Síntese Nº 37 (1986) – Pág. 33-49

SECULARIZAÇÃO EM DECLÍNIO E POTENCIALIDADE TRANSFORMADORA DO SAGRADO*

(Religião e movimentos sociais na emergência do homem planetário)

Luiz Alberto Gómez de Souza

Fomos assistindo, nos anos recentes, ao questionamento de muitas certezas que acompanharam o pensamento ocidental dos dois últimos séculos e que tem suas raízes ainda mais atrás: uma visão linear e acumuladora de progresso, o culto da racionalidade, a ciência como explicação que se propunha expulsar mitos e crendices, em suma, uma modernidade em expansão. Rebeliões culturais, crises sócio-econômicas, a redescoberta de outras sabedorias rompendo o provincianismo etnocêntrico europeu, foram introduzindo dúvidas sempre maiores sobre um paradigma, um marco teórico e explicativo que parecia normal e incontestado(1). Nesse sentido, a rebelião de 1968 foi exemplar e sintomática. Trouxe à superfície uma dúvida latente e questionadora. Revolução utópica, diria Touraine, talvez sem as esperadas conseqüências imediatas, mas antecipando uma problemática futura radical(2). Mais que crise de um sistema social ou econômico, um por em questão de toda uma maneira de ser e de viver. Crise de civilização. Fernand Braudel, recentemente falecido, se perguntava se não estávamos diante de uma crise secular tão profunda como a que abalou a Europa em 1350 ou a de meados do século XVII. Delas sairiam, um século depois, a modernidade e a revolução industrial(3). Para ele, 1972 (e a data é aproximada, 1958 já trouxera as primeiras sacudidelas) fazia aflorar os sintomas econômicos da crise.

---

* Comunicação ao XVI Congresso Latino-Americano de Sociologia, RJ, 2-7 março, 1986.

A modernidade, ampliando o espaço da razão, tentou empurrar para fora de suas fronteiras o mundo do sagrado. Tempo de secularização. Morte de Deus, que o estruturalismo, como lógica conseqüência, continuaria com a morte do homem, entendido como subjetividade, elemento irredutível que perturbava uma lógica social e sistêmica autosuficiente. Tudo isso vinha unido à idéia de transformações científicas que, exorcizando mitos da natureza, afastavam o mundo rural primitivo e instauravam o tempo novo do urbano racional. Harvey Cox, teólogo americano, em sua *The secular city*, faria, nos anos 60, a grande apologia da modernidade capitalista (com tantas afinidades em certa modernidade do chamado socialismo real)(4).

Mal os cientistas sociais, apressadamente, davam polimento às suas teorias da modernização, já movimentos sociais profundos (culturais e políticos, a insatisfação dos jovens e das mulheres, a consciência crescente dos explorados), indicavam a precariedade do modo de vida moderno, suas estruturas de dominação cada vez mais insuportáveis, o apodrecimento precoce das cidades, a insalubridade dos grandes conglomerados e, sobretudo, a marginação e exclusão de milhões e milhões de seres humanos. Cidade moderna, aparentemente tranqüila e triunfante, já assediada de fora e minada por dentro por "novos bárbaros" — os excluídos, os desprezados, os explorados e os que se auto-excluíram de um mundo para eles rarefeito e poluído. Os pobres, por uma parte, "naturalmente" postos de lado pela modernidade e, por outra, os filhos dos modernos, que não aceitavam mais os pressupostos do "establishment" e seus horizontes estreitos e embaçados. Lutas econômicas e políticas aqui e ali, rebelião cultural acolá. Redescoberta da natureza — a terra a ser ocupada pelos que não a tinham e a ser salvada da destruição e do evenenamento urbano-industrial. Movimentos aparentemente tão distintos — rebeliões rurais, ecologismo — e profundamente complementares. Isto veio acompanhado inevitavelmente de um "revival" religioso, a religiosidade popular dos pobres, a redescoberta de velhas sabedorias não-ocidentais, uma natureza que se foi repovoando de mistério e de velhos mitos.

Para os que se tinham instalado, com armas e bagagens teóricas e práticas, no mundo moderno, tudo não passava de medo natural de grupos marginais, inadatabilidade de minorias disfuncionais ao sistema — os socialmente alienados, vítimas de uma anomia social, como diria Robert Merton. A hipótese que queremos desenvolver aqui é radicalmente distinta. O velho paradigma científico voa em pedaços, civilização e sistemas sócio-econômicos se esgotam e, nesta volta da história, ainda sem horizontes claros à vista, como em momentos anteriores similares, o sagrado, o "Deus absconditus", ajudam a questionar, a

relativizar, a derrubar falsos ídolos e a rasgar pistas de um mundo novo por nascer.

Começaria com a relação entre transformação social e religião na América Latina e, em particular, o caso do catolicismo. Não parece ser por acaso que o cristianismo tem um papel protagônico no processo de mudanças na região, nem que foi aqui que, em virtude desse processo, o cristianismo está sendo mais radicalmente revisto e renovado, pelas práticas pastorais, nova espiritualidade e repensamento teológico.

