

Secularização e mercado religioso em Peter Berger.

Secularization and religious market in Peter Berger.

Arilson Oliveira*

Resumo: Peter Berger apresenta um diagnóstico da situação das religiões na sociedade ocidental moderna, defendendo a tese de que os processos infraestruturais concretos desta sociedade trouxeram como reflexo a “secularização”. Esta, por sua vez, não impediu, como muitos argumentam, o impulso religioso que motivou os homens a aderirem à religião de forma intensa, dando base para o que ele caracteriza como “dessecularização”; sendo o mundo de hoje, portanto, e com algumas exceções, tão impetuosamente religioso quanto antes. O que implica dizer que embora não seja possível determinar com precisão como será o futuro dos diversos movimentos religiosos, Berger sustenta que não há razão para pensar que o mundo do século XXI será menos religioso do que o mundo anterior. Essa nova dinâmica levou as religiões a operarem com a lógica de mercado, o que implicou na necessidade de adaptação de seus ritos e crenças, de forma a atender a demanda das consciências individuais.

Palavras-Chave: Peter Berger. Secularização. Mercado Religioso.

Abstract: Peter Berger presents a diagnosis of the situation of the religions in modern occidental society, defending the thesis that the concrete infra-structural processes in this society, brought up “secularization” as a reflection. This, in turn, has not prevented, as many argue, the religious impulse that motivated men to join religions in an intense way, basing what he characterizes as “desecularization”, making the world, today, therefore, with few exceptions, so impetuously religious as before. That means to say that, although it is not possible to determine precisely how the future of the various religious movements will be, Berger claims that there is no reason to believe that the 21st century world will be less religious than the world has been before. This new dynamic has led religions to operate with the logic of the market, what has required the need to adapt their rites and beliefs, in order to cater for the demand of individual consciences.

Keywords: Peter Berger. Secularization. Religious Market.

* Prof. Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da UFMS. Indólogo e Doutor em História Social pela USP.
E-mail: arilsonpaganus@yahoo.com.br

A Sociologia do Conhecimento para o entendimento da Religião

Em *Construção Social da Realidade*, numa coautoria com Thomas Luckmann, Berger apresenta a proposta de uma Sociologia do Conhecimento, baseada na ideia de que a realidade é um fenômeno cognitivo, porém, construído socialmente.

O título da obra já enuncia ao leitor qual a tese fundamental dos autores. Ela consiste em uma proposta de uma Sociologia do Conhecimento cuja pretensão é analisar a realidade partindo da premissa de que ela é algo construído socialmente. Nesse contexto, a realidade é definida como “uma qualidade pertencente a fenômenos que reconhecemos terem um ser independente da nossa volição” (BERGER, 1973, p. 11). Por outro lado, o conhecimento é definido como a certeza de que os fenômenos são reais e possuem características específicas. Desse modo, o problema da Sociologia consiste, segundo os autores, em investigar aquilo que é considerado como realidade e como conhecimento nas diversas sociedades. Trata-se de saber, portanto, como um conjunto de conhecimentos chega a ser considerado como a realidade; ou seja, como se constrói socialmente essa realidade.

Quanto a isso, podemos encontrar as proposições pelas quais os autores sintetizam essa sua proposta de uma Sociologia do Conhecimento, Sociologia esta que se afasta tanto da Filosofia do Conhecimento quanto da Sociologia do Conhecimento elaborada anteriormente por Mannheim (1954). Segundo os autores:

A Sociologia do conhecimento deve, acima de tudo, ocupar-se com o que os homens “conhecem” como realidade em sua vida cotidiana, vida teórica ou pré-teórica. Em outras palavras, o “conhecimento” do senso comum, e não as “idéias”, deve ser o foco central, (pois) é precisamente este “conhecimento” que constitui o tecido dos significados sem o qual nenhuma sociedade poderia existir (BERGER, 1973, p. 30).

Essa ideia de uma Sociologia do Conhecimento é tributária via pensamento de Alfred Schutz, que defendia a importância de se descobrir a estrutura do sentido comum da vida cotidiana. Além desse autor, nota-se a influência exercida pelos três clássicos da Sociologia nos vários conceitos e argumentos apresentados ao longo da discussão, inclusive na ideia de Berger sobre a religião. A presença de Marx é notável, sobretudo no que os autores chamam de seus “pressupostos antropológicos”, nos quais estão implicadas tanto a ideia de como se produz o ser social do homem quanto

na ideia do conhecimento como uma ideologia que, por vezes, ou sempre, oculta o fato de que a realidade existente é resultado da ação humana.

Quanto a Durkheim, é importante observar que os autores reconhecem ter herdado as noções que fundamentam a natureza da realidade social como realidade objetiva. No que se refere a Weber, assim como ele, os autores dão atenção aos significados subjetivos dessa mesma sociedade. De alguma maneira, tem-se aqui, então, uma proposta de conciliação da teoria de Weber com a de Durkheim, na medida em que Berger e Luckmann consideram “o duplo caráter da sociedade em termos de facticidade objetiva e significado subjetivo”, premissa que sustenta a principal questão investigada pelos autores, que é a de saber “como é possível que significados subjetivos se tornem facticidades objetivas” (BERGER, 1973, p. 34). No que se refere ao caráter objetivo da sociedade, os autores consideram como fundamentais os processos de *institucionalização*, que diz respeito à consolidação das várias esferas da vida social (como a religião), e de *legitimação*, que é relacionado ao plano simbólico, na medida em que tem por função criar e manter um universo criado socialmente.

