

Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo

Claudio de Oliveira Ribeiro*

Resumo

A pesquisa procurou identificar os aspectos do quadro religioso brasileiro atual que consideramos os mais importantes para uma compreensão das possibilidades e dos limites do pluralismo religioso. Entre tais aspectos estão: (i) a relação da matriz religiosa e cultural brasileira com as marcas do pluralismo religioso atual, (ii) os processos de privatização das experiências religiosas, especialmente como o fato econômico inter-vêm nas experiências religiosas, (iii) os processos de secularização e as novas formas religiosas, incluindo as formas de trânsito religioso e o lugar das mídias no processo religioso, e (iv) a relação entre as expressões de fundamentalismo e as de pluralismo. Para efetuar tais análises, recorreremos às concepções de *diferença cultural*, de *alteridade*, de *interculturalidade* e de *entre-lugar*.

Palavras-chave: fundamentalismo; pluralismo religioso; diferença cultural; secularização.

Perspectives on the Religious Context in Contemporary Brazil: Possibilities and Limits for Pluralism

Abstract

This research identifies the most significant aspects of the religious Brazilian context to comprehend limits and possibilities of religious pluralism. Among those aspects we focus: (i) the relationship between the religious and cultural matrix in Brazil, with the characteristics of contemporary religious pluralism; (ii) the influence of the economy in the process of privatization of the religious experiences; (iii) the secularization processes and the new religious forms, including religious transit, and the role of mass media in the religious process, and (iv) the relationship between the expressions of fundamentalism and pluralism. We utilize for our analysis the categories of *'cultural difference'*, *'alterity'*, *'interculturality'* and *'in-between place'*.

Keywords: Fundamentalism; religious pluralism; cultural difference; secularization.

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica–RJ. Professor Titular de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.
E-mail: claudio.ribeiro@metodista.br .

Una Mirada al Contexto Religioso Brasileño Contemporáneo: Posibilidades y Límites para el Pluralismo

Resumen

Esta investigación identifica los aspectos más significativos del contexto religioso brasileño para comprender los límites y las posibilidades para el pluralismo religioso. Entre tales aspectos se considera: (i) la relación entre la matriz cultural en Brasil, y las características del pluralismo religioso contemporáneo; (ii) la influencia de la economía en el proceso de privatización de las experiencias religiosas; (iii) los procesos de secularización y las nuevas formas religiosas, incluyendo el tránsito religioso, y el rol de los medios de comunicación en el proceso religioso; y (iv) la relación entre las expresiones de fundamentalismo y las de pluralismo. Empleamos en nuestro estudio los conceptos de ‘*diferencia cultural*’, ‘*alteridad*’, ‘*interculturalidad*’, y ‘*entre-lugares*’.

Palabras clave: Fundamentalismo; pluralismo religioso; diferencia cultural; secularización.

Introdução

A diversidade religiosa no Brasil têm gerado novos desafios em diferentes campos do conhecimento, especialmente no das ciências da religião e da teologia. Não obstante ao fortalecimento institucional e popular de propostas religiosas com acentos mais verticalistas, em geral conflitivas, fechadas ao diálogo, marcadas por violência simbólica e de caráter fundamentalista, o campo religioso tem experimentado também formas ecumênicas de diálogo entre grupos religiosos distintos.

Diante desse quadro ambíguo surgem diferentes perguntas: como tal realidade, especialmente com as suas contradições, incide no quadro social e político e vice-versa? Como elas interferem no fortalecimento de uma cultura democrática e de práticas afins? Como podem conviver no mesmo tempo e espaço social práticas religiosas fechadas ao diálogo e outras que defendem a pluralidade e a aproximação entre grupos religiosos? Quais são as possibilidades para fortalecimento do pluralismo religioso? Essas e outras perguntas similares não encontram respostas razoavelmente seguras. Há um longo e denso caminho de reflexão em direção ao amadurecimento delas. Os limites de nossa reflexão no momento não possibilitam equacioná-las. Todavia alguns passos precisam ser dados.

Nosso objetivo é indicar alguns aspectos do quadro religioso brasileiro atual que consideramos os mais relevantes, com destaque para as possibilidades e para os limites do pluralismo religioso. Para isso, destacaremos a relação da matriz religiosa e cultural brasileira com os aspectos que marcam o pluralismo religioso atual, os processos de privatização das experiências religiosas, especialmente como o fato econômico intervêm nas experiências religiosas, os processos de secularização e as novas formas religiosas, levando

em consideração também as formas de trânsito religioso e o lugar das mídias no processo religioso atual, e a relação entre as expressões de fundamentalismo e as de pluralismo.

1. Pressupostos conceituais para a análise

Destacamos, inicialmente, quatro concepções que consideramos fundamentais para uma hermenêutica do quadro religioso: (i) a contribuição da concepção de *diferença cultural* para as análises do pluralismo religioso, (ii) a noção de *alteridade* e a sua implicação para o estudo científico da religião, e (iii) os processos de *interculturalidade* facilitados pela maior velocidade das comunicações, pelo desapego às tradições e pela mobilidade rural-urbana, e (iv) a concepção de *entre-lugar*, como trabalho fronteiro da cultura, que requer um encontro com “o novo” que não seja mera reprodução ou continuidade de passado e presente. Embora não detalhadas nesse trabalho, tais concepções estão pressupostas em nossa análise do contexto religioso. Vejamos:

A primeira é a pressuposição de uma distinção, ainda que sutil, entre pluralismo, pluralidade e diferença (religiosa ou cultural). No contexto latino-americano em especial, a cultura e a religião formam um amálgama, a ponto de não conseguirmos estudar uma cultura sem considerar a religião. Da mesma forma, não conseguimos analisar a religião, sem levarmos em conta os aspectos culturais. Diante disso, o termo *pluralismo* possui enfoque mais acentuadamente descritivo. Assim como analisamos a variedade de sistemas econômicos ou políticos, estudamos também o pluralismo religioso, o qual está relacionado aos sistemas religiosos existentes no mundo ou em determinado contexto. A palavra *pluralismo* nos parece indicar que estamos apenas olhando para um “bloco” único de pluralidade. *Pluralidade*, por sua vez, tem caráter mais valorativo. Trata-se do quanto os sistemas religiosos existentes no mundo ou os de uma região específica são, de fato, distintos. O vocábulo *diferença* é o resultado da análise do pluralismo, pois na pluralidade detectada em cada ramo do sistema religioso, comparam-se e analisam-se as diferenças e semelhanças, sempre valorizando cada uma delas, sem englobar todas em uma única nomenclatura ou conceituação. Dessa forma, obtém-se o valor de cada aspecto, forma ou experiência, dentro de cada sistema religioso. Ao discutirmos a diferença dentro de cada sistema, estamos um passo além da diversidade religiosa, fornecendo maior autonomia a cada uma das partes, pois o que analisa também se inclui como um portador de diferença religiosa ou cultural. A visão de diferença valoriza ainda mais a autonomia das partes, dos sujeitos e das perspectivas em jogo.

A segunda concepção, advinda do campo da antropologia e da filosofia, é a noção de *alteridade*. A capacidade de alteridade é reconhecer um

“outro” que está além da subjetividade própria de cada pessoa, grupo ou instituição. Autores como Emmanuel Lévinas (2002) e Martin Buber (1987) aprofundaram a temática. Trata-se de uma postura, método, ou sistema de ferramentas científicas que permite redimensionar, em perspectiva, a realidade. Assim, a plausibilidade de um dado sistema (religioso ou cultural) se evidenciaria no convívio com o “outro” e não na confrontação apologética tentando desqualificá-lo. Dessa forma, permite-se uma possibilidade criativa de aproximação e convívio da qual decorrerá em melhor compreensão do “outro”, que não mais será visto como exótico, como inimigo, como inferior ou como qualquer outra forma de desqualificação. É com essa perspectiva que recorremos à concepção de alteridade para as ciências da religião.

Como terceiro elemento, destacamos a *interculturalidade* como processo contextual que visa a capacitação de pessoas e grupos para uma vivência de culturas e religiões em constante relação e em mútuas transformações abertas (FORNET-BETANCOURT, 2007). A interculturalidade busca um equilíbrio em um mundo diverso e plural, a partir de relações articuladoras do novo, fora da lógica daquilo que se soma ou se subtrai. O que nelas acontece é um relacionamento interativo de caminhos. No caso das religiões, a interculturalidade visa fazer com que elas vivam em solidariedade e mutualidade, em abertura ao outro e em comunicabilidade harmoniosa e respeitosa entre os seres humanos, em desapego às tradições cristalizadas, a fim de construir um mundo a partir das pessoas, grupos e instituições de “boa vontade” e das experiências críticas, propositivas, plurais e de alteridade.

Por fim, também como referencial de análise das diferenças culturais e religiosas, indicamos a busca de um equacionamento mais adequado para as relações entre religião e cultura, com destaque para o valor dos estudos culturais. Nossa base são as abordagens de Homi Bhabha. Dentro da visão crítica do pensamento pós-colonial do referido autor, destacamos o trabalho fronteiriço da cultura, que requer um encontro com “o novo” que não seja mera reprodução ou continuidade de passado e presente. Ele renova e reinterpreta o passado, refigurando-o como um “*entre-lugar*” contingente, que inova, interrompe e interpela a atuação do presente. Outro destaque é o horizonte hermenêutico e de intervenção social de Bhabha a partir da possibilidade de “negociação” da cultura ao invés de sua “negação”, comum nas posições dicotômicas e bipolares, tanto no campo político como nas análises científicas. Trata-se de uma temporalidade forjada nos entre-lugares e posicionada no “além”, que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios e tornar possível novas realidades ainda que sejam híbridas, sem forte coerência racional interna, mas nem por isso desprovida de potencial transformador e utópico (BHABHA, 2001).

2. O mundo em mudança

As transformações ocorridas na sociedade, tanto em âmbito mundial como continental, desafiam fortemente os grupos religiosos e os acadêmicos que os estudam, em especial em relação às formulações teóricas e às práticas e vivências religiosas inovadoras que se destacaram nas últimas décadas do século XX e que hoje parecem não ser mais os fatores que caracterizam a vivência religiosa em nossas terras.

No campo cristão, por exemplo, a teologia e a pastoral latino-americanas, em função de suas bases teóricas, não ficaram isentas dos impactos proporcionados pelas mudanças socioeconômicas e políticas no final do século passado simbolizadas pela queda do “muro de Berlim”. É fato que outros fatores socioeconômicos também tiveram impactos na teologia e pastoral latino-americanas que não aqueles relativos à queda do muro de Berlim, ou ao menos, tardiamente relacionado a desestabilização dos socialismos. Se retroagirmos algumas décadas, poderíamos mencionar as tensões da Guerra Fria; o processo de urbanização e esvaziamento do campo; a implantação dos regimes militares na América Latina, e outros. Em função disso, novos referenciais precisam ser construídos e operacionalizados para que a produção teológica possa ser aprofundada e adquira novos estágios cada vez mais relevantes no tocante às respostas mais consistentes das questões que emergem do quadro sociocultural, político e econômico do presente momento.

Para a reflexão sobre os atuais desafios que se apresentam à teologia e às ciências da religião no contexto latino-americano, especialmente a interpretação do quadro religioso como proposta aqui, é necessário pressupor o quadro das referidas transformações nos campos político, social, econômico e cultural ocorridas ainda na virada para os anos de 1990 e que até hoje exigem melhor compreensão. Tais mudanças fortaleceram a consolidação do capitalismo globalizado e desordenaram significativamente os processos de produção de conhecimento. Ao mesmo tempo viveu-se o crescimento e o fortalecimento institucional de novos movimentos religiosos, em especial do pentecostalismo e das experiências de avivamento religioso, cristão e não-cristão.