A contestação a um sistema, freqüentemente vem dos excluídos, no momento em que eles tomam consciência de sua marginação e adquirem capacidade de se organizar e de lutar. Na América Latina, as classes populares — em sentido amplo — em sua emergência histórica, desde o princípio da instauração do capitalismo na região, o vem desafiando. Isso provocou uma crise permanente dos setores dominantes, incapazes de construir uma hegemonia — "direção intelectual e moral da sociedade" na definição de Gramsci — tranqüila e firme. A alternância de pactos autoritários e populistas mostra as diferentes tentativas de cimentar essa hegemonia através de variadas alianças. E neste processo a religião tem desempenhado um papel contraditório. Por um lado, ela ajudou a legitimar a dominação, seja através de uma pastoral de aceitação da situação social, seja através de uma espiritualidade e de uma teologia justificadoras (5). Por outro lado, há que ter em conta de que os grupos religiosos não são unívocos mas, pertencendo aos diferentes setores sociais, são atravessados no interior pelos conflitos desses mesmos setores(6). E foi assim que um povo cristão e pobre foi denunciando a dominação. Além disso, as religiões possuem seus próprios aparelhos de poder, ao lado dos aparelhos de poder do Estado — Igreja-instituição. Se esses aparelhos de poder, privados e público, estiveram em aliança, outras vezes entraram em conflito. O caráter internacional do aparelho de poder da Igreja Católica a fez um dos poucos espaços com força para enfrentar o Estado, na América Latina, em seus momentos autoritários. E se esse espaço foi normalmente utilizado para reforçar a dominação, a partir dos setores populares cristãos e, não esqueçamos, com a participação ativa de setores do próprio poder eclesiástico — bispos, clérigos —, se constituiu também em lugar de crítica e de contestação.

A religião foi vista então como um elemento subversivo — ela que parecia um dos pilares básicos da "desordem instalada" oficial. Já muito se tem escrito sobre as comunidades eclesiais de base e a teologia da libertação, que tenta traduzir teoricamente a experiência das primeiras, na feliz expressão de Gustavo Gutierrez, "uma palavra coerente

com uma prática". Ainda que não queiramos cair na idealização desses movimentos – heterogêneos e com grande diversidade interna – não é possível negar sua "força histórica"(7).

Entretanto, como tudo que é novo, está sujeito á crítica, leal ou malintencionada e corre também o risco das simplicações. Uma das observações mais freqüêntes de seus detratores é a de que a religião, nessas experiências, perde sua dimensão de transcendência e se esvazia numa "horizontalidade histórica", tornando-se uma ideologia entre as outras –, reduzida a um papel político. Poderíamos inclusive começar admitindo que essa simplificação é sempre possível e que a religião tem se transformado muitas vezes na história em bandeira política. O pensamento social-cristão e seus respectivos partidos na Europa e na América Latina, tenderam a reduzir o religioso a uma simples opção política. E, curiosamente, isso nem sempre tem provocado muitas preocupações. Nos anos 60, no Chile, Roger Vekemans deduzia, numa lógica simplista, da religião uma ética, desta uma doutrina, para chegar a uma ideologia e a uma política(8). Um militante chileno me disse uma vez: "sou cristão ideologicamente, agnóstico do ponto de vista religioso". Minha resposta foi imediata: "porque tenho Fé, não posso ser ideologicamente cristão". A irredutibilidade da Revelação cristã não poderia ser encolhida numa opção histórica particular. Péguy, renegando seu passado socialista, numa etapa pessimista de sua vida, chegou a dizer que toda mística degenera numa política. Gostaria de parafraseá-lo numa outra direção: toda política tende a degenerar numa ideologia. E isso é pior ainda se essa ideologia – no sentido de justificadora e de falsa consciência – vai buscar apoio na religião. Minha geração aprendeu com Mounier a não aceitar essa instrumentalização. Ele, pouco antes de morrer, em 1949, escrever que "não se pode ser socialista porque cristão, assim como não se pode sér monarquista porque cristão"(9). Não nego que uma certa esquerda cristã, ou muito socialismo cristão (e os cristãos para o socialismo) não possam correr seriamente esse risco. A esquerda cristã nasceu freqüentemente em terras do reformismo democrata-cristão e não chegou a questioná-lo em seus fundamentos, apenas empurrando-o para posições mais "progressistas". No fundo, manteve a mesma relação quase imediata entre religião e opção política. Há que insistir sempre que a opção política surge de uma prática e de uma análise social. A religião – ou as religiões – não seriam o elemento originador daquela mas, fundamentalmente, a perspectiva de criticidade radical de onde se negam as dominações e se abrem as esperanças transformadoras.

Nunca é demais lembrar que isso, ainda que nem sempre explicita-

mente, é vivido hoje pelas próprias comunidades eclesiais de base. Só quem não as conhece de perto crê que são apenas lugares políticos. Nelas se reza, se lê a Bíblia, se celebra a Eucaristia, há uma religiosidade intensa. E nesse contexto religioso se fala e se discute dos problemas, das dificuldades e das lutas — saúde, terra, trabalho, etc. Já tenho insistido em outros trabalhos que os setores populares têm uma unidade vital muito profunda, onde todos os elementos de seu quotidiano — da gratuidade à luta — se unem. As distinções teóricas são próprias dos intelectuais. Isso não indica, entretanto, que a religião se reduza às lutas. Simplesmente mostra que a luta vai buscar forças em algo que está "mais além"(10).
Aliás, tal coisa vem ficando sempre mais explícita nos trabalhos da teologia da libertação. É verdade que em alguns textos se insistia muito na prática social e menos na espiritualidade. Eram tempos em que havia que empurrar os cristãos — especialmente aqueles das classes médias — a um compromisso mais exigente com os problemas da justiça social. Mas a própria prática popular, no seu sentido mais amplo, tem mostrado a importância central da contemplação e da oração. E desde o início, há que reconhecê-lo, a espiritualidade está presente. Gustavo Gutierrez, em livro recentemente publicado (falando de Deus a partir do sofrimento do inocente e pensando-o à luz do livro de Jó), deixa claro: *"contemplar e praticar* é em conjunto o que chamamos *ato primeiro*; fazer a teologia é *ato segundo*. É preciso situar-se num primeiro momento no terreno da mística e da prática... Fazer teologia sem a mediação da contemplação e da prática seria estar fora das exigências do Deus da Bíblia"(11). E começa seu trabalho indicando a importância de pensar o mistério e a relação entre revelação e gratuidade. Em poucos lugares da Igreja Católica reza-se tanto e lê-se a Bíblia com tanta seriedade, como nas comunidades eclesiais que brotam pela América Latina.