A institucionalização é entendida como um processo importante para a manutenção e a transmissão de uma ordem social. A sua origem provém do hábito dos indivíduos e especificamente “ocorre sempre que há uma tipificação recíproca das ações habituais por todos os atores [...] e implicam, além disso, a historicidade e o controle” (BERGER, 1973, p. 79). A historicidade diz respeito ao fato de que as instituições (como as religiosas) são resultantes de certo processo histórico, isso é, não são criação espontânea, nem entidades existentes desde sempre, como pode parecer aos olhos do indivíduo comum. Por outro lado, a ideia de controle seria algo inerente à própria definição de instituição, na medida em que “as instituições, pelo simples fato de existirem, controlam a ação humana estabelecendo padrões previamente estabelecidos de conduta” (BERGER, 1973, p. 81).

Esse aspecto coercitivo das instituições contribui para a formação da objetividade social, na medida em que garante uma padronização dos modos de agir e pensar, e que se perpetua ao longo das gerações. Isso faz com que a cada nova geração os indivíduos tenham a impressão de que a realidade social é quase uma realidade natural, visto que é uma realidade que existe para esses indivíduos desde o momento em que vêm ao mundo e que veem o mundo. Assim sendo, a religião tem um papel

bastante importante no processo de institucionalização da vida social, contribuindo muito para esse fenômeno de naturalização.

A legitimação não deixa de ser também um processo de objetivação, mas sua tarefa maior é a de estabelecer um vínculo entre os significados dos diversos processos institucionais. Quanto a isso, os autores escrevem que “a função de legitimação consiste em tornar objetivamente acessível e subjetivamente plausível as objetivações ‘de primeira ordem’ que foram institucionalizadas”, sabendo que “a ‘integração’ de uma forma ou de outra é também o propósito típico que motiva os legitimadores” (BERGER, 1973, p. 127). Portanto, essa dimensão da legitimidade contribui para promover a integração e conferir plausibilidade. Na verdade, a legitimação surge justamente da necessidade de se explicar e de se justificar as instituições, e por isso deve fazer com que os homens acreditem na importância dos preceitos que seguem e que orientam suas condutas.

Do ponto de vista da sociedade enquanto *realidade subjetiva* o que preocupa os autores é o processo de interiorização da realidade existente objetivamente. Isso acontece pela socialização, que se dá em dois níveis, o da socialização primária e da secundária, preparando o indivíduo para a vida em sociedade. Porém, a relação do indivíduo com a sociedade não consiste apenas em interiorizar a realidade objetiva, mas ele também se externaliza no momento em que age ou expressa suas ideias e que trabalha ou que se relaciona com outros indivíduos. Trata-se, pois, de uma relação dialética.

Para que essa relação seja efetiva, é necessário que o indivíduo seja inicialmente socializado, pois, “o indivíduo não nasce membro da sociedade. Nasce com a predisposição para a sociabilidade e *torna-se* membro da sociedade” (BERGER, 1973, p. 173). Portanto, do ponto de vista do indivíduo, a primeira etapa desse processo que permite uma relação dialética com a sociedade é a interiorização, que, em um primeiro momento, consiste em uma percepção imediata de algum fato objetivo bastante próximo como algo dotado de sentido.

Voltando à concepção geral sobre a relação entre realidade subjetiva e realidade objetiva da sociedade, do ponto de vista dessa última, ou seja, da constituição da sociedade como facticidade objetiva, tem-se um processo inverso, em que a *exteriorização* é a primeira etapa, passando pela *objetivação* até chegar à *interiorização*, quando se reinicia o ciclo. Esse movimento resume a ideia geral sobre a construção social da realidade. Nesse contexto, a *exteriorização* é entendida como

resultante de um imperativo biológico por meio do qual o homem se vê compelido a exteriorizar seu ser. Pela atividade comum os homens se exteriorizam coletivamente, criando, assim, a realidade social. Essa realidade social criada pelos homens por meio de sua ação torna-se *objetiva* para eles, e aparece como algo que lhes transcende, que escapa à sua compreensão. Finalmente, por meio da socialização tal realidade objetivada é *internalizada* pelos indivíduos, passando a habitar as consciências individuais.

Utilizando tais conjecturas, as ideias sobre o modo como se constitui a realidade aparecem de maneira direta no estudo de Berger sobre a religião, como no caso de *O Dossel Sagrado*. O objetivo central da obra, conforme enunciado pelo próprio autor, consiste justamente em apresentar algumas considerações gerais sobre a relação que existe entre a religião e a construção humana do mundo, e que pressupõe a ideia de que o homem cria o mundo e a si mesmo.

Notamos que nessa premissa, formulada pioneiramente por Marx (1980, 1996), está contida a ideia de que a verdade maior da religião, qual seja, a de que o homem e o mundo foram criados por uma divindade, é uma falácia. De algum modo, essa premissa dá a tônica da argumentação, na medida em que Berger concentra-se em evidenciar como a religião contribui para obscurecer o fato de que a sociedade é uma criação humana, ao naturalizar as instituições sociais. Em outros termos, mais do que apreender a religião como uma “estrutura estruturada”, para utilizar um termo de Bourdieu, e analisá-la como um fato em si mesmo, o autor explora a relação existente com a sociedade enquanto realidade objetiva e subjetiva. Trata-se, em última instância, de uma análise da religião enquanto falsa consciência, sem que “falsa”, nesse caso, signifique um juízo de valor.

Uma primeira ideia importante para exprimir a concepção de Berger acerca do papel da religião na construção da realidade diz respeito à relação entre *nomos* e cosmos. Segundo o autor, o mundo construído socialmente é um *nomos*, um ordenamento significativo; o *nomos* tem (com ar durkheimiano) a função de garantir a ordem, na medida em que afasta o caos e o terror. Embora seja claramente uma criação humana, aos poucos esse caráter se torna menos evidente, pois, quando o *nomos* socialmente estabelecido alcança a qualidade do que se dá por assentado, se produz uma fusão de seus significados com os significados que se consideram fundamentais no universo (BERGER, 1971a, p. 39). Há, portanto, uma tendência de naturalizar o *nomos*.