Nestor Canclini, na obra *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*, indicava há décadas atrás que

a maneira neoliberal de fazer globalização consiste em reduzir empregos para reduzir custos, competindo entre empresas transnacionais, cuja direção se faz desde um ponto desconhecido, de modo que os interesses sindicais e nacionais quase não podem ser exercidos. A consequência de tudo isto é que mais de 40 % da população latino-americana se encontra privada de trabalho estável e de

condições mínimas de segurança, que sobreviva nas aventuras também globalizadas do comércio informal, da eletrônica japonesa vendida junto a roupas do sudoeste asiático, junto a ervas esotéricas e artesanato local (CANCLINI, 1996, p. 18-19).

Desde a derrocada do sistema socialista soviético, o capitalismo globalizado, como novo estágio que o sistema econômico predominante experimentou no final do século XX, tem sido apresentado como o único caminho para se organizar a sociedade. As conhecidas e controvertidas teses de Francis Fukuyama afirmam que o triunfo do capitalismo como um sistema político e econômico significou que o mundo teria alcançado o “fim da história” (FUKUYAMA, 1992).

Esse novo estágio do sistema capitalista acentua a desvalorização da força de trabalho em função da automação e da especialização técnica e em detrimento das políticas sociais públicas. Forma-se, portanto, um enorme contingente de massas humanas excluído do sistema econômico e destinado a situações desumanas de sobrevivência ou mesmo passível de ser eliminado pela morte. Os ajustes sociais e econômicos implementados pelas políticas neoliberais geram degradação humana, perda do sentido de dignidade e consequentes problemas sociais das mais variadas naturezas atingindo os setores mais pobres da sociedade. Contraditoriamente, em meio ao processo de globalização da economia e da informação, emergem, com maior intensidade, os conflitos étnicos, raciais e regionais no mundo inteiro.

Portanto, as análises sociais precisam pressupor a reordenação internacional já referida, desde os efeitos do fim do ‘socialismo real’, décadas atrás, e as mudanças no capitalismo internacional, em especial por suas propostas e ênfases totalizantes e hegemônicas que reforçam sobremaneira as culturas do individualismo e do consumismo exacerbados. Ao lado disso, está a complexidade da realidade cultural e a necessidade de compreensões mais amplas que não sejam reféns de uma visão meramente bipolar “dominantes x dominados”. Todos esses aspectos são arestas correlacionadas de uma mesma realidade e demarcam as discussões em torno dos temas teológicos e das análises científicas das experiências religiosas. A necessidade de se superar as visões dicotômicas e dualistas revela, como já referido, a importância dos estudos culturais e das análises oriundas da visão pós-colonial para os nossos estudos.

No campo social, as sociedades latino-americanas vivem processos que, embora variados, possuem em comum uma série de obstáculos para o exercício da cidadania. Além da realidade política e econômica, está o desenvolvimento de uma cultura da violência que, além da dimensão social, envolve os aspectos étnicos, raciais e de gênero. O Brasil e os demais países

da América Latina vivem tal realidade intensamente. Soma-se a isto a violência a partir das ações do crime organizado, de justiceiros e de grupos de extermínio, fobias sociais, étnicas e de motivação sexual, e a degradação da vida humana com tráfico de crianças, comércio de órgãos humanos e prostituição e a violência urbana.

É fato que, em termos políticos, há sinais que contradizem tal tendência. Mesmo que cada grupo ou opção política tenha diferentes avaliações em relação às suas atuações, é consenso afirmar que, nos últimos anos, diversos governos na América Latina assumiram e têm desenvolvido políticas cujo perfil se enquadra em um espectro mais ‘à esquerda’ do que seus antecessores. É o caso do Brasil, da Venezuela, do Chile, da Argentina, da Bolívia, do Equador e do Paraguai. As repercussões de tais políticas requerem uma análise à parte, mas elas têm gerado expectativas de mudança social. O mesmo se dá com alguns movimentos sociais, como, por exemplo, os que se articulam em torno de direitos sociais e cidadania, em especial pelas redes sociais digitais, o Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no Brasil, articulações de povos indígenas na Bolívia e mobilizações populares diversas, em especial as que integram o Fórum Mundial Social em suas diferentes versões no Brasil e em outros países, cuja referência básica é que “um outro mundo é possível”.

3. Aspectos do quadro religioso

Dentro do quadro de mudanças sociais, observemos agora aspectos relacionados às transformações no campo religioso. Os limites deste trabalho, obviamente, não permitem uma visão aprofundada da situação religiosa no Brasil. Limitaremos-nos a pouquíssimas notas que revelam a complexidade das mudanças.¹

As últimas décadas do século XX e a primeira do XXI desafiaram os cientistas da religião e os teólogos, em especial pelas mudanças socioeconômicas e as implicações delas na esfera religiosa. O leque de influências filosóficas e teológicas é tamanho que se torna árdua tarefa até mesmo descrever o cotidiano doutrinário, teológico e prático de uma comunidade religiosa.

O fato é que a vivência religiosa no Brasil sofreu, nas últimas décadas, fortes mudanças. Alguns aspectos do novo perfil devem-se à multiplicação

¹ Para uma visão de conjunto veja, entre tantos trabalhos, os seguintes textos: BRANDÃO, Carlos Rodrigues & PESSOA, Jadir de Moraes. *Os Rostos de Deus do Outro*. São Paulo-SP, Loyola, 2005. CAMURÇA, Marcelo. “Novos movimentos religiosos: entre o secular e o sagrado” (91-109). In: *Ciências Sociais e Ciências da Religião*. São Paulo-SP, Paulinas, 2008. MOREIRA, Alberto da Silva & DIAS DE OLIVEIRA, Irene (orgs.). *O Futuro da Religião na Sociedade Global*. São Paulo-SP, Paulinas/UCG, 2008.

e maior visibilidade dos grupos orientais, em toda a sua diversidade étnica e cultural, à afirmação religiosa indígena e afro-brasileira, em suas diversas matizes, a presença pública das diferentes expressões do Judaísmo e do Islamismo, às expressões espiritualistas e mágicas que se configuram em torno da chamada Nova Era, ao fortalecimento institucional dos movimentos católicos de renovação carismática, e ao crescimento evangélico, em especial, o das igrejas e movimentos pentecostais. Todas estas expressões, além de outras, formam um quadro complexo e de matizes as mais diferenciadas.

