

## PREFÁCIO À 3ª EDIÇÃO

Este livro destina-se a quem estiver interessado em um tempo de mudança e de esperança em que a segurança vinha da construção de um futuro compartilhado, e não da busca individual e sem quartel da própria realização pessoal. Os anos 60 do século XX foram um momento de transformação cultural e de grandes esperanças. Depois do pesadelo das duas grandes guerras, a humanidade parecia voltar a acreditar em um mundo melhor, mais republicano, mais solidário. A idéia de progresso, que morrera em 1914, parecia renascer. O período entre 1945 e 1970 foi de grande desenvolvimento. Nesses anos, as taxas de crescimento econômico por habitante, no mundo inteiro, bateram todos os records, mais do que dobrando em relação ao desempenho da primeira metade do século XX ou do anterior. Por isso esse período foi denominado de os Anos Dourados do capitalismo. Enquanto isso, no plano político, as esperanças em um mundo mais democrático e mais justo ganhavam força. Já os anos 40 e 50 haviam sido anos de progresso: os anos da Declaração dos Direitos do Homem das Nações Unidas, do surgimento da “teoria do desenvolvimento” baseada na industrialização e na crítica do imperialismo, da independência das antigas colônias na África e na Ásia, das filosofias existencialistas e personalistas que afirmavam a responsabilidade de cada um de nós pelas nossas ações, do neo-realismo no cinema italiano e dos *beatniks* começando uma revolução cultural. Mas foi nos anos 60 que o movimento transformador ganhou força, com o crescente ativismo e capacidade reivindicatória dos sindicatos, com a Revolução Estudantil, a revolu-

ção política da Igreja Católica, principalmente na América Latina, com a Primavera de Praga, a nova independência sexual e pessoal das mulheres a partir do surgimento da pílula anticoncepcional, a revolução cultural dos *hippies*, a explosão dos Beatles, a *nouvelle vague* na França, o cinema novo e a bossa nova no Brasil. Na própria China, a Revolução Cultural inscreveu-se nesse quadro, mas, afinal, como acontece quando as utopias se radicalizam e se transformam em programa de ação revolucionário, tornou-se intolerante, indo de encontro ao próprio pensamento que lhe dera origem, e, por isso, totalitária.

É claro que nem tudo caminhou na melhor direção. A guerra do Vietnã aconteceu fundamentalmente nessa década e foi um dos momentos de mais alta irracionalidade e barbárie dos tempos modernos. Em nome de uma tese esperta — a teoria do dominó, segundo a qual os países caíam um a um nas mãos do comunismo —, aplicada de forma equivocada ao governo do Vietnã, que era um governo preocupado em realizar sua revolução nacional, os Estados Unidos fizeram uma guerra terrível contra aquele povo, o que indignou os democratas americanos. E a própria Guerra Fria atingiu um momento de risco real no episódio dos mísseis russos levados para Cuba. Na América Latina, os anos 60 acabaram sendo trágicos porque, em nome dessa guerra ideológica, e especificamente da Revolução de Cuba, de 1959, houve um processo dominó de golpes militares modernizantes com o apoio dos Estados Unidos, que começou no Brasil em 1964, passou pela Argentina e Uruguai, e terminou no Chile em 1973. Não obstante estes fatos, os anos 60 foram anos de transformação e de esperança, em que o mais nobre dos objetivos políticos — a justiça — pairou alto entre as expectativas de todos.

Escrevi os dois ensaios que constituem este livro — um sobre a revolução estudantil, outro sobre a revolução política na Igreja Católica — ainda nos anos 60. O que aconteceu depois? As duas revoluções terminaram: a revolução estudantil foi só um momento; a mudança na Igreja Católica perdeu força na América Latina e foi interrompida em nível mundial a partir do longo

papado de João Paulo II. O retrocesso conservador, porém, não se limitou às duas revoluções utópicas. Ele foi mais abrangente. Nestes últimos 35 anos, houve progresso técnico e material, e a renda por habitante cresceu, ainda que mais lentamente. Mas estes foram tempos contra-revolucionários, tristemente conservadores, em que a ordem prevaleceu sobre a justiça e a violência resurgiu com força, apesar dos avanços democráticos. Apesar de o desenvolvimento científico e econômico ter continuado a ocorrer de forma acelerada, e de o mundo ser hoje mais próspero do que era então, é impossível não reconhecer que o mundo tornou-se mais desigual e injusto e, o que é pior, mais inseguro. O envolvimento cívico das pessoas diminuiu, ao passo que o individualismo avançou em quase toda parte. A renda, que se desconcentrava depois da Segunda Guerra Mundial, voltou a concentrar-se em quase todos os países. O crime organizado, o tráfico de drogas, de mulheres e crianças, bem como o terrorismo, ganharam novo impulso. O crime continuou a grassar nas grandes cidades da periferia do sistema capitalista.<sup>1</sup> E a própria ameaça de guerra — que nos anos 60 era ainda concreta, mas foi desaparecendo à medida que o sistema econômico estatal soviético, que fora efetivo em proporcionar a industrialização pesada inicial, mostrava-se agora ineficiente para coordenar uma economia muito mais complexa — voltou paradoxalmente a ser real.

O individualismo e o conservadorismo do nosso tempo, assim como o crescente cinismo da própria classe média, que nos anos 60 era a fonte de toda a mudança, não precisam aqui ser demonstrados. Robert Putnam demonstrou essa tese amplamente em relação aos Estados Unidos. O espírito cívico, expresso no capital social, na existência de redes sociais e particularmente de

---

<sup>1</sup> Nos países ricos, as taxas de criminalidade se mantiveram relativamente constantes, conforme se pode ver em David P. Farrington, Patrick A. Langan e Michael Tonry, “National Crime Rates Compared”, Londres, Bureau of Justice Statistics, out. 2004. Esse trabalho compara oito países desenvolvidos entre 1981 e 1999.

organizações cívicas, que aumentava até os anos 60, a partir da década seguinte entra em claro processo de retrocesso. “Nos anos 60”, diz ele, “os grupos comunitários na América pareciam estar no limiar de uma era de expansão e envolvimento... Nas últimas décadas do século XX... começaram a desaparecer”.<sup>2</sup> Depois de um momento de grandes mudanças, é normal que a ordem volte a ser colocada em primeiro lugar. E, como mostrou Hirschman, depois que uma geração coloca todas as suas esperanças na transformação social e as vê frustradas, é de se esperar que a próxima se volte para os interesses individuais ou mesmo que se torne cética e cínica.<sup>3</sup> Barbara Ehrenreich, escrevendo sobre a classe média profissional, que, por sua própria ubiqüidade, caracteriza o mundo dos países ricos, observou que a jornada intelectual, política e moral dessa classe foi uma história que começou com o clima de generosidade e otimismo dos anos 60, para terminar em cinismo e em um auto-interesse cada vez mais estreito.<sup>4</sup> Por outro lado, os dados sobre o aumento da concentração de renda, a redução das oportunidades de mobilidade social e o aumento da violência estão em toda parte. Vejam-se, por exemplo, os dados referentes aos dois primeiros problemas, e portanto ao problema da justiça social, nos Estados Unidos. De acordo com pesquisa realizada pelo Economic Policy Institute, de Washington, de 1979 a 2000, a renda média dos 20% mais pobres aumentou 6,4%, ao

---

<sup>2</sup> Robert D. Putnam, *Bowling Alone: Collapse and Revival of American Community*, Nova York, Simon and Schuster, 2000, p. 16. É interessante notar, porém, que em um país como o Brasil, embora tenha havido também o desinteresse geracional pela coisa pública, o espaço público foi enriquecido por um sem-número de organizações cívicas ou organizações da sociedade civil. Por isso, provavelmente, enquanto a democracia, inclusive formas participativas de democracia, tem avançado, nos Estados Unidos a paralisia institucional e democrática parece clara.