Outra característica relevante da esfera religiosa é a relação dialética que existe entre a atividade religiosa e suas ideias. Essa relação implica que o conjunto das ideias religiosas sobre o mundo tem impacto sobre a conduta humana, a qual se torna conseqüentemente uma conduta essencialmente religiosa. Ou seja, as próprias práticas religiosas contribuem para reforçar o sentimento de que essas ideias são verdadeiras. Essa relação entre a esfera da práxis e a esfera das ideias constitui a base sobre a qual se edifica e se mantém a realidade social, e tal base é o que Berger chama de “estrutura de plausibilidade”.

Para Berger, assim como para Eliade, a religião é, acima de tudo, certo modo de conceber o cosmos como de categoria pertencente ao sagrado. Porém, a religião concebe não apenas o mundo natural como algo sagrado, mas até mesmo as coisas criadas pelo homem, agora vistas como parte dessa realidade hierofânica, e, portanto, sagrada. Com isso, tem-se uma naturalização do mundo social – como se as criações sociais fossem sagradas por natureza – e uma socialização do mundo natural: na medida em que se atribui um significado sagrado a coisas que em si mesmas não possuem qualquer significado. Por isso, o autor afirma que “o cosmos postulado pela religião transcende e inclui o homem ao mesmo tempo” (BERGER, 1971a, p. 41).

Entretanto, esse papel diz respeito também à legitimação, que é um aspecto necessário à manutenção e à reprodução da ordem social estabelecida, uma vez que é tido como pressuposto que o homem tem necessidade de explicações e justificativas para aceitar as coisas tal como a ele se apresentam. Essa tarefa é cumprida pela religião na medida em que legitima as instituições sociais (BERGER, 1971a, p. 49). Portanto, ao transformar o *nomos* em parte do cosmos e lhe atribuir estatuto sagrado, as normas e valores criados pelos homens aparecem como naturalmente “bons”, justamente porque tudo o que é considerado sagrado é inquestionavelmente “bom”.

Ou seja, é a sociedade em sua totalidade que serve como estrutura de plausibilidade para um mundo legitimado pela religião, e quando isso acontece, “todos os processos sociais importantes que se produzem nele confirmam e voltam a confirmar a realidade deste mundo” (BERGER, 1971a, p. 66).

No segundo caso, tem-se “sub-sociedades” como bases para a manutenção da ordem social, isso é, subdivisões no interior da sociedade que operam enquanto estruturas de plausibilidade. Quanto a essa situação de pluralismo, Berger observa que “as estruturas de plausibilidade sub-sociais têm tipicamente um caráter sectário,

[...], sobretudo aos que conservam os hábitos institucionais e intelectuais dos felizes dias em que eram monopólios” (BERGER, 1971a, p. 68).

Enfim, a religião contribui para a formação e a legitimação de um *nomos*, que, por sua vez, é o que garante a padronização das ações e dos pensamentos. Entretanto, em todas as sociedades há eventos que não se encaixam no modelo do mundo enquanto cosmos, assim como há indivíduos ou grupos cujas ações não se enquadram nos padrões estabelecidos. Essas situações poderiam representar uma ameaça à realidade social, mas, de acordo com Berger (na esteira de Weber), a religião também contempla em suas explicações esses desvios, e esse é o papel da teodiceia, que recoloca os comportamentos e eventos anômicos no âmbito do *nomos*, visto enquanto cosmos. Para Berger, “uma teodiceia plausível permite ao indivíduo integrar as experiências de sua biografia [que podem escapar à ordem prevista] ao *nomos* estabelecido socialmente e seu equivalente subjetivo na própria consciência” (BERGER, 1971a, p. 76).

Radicalizando ainda mais seu argumento, Berger afirma que a teodiceia é também uma resposta para o fato humano mais caótico: a morte. Precisamente com a presença desse fato, o autor acredita na contínua necessidade da religião, enquanto um sistema que oferece uma teodiceia, pois, “seja qual for o destino de qualquer religião histórica [...] podemos estar seguros de que a necessidade desta tentativa persistirá enquanto os homens morram e tenham que dar sentido a este evento singular” (BERGER, 1971a, p.103).

Com essa afirmação, Berger apresenta uma justificativa: mesmo deixando de ter importância vital para a manutenção da ordem social, como ocorria nas situações de monopólio, até mesmo em um mundo secularizado, a religião continua a mobilizar corações e mentes. Isso ocorre porque a religião, junto à filosofia, tem a preocupação de oferecer um sentido para esse fato.

Secularização e Pluralismo Religioso: Condições para uma Situação de Mercado

Na segunda parte de *O Dossel Sagrado*, Peter Berger propõe analisar como é possível que a religião encontre uma base que sirva como estrutura de plausibilidade e que desempenhe seu papel de legitimação em um mundo secularizado, isso é, em

um mundo no qual foram (aparentemente e só aparentemente) dissolvidos os laços históricos entre religião e poder político.

Inicialmente, o autor concentra-se justamente em caracterizar o processo de secularização, evidenciando as implicações disso para o papel desempenhado pela religião até então. Além disso, problematiza os limites das teorias sociológicas existentes para dar conta de explicar o fenômeno religioso em uma situação em que se desfaz o monopólio e se instaura uma situação de pluralismo.

