

Digressões a respeito da sociologia da religião: novas tendências e abordagens

Selson Garutti ¹

RESUMO: As formulações teóricas de Karl Marx acerca da vida social, especialmente a análise que faz da sociedade capitalista, causaram grande impacto nos meios intelectuais que, para alguns teóricos, grande parte da sociologia ocidental constitui-se em uma tentativa constante de corroborar ou de negar as questões por ele levantadas. Seus escritos são vastos e complexos, sendo que aqui tentaremos discutir algumas questões abordadas por ele, não tendo a pretensão de acompanhá-lo em sua construção evolutiva, mas sim tentando sistematizar, via uma singela síntese dos fundamentos conceituais e metodológicos de sua teoria social aí contida, sendo essas digressões, os elementos norteadores da discussão e da forma de abordagem aqui constituída.

PALAVRAS CHAVES: Sociologia; Religião; Tendências.

Digressions in Respect to the Sociology of Religion: New Tendencies and Approaches

ABSTRACT: Karl Marx theoretical formulations on social life, especially the analysis on the capitalist society, caused a great impact on the intellectual environment, such that for some theoreticians great part of the western sociology is constituted by a constant attempt to corroborate or deny the questions raised by him. Marx writings are vast and complex, and here we attempt at discussing some of the questions approached by him without the pretension of following him

¹ Docente de Sociologia do Cesumar

in a evolutionary construction, but attempting at systematizing, through a simple synthesis of conceptual and methodological fundamentals of his social theory there contained. These digressions being the guiding elements of the discussion and the form of the approach here constituted.

KEYWORDS: Sociology, Religion, tendencies.

Considerações iniciais

As discussões acontecidas no interior da sociologia sempre foram muito profícuas, e em especial, a discussão da “sociologia da religião” cada vez mais torna-se algo latente de forma toda particular. Das várias concepções metodológicas, duas se destacam, principalmente no pós-Segunda Guerra Mundial. De um lado tem-se uma abordagem a partir dos clássicos da sociologia, do outro, uma abordagem mais empírica e até neopositivista. Ambas são necessárias e até complementares entre si, sendo abordagens analíticas privilegiadas dos processos de secularização, produto das profundas mutações sociais acontecidas na atualidade, fruto e consequência de processos culturais híbridos num quadro de formação de valores e relações éticas na sociedade.

Várias discussões foram se desenvolvendo na Europa sobre a questão da sociologia da religião. Especialmente na Itália houve uma tentativa de interpretação sociológica a partir dos referenciais positivistas, passando por concepções de filosofia social ou até ético-social cujos expoentes floresceram a partir de 1930 e sucumbiram na metade dos anos 1960. Nesse ínterim teve origem a chamada sociologia religiosa, ortodoxa quanto ao método e neutra quanto aos objetivos, mesmo levadas em conta suas possíveis aplicações no campo eclesástico.

A direção tomada por essa nova concepção de sociologia do sagrado (uma inicial sociografia religiosa) foi se desvencilhando de antigos ranços e dogmas, debatendo o sagrado a partir da década de 1960 até a atualidade, como uma sociologia mais atenta às teorizações, mais refinada nas próprias metodologias e mais crítica em relação à possibilidade de ter

suas COI” iusões incoorporadas a uma práxis pastoral.

Atualmente parece que a sociologia da religião toma novo fôlego e propõe uma virada importante nas suas percepções, principalmente depois das críticas de Thomas Luckmann e de Peter L. Berger. Esta discussão se propõe analisar o fenômeno religioso entendido a partir de novas concepções metodológicas, seguidas de um quadro de referências teóricas bem rigorosas. O que muda nesta nova concepção é um novo entendimento do mesmo “fenômeno religioso de sempre”, com novas abordagens do entendimento do que é considerado sagrado, em consonância com aquela rede de significados e significantes que parece sempre acompanhar o homem e a mulher do tempo presente.

Neste sentido, o que se pretende neste artigo é uma reflexão com base nas questões problematizadas a partir deste novo entendimento da sociologia da religião enquanto tentativa de novas abordagens sobre as indagações relativas aos hiatos ainda existentes e seus vazios existenciais frente a variadas escalas de valores, no intuito de buscar um sentido existencial cada vez mais próximo de cada indivíduo e da sociedade como um todo.

Digressões a respeito da sociologia da religião

A partir do final da década de 1980 houve uma readequação da ordem mundial, que ofereceu condições propícias para a confecção de uma análise sociológica mais precisa do que se entende por fenômeno religioso. Essa nova ordem mundial estabeleceu a mutação de paradigmas modernizantes mais ajustados à contemporaneidade e propiciou uma reflexão menos simplista e reducionista do que aquelas elaboradas na década anterior, entendendo o fenômeno religioso como um fenômeno social complexo e parte integrante dos processos sociais.