3.1. A matriz religiosa e cultural brasileira e o pluralismo religioso

Teólogos e cientistas da religião, ao analisarem especificamente o campo das igrejas e dos movimentos cristãos, indicam que há no crescimento numérico dos grupos uma incidência intensa e direta de vários elementos provenientes da matriz religiosa e cultural brasileira. Esta, como se sabe, é marcada por elementos mágicos e místicos, fruto de uma simbiose das religiões indígenas, africanas e do catolicismo ibérico (BITTENCOURT FILHO, 2003). A avaliação do peso dos elementos místicos e mágicos provenientes das culturas indígenas, africanas e do catolicismo ibérico, que marcam a matriz religiosa brasileira, é fundamental nas análises científicas sobre o pluralismo religioso no Brasil.

A experiência religiosa brasileira foi e tem sido fortemente influenciada por uma espiritualidade de cunho imagético e por narrativas míticas que se constituem por um conjunto de cosmovisões e experiências orientadas pela espontaneidade e sem maior rigor institucional do que por um corpus teológico sistematizado. Essa identidade religiosa é determinante do esvaziamento de expressões religiosas orientadas por discursos teológicos mais rígidos e formais, que não privilegiam a espontaneidade e a diferença cultural e, em certo sentido, explicam a expansão de movimentos no seio dos diversos grupos religiosos, que enfatizam o caráter espontâneo, místico e celebrativo.

O contexto atual revela diferentes formas de simbioses entre religião e cultura, o que diversifica ainda mais o quadro religioso. Sem possuir contornos fixos, os novos movimentos religiosos se multiplicam. De fato, estes movimentos possuem traços flutuantes, dispersos e plurais. Muitos deles situam-se nas fronteiras e cruzamentos da religião com a medicina, a arte, a física, a filosofia, a psicologia, a ecologia, e, especialmente, com a economia.

Para compreendermos melhor esse quadro seguimos dois conceitos indicados por Carlos Alberto Steil (2008): o de “gêneros confusos” (onde o autor segue Clifford Geertz) e o de “nebulosa das heterodoxias” (onde ele segue Jacques Maître). O primeiro, se aplicado à religião, mostra como

a cultura se transforma em religião (ex.: meditações e autorreflexão como forma religiosa) e como a religião se transforma em cultura (ex.: o lazer a partir de formas religiosas). Pressupomos a ideia que a cultura, como um sistema simbólico, fornece tanto um relato do mundo como um conjunto de regras para atuar nele. A religião, por seu curso, faz o mesmo, mas de forma ainda mais eficiente e totalizante.

O segundo se caracteriza por espaços interstícios, vazios, que as religiões estabelecidas abandonaram ou não estiveram aptas a responder e que as ciências não se ocuparam. Tais fronteiras ou cruzamentos são os lugares das incertezas, dos imponderáveis da vida, dos mistérios e do acaso, dos fracassos e da morte. Como exemplo, poderíamos compreender diversas experiências religiosas populares como um fenômeno de protesto tanto contra a ineficácia do sistema de saúde pública quanto contra a secularização dos cristianismos dominantes que deixaram um vazio em matéria de resolução dos problemas de saúde. Este vácuo será, então, ocupado por propostas religiosas alternativas, que exacerbam a linguagem do desejo.

3.2. Os processos de privatização das experiências religiosas

As experiências religiosas na atual sociedade globalizada apresentam-se fortemente influenciadas pelo modelo econômico vigente. Em função disso, as análises não podem prescindir da relação entre religião e economia, em especial, a força sedutora do capitalismo globalizado, como força de massificação e uniformização dentro de um quadro crescente de diversidade religiosa. Evidencia-se a privatização da experiência posta no indivíduo como sujeito autônomo da sua fé, capaz de escolher dentre as ofertas do mercado religioso os aspectos que lhe agradam e que contribuem para a recomposição de seu mundo e integrá-los em uma variada coloração religiosa. Há também as teses que defendem a ideia da força do sistema capitalista como religião (LÖWY, 2000, HINKELAMMERT, 2012), subtraindo dela a importância na organização da vida.

A lógica do mercado religioso torna-se um contraponto à adesão institucional de fiéis. A busca de sentido para a vida, preferencialmente no aspecto prático, uma vez mediada pelas ofertas de bens simbólicos, possibilita diferentes opções religiosas, algumas delas com “dupla pertença”. O mercado religioso de bens simbólicos, como produtor de sentido, está, de certa forma, aberto a todos. Por outro lado, diante da diversidade de ofertas dos bens simbólicos, as pessoas desejam soluções religiosas que ofereçam respostas rápidas, simples e eficazes e de mais fácil compreensão e com resultados comprováveis. Tais soluções possuem a capacidade de atrair um número maior de fiéis.

No universo intenso e variado de ofertas de bens simbólicos é possível a participação das pessoas em mais de uma instituição ou grupo, o que gera um trânsito religioso. Os processos de trânsito religioso consistem “no deslocamento dos atores religiosos por diversos espaços sagrados e/ou por crenças religiosas e na prática simultânea de diferentes religiões. Um trânsito que se dá tanto entre as religiões institucionalizadas quanto entre as religiões e outros sistemas de práticas sociais” (STEIL, 2008, p. 10).

Há também um crescente número de pessoas que desejam a experiência da fé sem a necessidade de submissão às instituições religiosas. Na fé privatizada, cada pessoa escolhe o que deseja crer, onde e como exercer a experiência religiosa, não obstante os instrumentos e mecanismos ideológicos e massificantes. É fato que há uma distinção entre privatização da fé e individuação ou pessoalização da fé. Individuação seria fazer-se indivíduo, ao alcançar o máximo de sua individualidade, entendida como a mais íntima, autêntica e profunda expressão do ser, com ampla compreensão, aceitação e permissão desta expressão de pessoalidade e autonomia. No entanto, o quadro religioso não tem apresentado tais características e tem sido marcado mais por elementos de massificação e de reprodução de formas individualistas, intimistas e com lógicas consumistas e de ascensão social e de prosperidade econômica e material no âmbito individual e familiar.