Essas experiências novas no catolicismo latino-americano, tocam nas chagas sociais — não o fizeram os profetas do Antigo Testamento? — mas trazem, antes de mais nada, uma enorme carga de vida espiritual. É por isso que não parece procedente crer que elas se esvaziariam no momento em que, em situações de abertura política, surgem outros lugares sociais, partidos, sindicatos, associações, que cumprem funções sócio-políticas. Tal coisa seria verdade se as comunidades cristãs fossem simples sucedâneos conjunturais daqueles. O desafio de sua sobrevivência está aí. Ser lugares onde problemas imediatos são realmente levados a sério, porque colocados numa ótica muito mais ampla e transcendente.

Voltarei mais adiante a um ponto fundamental da religião (a gratui-

dade), ao tratar da crise atual de sistemas e de civilização. Esta religião poderia ser – insisto no condicional, já que isso não flui automaticamente – um elemento de crítica radical a *qualquer* tentativa de alternativa histórica, todas passíveis de simplificação (as próprias religiões também correm esse risco e por isso, ao lado da crítica religiosa da sociedade, é procedente a crítica social do religioso, como o fez Marx com a religião de seu tempo).

Esta problemática, porém, não se reduz aos desafios da América Latina. Nisso freqüentemente também somos provincianos (aliás, quem não o é?). Os desafios às religiões e os questionamentos religiosos, não se esgotam nos problemas dramáticos do chamado terceiro mundo (pobreza, desigualdades, condições de vida infra-humanas). O auto-proclamado mundo desenvolvido, além de seus bolsões de pobreza (que os tem e bem visíveis) (12), afunda na sua crise de falta de esperança, de tédio, de poluição, de risco de guerra e destruição nuclear, qualidade de vida insuportável, etc. E daí vem uma crítica implacável aos sistemas sócio-econômicos vigentes – tanto o capitalismo neo-liberal, como o chamado "socialismo real". E esse questionamento, apontando para mais além dos problemas da fome e da sobrevivência física, deixa claro que a solução não se alcança ao resolver os problemas nos níveis mínimos da vida (ainda que seja indispensável). Melhoram as condições de alimentação e de saúde, crescem as redes escolares, ramificam-se as vias de comunicação, mas podem erguer-se ao mesmo tempo "gulags" autoritários asfixiantes ou a discutível liberdade ocidental vai ocultando cada vez menos o apodrecimento das condições de vida. Como dissemos no início, mais do que uma crise de sistemas, estamos enfrentados com uma crise de civilização. As urgências podem ser diferentes aqui e lá, há prioridades inadiáveis frente ao "clamor dos pobres", mas os problemas contemporâneos tem raízes muito mais profundas do que aparecem à primeira vista.

Theodore Roszak, logo depois de 1968, escreveu *The making of a Counter Culture*, com o sugestivo subtítulo: "Reflexões sobre a sociedade tecnocrática e sua oposição juvenil"(13). Anos mais tarde tudo parecia apenas um pequeno terremoto social que passara. E entretanto, o movimento da contra-cultura, hoje desponta como a primeira etapa de um processo mais complexo e mais longo. Em 1981, o mesmo autor voltou com um livro cheio de novas sugestões, *Person-Planet. The Creative Disintegratior of industrial Society*. Não se trataria somente de uma sociedade que se desintegrava negativamente, mas que o faz como força criadora. Isto é, de dentro do velho que rui, brota já o novo. E esse novo são milhares de redes de experiências ao nível da convivência e das pequenas comunidades, onde ao mundo urbano