Com esse novo *status* social, a religião/religiosidade deixa de ser entendida apenas como o “ópio do povo” e passa a ser reconhecida como agente de ação e reação social, provocando novas ordenações sociais, políticas e culturais e mudando as relações sociais até então entendidas como autóctones e/ou conservadoras.¹

Com esse movimento, a religião/religiosidade acaba adquirindo uma nova relevância social, não apenas nos movimentos periféricos da modernidade, naquelas sociedades em via de desenvolvimento do Terceiro Mundo, mas também naquelas consideradas modernizadas, industrializadas e tecnologicamente desenvolvidas. Estas últimas entendiam o fenômeno religioso como estágio de desenvolvimento dos países subdesenvolvidos, os quais, ao se tornarem industrializados e desenvolvidos, acabariam por dissipar toda e qualquer manifestação cultural religiosa. Grande parte desta lógica do pensamento moderno foi calcada nas noções ideológicas do pensamento marxista-leninista do Leste Europeu, atualmente declaradas “pós-comunistas”.²

Nessa nova conjuntura do Leste Europeu, o “fator religioso”, a religião/religiosidade, volta ao cenário com toda a força, robustecendo como nunca as conexões identitárias daqueles grupos sociais populares e construindo com maior intensidade uma nova lógica identitária de referência para tais grupos, que acabaram, via religião, provocando uma revolução social e política em vários países antes ditos comunistas.³

Poderíamos aqui citar o Islã como um dos elementos a propiciar essa nova ordem social, reivindicando autonomia destas diversas etnias islâmicas dentro da URSS e construindo a amálgama ideológica do Irã konehinista e de muitas outras sociedades do Oriente Médio e da África Setentrional. Com essa nova ordem social, o fenômeno religioso acabou por se mostrar detentor de uma renovada capacidade de agregação e identificação, como bem mostra o inesperado surgimento do neofundamentalismo evangélico que varre os EUA e parte da Europa. Países e regiões inteiras atualmente assistem à difusão de uma multiplicidade de cultos, seitas e movimentos religiosos, acompanhados de novos interesses sociais, econômicos e principalmente políticos.

Paralelamente a esse movimento religioso assumido nos anos 1980, nota-se também uma crescente consciência dos estudiosos deste fenômeno. Vários cientistas sociais, historiadores e outros pesquisadores estão assumindo uma postura mais séria e problematizadora desta mutação social. Percebem que a atual conjuntura não pode ser analisada e interpretada através de uma ética simplista e/ou tradicionalista dos

processos modernizantes, até então entendida como difusa em relação aos princípios norteadores da racionalidade em todas as esferas da vida social. Surge do interior do fenômeno religioso sociocultural modernizante-industrializador um movimento interno de ressignificação e descontinuidade daquilo que já se acreditava fixado, entendido até então como um modelo ideal de desenvolvimento unilinear, unilateral e progressivo, dando a base de sustentação da sociedade industrial. Ante os rápidos progressos da tecnologia, ícones da modernidade agora aparecem como signos dúbios, como referência tanto de melhores condições de vida como de ameaça à própria existência da vida. Saltam aos olhos as questões ecológicas e os problemas de controle dos efeitos tecnológicos sobre o ambiente, os quais representam na atualidade uma questão crucial para a sobrevivência humana, bem como de seus sistemas sociais.⁴

Também em crise, o Estado, na modernidade concebido como um aparelho (ideológico) jurídico-administrativo centralizador, está em dificuldades por ter sua base de sustentação abalada, base esta que se autoproclamou universal e asseguradora da racionalidade moderna. O projeto estatutário liberal-universalista de assistência e participação social se contorceu entre suas crises fiscais, diante de limites intransponíveis e das tremendamente crescentes expectativas dos cidadãos desejosos de satisfações, devorando todas as possibilidades e contradições da manutenção da ordem social estabelecida pela burguesia dominante e por parte do Estado. Por outro lado, essa falta de satisfação acabou por se traduzir em uma deslegitimação da própria ordem social estabelecida, rompendo com o *status quo* dominante e levando a estrutura ao caos social, sem consenso e sem referências políticas ordenadoras.⁵

A relação tramada, na modernidade, entre a infra-estrutura e a superestrutura, acaba por conduzir a sociedade a um dinamismo intrínseco, contradizendo resultados esperados, apresentando processos estruturais racionalizantes e de instrumentalização de uma noção universalista entendida como neutralização de valores implícitos na ideologia dominante da modernidade. A industrialização, considerada como elemento essencial - fundante da modernidade - acabou por não mais dar conta das necessidades dos setores capazes de absorver as

novas ‘evas ocupacionais, mesmo sempre se autodesenvolvendo e aumentando sua capacidade produtiva, utilizando-se de novas tecnologias. Não obstante, parece que no fim a indústria, que antes era essencial para a modernidade, acaba por entrar numa crise de estagnação ocupacional sem precedentes. Confronta-se com uma nova e forte expressão do terceiro setor, que cresce a passos largos, prefigurando uma sociedade “pós-industrial”, ou melhor dizendo, “pós-moderna”. Chega-se à terceira via, a sociedade dos serviços, a qual acaba por satisfazer com mais eficiência as necessidades de consumo desta “nova sociedade”, que busca a qualquer preço a auto-realização, sempre preocupada em assegurar uma maior estabilidade cultural e social e qualidade de vida individual numa coletividade cada vez mais esfacelada.