<sup>3</sup> Albert O. Hirschman, *Shifting Involvements*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1982.

<sup>4</sup> B. Ehrenreich, *Fear of Falling*, Nova York, HarperPerennial, 1990.

passo que a renda média do 1% mais rico aumentou 184%. Enquanto os cem principais executivos recebiam em 1979 uma remuneração média anual de US\$ 1,3 milhão, hoje ela é de US\$ 35,5 milhões: em 1979, a remuneração dos executivos era 39 vezes maior do que a do trabalhador médio; em 2000, essa relação havia aumentado para mais de mil vezes! Por outro lado, segundo pesquisa de Earl Wyson e de dois colegas, os três da Universidade de Indiana, a mobilidade social nos Estados Unidos caiu verticalmente: em 1978, 23% dos adultos que nasceram entre os 20% mais pobres da população haviam alcançado o quinto mais alto; em 1998, essa percentagem caiu para apenas 10%. *The Economist*, que relatou esses dados, comenta: “Em qualquer setor que você olhe os Estados Unidos de hoje você verá elites aperfeiçoando a arte de se autoperpetuarem. Os Estados Unidos são cada vez mais parecidos com a Grã-Bretanha imperial, com dinastias proliferando, grupos sociais privilegiados se entrecruzando e auto-reforçando, mecanismos de exclusão social ganhando força, e a diferença entre as pessoas que tomam decisões e moldam a cultura e a vasta maioria dos trabalhadores aumentando”.<sup>5</sup>

Desde que o capitalismo e a modernidade se tornaram realidade, as sociedades que incorporam suas estruturas, valores e instituições, que se modernizam, portanto, experimentam o desenvolvimento econômico, político e social. A modernidade nasce na Renascença e chega ao auge no século XVIII, com a crença na razão e no progresso. De acordo com o otimismo iluminista, a razão, através da ciência, da moral e das artes, traria aos homens não apenas o progresso material, mas a liberdade, a justiça e a própria felicidade. Os conservadores se opuseram a essa visão, mas quando ela entrou em crise, com as duas grandes guerras do século XX, foi uma idéia renovada do progresso que emergiu vitoriosa no pós-guerra: o progresso, agora pensado em termos de desenvolvimento econômico e avanço da democracia, de

---

<sup>5</sup> “Meritocracy in America”, *The Economist*, 1/1/2005, pp. 22-4.

autonomia pessoal e responsabilidade cívica. Forma-se assim uma concepção emancipatória da modernidade, cuja matriz, como lembra Rouanet, é o projeto civilizatório da Ilustração.<sup>6</sup> Foi essa idéia de progresso que minha geração aprendeu. Foi essa a visão que Habermas, por exemplo, foi capaz de formular e transmitir. Renovava-se a crença na força transformadora da razão, mas com a consciência das suas próprias condicionantes, ao mesmo tempo em que se valorizava o indivíduo responsável de que nos falava Sartre em 1946.<sup>7</sup> Nessa linha geral de pensamento, para Alain Touraine, “não há modernidade sem racionalização; mas também sem a formação de um sujeito-no-mundo que se sente responsável em relação a si próprio e à sociedade”. Essa racionalização, porém, não deve ser reduzida à sua forma instrumental, e o indivíduo dessa modernidade possível transforma-se em Sujeito, na medida em que o homem deixe de ser o simples projeto de Deus ou das normas sociais, e que “o princípio central da moralidade se torne uma liberdade, uma criatividade que é seu próprio fim e se opõe a todas as formas de dependência”<sup>8</sup>. Mais uma vez a verdade deixava de ser puramente relativa, para ser o resultado modesto e provisório, mas possível, da ação comunicativa.

A partir da crise dos anos 70, porém, o conservadorismo volta com força. Na alta modernidade dos Anos Dourados, a modernidade envolve uma mudança profunda de valores e de moral — a autonomia das mulheres, a nova sexualidade, o respeito ao homossexualismo, o aumento dos divórcios — que terá como reação o neoconservadorismo do nosso tempo. É o novo individualismo que está surgindo em substituição ao individua-

---

<sup>6</sup> Sérgio Paulo Rouanet, “Globalização e políticas culturais”, Seminário Internacional sobre Cultura e Contemporaneidade, UnB, 4/11/1999.

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, Lisboa, Presença, 1964 [1946].

<sup>8</sup> Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, pp. 238, 244-5.

lismo clássico, burguês e liberal, centrado nos valores familiares e na idéia de realização pessoal através do trabalho, ao individualismo que, na sua melhor manifestação, adicionava ao liberalismo o espírito republicano, a responsabilidade cívica. O individualismo dos anos 60 foi um individualismo de transição, no qual já estão presentes os aspectos hedonistas atuais, como pudemos ver bem no filme de Bernardo Bertolucci *Os sonhadores*,<sup>9</sup> os aspectos libertários (“É proibido proibir”) e os aspectos republicanos, que aparecem em todas as revoluções utópicas da época. Já o novo individualismo da contra-revolução do nosso tempo é narcisista e hedonista.<sup>10</sup> É o individualismo que, já em 1962, Macpherson chamou de ‘possessivo’.<sup>11</sup> O novo individualismo transforma o sujeito na medida final de tudo, orienta-se para a realização profissional e pessoal a partir de um pressuposto de liberdade à qual, entretanto, não se soma a responsabilidade cívica. Pelo contrário, é um individualismo muitas vezes cínico, no qual a idéia de liberdade é pensada como fruição e se realiza em um quadro de relativismo moral em que tudo é permitido. Esse individualismo exacerbado ganhou nova versão e nova força a partir da vitória do capitalismo sobre o estatismo soviético, indevidamente confundido com socialismo. Se não era mais possível pen-

---

<sup>9</sup> É fascinante como nesse filme os jovens personagens, no momento da revolução de maio de 1968, adotam primeiro uma atitude hedonista radical para, em seguida, passar para uma ação republicana igualmente radical.

<sup>10</sup> Para um defensor da pós-modernidade, Michel Maffesoli, o sentimento de precariedade da vida humana da pós-modernidade expressa-se essencialmente através do hedonismo, ou do sentido trágico, que ele considera a marca fundamental da pós-modernidade. Suas palavras: “É essa vaidade das ações humanas, esse sentimento de sua precariedade e da brevidade da vida que se exprimem; mais ou menos conscientemente, no trágico latente ou no hedonismo ardente próprios deste fim de século”. Michel Maffesoli, *L’Instant Éternel*, Paris, Denoël, 2000, p. 29. O subtítulo de seu livro é “O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas”.