anônimo vão se substituindo grupos menores, que buscam articular os dois extremos: a pessoa, de um lado, única e insubstituível e o planeta do outro (aberto ao cosmos e ao mistério para além das galáxias). E o autor indica o elo: "os direitos de pessoa são os direitos do planeta". É toda relação homem-natureza a repensar, como o vem fazendo o movimento ecologista. O estado-nação e as cidades tornam-se imanejáveis. A escala deve mudar: "Tudo muito grande... e entretanto não suficientemente grande. Eis o paradoxo mortal da vida moderna" (14). Assim como a estrutura feudal ruiu diante do surgimento do estado nacional, hoje é o próprio estado nacional que se vê cercado dos dois lados, opostos e complementares:: a pequena comunidade de vida e de trabalho e os espaços sem fronteiras, ao nível da terra inteira. Aliás, o estado-nação nasceu com a modernidade e possivelmente com ela pereça. Isso obriga a repensar, entre tantas outras coisas, a sociedade e a política. E nossas ciências sociais, que cresceram dentro dessa modernidade das nações e à sombra dos aparelhos de estado, terão de renovar seus instrumentos de análise, se quiserem entender o que está por vir. As cidades também pretenderam limpar suas ruas de velhos mitos rurais. E de repente, as esquinas se enchem de "deschos", surgem igrejas, seitas e terreiros por toda a parte, novas terapias instalam seus consultórios, astrólogos e quiromantes oferecem seus serviços pelos jornais. A orgulhosa alopatia, da medicina oficial e dos laboratórios farmacêuticos, descobre que sua experiência é recente e incerta, diante de séculos de uma sabedoria de curas através de ervas tradicionais. E aqui tocamos em palavras-chave que vão mudando de sentido. O tradicional não é mais o ultrapassado e o caduco, o velho substituído pelo novo mais eficaz, mas freqüentemente se redescobre como sabedoria antiga e respeitável e reocupa um lugar de privilégio, numa sociedade que começa a duvidar de suas próprias novidades.

E na dimensão da pessoa, Roszak propõe o que Emmanuel Mounier chamara, já nos anos 30, a "sociologie des profondeurs", "um esforço para unir solidão com sociedade, transcendência com compromisso social". É interessante notar como o autor, trabalhando sobre movimentos alternativos no oeste americano nos anos 80, redescobre o velho movimento do personalismo francês, como antídoto, seja do individualismo egoísta liberal, seja do coletivismo autoritário e da "multidão solitária" ("The lonely crowd" de Riesman). E essa pessoa tem os caminhos abertos ao planeta inteiro e ao desconhecido. Roszak vê a dimensão pessoal como um "lugar de poderes mágicos". E constata que esta idéia foi "estirpada dos caminhos históricos e psicológicos, porque o olhar severo e lógico, obediente aos melhores padrões científicos, não encontra lugar para a mágica no universo; simples-

mente não pode admitir a legitimidade da experiência sacramental" (15). Ora, através dos abismos da subjetividade e dos espaços sem o fim do universo, as certezas de uma ciência oficial positivista se dissolvem. Novas fronteiras são abertas, entre outros campos, pela física contemporânea e pelo estudo das estruturas do cérebro humano. Marilyn Ferguson descreve algumas destas descobertas recentes, que fazem cair paradigmas científicos até há pouco aparentemente sólidos, em seu *The aquarian conspiracy. Personal and social transformation in the 1980's* (16). Pesquisas neurológicas ("biofeedback"), teorias holísticas, sistemas abertos intercomunicando energia, novas pontes entre a biologia e a física (como a que tenta o prêmio Nobel de química de 1977, o belga Prigogine), levam a formular hipóteses como aquela que, em lugar "de um mundo real e sólido, a física teórica nos apresenta uma textura móvel de acontecimentos, relações, potencialidades", onde se esbaçam limites entre física e parapsicologia, entre a arte e a ciência. É o próprio positivismo científico que voa pelos ares e com ele o dualismo entre conhecimento racional e intuitivo, a razão do pensamento ocidental reprimindo o outro caminho do conhecimento, tradicional no Oriente. "Por muito tempo, diz Ferguson, as duas culturas — a estética, da sensibilidade humanista, e a ciência fria e analítica — funcionaram independentemente, como os lóbulos esquerdo e direito de um cérebro separado em dois. Temos sido vítimas de nossa consciência coletiva "cindida..." Um saber esquizofrênico. E conclui que hoje, "talvez, por fim, a ciência possa encontrar a arte". E indo um pouco mais longe, na linha em que aponta Roszak e a própria autora, a ciência talvez chegue até à beira do sagrado (aquele mais além desconhecido e inesgotável) e, com nova humildade, aceite conviver com ele em fronteiras movediças de fluxo e refluxo. Uma velha frase de Chesterton adquire sentido: "o mistério é a saúde do espírito". E companheiro inseparável do científico, poderíamos acrescentar.

É interessante notar que, assim como Roszak descobriu o personalismo de Mounier, Ferguson, na mesma área da Califórnia, vai procurar inspiração em Teilhard de Chardin, o autor mais citado em seu livro e de quem toma o próprio termo de "conspiração": "uma conspiração de homens e mulheres cujas novas perspectivas poderiam fazer detonar um processo irreversivelmente contagioso de transformação". Assim como Mounier faz descer às profundezas da pessoa, Teilhard abre os grandes horizontes de uma história, onde a biosfera se encaminha, em espirais, à dimensão da "noosfera", isto é, da consciência, consciência pessoal e universal, dirigindo-se a um "ponto ômega" no futuro da vida do cosmos e dos homens(17).