Tal crise não pára aí, têm-se ainda projetos de desenvolvimento modernizantes ilimitados, com outros processos estruturais. A sociedade moderna, autoconcebendo-se como desenvolvimentista, pensou a formação de grandes cidades (aqui a título de exemplo), onde se concentram as grandes massas populares, levando os tais centros urbanos a atingir uma incrível dimensão de megalópoles. Esse fato, por sua vez, fez e faz surgir fenômenos de grande desorganização social e falta de funcionalidade nos serviços públicos. Podemos ainda considerar que o desenvolvimento de sistemas de transporte e de comunicação, também com a finalidade de criar uma maior capacidade de contatos e deslocamentos, mostrou-se incapaz de propiciar o aproveitamento efetivo de tais recursos por parte dos diversos usuários. Esses vários colapsos acabaram pondo por terra toda a lógica do discurso de acesso de todos os cidadãos aos direitos sociais, produzindo uma sociedade cada vez mais desigual.⁶

Grande parte desses problemas deveu-se ao estrangulamento, à limitação e à falta de investimentos necessários para o exercício de tais direitos. Ainda tem-se a proposta de acesso universal a toda informação com direito a opinião pública e tudo o mais que se possa agregar nessa questão. “Também nessa relação social da *mass media*, produziu-se um efeito ambivalente e dicotômico, tanto de emancipação quanto de desambientação, devido aos vários interesses e estratégias corporativistas, bem como à manipulação dos sentidos de

deslocalização pelo sucedâneo das próprias notícias dadas pelas agências de fomento, tanto televisivas quanto veiculadas pelas novas mídias tecnológicas. Todas essas contradições acabaram por acentuar as diferenças entre os vários subsistemas sociais (economia, política, família, educação etc.), implicando numa avalanche de organizações especializadas, as quais se multiplicaram, criando associações de todos os tipos. Tal fenômeno também acabou quebrando vários paradigmas de referência da ordem estabelecida, provocando efeitos não apenas associativos, mas também dissociativos para a formação da identidade individual e/ou social.

A proposta da modernidade, de construção do *self* ilimitado em sua extensão e de permeabilidade em sua racionalização em todas as esferas sociais em difusão, tende a recriar e ressignificar as áreas protegidas de livre auto-expressão, vinculadas à noção de solidariedade de forma afetiva e efetiva nas comunidades isoladas e/ou nas modernas metrópoles. Entretanto, no interior destas áreas, que mais pareciam reguladas pela racionalidade instrumental, como o mundo das ciências e das finanças, evidenciam-se os limites e os efeitos perversos desse princípio. Não se podem perder de vista aqui as discussões sobre o surgimento e a aplicação de novas biotecnologias relativas às noções de fertilização e à embriologia em se tratando da vida dos seres humanos, ou ainda sobre a exigência de impedir manipulações nas transações financeiras internacionais, a fim de evitar que a perda de confiança no sistema implique em repercussões irreparáveis no próprio sistema financeiro. Esses movimentos internos acabam por favorecer o surgimento de efeitos perversos de ações inesperadas na racionalidade instrumental dos fundamentos não-ra-cionais do sistema econômico-social. Fomentam uma postura ética que acaba voltando para o centro dos debates sobre a sociedade complexa como questão de grande relevância, pos-tulando as instâncias de auto-regulamentação social e de proteção contra abusos e efeitos perversos da modernização, com seus resultados paradoxais e incongruentes em relação aos postulados pela racionalidade propostos pelo projeto da modernidade universalista, o qual acabou sendo produzido permeado por sua própria lógica intrínseca.

Entre a continuidade e a descontinuidade

Nestes últimos decênios, as características das mutações sociais em curso não saíram de foco, tendo pelo menos em comum a continuidade do sistema sociocultural e econômico como característica evidente da sociedade contemporânea. Nesta perspectiva acabou balizada, para grande parte dos estudiosos (incluam-se aqui os sociólogos), a definição do conceito da teoria da modernização como sendo um processo de racionalização progressiva de todas as esferas do social, tendo o fenômeno religioso como passível de mudanças nas relações travadas nas sociedades modernas e globalizadas, e, portanto, passível de uma ação conjuntural de inevitável perda de relevância social. Sendo possível somente numa relação social pós-moderna que a sociedade de forma geral, e os sociólogos de forma específica, acabaram por dar conta da forma de unilateralidade característica dessa perspectiva modernizante, acabou nos fechando, não levando em conta as várias outras possibilidades de manifestações sociais, fazendo com que a modernidade acabasse entrando em crise por causa de sua própria dinâmica interna unilateral.