<sup>11</sup> Crawford Brough Macpherson, *A teoria política do individualismo possessivo*, São Paulo, Paz e Terra, 1979 [1962].

sar coletivamente em um mundo melhor para todos, se as idéias socialistas, mesmo as democráticas e moderadas, pareciam inviáveis, seria sempre possível a cada um de nós cuidar de si próprio. Não haveria mais a possibilidade de um destino comum, mas — imaginou-se — seria possível haver um destino individual. Cada indivíduo, ou, mais precisamente, cada membro das classes mais favorecidas — agora livre da restrição de sobrevivência e portanto dotado de relativa autonomia na definição de sua própria vida — poderia se pensar como o centro do universo, como a razão de ser do próprio mundo, e dedicar-se à fruição narcisista de si próprio.

A descrença individualista em um mundo melhor, que se tornou dominante a partir dos anos 70, tem no plano cultural sua expressão mais clara no pós-modernismo. Gilles Lipovetsky fala sobre esse individualismo marcado pela “explosão das aspirações de autonomia subjetiva em todas as camadas sociais, nas diversas categorias etárias e de sexo. É assim que se impõe o individualismo pós-moderno — desligado tanto dos ideais coletivos quanto do rigorismo educativo, familiar, sexual”.<sup>12</sup> Voltamos ou ao desespero, ou ao relativismo, quando o pós-modernismo assume caráter filosófico, ou caminhamos para o multiculturalismo, quando as demandas legítimas das culturas minoritárias ou subordinadas encontram na modernidade um obstáculo à sua própria legitimação. Fica clara, então, a relação de conflito entre as aspirações de racionalidade e universalidade do mundo moderno e globalizado, e a crescente fragmentação e complexidade desse mesmo mundo, no qual os indivíduos se sentem confusos, se não perplexos, diante da incrível variedade dos insumos informativos que recebem todos os dias.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Gilles Lipovetsky, “Postface” à 2ª ed. de *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, 1993, p. 316.

<sup>13</sup> Stuart Hall, “The Question of Cultural Identity”, em Stuart Hall, David Held, Don Hub e Kenneth Thompson (orgs.), *Modernity*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, pp. 595-634.



A terceira e mais generalizada expressão do pós-modernismo, porém, ocorre quando a recusa das idéias e normas universais se torna enraizada na realidade social. Nesse momento, como sugere Fredric Jameson,<sup>14</sup> o pós-modernismo assume a forma do pastiche: além de ser um reflexo do “capitalismo multinacional e do consumo”, constitui uma reação aos excessos da modernidade e do modernismo. Ou seja, nesse ponto, o novo individualismo e o neoconservadorismo se aproximam, embora de forma contraditória. O neoconservadorismo será uma reação ao novo individualismo hedonista, embora os representantes deste último sejam eles próprios conservadores do ponto de vista político (não do ponto de vista moral). O conservadorismo sempre se opôs à modernidade (da qual o modernismo foi uma das expressões limite), desde que esta emergiu na Renascença, em nome dos valores e da moral tradicional, baseada na religião. A nova onda conservadora, porém, terá uma característica particular: será neoliberal e, portanto, uma expressão do capitalismo e do mercado. No século XIX, o liberalismo revolucionário chocara-se com o conservadorismo, que se opunha ao capitalismo. Agora, o neoconservadorismo apóia o progresso técnico e o mercado, mas ele só logra essa compatibilização, conforme observa Habermas, a partir da crença na possibilidade de se estabelecer um divórcio entre a esfera econômica e a cultural. Enquanto para o neoconservador a economia capitalista pode e deve continuar a se expandir, no plano cultural a esperança está no reviver da religião e dos valores tradicionais que ela ensina. Essa será a única forma de pôr um freio à modernidade individualista e hedonista, baseada na expectativa de ilimitada realização pessoal.<sup>15</sup> Esse novo conservadorismo neoliberal condena a nova autono-

---

<sup>14</sup> Fredric Jameson, “Postmodernism and Consumer Society”, em Hal Foster (org.), *Postmodern Culture*, Londres, Pluto Press, 1985 [1982], pp. 111-25.

<sup>15</sup> J. Habermas, “Modernity, an Incomplete Project”, em H. Foster (org.), *Postmodern Culture*, Londres, Pluto Press, 1985 [1981], pp. 3-15.

mia humana, que ele identifica com licenciosidade, redescobre o mercado auto-regulado, ataca o Estado e a política em nome da eficiência, subordina a democracia a essa mesma racionalidade instrumental, reinventa a idéia de progresso, agora identificada com a inovação, ataca a política em nome da eficiência e remistifica a ciência com o objetivo de afirmar a autoridade do especialista, do técnico, sobre o povo.

## NEOCONSERVADORISMO E MEDO

Neste mundo em que as diversas formas de neoconservadorismo assumiram tanta importância, a insegurança e o medo tornaram-se cada vez mais espalhados. O medo não é mais de guerra proveniente do país vizinho, mas é o medo do terrorismo político, do fundamentalismo islâmico, da violência das máfias, das doenças contagiosas associadas à miséria, dos pobres do resto do mundo que imigram. O medo sempre existiu e existirá em todas as sociedades. Alguns medos são reais, como o medo de uma conflagração nuclear durante os primeiros 30 anos da Guerra Fria. Em qualquer circunstância, o medo pode ser avaliado e enfrentado de forma relativamente racional. O que vemos hoje, porém, nos Estados Unidos particularmente, é um medo irracional que leva a respostas ainda mais irracionais. Medo que aparece de maneira tão sugestiva em *Land of Plenty*, de Wim Wenders.<sup>16</sup> Medo que provoca reações antiamericanas igualmente irracionais, que ignoram como é forte dentro desse país, principalmente nas suas costas Leste e Oeste, a reação contra as políticas neoconservadoras. O medo é sempre a angústia diante do desconhecido, daquilo que ameaça a ordem a ser conservada, a segurança a ser preservada a qualquer custo. Enquanto o progressista está dispo-

---

<sup>16</sup> Um filme de grande beleza, no qual o diretor alemão, que é um apaixonado pelos Estados Unidos, mostra o caráter patético desse medo.

to a arriscar a ordem em nome da justiça, a opção conservadora é sempre pela ordem, pela segurança. Uma opção que muitas vezes é legítima, porque a segurança é o bem maior (porque condição para os demais) que a política e o Estado devem garantir aos cidadãos nas democracias. Trata-se, no entanto, de uma opção que se torna perigosamente irracional quando guiada pela angústia e o medo. A angústia diante do desconhecido e a busca prioritária da segurança ou da ordem sempre dominaram o pensamento conservador. Nos Estados Unidos, nos anos 80, quando já havia um claro declínio do poder soviético, o governo Reagan usou o medo como argumento para novamente elevar as despesas com armamentos e, o que é mais importante, obter o apoio dos eleitores. Conforme observou Noam Chomsky, comentando essa época, “você precisa de alguma coisa para amedrontar as pessoas, para impedi-las de prestar atenção àquilo que está realmente acontecendo a elas. Você precisa de alguma forma despertar medo e ódio para dar vazão ao descontentamento decorrente das condições econômicas e sociais”.<sup>17</sup> É verdade que o conservadorismo daquela época tem uma característica particular, que hoje vai desaparecendo. É neoliberal e, por isso, contraditório: alia o conservadorismo social e político a reformas que tornem o mercado e o risco econômico maiores. Talvez por isso, Ulrich Beck e Anthony Giddens caracterizaram a sociedade contemporânea como “*risk society*”.<sup>18</sup> Depois do 11 de setembro de 2001, porém, nos Estados Unidos, país superpoderoso no plano militar e onde o capitalismo parecia triunfante, o medo tornou-se mais presente, quase avassalador. A cultura do medo é antiga naquele país e serviu, durante a Guerra Fria, para justificar as despe-

---

<sup>17</sup> N. Chomsky, *The Common Good*, Monroe (Me), Odonian Press, 1998, p. 42.