Além disso, a globalização multiplica e aproxima as tradições e os universos religiosos. E para evidenciar ainda mais o alargamento das fronteiras, as práticas de *marketing*, em geral aliadas aos interesses do sistema econômico, apropriam-se de discursos religiosos para seus fins e vice-versa.

Os processos de globalização precisam ser compreendidos a partir de diferentes lógicas que levem em conta as dimensões econômica, política, social, cultural e, especialmente, a partir da interação entre elas. Uma revisão dos estudos sobre os processos de globalização mostra-nos que estamos perante um fenômeno multifacetado com dimensões econômicas, sociais, políticas, culturais, religiosas e jurídicas interligadas de modo complexo. Por esta razão, as explicações monocausais e as interpretações monolíticas desse fenômeno parecem pouco adequadas. O pluralismo religioso precisa ser compreendido dentro desse amplo e complexo quadro.

Sobre a “explosão religiosa” atual há um outro aspecto relevante. Trata-se da influência na vivência religiosa de aspectos, não explicitamente religiosos, que formaram a mentalidade da sociedade moderna no final do século XX, como é o caso das ênfases no consumo, na vida privada, na ascensão social e aspectos similares. Talvez isto explique, pelo menos em parte, o sucesso dos livros e ideias de autores bastante difundidos como Paulo Coelho e Lair Ribeiro, entre outros. Neste sentido, destacam-se também as “religiões

de mercado”, bastante evidenciadas em propostas no campo pentecostal, tanto nas versões protestantes como nas católico-romanas.

Não é somente no campo cristão que esse fenômeno se manifesta. Diferentes religiões, incluindo as de matriz afro-brasileira, possuem vertentes que advogam formas de uma “espiritualidade de consumo”. Nelas reside um caráter intimista, individualista e marcado pela busca de respostas imediatas para problemas pessoais ou familiares concretos que se revela na troca de esforços humanos (ofertas materiais e financeiras, atos religiosos como orações, bênção de objetos materiais e outros) por um retorno favorável aos desejos e necessidades humanas por parte do divino. Uma simples observação dos meios de comunicação social possibilita constatar o aumento do número de programas que utilizam os sistemas “0800” e “0900” para fins religiosos.

Nestor Canclini já nos alertara que as identidades não mais se definem fundamentalmente por essências a-históricas, mas são criadas e recriadas pelo consumo e pelas posses materiais. A cultura torna-se desterritorizada. Ela passa a ser um processo multinacional, uma “articulação flexível de partes”, uma “colagem de partes” independentemente de país ou território, religião ou ideologia (CANCLINI, 1996, p. 17).

3.3. Os processos de secularização e as novas formas religiosas

É necessário destacar que o processo de secularização vivido em meio à modernidade não produziu, como se esperava, o desaparecimento ou a atenuação das experiências religiosas. Ao contrário, no campo cristão, por exemplo, as formas pentecostais e carismáticas ganharam apego popular, espaço social e base institucional, tanto no mundo evangélico como no católico. Outras religiões também vivenciam, no Brasil e no mundo, momentos de reflorescimento.

Consideramos que a secularização é facilitadora das expressões religiosas. No Brasil, por exemplo, há um simultâneo crescimento de pessoas sem religião e o florescimento do fervor religioso. Isso pode ser computado aos processos de secularização, entendidos não como entrave ao religioso, mas como um novo perfil cultural. Isso ocorre concomitantemente às mudanças no sistema de cristandade que devido às influências dos processos de secularização e das opções religiosas perdeu sua antiga dominação coercitiva sobre o espectro sociocultural. Assim, o fenômeno religioso é redimensionado na afirmação da subjetividade livre da tutela da cristandade, permitindo o livre acesso à opção e à diversidade religiosa.

É fato que há a tendência ambígua da perda de força do que se chamou “grandes instituições religiosas” vivida simultaneamente em meio ao fortalecimento dos movimentos religiosos, em geral sincréticos. Para isso, há de se compreender o sentido da tensão entre instituição e movimento

religioso. A instituição religiosa é uma forma de organização em que há um conjunto de regras e regulamentos que levam um determinado grupo a construir uma identidade por meio de segmento hierárquico e de um corpo doutrinal que o caracteriza diante de outros. O movimento religioso tem como características a presença de líderes, as estruturas e a flexibilidade diante dos regulamentos estabelecidos.

Na atualidade, as grandes instituições religiosas perdem espaço. Isto acontece em razão da não mobilidade delas frente à dinâmica da busca intensa de respostas imediatas e à excessiva preocupação com a manutenção de sua pretensa identidade ou de um rigor moral apregoado como mantenedor da ordem social. Por conseguinte, a sociedade se torna cada vez mais heterogênea e já não comporta mais uma via única de regras baseada em argumentos, muitas vezes, considerados obsoletos. Entretanto, os movimentos religiosos que, via de regra, não têm o peso de um engessamento institucional, ganham pela praticidade e pela não necessária preservação de uma identidade institucional, embora em boa parte dos casos sejam regidos por uma lógica rígida de valores morais e reproduzem contradições das instituições religiosas clássicas.

Outro aspecto é o primado da experiência, sobretudo sensorial, no campo religioso atual. A realidade hoje reconstrói o valor da experiência, fruto do pensamento moderno iluminista. Na atualidade, as formas de espiritualidade são cada vez menos orientadas por uma adesão formal a um conjunto de verdades estabelecidas por uma autoridade eclesiástica, mas, sim, por uma subjetividade influenciada por uma cultura das mídias na qual importam mais as sensações do que os valores e a memória histórica. O viés comunitário dá lugar à ênfase na experiência individualista, por vezes até mesmo hedonista e de caráter intimista e privado.