Esse processo de secularização, que está na base da formação de uma situação de pluralismo, é definido por Berger como “o processo pelo qual se suprime o domínio das instituições e os símbolos religiosos de alguns setores da sociedade e da cultura” (BERGER, 1971a, p. 134). O resultado mais evidente desse processo seria a crise de credibilidade das religiões, tanto na realidade objetiva quanto na consciência dos homens. Segundo o autor, “subjetivamente, o homem comum se sente inseguro em assuntos religiosos”, e na esfera da realidade objetiva tem-se o fenômeno do pluralismo que “é um correlato socioestrutural da secularização da consciência” (BERGER, 1971a, p. 157).

Nesse contexto, o que Berger propõe é uma análise que considera a secularização “como um reflexo de processos infraestruturais concretos da sociedade moderna” (BERGER, 1971a, p. 158), a qual percebe a religião como uma variável independente. Diante disso, a questão é saber qual o lugar da religião no mundo moderno, e qual a lógica que a impulsiona atualmente. Quanto a isso, uma primeira observação do autor diz respeito à existência de certo descompasso do processo de secularização nas diversas esferas da sociedade, tendo avançado mais significativamente na esfera econômica, e mais lentamente no Estado e na família. Não obstante, ressalta haver uma tendência generalizada de secularização na esfera estatal.

No que se refere à secularização da esfera familiar, Berger observa uma tendência inversa, que diz respeito a uma certa reaparição da legitimação religiosa mesmo em estratos já bastante secularizados. Trata-se, porém, de uma nova relação de legitimação, não mais uma legitimação imposta, mas de “um complexo legitimador voluntariamente adotado por uma clientela não sujeita à coerção” (BERGER, 1971a, p. 165). Essa nova presença da religiosidade enquanto agente de legitimação é caracterizada por se referir a questões do mundo privado, isto é, não se

refere mais a questões sociais ou políticas, mas questões que são importantes para a vida do indivíduo como ser privado.

Tudo isso traz consequências para o papel da religião no mundo que, conforme fica claro no trecho a seguir, mudou substancialmente:

Tal religiosidade privada, por “real” que pareça ao indivíduo que a adota, já não pode satisfazer a função clássica da religião, a de construir um mundo comum dentro do qual toda a vida social recebe um significado supremo que une a todos. Pelo contrário, esta religiosidade se limita a domínios específicos da vida social que podem segregar-se efetivamente dos setores secularizados da vida moderna (BERGER, 1971a, p. 164).

Trata-se, agora, de um contexto social totalmente novo, em que o processo de secularização, ao romper o monopólio religioso, inaugurou uma situação de pluralismo. Segundo o autor, a situação de pluralismo foi desencadeada após a guerra das religiões na Europa, quando católicos e protestantes disputavam o monopólio. Uma vez quebrada a unidade do catolicismo, abriu-se caminho para a fragmentação, isso é, para a instauração do pluralismo. Essa foi, sem dúvida, uma condição necessária, porém, não suficiente. Mas não foi na Europa, senão nos Estados Unidos, que se configurou inicialmente uma situação propriamente pluralista, na qual havia, sim, a competição, mas não mais uma competição pelo monopólio. Tratava-se, a partir de então, de uma competição pelo maior número de fiéis, o que pressupõe uma postura dissimuladamente tolerante (“economicamente tolerante”) para com as demais religiões.

Um pluralismo que ocorre dessa maneira instaura a possibilidade da livre competição entre as religiões, e as tradições religiosas, com suas crenças e ritos, não são mais objetos de imposição, mas se convertem em produtos postos à venda em um mercado, o que leva Berger a afirmar que “a situação pluralista é, sobretudo, uma situação de mercado” (BERGER, 1971a, p. 169). Assim, as instituições religiosas passam a desempenhar o papel de agência comercial, e sua tradição se converte em mercadoria. Com isso, uma nova lógica se impõe às religiões, obrigando-lhes a profundas transformações em termos de sua organização e de seus objetivos.

Instaura-se um espírito pragmático, visto que o importante é, sobretudo, a obtenção de bons resultados. Nesse contexto, é inevitável uma progressiva burocratização, o que torna a instituição religiosa cada vez mais semelhante às demais instituições sociais, esvaziando-a dos elementos que antes a caracterizavam.

No que se refere ao conteúdo religioso, tem-se um princípio de mutação, ou seja, de constante adaptação das demandas, o que implica em uma lógica absolutamente inversa ao tradicionalismo religioso. Na verdade, as religiões, nesse contexto, tem a opção de adotar uma estratégia de adaptação, deixando os conteúdos sujeitos à moda, correndo, porém, o risco de perder os seus fiéis.

Outro aspecto desse quadro mais geral e observado por Berger se refere ao já mencionado problema de se conseguir construir estruturas de plausibilidade. Inaugurando-se, então, uma competição acirrada, pois não há mais uma religião que legitima o mundo em geral, mas uma real disputa pelo controle da legitimação de submundos particulares.

Enfim, Berger percebe essas características como a expressão de uma tendência inexorável que determina a situação da religião no mundo moderno:

Pode se dizer certamente que, em todas as partes, o futuro da religião será moldado de forma decisiva pelas forças que temos examinado – a secularização, a pluralização e a subjetivação – e pela maneira na qual as diversas instituições religiosas reajam frente às ditas forças (BERGER, 1971a, p. 205).

Esse último argumento de Berger nos faz pensar se a religião realmente perdeu seus atributos tradicionais, e se tornou totalmente permeável à lógica do mercado. De fato, é uma visão instigante, que incita uma postura um tanto weberiana, de “crítica e resignação”, para trazer a expressão de Gabriel Cohn (1979).

Secularização *versus* Dessecularização

Assim sendo, em *O Dossel Sagrado*, Peter Berger apresenta um diagnóstico da situação das religiões na sociedade ocidental moderna, defendendo a tese de que os processos infraestruturais concretos desta sociedade trouxeram como reflexo a secularização. De modo geral, a secularização é definida pelo autor como um processo que retira a religião de vários setores da sociedade, diminuindo seu papel na institucionalização das estruturas objetivas e mesmo na formação das consciências individuais.