Mounier e Teilhard, autores que marcaram gerações de cristãos em décadas anteriores, e que pareciam esvaziados nas mãos de discípulos sem criatividade, são agora recuperados por não-cristãos, que se colocam nas linhas de frente da contestação à civilização industrial moderna. Se aprofundarmos um pouco suas pistas, uma idéia-força os reúne: a *vida*. E esse é talvez o eixo central de uma busca com muitas trilhas, diferentes experiências que se intercomunicam ("networks"), nas diferentes situações sociais, políticas e culturais. Luta pela vida que vai dos limites mínimos de sobrevivência, aos largos horizontes de vida mais plena e de qualidade nova(18). Lutas de libertação, pela paz e pela preservação da natureza, de diferentes ângulos e situações, se encontram na defesa da vida, do homem e do planeta.
Que terão pois, em comum, as lutas sociais da América Latina e a contra-cultura de outras áreas, ou de próprios setores urbanos de nossa região (movimentos feministas, ecologistas, pacifistas, etc)? Ernesto Balducci, ao qual voltarei mais adiante, teólogo italiano entusiasta da teologia da libertação latino-americana e militante pacifista em seu país, trata de descobrir a ligação profunda entre lutas de libertação aqui e movimento pela paz ali, num dos últimos números de sua revista *Testimonianza*. Há incompreensões de lado a lado. Para uns, os movimentos alternativos são politicamente alienados, para outros, as lutas de libertação caem em reducionismos simplificadores. Roszak chega a admitir que estas últimas sejam necessárias ali onde os problemas sociais ainda são graves. Mas por isso mesmo estariam numa etapa anterior à contracultura. E ele incide numa visão linear e modernizante da história, vítima também de seu provincianismo cultural (19).

Seria possível ver todos esses movimentos como historicamente complementares e necessários? A reflexão sobre a relação entre religião e prática social parece ajudar nessa direção. Teólogos europeus, como Balducci e Girardi, descobrindo a fecundidade da teologia da libertação na América Latina, formularam a questão: como recriá-la, no contexto europeu? E logo descobrem que não se trata de importar temas, mas de repensar o método teológico: refletir a partir da realidade. Para diferentes situações, diferentes temáticas e diferentes atores sociais, que entretanto têm raízes comuns. José Ramos Regidor, depois de ter feito uma das apresentações mais completas da teologia latino-americana na Itália, trata de analisar as teologias da libertação (no plural) em função da Europa. Na pista aberta por Gustavo Gutierrez, ele vai buscar os *sujeitos históricos* que devem ser os interlocutores das teologias. Na América Latina, o principal interlocutor são os pobres e os oprimidos. Não se cai aí, há que lembrar, num particularismo que exclui os outros homens mas, através desses "condenados

da terra", temos um sujeito concreto — em lugar de um ser humano geral e abstrato — que, de sua situação, interroga e problematiza todos os homens e alcança então uma real universalidade, também ela concreta. Há, para o autor, uma *revolução antropológica* nessas teologias que, a partir do pobre, apontam a outro modelo de humanidade. E cita ainda Gutierrez: *"um novo modo de ser homem e mulher* na América Latina, e por isso mesmo uma maneira diferente de viver a Fé". Ocorre então uma mudança de ser e de ver, que não é exclusiva, nesse sentido mais profundo, da América Latina. Trata-se, para

Ramos, de "um processo complexo, em escala mundial, resultante do confronto entre grupos sociais e blocos históricos, que exige a formação de um novo bloco histórico que reúna todos os sujeitos interessados na superação do capitalismo e na construção de uma sociedade alternativa". E no caso europeu, se deve tratar de descobrir as realidades específicas e os sujeitos com "força histórica", reconhecendo a direrença de situações: "reconhecer, e não evitar as diferenças entre as várias teologias de libertação, significa reconhecer a identidade específica e a relativa autonomia de cada uma, e isto deve realizar-se no próprio reconhecimento da dependência e solidariedade recíprocas, derivadas do fato de que são aspectos ou dimensões de um mesmo processo total de libertação". O processo de transformação, nessa ótica, não se resume ao sócio-econômico, nem ao político, mas abrange elementos culturais, subjetivos, as relações homem-mulher, pessoa e natureza, etc. Há também que descobrir toda uma série de movimentos e experiências sociais fecundos, nos diferentes contextos nacionais (20).

É lógico que há que respeitar as prioridades das conjunturas, especialmente as mais dramáticas. Para um cristão de El Salvador, a luta de libertação nacional é o imperativo urgente e inadiável. Um militante comprometido na Nicarágua, tem diante de si a missão de defender de todas as maneiras sua experiência em perigo, assediada pelo imperialismo, com a cumplicidade de setores importantes da Igreja Católica. Um sul-africano tem a luta racial no centro de sua vida.

Uma recente experiência cubana, entretanto, mostra como novos caminhos se vão abrindo no interior mesmo dos processos revolucionários e quando esses correm o risco dos dogmatismos. Ali se alcançaram índices notáveis de saúde e de educação. Entretanto, o acesso à informação e uma liberdade de expressão, não encontram as mesmas facilidades. Há uma insatisfação latente entre os mais jovens, que não viveram o esforço das conquistas revolucionárias e receberam os be-

nefícios do bem-estar, mas que sentem que isso não basta e não aceitam certas rigidezas. Não estaria aí o segredo do sucesso, em Cuba, do livro de Frei Betto, *Fidel e a religião*? Enormes filas, nas portas das livrarias do país, esgotaram imediatamente uma primeira edição de cinqüenta mil exemplares. Através da janela da religião, o povo cubano não trataria de rasgar novos horizontes, ensaiando talvez inconscientemente os primeiros passos de uma revolução cultural? O próprio Fidel não terá querido lançar um debate arejador, através de um tema que não deixa nenhum aspecto da realidade intocado?
Tanto o capitalismo da mercadoria e do lucro, quanto o "socialismo real" das competições de produtividade, não tendem a reduzir, como irmãos siameses, o homem a um feixe de relações de produção? Uma experiência social que se pretendia alternativa, no mundo cinzento das "democracias populares", não caiu na armadilha do outro sistema, adotando os mesmos "fetiches"? Não é isso que está sendo questionado por amplas correntes de dissenso? Uma vez mais, a dimensão religiosa — das diferentes religiões — poderá ser um instrumento crítico desse "homem econômico", reduzido a um de seus aspectos, empobrecido em suas potencialidades. E pode levar a descobrir, além disso, que a natureza não é um elemento passivo, criada somente para ser dominada pelo homem através do trabalho, mas que o planeta e o cosmos inteiro, numa pulsação de toda a natureza, estão carregados de vida, de criação e de mistério.