É de fundamental importância a análise do papel das mídias na divulgação e propaganda das diferentes formas religiosas e os simultâneos processos de padronização delas. A constatação de que vivemos em uma sociedade midiática, a qual constitui um forte poder de persuasão, é notória. Nesse sentido, o papel das mídias tem servido para divulgação de diversas formas culturais, cuja religiosidade possui presença garantida. “A mídia, com a linguagem própria e a lógica econômica que a caracterizam, já é a maior fonte de informações sobre a religião. Os shows-missas e os shows gospel, as transmissões sobre o Papa e sobre festas religiosas são as formas explícitas disso” (MOREIRA, 2008, p. 31).

Nesse sentido, é possível afirmar que os meios de comunicação têm servido como ferramenta de explicitação do pluralismo religioso. Isto é, aparentemente, teríamos uma “democratização” dos espaços das religiões na mídia. Contudo, as práticas não garantem a efetivação dessa mesma plu-

ralidade, uma vez que a presença religiosa, pela ação das mídias, requer certa conformidade com a lógica do capitalismo com o que têm estreita relação.

3.4. Fundamentalismos e pluralismo.

Outro aspecto de destaque no quadro religioso brasileiro atual é o simultâneo e igualmente ambíguo crescimento dos fundamentalismos e do pluralismo religioso. As definições em torno do termo fundamentalismo não se constituem em fácil tarefa.² A utilização demasiada do termo e os diferentes contextos nos quais é aplicado requereriam de nós uma longa descrição. Pressupomos um tipo de fundamentalismo, mais associado a certa refutação religiosa das perspectivas antropológicas que levam em conta as formas de evolução do universo e da vida humana e as explicações mais racionais da vida.

Isso se deu fortemente na virada do século XIX para o XX, especialmente nos contextos teológicos norte-americanos e europeus com o debate e com as reações às proposições do liberalismo teológico no campo protestante – como a abertura ao diálogo entre fé e ciências, o estudo histórico e crítico da Bíblia e a relação mais propositiva das igrejas com a sociedade –, e nas posições oficiais da Igreja Católica Romana, especialmente no período do Pontificado de Pio X (1903-1914), refratárias à emancipação da razão e aos principais aspectos da cultura moderna.

As perspectivas teológicas mais abertas ao debate científico e aos processos modernizadores, de fato, encontraram-se em choque frontal com visões religiosas que se aglutinaram no contexto das igrejas evangélicas norte-americanas na virada para o século XX que, em linhas gerais, se contrapuseram às teorias de Charles Darwin e à outras formas de concepção teológica herdeiras do iluminismo moderno. O liberalismo teológico foi considerado, como já referido, elemento desagregador da fé e em função do seu avanço se buscou retomar em vários e influentes círculos religiosos os fundamentos da fé. Daí a expressão fundamentalismo.

² Os autores, em geral, associam a expressão fundamentalismo à famosa série de doze livros editados por dois teólogos norte-americanos: Amzi C. Dixon e Reuben A. Torrey. Os volumes trazem contribuições de diversos teólogos com caráter apologetico, sempre em refutação aos temas da teologia moderna. Coletivamente, foram intitulados *The Fundamentals*, publicados sucessivamente entre 1909 e 1915. No Brasil, tais ideias foram disseminadas a partir dos trabalhos de grupos missionários norte-americanos. Os textos somente foram traduzidos para o português recentemente: *Os Fundamentos: a famosa coletânea das verdades bíblicas fundamentais* (2005).

Diversos grupos evangélicos reagiram à teologia liberal, ao ecumenismo, à aplicação das ciências na interpretação bíblica, em especial às teses evolucionistas de Darwin e adotaram uma postura anticatólica. Era uma reação à modernidade, mas contraditoriamente, utilizando o racionalismo moderno de comparação, como método de interpretação da Bíblia. Embora militante, não se trata de um movimento unificado e acaba denominando diferentes tendências protestantes do século XX. Todavia, podemos classificar como fundamentalismo qualquer corrente, movimento, ou atitude, de cunho conservador e integrista, que enfatiza a obediência rigorosa e literal a um conjunto de princípios básicos, desprovidos de visão dialógica.

Em linhas gerais, as posturas e visões fundamentalistas se caracterizavam pela (a) inerrância da Bíblia, popularizada na expressão “ler a Bíblia ao pé da letra”, que não favorece uma leitura bíblica articulada com “o contexto do texto e o contexto da vida”, (b) por uma escatologia milenarista que, em certo sentido, nega o sentido salvífico descoberto e vivido na dinamicidade da história, e o dispensacionalismo, que prevê a história em etapas fixas e distintas e pré-determinadas, (c) e por uma concepção unilateral e absoluta da verdade que tende ao dogmatismo, o que inibe, entre outras coisas, o diálogo entre a fé e as ciências. Hoje, tais ideias são recompostas com novas ênfases, mas mantêm resguardada certa oposição às formas de autonomia humana. No campo cristão, tanto católico-romano como evangélico, são visíveis, por exemplo, as reações contra posturas mais abertas no campo da sexualidade, especialmente no que se refere ao direito das mulheres ao próprio corpo e ao prazer e também à homossexualidade.

No catolicismo romano, a posição anticientífica esteve presente fortemente nas primeiras décadas do século XX e até mesmo no processo de renovação eclesial – por oposição, é claro - que culminou com o Concílio Vaticano II (1962-1965). Como se sabe, o Vaticano II, em especial pelo seu caráter pastoral foi um significativo marco de renovação da Igreja Católica Romana no seu diálogo com a sociedade e com os tempos modernos. Não obstante a isso, as visões anticientíficas mantiveram-se sempre em posição refratária às mudanças em curso. Mesmo com os eventos significativos para o contexto latino-americano como as Conferências Episcopais ocorridas em 1968 em Medellín e 1979 em Puebla, tais perspectivas encontraram guarida institucional nos setores que a partir dos anos de 1990 passaram a interpretar as referidas decisões conciliares em chave mais cuidadosa. Assim se deu, por exemplo, o esforço da Carta Apostólica *Fides Et Ratio* (1998) do Sumo Pontífice João Paulo II aos bispos da Igreja Católica sobre as relações entre fé e razão promulgada em 1998 (. O fato é que houve retrocessos e até omissões em relação as próprias deliberações e posicionamentos do Concílio.