Uma consequência importante desse processo de secularização teria sido a dissolução da situação de monopólio e a formação daquilo que Berger chamou de “pluralismo religioso”. Essa nova dinâmica teria levado as religiões a operarem com a

lógica de mercado, o que teria implicado na necessidade de adaptação de seus ritos e crenças, de forma a atender a demanda das consciências individuais, com o intuito de atrair o maior número possível de fiéis. Com isso, as religiões passariam a caracterizar-se por um espírito pragmático, tendo, pois, que abandonar todos os elementos do tradicionalismo, seja na forma, seja no conteúdo.

Alguns anos mais tarde, a tese central do autor – a de que a modernização trouxe consigo a secularização, reduzindo significativamente a importância da religião na sociedade e impondo-a uma mudança em seu perfil tradicionalista – foi por ele próprio contestada. Esse é precisamente o caso do artigo *A Dessecularização do Mundo: Uma Visão Global*, cujo título já enuncia sua nova concepção sobre o papel da religião na modernidade. Logo no início do artigo, nos deparamos com a seguinte afirmação: “Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções [...] é tão ferozmente religioso quanto antes” (BERGER, 2001, p. 10).

Segundo afirma o autor, a motivação central para a redação do artigo em questão foi a percepção de que há uma grande preocupação entre intelectuais e agências de financiamento em tentar compreender o fenômeno do fundamentalismo, como se o surgimento de movimentos religiosos de caráter fortemente tradicionalista constituísse uma perigosa exceção no mundo contemporâneo. Na opinião de Berger, essa seria uma falsa impressão, baseada na ideia de que o fundamentalismo seria um desvio no padrão que se espera em um mundo secularizado. Na verdade, o equívoco maior consistiria justamente em supor que o mundo moderno é um mundo totalmente secularizado.

Dessa maneira, Berger inicia a discussão problematizando algumas ideias defendidas pelas diversas “teorias da secularização”, incluindo aí seus próprios trabalhos, procurando trazer evidências factuais que se contrapõem às referidas ideias. O primeiro fato mencionado é que embora seja inegável ter havido uma diminuição do papel da religião nas instituições sociais, algumas religiões continuam a exercer uma grande influência no plano político e social. Além disso, sustenta que as crenças e práticas religiosas continuam a desempenhar um papel relevante na vida das pessoas. Outro argumento da teoria da secularização afirma que as religiões só poderiam se manter no mundo moderno com algum sucesso se fossem capazes de adaptar-se à nova ordem mundial. De acordo com o autor, teria ocorrido precisamente o contrário, na medida em que se verifica que foram justamente os

segmentos religiosos que se mantiveram mais fiéis aos elementos tradicionais os que obtiveram maior êxito.

Embora a Igreja Católica, por exemplo, tenha cedido em certo grau aos apelos da modernização, sendo o Concílio Vaticano II a maior expressão disso, Berger observa que tal tendência não é algo assim tão claro, na medida em que o caminho trilhado pela Igreja oscilaria entre a adaptação e a rejeição. Porém, no contexto mais global das religiões haveria uma tendência mais nítida, justamente no sentido da rejeição, na medida em que são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em quase toda parte e, continua o autor, “esses desenvolvimentos diferem muito quanto a suas consequências sociais e políticas, mas têm em comum a inspiração inequivocadamente religiosa” (BERGER, 2001, p. 13).

Enfim, é justamente a partir dessas constatações que Berger assume uma diferente postura com relação à situação da religião na modernidade, rejeitando várias de suas premissas iniciais, apresentadas em *O Dossel Sagrado*. Certamente, nem todas as suas ideias foram refutadas como, por exemplo, a constatação do fim do monopólio e o surgimento de uma situação de pluralismo. Entretanto, foram as ideias acerca das consequências dessa nova situação que se modificaram, especialmente aquela sobre a necessidade de adaptação da religião aos valores e estruturas do mundo moderno.

No entanto, a mais importante ruptura com a teoria anterior esteja na negação da existência de um nexos necessário entre modernidade e secularização:

Vistos em conjunto [esses movimentos conservadores] mostram a falsidade da idéia de que modernização e secularização são fenômenos aparentados. No mínimo, demonstram que a contra-secularização é um fenômeno ao menos tão importante no mundo contemporâneo quanto a secularização (BERGER, 2001, p. 13).

Prosseguindo em sua argumentação, Berger considera necessário observar que existem algumas exceções à tese da dessecularização, que seriam em primeiro lugar os países da Europa Ocidental e, em segundo lugar um grupo, considerado como subcultura, formado por intelectuais e especialmente aqueles da área das humanidades. Com relação ao primeiro caso, Berger afirma que certamente há fortes indicadores de secularização, mas relativiza tal constatação ao mencionar resultados de pesquisas que mostrariam a existência de vivas manifestações religiosas em várias localidades. O que teria ocorrido, na opinião de Berger, seria uma mudança no perfil

da religiosidade, na medida em que houve um afastamento das igrejas, mas não uma diminuição da fé.

Ainda com relação ao caso do secularismo europeu, Berger afirma que “um dos enigmas mais interessantes na sociologia da religião é por que os norte-americanos são tão mais religiosos e também mais eclesiasticamente religiosos do que os europeus” (BERGER, 2001, p. 16). Aqui, ele apenas procura explicar as religiões ressurgentes.