Os vários momentos de crise de civilização, normalmente vem acompanhados por um florescimento de experiências religiosas as mais estranhas e inesperadas. O século X povoou-se de grupos milenaristas (a lembrar quando entramos em outro milênio). No século XIV, a Europa viu-se invadida por um enorme número de novas seitas. Não era mais o tempo tranquilo das explicações totalizantes do século anterior (a "Summa" de Tomás de Aquino, o pensamento de Boaventura), mas das experiências particulares (mais afins com o nominalismo de Guilherme de Occam). Daí talvez parte do fascínio da leitura de *O nome da Rosa*, que transmite essa atmosfera social e religiosamente inquieta, incerta e mágica, dos anos 1300. Também no século XVII, na Inglaterra, surgiram as mais diversas seitas, politicamente radicais, em outro tempo de forte crise social (os "levellers", os "diggers", etc).

Em outro trabalho tracei o paralelo entre hoje e a queda do Império Romano, com a invasão dos bárbaros e o conseqüente papel da Igreja na construção da civilização da Alta Idade Média(21). Recentemente fui encontrar, de um outro ponto de vista, uma análise com vários pontos comuns, no livro de Roszak já indicado(22). Onde ele vai buscar lições no passado, para a criação da nova cultura planetária em

gestação? No que chama o "paradigma monástico" medieval. Aqueles homens que procuravam solidão e crescimento espiritual, assentaram as bases de uma cultura, de uma economia e de uma política dos séculos seguintes. E aí está um paradoxo fecundo: "aquela gente, que não fez praticamente outra coisa senão tentar dominar sua própria vida, desenvolveu, entretanto, um estilo econômico de surpreendente capacidade inventiva e alta produtividade". Para ele, "a chave do paradoxo está no fato de reconhecer quanta coisa pode ser realizada, uma vez que se aceita que as necessidades sociais e econômicas se tornem considerações 'secundárias'... Permitimos então que outras energias brotem dentro de nós... É semelhante ao paradoxo pelo qual as metas de esforço físico são melhor atingidas através do relaxamento..." Poucos trabalharam tão bem quanto aqueles monges beneditinos, para os quais o fundamental era a oração. O resto vinha, "em acréscimo". *Ora et labora*. O segredo da "eficácia" social e política de muitas experiências religiosas ainda hoje não virá, mais do que de uma intencionalidade apriorística, de uma postura de gratuidade? Rompem-se as relações fáceis de causa-efeito, meios e fins.

Até aqui os termos mistério, sagrado e religião têm sido empregados sem muito rigor. Com isso queremos indicar que suas fronteiras não são definidas. O religioso é uma das expressões particulares de um sagrado de difícil acesso. E tampouco queremos reduzir o religioso a algumas de suas manifestações históricas mais visíveis (as grandes religiões). Faz alguns anos, propus que o diálogo ecumênico que se iniciava, saísse do gueto cristão e dos intercâmbios entre algumas igrejas, para o encontro muito mais difícil com outras expressões religiosas. No caso de nosso país, se impunha aceitar as sempre mais presentes religiões afro-brasileiras, num confronto ao mesmo tempo religioso, racial e cultural. "Saravá, pai-de-santo, meu irmão", era o convite para um ecumenismo realmente nacional.

Temos também, às vezes, a tendência fácil de classificar as religiões em razão de seu compromisso sócio-político explícito, relegando outras denominações à categoria de "alienadas", sem tratar de entendê-las, sem preconceitos, no que podem ter de fecundas. O desenvolvimento de expressões religiosas orientais, por exemplo, nos trazem rasgos de sabedoria, que nossa mente racional deixou atrofiados. Pentecostalismos, carismáticos, no mundo cristão, não terão algo a dizer? Sem falar em todas as outras religiões. E, uma vez mais, na América Latina, além da tradição africana, há a outra, ameríndia, que guardou velhos ensinamentos da natureza (ou os "revelou" novamente), desde as lições do Dom Juan, de Castañeda, até a tradição inca do ayahuasca, o santo daime amazonense.

Hoje, todas as religiões e experiências que se ligam ao sagrado, estão enfrentadas aos temas do milênio que nasce. Nesse sentido, vai a fecunda e corajosa reflexão do teólogo católico Ernesto Balducci, atrás mencionado, em seu recente livro *L'uomo planetario*. Ele trata de confrontar as grandes famílias religiosas, a começar pela sua própria, o catolicismo, com os enormes desafios de um mundo que se unificou e encontra religiões que cresceram em espaços culturais particulares.