<sup>18</sup> Ulrich Beck, *Risk Society*, Londres, Sage, 1992 [1986]; Anthony Giddens, “Risk Society: The Context of British Politics”, em Jane Franklin (org.), *The Politics of Risk Society*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 23-34.

sas com armamentos. Quem não se lembra da noção de complexo militar-industrial, que o presidente Eisenhower há tanto tempo denunciou? Ou da guerra do Vietnã? Mas, naquele tempo, era o próprio capitalismo que se sentia ameaçado. Agora, era apenas a hipótese absurda da repetição em massa de atos terroristas que fundamentava o medo; contudo essa hipótese revelou-se suficiente para que os novos conservadores e os novos fundamentalistas cristãos iniciassem uma guerra não apenas contra outro país mas ao terrorismo em geral, e ao islâmico em particular. Dessa forma, através de uma profecia auto-realizada, a “guerra de civilizações” se materializava. Ou seja, o mundo, que através da longa e dura institucionalização de um sistema político global, centrado na Organização das Nações Unidas, havia rejeitado a barbárie, voltava a ela sob o signo do conservadorismo e do medo.

Da mesma forma que o liberalismo foi importante para promover a liberdade, e o socialismo é necessário para fazer avançar a justiça, o conservadorismo faz sentido em uma sociedade em transformação na medida em que busca pôr ordem na mudança. Entretanto, quando a mudança tecnológica se acelera explosivamente, como aconteceu na segunda metade do século XX, e repercute de forma poderosa na esfera da vida social, a busca da ordem facilmente deixa de se inspirar na razão e passa a ser dominada pelo medo. É nesses momentos que mesmo os progressistas e liberais sentem mais necessidade do que nunca de instituições democráticas e de um espaço público de debates que dêem conta do novo, do imprevisto, se não do imprevisível. Mas é também nesses momentos que a sociedade se torna terreno fértil para as diversas formas de milenarismo e de fundamentalismo que vimos ressurgir tanto no mundo dos países pobres quanto no dos ricos. O milenarismo — a esperança de mil anos de felicidade sobre a terra profetizada no livro *Apocalipse* — marcou sempre o cristianismo e foi um dos componentes da identidade dos Estados Unidos desde a sua fundação. Somado ao caráter apostólico tanto do cristianismo quanto do islamismo, o milenarismo pode levar a graus elevados de irracionalidade. Já o fundamen-

talismo — a observância rigorosa à ortodoxia de doutrinas religiosas antigas — é uma reação à modernidade ou à mudança irracional por definição. Essa ameaça pode ser mais imaginária do que real, como temos visto principalmente na sociedade americana. O terrorismo se fez ali presente de maneira efetivamente amedrontadora uma única vez, no 11 de setembro, mas este fato foi suficientemente traumático para que a reação conservadora aumentasse e se transformasse em pura irracionalidade através de um messianismo religioso e político de quem se considera o povo eleito.<sup>19</sup> A presença forte do neoconservadorismo religioso desde os anos 70, como reação à mudança econômica e tecnológica acelerada por que o país passava sem cessar, facilitou a manipulação política do medo. O 11 de setembro, porém, causou tanto impacto na sociedade americana porque pela primeira vez desde 1812, descontado o caso particular de Pearl Harbor, os Estados Unidos sofriram um ataque em seu território. A *hubris* da potência hegemônica foi então diretamente provocada. Ficou então patente o quanto a angústia do poder, originada nas novas responsabilidades que o país assumiu ao ascender à condição de potência hegemônica, materializou-se no sentimento de ultraje à honra nacional. Mas não foi só nos Estados Unidos que as atrocidades do 11 de setembro deram origem a uma reação conservadora e autoritária. Também na Rússia o presidente Putin usou o mesmo tipo de argumento para esmagar a Chechênia e, na Tur-

---

<sup>19</sup> Em seu discurso de posse para o segundo mandato, o presidente George W. Bush voltou a declarar que “não nos consideramos uma nação escolhida”, mas a simples preocupação em fazer essa afirmação, combinada com a insistência em defender a liberdade, e a declaração de que “o grande objetivo de pôr fim à tirania é um trabalho concentrado que vai levar gerações”, deixam claro esse caráter messiânico dos Estados Unidos. O que, afinal, não é tão surpreendente quando consideramos que esse país foi fundado por imigrantes puritanos que fugiam das perseguições religiosas na Inglaterra. Essa defesa básica das liberdades foi sempre um dos ativos da grande nação, mas também é um de seus passivos quando o aspecto religioso e messiânico da busca da liberdade se manifesta.

quia, o governo se apropriou do mesmo para continuar a reprimir os curdos.<sup>20</sup>

O fundamentalismo islâmico nos países do Oriente Médio também é o resultado da ameaça representada pela mudança, mas é principalmente uma manifestação de nacionalismo. Repetindo uma antiga prática dos países europeus, usa-se da religião para estabelecer as bases da nação e do estado-nação. Neste caso, porém, a ameaça não é tecnológica: é a ameaça que vem dos países ricos. Uma ameaça que começou porque as grandes nações estavam interessadas no petróleo, desde a violência imperial de que foi vítima o primeiro-ministro democraticamente eleito no Irã, Mohammed Mossadegh, em 1953, quando tentou controlar nacionalmente a indústria do petróleo do país, e que se mantém até hoje, apesar do acesso ao mercado do petróleo estar aberto a todos e a Guerra Fria haver terminado.

Enquanto o fundamentalismo islâmico nacionalista reage ao neoimperialismo e resulta em terrorismo, o fundamentalismo cristão nos Estados Unidos usa da agressão sofrida no 11 de setembro para exercer sua dominação capitalista. A invasão do Iraque, um país petrolífero onde não havia sequer um governo fundamentalista, mas apenas uma velha e impiedosa ditadura secular, é a expressão trágica dessa irracionalidade conservadora. Não fazendo sentido alegar o problema do petróleo e havendo terminado a Guerra Fria, os neoconservadores no poder nos Estados Unidos alegaram perigos inexistentes e decidiram iniciar a “guerra ao terrorismo” por um país que não estava envolvido em terrorismo nem possuía armas de destruição em massa. Diante de situações como essa, ou da corrupção generalizada que caracteriza com frequência os governos apoiados pelas grandes potências na região, o recurso das sociedades do Oriente Médio ao fundamentalismo nacionalista é uma consequência quase natural. Diante da necessidade de organizar a resistência e realizar sua própria revo-

---

<sup>20</sup> N. Chomsky, 9-11, Nova York, Seven Stories Press, 2002, p. 125.

lução nacional, essas sociedades apelam para uma solução religiosa, autoritária, se não totalitária, e irracional.