Entendida como secularização, a modernidade teve como fundamento a ascensão de uma burguesia urbana em detrimento da oligarquia ruralista, acompanhada por transformações sociais, culturais, religiosas e econômicas. Essas transformações se iniciaram com a revolução burguesa na França, chegando ao seu ápice nas revoluções industriais iniciadas na Inglaterra e espalhadas por todo o mundo, tendo como fundamentação as contraposições da fé à religião e assim, da religião ao progresso e ao desenvolvimento social. Tal postura foi auto legitimada por um paradigma conceptual uni linear e progressivo, historicamente constituído da forma retilínea hegeliana, o qual se constituiu em momento fecundo para conceber a racionalização crescente da vida social como processo de retração religiosa, concebida na modernidade como sinônimo de irracionalidade e tradicionalismo estático.

Tal visão unilateral do mundo racionalizante e moderno, entendi-do como unilinear e progressivamente secularizado, pretendia ser um fenômeno ilimitado de uma modernidade racionalizadora crescente,

O qual não pensou a si mesmo como apenas mais um processo entre os vários movimentos e retrocessos dos sistemas sociais. Não cabia à modernidade qualquer possibilidade de pensar em seu movimento de forma porosa e cíclica de suas próprias plausibilidades modernizantes e de seus discursos que a legitimavam. É nesse clima cultural de crise e de busca de identidade que se ressaltam as contraposições entre os fenômenos religiosos e os da racionalização. Abre-se caminho para a formulação de uma nova teoria sociológica da religião/religiosidade contemporânea, concomitantemente aberta às considerações de ambivalência dos diferentes fenômenos sociais e ao reconhecimento e aceitação da persistência da religião na sociedade pós-moderna, não mais com *status* de imutabilidade, mas com capacidade de adaptação e resistência, sendo este conceito calcado nas proposições de novos conceitos e convicções sociais.

Esse movimento termina por criar a consciência de mudanças sociais entendidas em seus novos formatos de paradigmas cíclicos, e não mais no interior de teorias de abordagens unilaterais de progresso, o que acabou suscitando repercussões na própria metodologia das abordagens metodológicas da religião/religiosidade. Entre as invocações metodológicas de interpretação dos argumentos de nova sensibilidade que no interior da disciplina de Sociologia da Religião, entendida aqui como disciplina científica, formularam-se ao assumir como próprio alicerce discutindo teorias relacionadas com a passagem da sociedade pré-industrial para a industrial.

Dessa abordagem em termos de sociologia do conhecimento formula-se uma importante consequência, isto é, que as principais teorias sociológicas da religião, discussões que podem ser atribuídas respectivamente às obras de Marx, Engels, Durkheim e Weber, ela-boradas na época da transição da sociedade pré-industrial para a industrial, apresentam-se atualmente inadequadas para interpretar os contemporâneos fenômenos sociais da religiosidade, que se colocam no interior de sociedades industriais avançadas, num processo de transição para uma nova formação social.

Desta reflexão sobre amplas exposições das diferentes teorias sociológicas relativas ao fenômeno religioso emerge atualmente uma clara tendência a entender o fenômeno religioso nas sociedades in-

dustriais avançadas como uma nova perspectiva metodológica de análise, reconhecendo-se que as teorias ainda estão muito longe de atingir níveis sustentáveis de aceitação, de sistematização e de exaustividade. Nesta relação se constitui um processo definidor de características de uma nova sociedade, com uma variedade de expressões usadas - sociedades avançadas, pós-industriais etc. - numa relação de um capitalismo moderno e maduro, sendo um indicador eloqüente da incerteza na matéria que persiste ainda hoje na comunidade internacional.