As visões fundamentalistas, em geral, tendem a gerar formas dualistas e maniqueístas de ver o mundo, tendem a separar fácil e artificialmente o sagrado e o profano, e a um não aprofundamento das explicações racionais dos dilemas e vicissitudes da vida atribuindo, por vezes, explicações religiosas descontextualizadas de seus princípios fundantes. Hoje, dentro do fundamentalismo religioso, podemos identificar expressões religiosas judaicas, islâmicas, cristãs, tanto evangélicas como católicas, entre outras.

Um dado importante é que poderíamos lembrar que as formas de fundamentalismo se dão em diferentes níveis. Além do religioso, há também o científico e político-filosófico. Para elucidar esse último elemento, basta lembrar as dificuldades no campo das relações humanas e institucionais em conviver com formas distintas de pensar. Daí, que o termo fundamentalismo seja até mesmo utilizado na política para situar práticas que podem se configurar dentro dos radicalismos usualmente conhecidos como “de direita” ou “de esquerda”, e quando se associam com a religião tornam-se ainda mais elucidativos.³

No caso da referência a um fundamentalismo científico, estamos nos guiando pelas concepções de caráter mais positivistas que marcaram o cenário do século XX e que, em geral, são refratárias às visões científicas que consideram que elementos subjetivos [e a religião tem aí o seu forte] possam fazer parte do processo científico criativo. Para se opor ao fundamentalismo científico nos congradamos com autores como Marcelo Gleiser, cientista de renome e conhecido divulgador dos temas científicos para o público não especializado. O referido autor afirma que

A religião teve (e tem!) um papel crucial no processo criativo de vários cientistas. Copérnico, o tímido cônego que pôs o Sol novamente no centro do cosmo, era mais um conservador do que um herói das novas idéias heliocêntricas. Kepler, que nos ensinou que os planetas se movem ao redor do Sol em órbitas elípticas, misturava, de forma única, misticismo e ciência. Galileu, o primeiro a apontar o telescópio para as estrelas, era um homem religioso (e muito ambicioso), que acreditava poder salvar sozinho a Igreja católica de um embaraço futuro. O universo de Newton era infinito, a manifestação do poder infinito de Deus. Einstein escreveu que a devoção à ciência era a única atividade verdadeiramente religiosa nos tempos modernos (GLEISER, 1997, p. 12-13).

³ Na relação entre política e religião, é exemplar o título de um artigo que analisou o contexto das décadas de 1960 e 1970 chamado “Fundamentalismo à Direita e à Esquerda”, de Rubem Cesar Fernandes. *Tempo e Presença* (29), agosto de 1981, pp. 13-55.

Em uma perspectiva mais jornalística e testemunhal há um significativo texto do biólogo norte-americano Francis Collins, evangélico e diretor do Projeto Genoma Humano Internacional, que articula profunda e didaticamente a fé e as ciências. Trata-se do livro *A Linguagem de Deus* (2007).

É fato também que nem sempre as reflexões nesse campo priorizam uma saudável articulação entre fé e ciências, ou ainda entre religião e ciências. Consideramos, por exemplo, um equívoco metodológico crucial o trabalho amplamente divulgado de Richard Dawkins, *Deus um Delírio* (2007), por comparar aquilo que poderíamos chamar de “melhor” ciência com a “pior” teologia. Ou seja, a ciência que se consagrou pela profundidade das pesquisas históricas, antropológicas e cosmológicas e dos dados mais apurados das propriedades físicas do universo é colocada ao lado em termos comparativos com a teologia que considera literais os textos bíblicos e os julga concorrentes das explicações científicas sobre a origem e a natureza do universo. Tal correlação não nos parece uma metodologia adequada.

No quadro de pluralismo religioso e teológico há perspectivas onde a ciência cosmológica e a reflexão teológica saem fortalecidas do debate se forem consideradas suas visões convergentes, não obstante tensões e interpelações críticas.

Outra dimensão importante encontrada nos percalços do confronto entre uma teologia crítica e aberta aos postulados científicos e as visões fundamentalistas é o descompasso vivido na atualidade entre o que se tem chamado de “verdade modesta”, ou líquida como indicou Zygmunt Baumann (2001), própria da cultura pós-moderna e a “verdade forte” do pensamento moderno. O fundamentalismo, contraditoriamente, é fruto do pensamento moderno, ainda que muitos o considerem pré-moderno, e, por isso, exacerba o antagonismo em relação a pensamentos de caráter relativista, como se espera o de uma teologia em diálogo com as ciências.

O fortalecimento de perspectivas fundamentalistas no campo religioso parece se dar, em geral, em contextos de crescimento do sofrimento humano e da degradação da vida resultante da inadequação de políticas públicas que gerem o bem-estar social, a sustentação e a dignidade da vida. Diante de quadros muitas vezes desoladores emergem com intensidade as perguntas pela realidade do mal e do sofrimento. É fato que os fundamentalismos religiosos e políticos crescem nos setores médios e altos da sociedade, ou mesmo nas camadas escolarizadas e círculos universitários, tanto de países pobres como os latino-americanos quanto nos Estados Unidos e na Europa. Mas, as respostas de caráter unívoco e imediatas em geral são melhor acolhidas nos momentos de fragilidade social.