Não obstante essas formas irracionais de exercício de poder, as sociedades mais avançadas — especialmente as européias — jamais estiveram tão próximas dos grandes objetivos políticos de ordem, liberdade, bem-estar, justiça e defesa do ambiente. Durante o século XX houve um grande avanço político em todo o mundo, e, naqueles países, a democracia deixou de ser uma democracia de elites para se tornar uma democracia de opinião pública. E (esta é a nota mais otimista deste prefácio) começam a surgir em diversos países sinais de transição para uma terceira forma de democracia, de democracia participativa e republicana, graças ao extraordinário aumento do número e importância das organizações da sociedade civil. Mesmo, porém, nas sociedades européias, a impressão que se tem é de confusão e perplexidade. Nos países de desenvolvimento médio da América Latina, e particularmente no Brasil, embora o desenvolvimento político continue a ser um fato, a democracia mostrando-se consolidada através de todas as crises, o desenvolvimento econômico mal ocorre desde os anos 80. Os países de desenvolvimento médio, com a exceção de alguns países asiáticos, vêem a distância que os separa dos países ricos aumentar ao invés de diminuir, e não sabem como explicar o que ocorre. Sabem apenas que seus governos aceitaram sem muita resistência os sábios conselhos e as devidas pressões vindas do Norte. Finalmente, temos os países pobres, principalmente na África. No pós-guerra, procuraram montar Estados planejados e se perderam no estatismo e na corrupção; a partir dos anos 80, subordinaram-se às instituições internacionais, mas só lograram se endividar e se mantêm estagnados e imersos na armadilha da pobreza. Suas elites buscam organizar-se politicamente, mas não surpreendem que estejam mais confusas que as dos países mais avançados.

Na América Latina, o processo de democratização, que ganhara impulso a partir do fim da guerra, foi interrompido ainda nos anos 60, com a instauração, nos quadros da Guerra Fria, de regimes militares apoiados pelos Estados Unidos; só a partir dos

anos 80 sociedades como a brasileira e a argentina, cujo desenvolvimento social e político já não comportava regimes autoritários, logram restabelecer a democracia. Nesta década, porém, o processo de desenvolvimento desses países e, mais amplamente, dos países de desenvolvimento médio, perde alento, ao passo que as formas imperiais em relação à periferia do mundo capitalista, que pareciam haver sido condenadas para sempre com o fim das colônias, ressurgiram de maneira aberta ou disfarçada, usando o poder de pressão das grandes potências e agências internacionais, como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional. O instrumento de dominação agora é o globalismo — ideologia gêmea do neoliberalismo —, que interpreta a globalização como um sistema no qual as nações perderam relevância. Desta forma, busca-se retirar dos países de desenvolvimento médio, como o Brasil, seu instrumento por excelência de ação coletiva, enquanto os próprios países ricos o conservam ciosamente. Quando parecem não fazê-lo, como acontece com os países europeus, é porque estes estão construindo um estado nacional europeu. A todos os países em desenvolvimento, inclusive os mais pobres, o centro desenvolvido impõe ou tenta impor o caminho único (ou “*straightjacket*”, na expressão precisa de um dos ideólogos do sistema), que tem o condão de inviabilizar a formulação em cada país de uma estratégia nacional de desenvolvimento. Escapam apenas alguns países asiáticos que, conscientes de seu interesse nacional, mostraram-se capazes de escolher eles próprios a sua via de desenvolvimento capitalista.

Nos anos 90, a revolução neoliberal parecia vitoriosa em toda parte. As revoluções utópicas dos anos 60 haviam buscado o “homem novo”, valores qualitativamente novos, a simplicidade de vida, a liberdade radical, a criatividade artística. A revolução neoliberal também buscou a revolução cultural, mas foi além, pois criou, ou re-criou, um novo homem, egoísta, narcisista, competitivo, atrofiado no pensamento e na sensibilidade. No plano econômico, o pensamento único neoliberal tem agora receitas claras para os países em desenvolvimento. Além da abertura co-



mercado, que em muitos casos era necessária, logram agora impor a esses países uma política que será também para eles um fato novo, com graves conseqüências: a abertura das contas financeiras. A nova ordem, agora, consiste em crescer com poupança externa, disputando investimentos e financiamentos estrangeiros.<sup>21</sup> O fracasso dessa estratégia, entretanto, logo se fez sentir, primeiro com as crises financeiras no México (1994), na Ásia (1997), na Rússia (1998), no Brasil (1999) e na Argentina (2001). Segundo, pelo simples fato de que, quanto mais um país adota o “*straight-jacket*”, ou seja, adota as recomendações que vêm de Washington e Nova York, menos se desenvolve. Os países dinâmicos da Ásia, que continuam (Taiwan, Coréia, Malásia) ou passam a implantar o sistema capitalista de forma independente a partir dos anos 80 (China principalmente), são os únicos que se desenvolvem.

O novo radicalismo liberal não se limitou a ter conseqüências negativas sobre as taxas de crescimento econômico e a aprofundar a concentração de renda nos países em desenvolvimento. Também nos países ricos, seus excessos foram desastrosos. Tome-se, por exemplo, a área dos medicamentos. A privatização da pesquisa científica nessa área, e a sua transformação em mera fonte de lucro, caminhou a passos largos. Segundo informa o professor da Escola de Medicina da Universidade de Harvard, John Abramson, antes de 1980 a maior parte das pesquisas clínicas era financiada com fundo público. A partir do governo Reagan, porém, o

---

<sup>21</sup> Venho fazendo a crítica sistemática da estratégia de crescimento com poupança externa (que denomino de Segundo Consenso de Washington) desde 2001. Essa crítica está hoje para o desenvolvimento da América Latina e, em geral, dos países em desenvolvimento, exceto os países dinâmicos da Ásia, como estava nos anos 40 e 50 a crítica da lei das vantagens comparativas do comércio internacional. Ver Luiz Carlos Bresser-Pereira, “O Segundo Consenso de Washington e a quase-estagnação da economia brasileira”, *Revista de Economia Política*, 23 (3) 2003, pp. 3-34, e Luiz Carlos Bresser-Pereira, “Brazil’s Quasi-Stagnation and the Growth *cum* Foreign Savings Strategy”, *International Journal of Political Economy*, 32 (4) 2004, pp. 76-102.