Não obstante, tais abordagens podem se estabelecer através do entendimento de novos paradigmas nas novas abordagens da Sociologia da Religião, fenômeno este que deve ser entendido e analisado como recurso cultural, dando respaldo a uma análise de interpretações de novas realidades percebidas pelos atores sociais, sem que o uso da linguagem e dos símbolos deva necessariamente passar pelas modalidades estabelecidas pelas religiões institucionais.⁷

A perda de valores das comunidades tradicionais não expressa insignificância da religião nem de seus símbolos, como outrora haviam sustentado os defensores da secularização, mas apenas o enfraquecimento das ligações entre as instituições eclesiais e os próprios símbolos. Esse enfraquecimento se dá numa relação conflitante e poli valente de tais signos e símbolos, adotados, interpretados e ressignificados livremente pelos cultos variados que aparecem em número sempre crescentes a partir dos anos 1980.⁸

Essa nova abordagem sociológica que vai se delineando na pós-modernidade caracteriza-se pela concepção da religião como um recurso cultural de forma complexa, que escapa à identificação com qualquer instituição religiosa e/ou social. Tal tipo de religião se manifesta em relações de interação com as condições materiais e estruturais dos sistemas sociais em que se encontre. É igualmente importante nessa análise reconhecer a noção de pluralidade das funções desenvolvidas e as possibilidades aí implícitas de serem recursos simbólicos, implicando na relativa indeterminação da própria religião e renunciando aos postulados da sociologia reducionista presente em algumas abordagens clássicas, como as noções marxistas, ou Weberianas, ou ainda, durkheimianas.

Novas tendências e novas abordagens

Estas novas perspectivas metodológicas acabaram por levar para longe as principais premissas pessimistas, com suas conclusões negativas sobre o que viria a ser o futuro da religião predominantes nas teorias de secularização dos anos 1960. Essa perspectiva alterada acabou sendo fomentada por uma radical mutação da autocompreensão da sociedade contemporânea, que de muito vem adjetivada com o prefixo “pós”: “pós-industrial”, “pós-secular”, “pós-comunista”, e ainda, “pós-moderna”. Pensa-se essa “pós-modernidade religiosa” como mais um elemento constitutivo da reflexão sobre a crise instalada na modernidade, estabelecida por diversos elementos e manifestada em nível de reflexão de elementos filosóficos contem-porâneos. Tais condições de “pós-modernidade” representam uma fase ulterior à do processo de secularização, a fase na qual a própria experiência da secularização já está esgotada.

O pós-moderno tem por característica fundamental a ausência das fortes contradições, que a tese da secularização acabou tornando absolutas. Com a transformação do próprio conceito de verdade, a pós-modernidade acaba por representar um processos de transição, que nem ainda superou a modernidade, tampouco se opõe a ela, mas sim, como sendo uma relação híbrida de sua derivação e de sua dissolu-ção. A pós-modernidade é também entendida como uma sociedade pós-secular, na qual a ênfase na noção modernizante de seculariza-ção vai sendo finalmente deixada de lado, permitindo assim aflorar os diversos processos híbridos do fenômeno da dessecularização.

A descoberta da emergência de uma tendência niilista na idade da secularização provocou uma maior consciência destes resultados implícitos na pretensão de autofundamentação/formulação da racionalidade moderna. Criou-se um novo *status* da questão frente à sociologia da religião; abriu-se a possibilidade de reconstruir o fenômeno religioso na sua globalidade e peculiaridade, sem reducionismo arbitrário nem exclusões preconceituosas da modernidade como ideologia, bem como em sua estética de caráter reflexivo sobre a sociedade pós-moderna. Esse fato acabou estabelecendo um novo interesse pelos fenômenos religiosos, acompanhado pelo esquecimento da espessura

institucional e pelo esvaziamento da dimensão ética de tais fenômenos.

Assim a religião (o fenômeno religiosos) passou a ser vista apenas como uma reserva de símbolos e significados, à disposição dos indivíduos, cuja eficácia é limitada à esfera privada ou a pequenos grupos. Isto se pode afirmar mesmo diante da profunda mudança revolucionária acontecida no Leste Europeu, em que o cristianismo teve grande participação na ação conjuntural, na tomada de consciência de massa, deslegitimando e colocando em crise as instituições políticas totalitárias. Nesta discussão há uma ênfase na relação entre indivíduo e religiosidade privatizante, levando a desvalorizar as dimensões institucionais da religião e subestimando os processos de legitimação e identificação aos quais ela dá acesso. Enfatizam-se também os processos de mudança social, que provavelmente são notáveis, embora não facilmente identificáveis com os instrumentos de pesquisa quantitativa.

O “novo” fenômeno religioso

As questões conjunturais de reflexão, a partir das teorias sociológicas clássicas e contemporâneas, voltadas às novas concepções de questionamento do fenômeno religioso/religiosidade na sociedade pós-moderna, podem ser calcadas nas expressões conscientes de que as suas indeterminações podem constituir fatores de risco para tal análise. Elas trazem consigo um caráter de ambigüidade e de um hibridismo, que as faz desembocar na imprecisão; por outro lado, essa indeterminação acaba por propiciar uma maior liberdade, com a possibilidade de recuperar uma multiplicidade de diferentes teorias (sociológicas). Estas diferentes teorias (ou fenômenos religiosos) acabaram abrindo precedentes ao tornar possível um maior entendimento do fenômeno. Elas já não entendem o fenômeno religioso como apenas um produto interno da sociologia, imbuído de ideologias de progresso e de um novo paradigma de processos emergentes, mas como um novo produto cultural, que acaba, de alguma maneira, recuperando, embora ainda entre ambigüidades e ambivalências, sua autonomia e a relevância social.