"Se a humanidade deve enfrentar o futuro como um sujeito único, onde encontrará agora o princípio unificador da própria consciência?". E o autor vai buscar uma pista nos místicos, independentemente das religiões a que pertençam: "As primeiras testemunhas da unidade do gênero humano são os místicos: diante deles, um filósofo como Hegel é apenas um pensador genial da tribo prussiana... Os místicos já inventaram uma *Koinè*, uma linguagem ecumênica na qual a espécie humana se reflete em sua unidade profunda, apesar das distâncias de tempo e de espaço e das diversas tradições". E cita um místico islâmico, Ibn Arabi, que no século XII já falava do "homem universal, que leva em si a semente de todos os seres e é capaz de abraçar toda a verdade".

E estamos num mundo que, pela primeira vez, pode ser destruído pelo próprio homem, através de suas armas nucleares. As religiões partiram da idéia — ou mito — da criação. Que tem a dizer, hoje, diante de um possível holocausto e auto-destruição? Mais do que a criação, a preservação — salvação — da espécie humana e do planeta Terra.

Há, para Balducci, um imenso "movimento geológico". Os confrontos interconfessionais são de superfície. Vem alguma coisa mais das profundezas: "Chegou o tempo de dizer que o verdadeiro ecumenismo não é o que busca a reconciliação entre os crentes, mas aquele da reconciliação do homem com o homem". Para os cristãos há um grande desafio: "Enquanto o Deus crucificado desestabilizou o mundo (a terra tremeu e com a terra tremeram todas as hierarquias terrenas e dos infernos), o deus metafísico o estabilizou, deixando intocável a trama das dominações, da qual é feito o tecido da história... a fé no Deus crucificado se liberta das religiões produtos do homem, e acolhe, reescrevendo em sua própria linguagem, as objeções antiteístas levantadas por Marx, Nietzsche e Freud, que liquidavam Deus como um reflexo de uma sociedade dividida, do ressentimento e do sentido de culpa". Para cumprir isso, o cristão, como os membros das outras religiões, tem de despojar-se de todo atributo de poder e deve desaparecer entre os homens, como se afirmava na velha *Carta a Diogneto*

dos primeiros séculos ("O cristão não se distingue dos outros homens"). "A etiqueta de cristão me pesa", diz Balducci: "Alegra-me saber que os que primeiro creram em Cristo a ignoravam. O termo foi inventado em Antióquia, no ano 43, pelos burocratas e militares romanos que, em razão da ordem pública, tinham necessidade de identificar, de alguma maneira, uma certa comunidade em desacordo com as regras da sociedade... Está próximo o dia em que se compreenderá que Jesus de Nazaré não pretendeu acrescentar uma nova religião ao lado das outras mas, pelo contrário, quis derrubar todas as barreiras que impedem o homem de ser irmão do outro homem e, principalmente, do homem mais diferente e mais desprezado". Na cruz, Jesus perdeu todas as determinações: "não era mais nem de raça semítica, nem hebreu, nem filho de Davi. Era universal". E termina o livro com esta declaração, onde sua Fé não se evapora, mas se abre a todos os horizontes: "Esta é minha profissão de fé, debaixo da forma da esperança. Quem ainda se declara ateu, ou marxista, ou laico e necessita um cristão para completar a série de representantes no palco da cultura, não me procure. Sou apenas um homem"(23).

Esta surpreendente afirmação, de um cristão que quer viver intensamente o mundo que nasce na dimensão de um sagrado realmente universal, parece contrastar com um endurecimento de muitas religiões, intolerância de seitas, integrismo de algumas correntes muçulmanas, neo-integrismo na Igreja Católica. Examinemos de perto o caso desta última. Depois de um tempo em que se insistiu muito na presença do cristão no mundo, junto a "todos os homens de boa-vontade" (expressão cara a João XXIII) hoje, correntes cristãs beligerantes, reerguem os estandartes da "cultura cristã", em nome da necessidade de dar testemunho num mundo secularizado e esvaziado do sagrado. Aqui se encontra um primeiro equívoco. Essa corrente chega tarde, para enfrentar uma secularização que já está submergindo (pelo menos é a hipótese que tentamos desenvolver nestre trabalho). O sagrado volta com força e não se trata pois de restaurá-lo, mas de aprender a conviver com outras formas de ver e de sentir esse sagrado.

No começo do século, houve um integrismo católico, que era a sobrevivência de um tempo de cristandade e que pretendia enfrentar o modernismo, isto é, o esforço, com enorme atraso, de grupos de cristãos, para ir ao encontro da modernidade(24). Diante do moderno, os cristãos fechavam-se em seus "medos miúdos" (ver *La petite peur du XXème siècle* de Mounier). Hoje pisamos o pósmoderno e o neo-integrismo se apresenta duplamente anacrônico. Em primeiro lugar, porque o problema da modernidade já passou. Em segundo lugar, porque não há nada a restaurar, mas muito a construir. Este integris-

mo novo (e velho ao mesmo tempo), não se enfrenta mais com o medo do século XX, mas com o medo diante do século XXI. É um espasmo defensivo dos que temem despojar-se dos sinais de poder e de dominação (tentação de todas a igrejas institucionais), para por-se ao serviço do homem novo e do mundo novo, na alvorada de uma era "aquariana" cheia de promessas, novamente repovoada pelo sagrado, e trazendo a esperança de um tempo de reconciliação e de amor. Nela, então serão testadas as religiões, repensada a ciência e redescobertos os abismos insondáveis das pessoas e as dimensões incomensuráveis das galáxias.

NOTAS

(1) Tomo a acepção de paradigma de Thomas Kuhn, em seu *The structure of scientific revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago, USA, 1962. Passa-se de um paradigma para outro quando se analisam, de maneira nova, velhos e conhecidos problemas.