quadro muda: os recursos para a pesquisa científica na área são reduzidos, e os pesquisadores são obrigados a solicitar recursos das empresas, ou então trabalhar nelas. No início dos anos 90, 70% das pesquisas eram patrocinadas pelas empresas, mas 80% delas continuavam a ser realizadas nas universidades. Em 2000, esse número havia sido reduzido para 35%. Qual a consequência? O professor não tem dúvida: “o conhecimento médico-científico foi transformado em propriedade comercial, cuja função é dar dinheiro aos patrocinadores, não a nossa saúde”.<sup>22</sup> Para se ter uma idéia do retrocesso ocorrido na área — retrocesso não da própria pesquisa, que continuou a avançar, mas da forma de financiá-la e de distribuir seus frutos —, basta lembrar que o dr. Albert Sabin, quando inventou a vacina contra a poliomielite, nos anos 50, o fez com fundos públicos, e jamais passou por sua cabeça que poderia ficar rico com isso, ou que aos pobres poderia ser negada sua vacina porque laboratórios monopolistas cobravam preços absurdos.<sup>23</sup> Um tema que o livro aborda é o da captura crescente da agência reguladora de medicamentos dos Estados Unidos, a Federal Drugs Administration, pelas empresas farmacêuticas, ao aprovar medicamentos que pouco depois se revelam condenáveis. Aqui temos um típico paradoxo do neoliberalismo. Nos anos 70, um notável economista liberal da Universidade de Chicago, George Stigler, verificou que as agências reguladoras, nos Estados Unidos, eram com frequência capturadas pelas empresas reguladas, e ofereceu, como solução, a desregulação ge-

---

<sup>22</sup> Entrevista à *Folha de S. Paulo*, 3/1/2005. O livro é *The Broken Promise of American Medicine*, de John Abramson, Nova York, HarperCollins Publishers, 2004.

<sup>23</sup> Com esta crítica não estou desqualificando o sistema de propriedade intelectual na área dos medicamentos, porque conheço seus efeitos positivos em termos de incentivo à inovação. Estou apenas afirmando que a redução dos recursos públicos e sua substituição por privados foi um erro. E entendo que o tempo de duração das patentes nessa área deveria ser reduzido sempre que houvesse, na pesquisa, participação de fundos públicos.

neralizada para que o mercado realizasse seu papel regulador.<sup>24</sup> Em seguida, começa a onda neoliberal, que, além da desregulação, demanda a privatização. Ora, a proposta de desregulação era irrealista, já que os mercados em diversos setores são muito imperfeitos, não tendo a menor condição de auto-regulação. A privatização, porém, principalmente de serviços públicos monopolistas, não era aplicável aos Estados Unidos, onde esses serviços já estavam em boa parte privatizados, mas a outros países, principalmente nos em desenvolvimento, onde foi amplamente praticada. Enquanto a privatização de setores competitivos era correta, a privatização de monopólios ou quase-monopólios naturais era pelo menos discutível. Em consequência, aumentou-se, ao invés de se diminuir, a necessidade de regulação, sem, naturalmente, que se resolvesse o problema da captura das agências reguladoras. Pelo contrário, em certos casos, como no da FDA, houve um claro aumento dessa captura, na medida em que os interesses das empresas aumentavam porque passavam a responder pela maior parte dos custos da pesquisa. Temos, assim, na área da saúde, uma situação paradoxal. Nunca a medicina foi tão avançada, nunca se produziram medicamentos tão sofisticados, mas como seu consumo passou a ser determinado cada vez mais pelas necessidades mercadológicas das empresas, mais se consumiram medicamentos desnecessários.

## OS DOIS ENSAIOS

Que fatos explicam a onda individualista e conservadora? Por que a ordem se sobrepôs à justiça a ponto de a própria segurança se tornar ameaçada? E por que o interesse próprio dominou sobre o espírito cívico e republicano com tanta clareza? Po-

---

<sup>24</sup> George J. Stigler, "The Theory of Economic Regulation" em *The Citizen and the State*, Chicago, Chicago University Press, 1975 [1971].

deríamos explicar o novo individualismo e o novo conservadurismo apenas como um movimento cíclico endógeno. À revolução segue sempre a contra-revolução. Os homens buscam a liberdade e a justiça, mas sabem que a ordem é necessária e voltam a ela sempre que é ameaçada. Poderíamos, assim, explicar por que os estudantes voltaram a estar muito mais preocupados com suas carreiras pessoais do que com os grandes valores dos quais, por um instante, se tornaram portadores. Ou por que a Igreja, depois de um João XXIII e da transição representada por Paulo VI, voltou-se para o passado com João Paulo II. O movimento contra-revolucionário, porém, não se limitou a restabelecer a ordem — o objetivo básico que distingue todos os movimentos conservadores. Foi além. O processo de distribuição de renda, de aumento da mobilidade social e de garantia dos direitos sociais, que vinha ocorrendo em grande parte do mundo desde 1945, paralisou-se. A sociedade tornou-se objetivamente mais injusta. Para compreender as causas mais profundas desta contra-revolução, será preciso buscar os fatos históricos novos que causaram a mudança.

Nos dois ensaios sobre as revoluções utópicas dos anos 60 são analisados os fatos novos que explicam aquelas transformações. Eles estão relacionados com o fim da Segunda Guerra Mundial, a aceleração das taxas de desenvolvimento econômico e a transição para a democracia em um grande número de países. Ou, mais precisamente, estão relacionados com as esperanças a que esses fatos deram origem. A partir dos anos 70, porém, começa a contra-revolução, porque as taxas de lucro e de crescimento econômico caem dramaticamente nessa década, obrigando o sistema capitalista a descobrir formas para reduzir os salários e restabelecer aquelas taxas que são condição de sua sobrevivência. O neoliberalismo será a resposta ideológica a nível interno que os países ricos usarão para esse fim. Porque surgem os “novos países industrializados”, que passam a ameaçar o mundo rico com sua mão-de-obra barata, e o leva a terminar com a eventual generosidade que particularmente os Estados Unidos mostraram depois da guerra. O “globalismo” — a ideologia de que os estados nacio-

nais perderam relevância devido à globalização — será a respectiva arma ideológica para conter a nova concorrência vinda do Sul. Porque a grande crise da dívida externa enfraqueceu os países de desenvolvimento médio, tornando-os mais vulneráveis às novas ideologias vindas do centro. Porque o colapso da União Soviética e, portanto, do socialismo real, privou os homens de uma (última?) grande utopia. Porque os Estados Unidos tornaram-se a grande potência econômica, militar e ideológica do mundo, o que levou suas elites a suporem equivocadamente que haviam se tornado a potência hegemônica ou imperial, e que podiam e deviam repetir o comportamento de impérios do passado. Enfim, por um grande número de razões que este prefácio apenas aflora.