Tal movimento leva a uma indagação a respeito de como a sociologia entende, de maneira geral, o que vem a ser esse fenômeno religioso, ou melhor dizendo, esses fenômenos religiosos, os quais são tão variados e pluralistas quanto o são as teorias sociológicas que tentam analisá-los. A indagação é cabível mesmo a sociologia entendendo cada definição como fruto de um processo cultural ideológico, de tentativas de compreensão do que vem a ser a religião e, ao mesmo tempo, inversamente, também compreender o que vem a ser a sociedade. Esse ciclo acaba por desembocar numa terceira vertente: a da compreensão que a sociologia vai assumir sobre si mesma. Assim, interrogar-se sobre os fenômenos religiosos - bem como quaisquer outros fenômenos sociais - no fundo é a discussão de um processo dinâmico de auto-interrogação sobre a sua própria natureza científica enquanto fenômeno, enquanto sociologia, enquanto natureza, enquanto ciência.

A sociologia não é uma ciência dogmática, no sentido de que está sempre aberta à alteridade, a diálogos e aprofundamentos necessários e exigidos pelos próprios mecanismos sociais. Referência pode ser aqui a solução dada por Max Weber, o qual entendia a sociologia como uma ciência com um conjunto, um método e um fim claramente distintos daqueles das ciências naturais, sendo, por isso mesmo, sempre posta à prova toda vez que surge uma nova concepção de abordagem teórica.

Como não poderia ser diferente das demais disciplinas conceituadas como científicas, a sociologia também possui uma metodologia esquemática que se pretende explicativa a respeito de seus fenômenos sociais açambarcados como sendo modelos teóricos explanados - no campo científico - as várias diferenciações sociais, surgidos do paradigma da evolução aplicados aos conceitos sociologizantes, também calcados em pressupostos filosóficos relativamente conscientes, tentando se manter cada vez mais coerentes com as suas próprias convicções e premissas, das quais consegue subtrair suficiente consistência epistemológica.

Com isso acabamos por contemplar a multiplicidade de “sociolo-

gias” orientadas para o sujeito, tais como a fenomenologia social, num processo de interacionismo simbólico, a sociologia dramatúrgica, a etnometodologia, a hermenêutica, entre outras. A complexidade teórica que atualmente assola a sociologia não apenas é possuidora de uma emergência pluralista de abordagens que ainda interagem, mas caracteriza-se também pelas diversas tentativas, feitas sob várias perspectivas, de lançar uma ponte entre os dois níveis até então distintos e desconexos, definindo-os a partir de uma noção teórica multidisciplinar e multidimensional, construindo relações interagentes de subjetividade com objetividade e relacionando as categorias fundamentais da sociologia entre as possíveis construções entre mundo virtual e sistemas sociais, sempre em conformidade com as relações sociais e suas conseqüências.

Considerações finais

Tais discussões a respeito das noções de múltiplas teorias sociológicas contemporâneas sem dúvida acabam por produzir efeitos equivalentes aos que, na mesma proporção, a sociologia tem que enfrentar em relação ao fenômeno religioso/religiosidade. Pensa-se esta questão segundo duas visões: a primeira é a da reconstrução histórica do problema do fenômeno religioso para a sociologia, até delinear o leque de posições teóricas contemporâneas; já a segunda vertente oferece uma resposta de tipo sistemático, que ao final sempre se autodefine tomando uma posição. Mas ambas as vias, a descritiva e a sistemática, apresentam vantagens e desvantagens ao tentarem por si sós dar conta dos problemas propostos.

Uma possível solução para a questão poderia ser encontrada na ação delineadora de um percurso de pesquisa que desenvolvesse, em sentido ascendente, as várias e algumas vezes opostas questões metodológicas levantadas, pensando tal processo numa relação construtiva de articulações descritivas, sistemáticas em confluência de articulações, e não apenas através de um ponto retilíneo de problematização.