No que se refere ao caso dos intelectuais, Berger afirma que se trata de uma elite bastante influente, responsável por disseminar crenças e valores progressistas e iluministas. Segundo o autor, esses intelectuais seriam os responsáveis pela plausibilidade da teoria da secularização, e isso ocorreria porque os membros desse grupo teriam o péssimo hábito de olhar apenas para seus pares, ignorando o fato da religiosidade. Para o autor, esse espírito secular dos intelectuais seria algo quase inexplicável. Afinal, se a maioria da população é religiosa, justamente em virtude do fato de que o homem é movido por um “impulso religioso”, porque essa estranha espécie seria diferente? Diante disso, Berger afirma que “de novo, lamentavelmente, não posso especular sobre a razão das pessoas com esse tipo de educação serem tão propensas à secularização” (BERGER, 2001, p. 17). Mas, afinal, o problema de Berger aqui não é entender a existência desses “focos de secularização”, mas explicar as causas do processo de dessecularização, protagonizada por movimentos religiosos de diferentes origens.

Assim, de modo geral, Berger defende a ideia de que o ressurgimento das religiões ocorreu, em alguma medida, como resposta à pretensão moderna de secularização, que teria imposto uma situação artificial. Por isso, para ele, não é a dessecularização que mereceria estudo, mas sim a secularização.

Uma primeira explicação para a retomada da prática religiosa estaria baseada no fato de que a modernidade destruiu o mundo de certezas em que o homem vivia até então, e retornar à religião seria reencontrar esses terrenos firmes sobre os quais se poderia voltar a agir com segurança. Uma segunda explicação seria a de que esses surtos religiosos consistiriam em uma resposta do povo às elites, que tentaram impor uma educação, um universo simbólico, uma visão da realidade artificial.

Enfim, essa retomada da religiosidade parece ser, para Berger, um movimento inexorável, sendo difícil prever em que deverá consistir o desenvolvimento das inúmeras religiões, quais irão se fortalecer e quais impactos terão sobre as demais

esferas da sociedade. De modo geral, ele considera que cada movimento religioso estabelece uma relação diferente com a modernidade, podendo ser uma relação de enfrentamento em quase todos os aspectos, como no caso dos movimentos islâmicos, ou pode ser uma relação na qual se absorve muitas das características modernas, de modo a promover uma modernização da religião, como é o caso de alguns movimentos protestantes.

Embora afirme não ser possível determinar com precisão como será o futuro dos diversos movimentos religiosos, o autor sustenta de maneira categórica que “não há razão para pensar que o mundo do século XXI será menos religioso do que o mundo atual” (BERGER, 2001, p. 18). Segundo Berger, os movimentos religiosos permanecem ao longo do tempo porque correspondem à necessidade humana de resistir à falta de transcendência, característica de uma cosmologia secular. Isso, porque existe no homem um impulso religioso, que o leva a “buscar as coisas do alto”. Esse impulso seria para Berger algo quase como um imperativo categórico, pois, de acordo com sua visão “o impulso religioso, a busca de um sentido que transcenda o espaço limitado da existência empírica neste mundo, tem sido uma característica perene da humanidade” (BERGER, 2001, p. 19). Aqui, ele categoricamente afirma que a modernização está necessariamente associada à dessecularização, na medida em que há no homem um impulso religioso que impossibilitou que a secularização pudesse triunfar de maneira absoluta na modernidade.

Limites da Explicação Para o Fenômeno da Dessecularização

Conforme já mencionamos, Berger defende a tese de que um dos principais fatores que desencadearam o processo de ressurgimento religioso consiste na falta de sentido que teve lugar no mundo secular, e acredita que foi um impulso religioso que motivou os homens a aderirem à religião de forma bastante intensa, dando base para a dessecularização. Nota-se, inicialmente, que esse diagnóstico de Berger quanto aos limites da secularização no mundo moderno está inteiramente baseada na premissa de que realmente existe no homem tal impulso religioso. Na verdade, o autor não se limita a afirmar que o homem é um ser que precisa dotar sua ação de sentido, como dissera Weber, mas acredita que tal necessidade deve ser entendida como uma religiosidade imanente, constitutiva do ser humano, o que o leva a afirmar que seria

necessário algo como uma mutação da espécie para suprimir para sempre esse impulso.

Por outro lado, Berger afirma que existem no mundo alguns focos de resistência secular, que seriam os países da Europa Ocidental e uma elite de intelectuais, especialmente da área de humanidades. Como o próprio autor reconheceu, não possui nenhuma explicação satisfatória para esses casos, que, ao contrário do que poderia se imaginar, constituem a verdadeira exceção.

Enfim, trata-se de entender o fenômeno da dessecularização, procurando defender a tese de que a modernidade não trouxe em si um inevitável processo de secularização, e o ressurgimento de movimentos religiosos tradicionalistas seria uma prova disso. A explicação para tal fenômeno residiria, novamente, no fato de que o homem possui um impulso religioso, ao qual a modernidade não foi capaz de corresponder, tentando vorazmente ignorá-lo ou suprimi-lo. Será mesmo essa a única explicação?

A nosso ver, o problema reside justamente na utilização do conceito de modernidade. Como vimos, o autor contesta a existência de um vínculo necessário entre secularização e modernidade, mas não deixa suficientemente claro aquilo que entende por modernidade, da mesma maneira que não observa as diferenças existentes no processo de modernização presente nos diversos países.

Aquilo que chamamos de modernidade se refere a um amplo conjunto de características, como a prática do modo de produção capitalista (Marx), a separação entre as esferas de valor (Weber), o fim da situação de monopólio religioso (Berger), a consagração quase tirânica de uma democracia como melhor forma de governo, os sentimentalismos do sufrágio universal, a ideia de indivíduo como construção abstrata que postula a liberdade, o hedonismo exacerbado e a utópica igualdade de todos os homens.