As duas revoluções utópicas dos anos 60, que examino neste livro, mostram que naquele tempo a esperança dominava o medo. A revolução estudantil, que teve seu auge no maio francês, na verdade esteve presente em todo o mundo, inclusive no Brasil. O aprofundamento do regime autoritário instalado em 1964 com o Ato Institucional nº 5, de dezembro de 1968, foi em grande parte uma reação dos militares aos movimentos sociais libertários nos quais os estudantes brasileiros tiveram uma atuação central. Hoje já existe uma vasta literatura sobre esse evento a respeito do qual escrevi no calor dos acontecimentos. Poucos duvidam que tenha sido um momento decisivo na história do século XX. Entretanto, quando escrevi este ensaio, supunha que a revolução estudantil seria um começo, quando, afinal, se mostrou o auge e o fim de uma época.<sup>25</sup> Seu exagero, sua falta de objetivos claros, seu caráter anárquico facilitaram a reação conservadora. A razão principal desta reação não foi, naturalmente, a revolução estudantil, mas um fenômeno mais profundo: a queda da taxa de lucro nos países desenvolvidos e particularmente nos Estados Unidos nos anos 70, como conseqüência da combinação de pressões sa-

---

<sup>25</sup> Márcio Moreira Alves observou com agudeza esse fato no seu livro *68 mudou o mundo*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1993.

lariais por parte dos sindicatos com o caráter crescentemente capital-intensivo ou capital-dispendioso do progresso técnico da época. A resposta neoliberal será essencialmente uma resposta a este fato, mas foi facilitada pelo caráter radicalmente utópico da revolução estudantil.

Diferente e mais complexo é o caso da revolução política da Igreja Católica. Neste ensaio, que considero um dos trabalhos mais importantes que escrevi, fiz uma análise política da modernização ou *aggiornamento* dessa Igreja. De um lado, como ex-aluno dos jesuítas e depois como antigo militante da Ação Católica, eu tinha um conhecimento vivido desse processo; de outro lado, como me afastara da Igreja e adotara uma perspectiva sociológica para a análise das religiões, tinha condições talvez ideais de fazer a análise razoavelmente objetiva de um processo novo. Minha análise, porém, não foi apenas sociológica nem procurou apenas entender a lógica da religião em geral, e da Igreja Católica em particular, no processo histórico. Não procurei examinar o “desencantamento do mundo” que Max Weber discutiu com tanta profundidade e amplitude em seus trabalhos de sociologia da religião. Procurei, particularmente, entender a Igreja do ponto de vista político, usando um método histórico e, portanto, sociológico. E talvez esteja aí sua maior originalidade. Como escrevi esse ensaio durante o ano de 1969, esse foi provavelmente o primeiro trabalho sociológico a detectar e analisar em profundidade a revolução política na Igreja Católica, iniciada pela reunião dos bispos latino-americanos de Medellín, em 1968. Quando me refiro a esse trabalho, muitas pessoas pensam que se trata de um ensaio sobre a teologia da libertação. Não é. O ensaio foi escrito dois anos antes que Gustavo Gutiérrez publicasse o seu livro fundador da teologia da libertação, em 1971. Na verdade, a proposta de Gutiérrez e de Leonardo Boff e tantos outros teólogos e adeptos da teologia da libertação, de construir uma Igreja Católica popular, pobre, profética e libertadora, foi consequência da revolução política propiciada pelo Concílio Vaticano II e desencadeada pela reunião de Medellín, que analisei em meu ensaio.

No ensaio sobre a revolução na Igreja, faço a análise de um aspecto do desencantamento do mundo — o político. Para Weber, esse desencantamento ou essa “desmagificação” do mundo é um resultado da tendência mais geral à racionalização do próprio mundo. Desencantamento que, como observa bem Antônio Flávio Pierucci, não é apenas o desencantamento operado pela ciência, pelo avanço da racionalidade científica, mas é também o desencantamento operado pela própria religião, por seus teólogos.<sup>26</sup> De fato, embora a religião cristã tenha muito mais elementos míticos e, portanto, não-rationais que o budismo, por exemplo, enquanto este, como as demais religiões orientais, não sofreu influência da filosofia grega e não foi objeto da racionalização interna, o cristianismo já começou sendo racionalizado por um cidadão romano, São Paulo, e alcançou ampla racionalização ainda no século IV, na obra de seu primeiro grande filósofo, Santo Agostinho, que buscou compatibilizar toda a filosofia de Platão com a fé cristã. Santo Agostinho rejeitou a tese fideísta, que subordinava a razão à fé, que rejeitava a filosofia grega com o argumento de que só o “absurdo” da fé pode levar à verdade. Não adotou, também, a tese racionalista (que no seu tempo sequer existia mas que se tornaria dominante na Igreja muito mais tarde, com Santo Tomás) de que há um núcleo racional no cristianismo que contém os elementos da fé cristã. Para Santo Tomás, a fé é deduzida da prova da existência de Deus. Agostinho não está preocupado com essas provas. Ele parte da fé e do pressuposto da possibilidade de uma ciência de Deus. A verdadeira filosofia está na articulação de fé e razão. Sua teoria do “círculo hermenêutico” é muito clara: “creio para entender, e entendo para crer”. Há aí um processo de auto-reforçamento entre a fé e a razão. A alma, quando se libertar do corpo, verá Deus, a visão pura da verdade, a teoria. Não precisará mais da fé. Logo, com-

---

<sup>26</sup> Antônio Flávio Pierucci, *O desencantamento do mundo*, São Paulo, Editora 34, 2003, pp. 42 e 219.

bina a fé com o entendimento. A verdade última é ver Deus. Em suas palavras: “A inteligência é fruto da fé. Não procures, portanto, entender para crer, mas crê para entender: porque, se não creres, não entenderás”.<sup>27</sup> Dessa forma começava o desencantamento do mundo a partir da própria religião, que depois Santo Tomás, apoiado não em Platão mas em Aristóteles, fará avançar. Um desencantamento que, no ensaio, eu analiso do ponto de vista político, a partir da reconciliação da Igreja com o mundo moderno e com as demais igrejas, especialmente as protestantes, que vai ser operada a partir de pensadores como Teilhard de Chardin, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier; e da ação de sacerdotes, freiras e leigos, através de movimentos como a Ação Católica e o dos padres operários, e que culmina com a revolução teológica e litúrgica promovida pelo Concílio Vaticano II, de João XXIII, seguida pela revolução política dos bispos latino-americanos, que fariam a opção preferencial pelos pobres.

Como, então, explicar o refluxo conservador que se opera já a partir de meados dos anos 70? Basta explicar o fato pelo processo mais amplo de reação conservadora que tomará conta de todo o mundo a partir de então? Ou será preciso encontrar uma razão mais específica, relacionada com a própria Igreja Católica? Em geral, o processo de secularização e racionalização continuou a atingir todas as religiões, não levando a humanidade ao ateísmo, como os racionalistas imaginaram, mas produzindo dois resultados: a diminuição do elemento puramente ritual e mítico de cada religião, que é a própria racionalização, e a transformação da religião, que deixa de ser um fenômeno eminentemente público e político para se tornar um problema pessoal; que cessa de ser uma relação da sociedade e do Estado com Deus para se transformar em uma relação de cada indivíduo com a divindade. As diversas igrejas, entretanto, sofreram de forma diferente o impacto da racionalização e da perda de relevância política da reli-

---

<sup>27</sup> Santo Agostinho, *Comentário ao Evangelho de São João*, §26.9.