A temática do fenômeno religioso evidentemente vem carregada

de certa autonomia, enquanto análise, o que nos obriga sempre a buscar um porto seguro de exposição do pensamento de alguns clássicos. Assim, carregados de convicções analíticas, podemos estabelecer parâmetros entre o “macro” e o “micro”, entre a “infra-estrutura” e a “superestrutura”. Temos a possibilidade de constituir uma espécie de estrutura conceitual (elíptica), empregada para facilitar a compreensão das complexas questões polidimensionadas, como os efeitos da diferenciação social a respeito dos conceitos de religião e de religiosidade, enquanto experiência religiosa na sociedade contemporânea imbuída de seus processos de secularização. Estas são questões comuns a todos os pesquisadores, colocando-se, portanto, na transversalidade da ordem social adotada. Precisam ser retomadas e enfrentadas em espaços próprios em suas análises intermediárias, permeadas por debates que atravessem os três níveis de reflexão analítica: o “macro” (na longa duração), o “meso” (na média duração) e o “micro” (na breve duração). Esta transversalidade é um foco de entendimento do processo, bem como um foco de resistência e de instabilidade para analisar, por ser entendido como um processo. Contraditório de análise dialético. Análise esta, sempre retomada e discutida, enquanto existir movimento no processo metodológico.

Assim, esta análise tem que apresentar um balanço conclusivo do debate estabelecido entre os processos elípticos de interações, não só sobre a secularização religiosa, mas também mostrando o hibridismo dos fenômenos em suas relações de contratendências. O fenômeno religioso pode ser assumido e reassumido sob a égide da hipótese da dessecularização, frente a um novo encantamento, imerso no curso de numerosas investigações sociológicas, desenvolvendo-se também em contextos contraditórias e até ambíguos.

Finaliza-se com uma análise das características da sociedade pós-moderna, aproveitando-se as contradições dos instrumentais tanto da sociologia quanto da filosofia, e ainda da história e da antropologia, o que permitiu delinear as variadas características da noção cultural atual, bem como de suas complexas relações de tese, antítese e síntese estabelecidas com o fenômeno religioso/ religiosidade e seus correlatos.

Notas

¹ Para Marx, em seus escritos durante o século XIX, a religião era considerada como um “reduo da reação do obscurantismo e do conservadorismo”, sendo uma espécie de narcótico, o “ópio do povo”, que intoxicava as massas e as impedia de pensar e assim de agir claramente em função de seus interesses. Mas a frase “a religião é o ópio do povo”, entendida como uma concepção marxista do fenômeno religioso, deve-se enfatizar que não foi propriamente uma afirmação pessoal de Marx, e de modo algum especificamente marxista. Tal frase pode ser encontrada em vários contextos, em várias obras filosóficas e escritos literários anteriores a Marx. Uma das suas primeiras aparições se deu nos escritos de Hegel, em sua obra *Philosophy of Right*.

² Embora Marx se coloque contrário a qualquer forma de religião/religiosidade, acaba por considerar o caráter duplo do fenômeno: “A angústia religiosa é ao mesmo tempo, a expressão da verdadeira angústia existencial”. Acaba por entender o fenômeno religioso como suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, assim como é o espírito de uma situação sem espírito. É então, entendida e considerada como ópio do povo.

³ Foi só a partir da obra *Ideologia Alemã* - 1846 - que se iniciou um estudo dito marxista do fenômeno religião entendido como parte integrante da realidade social e histórica. O elemento principal desse método de análise do fenômeno religioso, consistia em abordar o fenômeno religioso como mais uma das muitas formas de manifestação das ideologias dominantes, ou seja, das produções espirituais de um povo, da produção de idéias, de representações e consciência, necessariamente condicionada pela produção material e pelas relações sociais correspondentes.

⁴ Seguindo por esta linha analítica de reflexão metodológica, devem-se entender os processos históricos, anteriormente estáticos e perecíveis, atualmente deve ser entendida a partir do caos social instaurado pela sociedade de consumo, permeando aí uma nova concepção de relações sociais, até então negadas historicamente à ordem social estabelecida. Assim, segundo essa nova cosmovisão, a dinâmica da historicidade temporal deve ser analisada e entendida a partir de suas relações contraditórias de finitude geográfica e temporal. Tal análise deve partir de um pressuposto de antagonismo e oposição, sendo esta relação necessariamente uma relação de antagonismo, constituída por relações de uma unidade fundamental global. Sua conclusão reflexiva se definiu a partir de qualquer um desses pontos, tomando-se possível desde seu contrário o qual, ao mesmo tempo se constitui ontologicamente. Por isso Hegel vai afirmar que: “A opinião não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como o progressivo desenvolvimentismo da verdade, mas na diversidade vê apenas a contradição. O botão desaparece no desabrochar da flor, e pode-se dizer que é refutado pela flor. Igualmente, a flor se explica por meio do fruto como um falso existir de plantas, e o fruto em lugar de flor como verdade da planta. Essas formas não apenas se distinguem, mas se repelem como incompatíveis entre si. Mas a sua natureza fluida as toma, ao mesmo tempo, momentos da unidade orgânica na qual não somente entram em conflito, mas uma existe tão necessariamente quanto à outra, e é igual necessidade que unicamente constitui a vida do todo”. In: HEGEL. *Afenomenologia do espírito*, p.06.