Embora seja possível concordar que todas essas características sejam típicas da modernidade, deve-se também considerar que não estão presentes em todos os países modernos da mesma maneira, na mesma proporção e com a mesma intensidade e sentido. Isso quer dizer, pois, que a modernização não foi um processo homogêneo e linear, e a secularização, em nossa opinião, é apenas um dos vários elementos característicos do que chamamos modernidade, que, por sua vez, está presente em graus variados nas diferentes sociedades.

Uma das características mais evidentes da modernidade pode ser justamente a separação entre o poder político e o poder religioso. Entretanto, essa separação não implicou necessariamente em ruptura com as instituições religiosas ou na negação da religiosidade como algo importante para o homem. Para ilustrar o que queremos dizer, com relação aos diferentes processos de modernização e sua relação como a secularização, gostaríamos de trazer o exemplo de dois países modernos em que a religiosidade está presente de maneiras bastante distintas.

O primeiro exemplo é a França, que é justamente um país localizado na Europa Ocidental, e, portanto, representa bem o caso de lugares em que a secularização se mantém com maior vigor, tanto nas instituições sociais como na consciência dos indivíduos. Na verdade, a França é justamente um dos pontos de origem de uma série de características que dão feição à modernidade e, além disso, é um dos berços do Iluminismo. A ideia de secularização está evidentemente mais presente aqui justamente em virtude da forte presença de tais ideias, que erigiram a razão (muitas vezes irracional, na opinião de Nietzsche e Weber, por exemplo) como o valor maior, como aquilo que deveria se tornar a base de todas as ações e instituições humanas.

Foi precisamente esta concepção de razão que surgiu em diametral oposição aos valores religiosos, à própria religião como fundamento da ação e do pensamento. Por isso, durante décadas a luta dos políticos e intelectuais franceses consistiu em consolidar as bases de uma sociedade inteiramente laica (ou teologicamente dissimulada), que colocasse a razão no lugar de qualquer deus. Para tanto, teve lugar uma educação norteadora por princípios racionalizantes e que desempenhou um papel central na formação dos novos indivíduos mecanicistas e tecnocratas.

Quanto ao caso da França, dois aspectos merecem atenção. O primeiro deles se refere justamente ao fato de que houve ali um enfrentamento direto com a religião, não apenas um afastamento desta do poder político. Enterrar o antigo mundo teocêntrico pressupunha enterrar também a religião, em todas as suas formas. Um segundo aspecto importante é que não apenas se pretendeu anular a religião, mas erigir algo no lugar do deus cristão para dar sentido ao mundo e às ideias. Com isso, pretendeu-se evitar o vazio, a falta de sentido, e assim foi possível encontrar outra finalidade para orientar a ação humana, criando-se novos valores com um novo fundamento (a Deusa Razão). Embora muitos tenham decretado a falência de tal projeto após o advento do nazismo, é visível sua permanência, herança e retorno com força total.

Um caso bastante diferente é o dos Estados Unidos, país moderno com fortíssima presença religiosa, como o próprio Berger observou em seu texto. Assim como no caso da França, podemos encontrar na especificidade da história americana algumas explicações para um diferente tipo de relação entre religião e modernidade.

Um primeiro aspecto que merece consideração se refere à própria formação da nação, que, desde o início, mesmo antes de se constituir como um país politicamente independente, abrigou indivíduos de diversas confissões religiosas. Muitos desses indivíduos, como é o caso dos puritanos, chegaram ao novo continente após um intenso período de perseguição religiosa na Inglaterra, portanto, nenhum valor lhes parecia maior do que a liberdade de culto. Tem-se aí uma situação nova, que não é caracterizada pela presença de uma religião oficial, tampouco se trata de uma sociedade que “rejeita” (formal ou dissimuladamente) qualquer forma de religiosidade, como no caso da França pós-revolução. Portanto, a religiosidade, seja ela qual for, e a tolerância mútua (leia-se: eugenista), se afirmaram desde cedo como valores essenciais do povo americano.

Um segundo fator que pode ajudar a explicar o ressurgimento religioso nesse país se refere a uma situação um pouco mais recente, que é a cultura materialista do *american way of life*. Uma nação na qual o consumismo se manifesta de maneira gritante e a nova mercadoria a ser adquirida se impõe como o fim último da vida dos indivíduos (surgindo, inclusive, os chamados “acumuladores obsessivos”), ou seja, um capitalismo que não precisa do protestantismo para se justificar (como em suas origens), mas ao mesmo tempo o mantém sutilmente em pauta para não fragmentar-se por falta de sentido das vitrines e dos *outdoors*. O valor da riqueza como sinal divino é o estandarte que ainda perdura como promessa de felicidade e salvação, independente do tipo de salvação aportada. Trata-se de uma cultura essencialmente moderna, enquanto capitalista e secular, na medida em que aquilo que está em questão são valores essencialmente materialistas, mas puritanos em sua essência, em sua busca pelo acúmulo e movimentada pela propagação de que a riqueza é do “bem”, faz bem e te mantém socialmente digno e “bom”.

Essa é uma situação na qual realmente parece existir àquilo que Berger chama de “ausência de sentido”? Configura-se como um terreno bastante fecundo para o surgimento ou fortalecimento de movimentos religiosos que procuram oferecer uma resposta para o vazio? Nesse caso, conforme o próprio Berger afirmou, podem surgir movimentos que se opõem veementemente aos valores mundanos, rejeitando-os

quase em sua totalidade, na medida em que negam as prerrogativas do consumismo, do prazer sexual indiscriminado etc. Por outro lado, também podem surgir algumas vertentes religiosas que não fazem uma oposição assim tão radical, mas apenas confortam os seus fiéis, procurando dar algum sentido para a vida numa situação capitalista irrestrita, como o caso da teoria da prosperidade. Trata-se, por exemplo, de aliviar a consciência daqueles que têm muito e de dar esperança de sucesso àqueles que têm pouco.