A dinâmica de globalização e de pluralismo por que passa a sociedade contemporânea afetou vários segmentos da sociedade, e de forma especial a religião. Os fundamentalismos, por exemplo, encontram-se diante de um desafio: dialogar com outros grupos e rever conceitos que já não fazem sentido no contexto atual. Para as práticas religiosas assim como para as análises científicas sobre a religião a comunicação dialógica se faz necessária e o alargamento das fronteiras é imprescindível. Dificilmente haverá espaço na sociedade para interpretações singulares e herméticas, que privilegiam determinadas tradições. Uma das tendências na sociedade é que o diferente pode e deve ser alcançado, respeitado e incluído em uma nova configuração plural ao invés de exclusivista. O fato é que o ser humano

diante da “contaminação cognitiva” favorecida pela globalização e a insegurança que acompanha a incidência do pluralismo sobre as estruturas de plausibilidade dos sujeitos concretos, dois desdobramentos podem ocorrer. De um lado, a demarcação de identidades particulares, ou seja, o refúgio em universos simbólicos que favoreçam a impressão de uma unidade coerente e compacta da realidade social. De outro, a abertura à “mestiçagem cultural”, a negociação ou intercâmbio cognitivo com o horizonte da alteridade (TEIXEIRA, 2008, p. 69-70).

Fechamento fundamentalista ou diálogo e aceitação do outro. O quadro religioso brasileiro está fortemente marcado por esse dilema.

Considerações finais

O caminho até aqui trilhado mostra como as lógicas plurais e de “fronteiras” são mais adequadas para o alargamento metodológico buscado na teologia e nas ciências da religião. Nessa perspectiva tentamos construir um quadro de identificação dos principais aspectos da complexa realidade social e religiosa que hoje enfrentamos e que desafiam fortemente a produção teológica latino-americana e os estudos em torno da religião.

De forma mais específica, procuramos identificar os aspectos do quadro religioso brasileiro atual que consideramos os mais importantes para uma compreensão das possibilidades e dos limites do pluralismo religioso. Entre os aspectos vistos estão: (i) a relação da matriz religiosa e cultural brasileira com as marcas do pluralismo religioso atual, (ii) os processos de privatização das experiências religiosas, especialmente como o fato econômico intervêm nas experiências religiosas, (iii) os processos de secularização e as novas formas religiosas, incluindo as formas de trânsito religioso e o lugar das mídias no processo religioso, e (iv) a relação entre as expressões de fundamentalismo

e as de pluralismo. Para efetuar tais análises, recorreremos à concepção de *diferença cultural*, de *alteridade*, de *interculturalidade* e de *entre-lugar*.

Nossas reflexões visam ao reforço de uma lógica plural nas análises da religião e as consequências desse alargamento para o conjunto da sociedade, tanto em relação às perspectivas teóricas de avaliação sociocultural como também ao destaque de novas práticas culturais e religiosas que possam ser mais dialógicas e marcadas pela alteridade, fortalecendo assim os processos de humanização e de democracia.

Outra perspectiva importante que apresentamos é que as reflexões em torno da relação entre religião e cultura precisam estar atentas às mudanças econômicas, em especial às propostas e ênfases totalizantes e hegemônicas do capitalismo que reforçam as culturas do individualismo e do consumismo. Ao mesmo tempo, é preciso levar em consideração, com redobrada atenção, a complexidade da realidade cultural e a necessidade de compreensões mais amplas a respeito dela, que não sejam reféns de uma visão meramente bipolar “dominantes x dominados”. Daí, o recurso aos estudos culturais, pois eles partem da necessidade de se superar as visões dicotômicas e dualistas.

Dentro da visão crítica do pensamento pós-colonial, destacamos o trabalho fronteiriço da cultura, que requer um encontro com “o novo” que não seja mera reprodução ou continuidade de passado e presente. Ele renova e reinterpreta o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova, interrompe e interpela a atuação do presente, valorizando as diferenças culturais e religiosas.

Também destacamos o horizonte hermenêutico e de intervenção social a partir da possibilidade de “negociação” da cultura ao invés de sua “negação”, comum nas posições dicotômicas e bipolares. Trata-se, como vimos, de uma temporalidade forjada nos entre-lugares e posicionada no “além”, que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios e possibilita novas realidades ainda que sejam híbridas, sem forte coerência racional interna, mas nem por isso desprovida de alteridade e de potencial transformador e utópico.

Referências

- BAUMANN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues & PESSOA, Jadir de Moraes. **Os Rostos de Deus do Outro**. São Paulo: Loyola, 2005.

- BUBER, Martin. **Sobre Comunidade**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1987.
- CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CANCLINI, Nestor. **Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.
- COLLINS, Francis. **A Linguagem de Deus**. São Paulo: Ed. Gente, 2007.
- DAWKINS, Richard. **Deus um Delírio**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.
- FERNADES, Rubem Cesar. “Fundamentalismo à Direita e à Esquerda”. **Tempo e Presença** (29), agosto de 1981, pp. 13-55.
- FORNET-BETANCOURT, Raul. **Religião e interculturalidade**. São Leopoldo-RS: Nova Harmonia & Sinodal, 2007.
- FUKUYAMA, Francis. **O Fim da História e o Último Homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GLEISER, Marcelo. **A Dança do Universo: dos mitos de Criação ao Big-Bang**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1997.
- HINKELAMMERT, Franz. **A Maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso**. São Paulo: Paulus, 2012.
- LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à Ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LÖWY, Michael. **A Guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MOREIRA, Alberto da Silva. “O futuro da religião no mundo globalizado”. In: MOREIRA, Alberto da Silva & DIAS DE OLIVEIRA, Irene (Orgs.). **O Futuro da Religião na Sociedade Global**. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008.
- STEIL, Carlos Alberto. “Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global”. In: MOREIRA, Alberto da Silva & DIAS DE OLIVEIRA, Irene (orgs.). **O Futuro da Religião na Sociedade Global**. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008.
- TEIXEIRA, Faustino. “O Fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso”. In: MOREIRA, Alberto da Silva & DIAS DE OLIVEIRA, Irene (orgs.). **O Futuro da Religião na Sociedade Global**. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008.
- TORREY, Reuben & DIXON, Amzi. **Os Fundamentos: a famosa coletânea das verdades bíblicas fundamentais**. São Paulo: Hagnos, 2005.

Submetido em: 4-10-2013

Aceito em: 13-11-2013