⁵ Em sua análise, Marx acaba por entrar na base social como sendo um conjunto de relações calcadas nos modos de produção formados e desenvolvidos pelas forças produtivas, base esta que se impõe de duas formas: de um lado tem-se a superestrutura, a qual é constituída por uma base formada por instituições variadas, entre as quais se têm as instituições jurídicas, políticas, religiosas, culturais, entre outras determinadas formas de consciência ideológica

social. Do outro lado, a a infra-estrutura consiste na base estrutural de que qualquer sociedade precisa para se desenvolver. Essa conjuntura atribui grande importância às relações aí estabelecidas, na confluência da relação entre a infra-estrutura e a superestrutura, sendo esta relação um processo recíproco dos vínculos, unindo a produção com as forças produtivas. Ela desenvolve as leis objetivas dos sistemas sociais, superando a finitude das relações sociais aí historicamente constituídas. Assim, denominada como método do Materialismo Histórico, esta concepção analítica consiste em analisar mais claramente questões ideológicas até então escamoteadas por muitos processos analíticos. Marx, em seu prefácio, critica a economia política e afirma: “Na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes de suas vontades, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se monta uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência. Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou que são a sua expressão jurídica, e com as relações de propriedade no seio das quais tinham se movido até então. De forma de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge, então, uma época de revolução social. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda superestrutura.

⁶ Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outras coisas, uma consciência, e é em consequência disso que pensam, na medida em que dominam enquanto classe e determinam uma época histórica em toda a sua extensão lógico que esses indivíduos dominem em todos os sentidos, que tenham, entre outras, uma posição dominante como seres pensantes, como produtores de idéias, que regulamentem a produção e a distribuição dos pensamentos de uma época, as suas idéias são, portanto, idéias dominantes de sua época”. In: MARX, ENGELS, A ideologia alemã, p. 56.

⁷ Um dos bons exemplos destas novas abordagens foi dada por Ernst Bloch, o qual foi um dos primeiros ditos marxistas a mudarem radicalmente o arcabouço teórico, sem, no entanto, abandonar a perspectiva marxista revolucionária. Um marco de sua referência teórica foi balizar duas correntes sociológicas opostas, sendo que de um lado havia uma análise metodológica que analisava o fenômeno religioso como uma religião teocêntrica, formulada pelas Igrejas oficiais, o ópio do povo, sendo esta manifestação usada para a dominação a serviço dos detentores do capital. Já por outro lado, tem-se a manifestação religiosa subversiva e herética, de alguns grupos excluídos a margem dos processos ;nstitucionalizados, sendo essas manifestações, expressões de grupos resistentes e conscientes dos processos de idiotização. Nesta linha de raciocínio, Bloch afirma que, só um bom ateu poderia vir a ser um bom cristão e vice-versa. Isso porque o fundo de sua convicção consistia em afirmar que somente se teria uma autêntica e perfeita união religiosa entre as religiões oficiais e as revolucionárias, quando as duas concepções se tornassem apenas uma, como havia acontecido durante as guerras camponesas do século XVI.

⁸ Mais uma destas tentativas metodológicas foi constituída por Lucien Goldmann em suas obras, tentando abrir novos caminhos para a renovação dos estudos sociológicos do fenômeno religioso, atrelados a uma concepção marxista de tal fenômeno. Sua base teórica se estruturava na construção de uma discussão que permeava os valores morais e humanos das tradições religiosas, numa surpreendente tentativa de comparação variante de tais

valores, sem assimilar um ao outro, a fé religiosa e a fé marxista. Sendo ambas permeadas de uma concepção de recusa ao individualismo puro e a crença em valores transindividuais. Consistia numa análise da noção de Deus pela percepção da religião, enquanto a comunidade eclesial humana deveria ser analisada e entendida pelo socialismo. Ambas as estruturas tem por base a noção de uma existência de Deus e de uma necessidade (marxista) de libertação de uma humanidade, a qual está fadada a riscos e perigos, bem como a esperanças e sucessos. Seu fim último não consistia em cristianizar o marxismo, nem marxizar o cristianismo, mas sim a introdução de um novo conceito de relacionamento entre esse processo conflitivo da crença religiosa e o ateísmo marxista.

Referência bibliográfica

CONCONE, Maria, H. V. B, **Religião: novos desafios**, Margem: normas e diferenças, n° 04, dezembro de 1995, p. 55 a 66.

HALL, Stuart, **A identidade cultural na pós-modernidade**, 9° edição, Rio de Janeiro, Dp&a, 2004.

QUINTANEIRO, Tânia. **Um toque de clássicos: Durkheim, Marx e Weber**, Belo Horizonte, UFMG, 1995. p. 09 -14, 63 -103, 148 - 152.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: entre a secularização e dessecularização**. São Paulo, Paulinas, 1995, p. 9 - 34, 41- 58.