(2) A. Touraine, *Le socialisme utopique*, Seuil, Paris, 1968.

(3) Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, vol. III, *Le temps du monde*, Armand Colin, Paris, 1979.

(4) O próprio Harvey Cox reveria esta posição em trabalhos posteriores e, para isso contribuiu, entre outros elementos, o conhecimento da reflexão teológica latino-americana.

(5) Ver Pedro A. Ribeiro de Oliveira, *Religião e dominação de classe*, Vozes, Petrópolis, 1985. Indica o autor: "analisando a função social do catolicismo na instauração do capitalismo agrário, esperamos contribuir para explicar por que e como a Igreja Católica constituiu-se como um dos principais aparelhos de hegemonia do Brasil contemporâneo"(pg. 11).

(6) Vários dos pontos acima mencionados e outros que se seguem, foram desenvolvidos pelo autor em seu livro *Classes populares e Igreja nos caminhos da história*, Vozes, Petrópolis, 1982, especialmente nos capítulos IX ("A Igreja de hoje e a sociedade brasileira") e XVI ("Movimento Popular, Igreja e Política").

(7) Ver o extremamente sugestivo livro de Gustavo Gutierrez, *La Fuerza historica de los pobres*, CEP, Lima, 1979, traduzido ao português pela editora Vozes. Também tratado em nosso capítulo, "E agora, depois da visita?", em *O povo e o Papa*, Adair Rocha e Luiz A. G. de Souza (ed.), Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1980.

(8) Em artigo aparecido na revista chilena *Mensaje*, em 1964, número especial sobre "A revolução na América Latina".

(9) Ensaio central em seu último livro *Feu la chrétienté*, Seuil, Paris, 1950.

(10) *Classes sociais e Igreja...*, op. cit. capítulos já indicados e os capítulos XV ("Reflexões à margem da visita de João Paulo II") e XVII ("A política partidária nas CEBs").

(11) G. Gutierrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente (una reflexión sobre el libro de Job)*, CEP, Lima, janeiro de 1986. O livro anterior do autor, *Beber no próprio poço* (trad. bras.), Vozes, Petrópolis, 1984, também tinha a espiritualidade no centro da reflexão. O autor é inclusive enfático nessa obra: "Desde os primeiros passos da teologia da libertação, a questão da espiritualidade (o seguimento de Jesus, precisamente) tem constituído uma profunda preocupação" (pg. 13).

(12) Um documento dos bispos norte-americanos faz a denúncia dessa pobreza nos Estados Unidos, num texto em preparação e cujas duas primeiras versões circularam para recolher críticas.

(13) Archor Books, N. I., 1969.

(14) Granada, Londres/Toronto/Sidnei/Nova Iorque, 1981, especialmente pags. 26 e 149 ("Too big...").

(15) Roszak, *op. cit.*, pags. 133, 142 e 145. O autor emprega o termo sacramento no sentido de pista do sagrado (sinal sensível, diz a tradição cristã).

(16) Paladin, Granada Publishing, Londres, 1982. Ver, para as citações que seguem, o capítulo 6, "Liberating Knowledge: News from the frontiers of science". A riqueza de informação em áreas do conhecimento contrasta, no livro, com uma análise política extremamente ingênua, que não percebe nem de longe os mecanismo sócio-econômicos de dominação (e as próprias estruturas de poder, incluindo o aparelho de estado).

(17) Ver do autor, *Le phenomène humain*, vol. I, obras completas, Seuil, Paris.

(18) De *Classes sociais e Igreja...*, op. cit., o capítulo II ("A dimensão social do direito à vida").

(19) A seguinte observação de Roszak surpreende pela tradicionalidade da análise, na linha da velha sociologia da modernização e pelo desconhecimento das virtualidades dos países do assim chamado terceiro mundo: "As sociedades do terceiro mundo estão ainda num estágio inicial de construção nacional e desenvolvimento econômico que as faz, no melhor dos casos, mais jovens e menores e, em conseqüência, versões menos rígidas do que os mais poderosos se tornaram. Elas ainda têm de encontrar seu caminho através das identidades de massa e de classe que parecem ser (pobres de nós), uma fase inevitável de libertação nacional e de modernização" (pg. 137). Aqui o autor sucumbe, ele também, com Ferguson, ao seu provincianismo cultu-

ral, mesmo ao tentar abrir os horizontes planetários do homem de hoje... O que mostra as dificuldades da tarefa.

(20) José Ramos Regidor, "Europa y las teologias de la liberación", *in Iglesia viva*, n.º 116-117, 1985, Valencia, Espanha, pags. 167, 169, 170, 191. A apresentação da teologia latino-americana, Ramos fez em seu livro *Jesus y el despertar de los oprimidos*, Sigueme, Salamanca, 1984 (tradução do original italiano).

(21) *Classes sociais e Igreja...*, op. cit., "Conclusões provisórias", pag. 298 e seguintes.

(22) Ver *Person-planet*, op. cit., nos parágrafos do Capítulo 10 ("When Empires fall"), sobre "The monastic paradigm" (pags. 298-203).

(23) E. Balducci, *L'uomo planetario*, Camunia, Brescia, Itália, 1985, pags. 22, 29, 31, 32, 201 e 203.

(24) Ver *Classes sociais e Igreja*, op. cit. cap. I ("Tensões entre a modernização e a humanização").