Conforme procuramos argumentar, as diferenças existentes quanto ao grau de religiosidade na França e nos Estados Unidos são resultantes dos diferentes processos históricos desses países, que, embora sejam ambos considerados modernos, não se trata de uma idêntica modernidade. Os valores que orientaram a ruptura com a tradição foram diferentes em cada caso, e isso fez com que a secularização ou a religiosidade ficasse inscrita na cultura de maneira distinta.

Conforme o próprio Berger constatou, a relação entre modernização e secularização não é algo tão simples, e nesses dois casos temos uma relação bastante distinta. Porém, se isso acontece, o fenômeno do ressurgimento religioso não pode ser explicado apenas por uma premissa antropológica, qual seja, a de que o homem possui um impulso religioso. Weber com certeza foi mais feliz nesse ponto, ao afirmar que a ação humana é caracterizada pela necessidade de ser dotada de sentido, sendo o sentido algo construído pelo próprio homem.

Quanto a isso, pode-se dizer que nem todo processo modernizador trouxe consigo uma secularização permanente ou necessária, abrindo caminho para o ressurgimento religioso – no caso de Weber, não para o ressurgimento, mas para o aumento, uma vez que a religião na modernidade é desencantada, necessitando de racionalidade até para os seus milagres. Isso depende de algumas condições históricas que condicionam o leque de valores de uma sociedade. Por outro lado, também parece correto afirmar, ao contrário do que supõe Berger, que nem toda secularização é niilista, como foi o caso do projeto Iluminista, que ambicionou colocar as ideias racionalizantes no lugar de um deus em falência.

No entanto, concordamos com a constatação de Berger de que a secularização não é um traço necessário de tudo aquilo que chamamos de modernidade, mas, segundo nossa interpretação, isso se deve ao fato de que a modernidade não é o resultado de um único processo, existindo, por assim dizer, várias modernidades. Desse modo, a secularização se faz presente de maneira mais evidente e consolidada

apenas em um determinado tipo de modernidade, naquela em que os valores racionais do Iluminismo se fizeram presentes de maneira incisiva, como na maioria dos países da Europa Ocidental. Em outros lugares, nos quais isso não ocorreu, pode-se dizer que o ressurgimento, a manutenção ou aumento religioso é, de fato, um fenômeno significativo e pertinente, na medida em que os movimentos religiosos, inclusive aqueles considerados como fundamentalistas, tentam dar um sentido – ainda tradicional – para a ação humana.

Conclusão

Depois de ter discutido os principais aspectos do pensamento de Berger sobre a secularização e a religião, apresentaremos algumas considerações gerais sobre a especificidade de Berger.

Com Durkheim, Weber e Bourdieu, surgem diferentes concepções acerca do fenômeno religioso, embora existam também algumas ideias ou conceitos compartilhados. Entretanto, há um aspecto que garante certa semelhança entre eles e que diz respeito não tanto a suas posições teóricas ou de suas abordagens metodológicas, mas que se refere a uma característica do objeto estudado, isto é, do fenômeno religioso.

Embora Durkheim concentre sua atenção sobre um sistema religioso mais simples, a religião totêmica, e Weber e Bourdieu observe tal fenômeno sob formas mais complexas de religiosidade, já havendo um alto grau de institucionalização e de autonomia da esfera religiosa, características das grandes religiões mundiais, existe algo em comum. Em todos os casos estudados pelos autores a religião é sempre identificada a uma unidade social em seu todo, isso é, trata-se de situações em que há sempre uma única religião legitimada e adotada pelos membros da sociedade. Nos casos das religiões mais complexas, as quais se estabeleceram em sociedades que vivenciam a presença de um Estado-Nação, tem-se que a religião não apenas é compartilhada pelos membros da sociedade, mas é legitimada pelo Estado, adquirindo um caráter ainda mais forte de “oficialidade”.

Consequentemente, a teoria geral de Berger poderia ser utilizada para estudar os mesmos casos com que se preocuparam esses autores, estando visível sua ideia sobre o que é a religião formulada a partir de considerações acerca do papel desempenhado por essas formas clássicas de religiosidade. Entretanto, a proposta de análise

empírica de Berger deslocou o foco de observação de uma situação que, em seus termos, caracterizava-se como uma situação de um monopólio, para uma situação caracterizada pela livre competição entre diversas formas de religiosidade. Quanto a isso, o autor empenha-se em investigar as mudanças ocorridas na esfera de religiosidade numa época secularizada, com a intenção de demonstrar que isso obrigou as religiões a realizarem profundas mudanças em termos de sua organização e de seus objetivos, na medida em que passaram a agir de acordo com um novo imperativo, qual seja, o imperativo do mercado.

Referências

- BERGER, Peter. **Dossel Sagrado**. Buenos Aires: Amarratu Editores, 1971a.
- BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. Rio de Janeiro: Vozes, 1971b.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BERGER, Peter. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. In: **Religião e Sociedade**, vol. 21, nº 1, CER/ISER, Rio de Janeiro, p. 9-23, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1990.
- COHN, Gabriel. **Crítica e Resignação**: fundamentos da sociologia de Max Weber. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.
- MANHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**: introdução à sociologia do conhecimento. Porto Alegre: Globo, 1954.
- MARX, Karl. **A Sagrada Família**. São Paulo: Hucitec, 1980.
- MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- WEBER, Max. **Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária**. Coleção ANTROPOS. Lisboa: Relógio D'água, 2006.

Recebido em *Março* de 2012
Aprovado em *Mai*o de 2012