gião. Enquanto a Igreja Católica e as igrejas protestantes tradicionais perdiam fiéis e viam a crise das vocações se aprofundar, as novas igrejas pentecostais, neopentecostais e correlatas, que resistem fortemente à modernidade e exigem dos fiéis um cumprimento estrito de normas envolvendo sacrifício pessoal, progrediam de forma acelerada.<sup>28</sup> Depreende-se desses fatos que não há uma relação direta entre modernização e capacidade de atrair fiéis. Esse era um pressuposto de meu ensaio dos anos 60 que, afinal, se revelou uma meia-verdade — uma tese verdadeira na medida em que todas as religiões não têm alternativa senão se adaptar ao mundo moderno; uma tese falsa, tendo em vista que essa adaptação pode tirar da religião o elemento mítico e as promessas de recompensa divina em vida e depois da morte que as religiões mais tradicionais, ou mais estritas, garantem. Existe, portanto, um processo contraditório entre a racionalização e as religiões: de um lado é preciso modernizar-se para manter uma parte dos fiéis (os fiéis modernos); de outro, é preciso recusar a racionalização e ficar com o dogma e com a regra moral rígida para atender uma outra parte dos fiéis (os fiéis tradicionais). As grandes igrejas, inclusive a Católica, resolvem em parte esse problema abrindo espaço em seu seio para muitas orientações morais e teológicas, que vão, no plano teológico, do dogma ou da fé à razão, e, no plano moral, do liberal ao estrito. Mas essa solução não parece suficiente. Nos anos 50 e 60, a Igreja Católica estava se inclinando para a modernidade e o liberalismo moral porque ima-

---

<sup>28</sup> Enquanto as igrejas protestantes tradicionais, de baixa tensão, perdiam cerca de um terço de seus fiéis nos Estados Unidos entre 1960 e 1990, as pentecostais dobravam e as Assembléias de Deus triplicavam seus aderentes. Já na Igreja Católica, sobre a qual não disponho de dados sobre fiéis, temos, entre 1965 e 1995, um declínio do número de vocações (padres, freiras e seminaristas) nos países desenvolvidos de mais de 50%. Ver Rodney Stark e Roger Finke, *Acts of Faith*, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 152 e 170. No Brasil, o decréscimo do número de católicos e o aumento das seitas pentecostais e carismáticas não cessa de ocorrer. No último censo, apenas 75% da população se declarava católica.

ginou que, assim, poderia enfrentar melhor a concorrência das igrejas pentecostais e carismáticas. A estratégia, entretanto, verificou-se equivocada, e, a partir de meados dos anos 70, começou uma guinada para o dogma e a moral estrita. Stark e Finke, sociólogos das religiões que analisaram o problema a partir de uma perspectiva que denominaram “econômica”, desenvolveram a tese de que as religiões podem envolver uma maior ou menor “tensão” da parte dos fiéis. Quanto mais uma pessoa supuser que Deus está presente e é responsivo, quanto mais acreditar em seres sobrenaturais, milagres, e salvação, maior será sua tensão religiosa. As igrejas, por sua vez, que exigirem sacrifícios de seus fiéis, que forem estritas no plano moral e dogmáticas no teológico, estarão oferecendo e exigindo um serviço religioso de alta tensão, mas, em compensação, estarão oferecendo recompensas maiores. Já as igrejas altamente racionalizadas, que transformam Deus em um ser abstrato e longínquo, têm pouco a oferecer em termos de recompensa. As igrejas antigas, como a Católica e as igrejas protestantes tradicionais, tendem a ser igrejas de baixa tensão, que facilmente perdem fiéis, enquanto as novas igrejas, que ofertam uma religião de alta tensão religiosa, conquistam assim os fiéis que estão dispostos a fazer sacrifícios em troca de recompensas religiosas.<sup>29</sup> Na verdade, essa tese tem pouco de “econômica”, apesar das metáforas de oferta e demanda que utiliza. É, entretanto, uma tese sociológica que explica em parte a contradição que as igrejas enfrentam entre a necessidade e o perigo de se modernizar. No limite, ela nos ajuda a compreender os fundamentalismos existentes em todas as religiões, ou seja, as resistências radicais à modernização. O conceito de fundamentalismo foi usado originalmente para explicar a resistência à modernização de seitas protestantes nos Estados Unidos, no final do século XIX. Mas a teoria de Stark e Finke nos ajuda a entender

---

<sup>29</sup> Stark e Finke, *op. cit.*, pp. 146-7. Ver também Massimo Introvigne, *Fondamentalismi*, Casale Monferrato, Edizioni Piemmi, 2004.

processos religiosos que estão longe do fundamentalismo mas são conservadores, como a guinada em direção ao dogma e à moral estrita sofrida pela Igreja Católica nos últimos trinta anos. Como em tudo o mais, também as igrejas enfrentam processos cíclicos. Se um primeiro segredo para o êxito e longevidade da Igreja Católica foi sua capacidade de auto-racionalização, e um segundo segredo foi sua capacidade crescente de abrigar correntes diversas, um terceiro parece ter sido o de saber recuar quando necessário.

Para terminar, uma nota sobre os dois ensaios e sua publicação. Escrevi “A revolução estudantil” e “A revolução política na Igreja” respectivamente em 1968 e 1969. Comecei a escrever o primeiro ensaio em fevereiro daquele ano, quando li uma série de reportagens de Arnaldo Pedroso d’Horta sobre a movimentação estudantil que então se iniciava, e terminei de escrevê-lo em agosto. Os eventos de maio de 1968, portanto, aconteceram enquanto eu o escrevia. Um editor de São Paulo interessou-se em publicar o ensaio como um pequeno livro, mas naquele momento os bispos latino-americanos, reunidos em Medellín, iniciavam uma outra grande mudança, desta vez de caráter mais político do que litúrgico. Decidi então escrever um ensaio também sobre este tema. Além da própria importância do tema, minha condição de exparticipante da Juventude Universitária Católica foi certamente importante para que tomasse essa decisão. Disse ao editor que voltaria em três meses, mas só voltei um ano depois, no final de 1969. Nesse ínterim, como uma reação aos movimentos libertários que também no Brasil se manifestavam com intensidade, os militares reforçaram o regime autoritário com o Ato Institucional nº 5, e o editor considerou mais prudente suspender a idéia de publicação do livro. Mais de um ano após, Rose Marie Muraro, que naquele momento era a editora da Vozes, soube da existência dos originais e interessou-se em publicá-los. Naquele momento, porém, eu estava retomando a idéia do surgimento da classe tecnoburocrática e condicionei a publicação do livro à inclusão de um terceiro ensaio, “A emergência da tecnoburocracia”. Os três ensaios formaram o livro *Tecnoburocracia e contestação* (Vozes,

1972).<sup>30</sup> Depois de esgotado o livro, quando a Vozes se mostrou interessada em reeditá-lo, pareceu-me mais acertado do ponto de vista editorial juntar o ensaio sobre a tecnoburocracia aos demais trabalhos que estava então escrevendo sobre o tema, publicá-los em um outro livro,<sup>31</sup> e voltar à idéia original de um volume apenas sobre as revoluções utópicas. Assim, em 1978, foi publicada a segunda edição destes ensaios, sem qualquer alteração, e agora o mesmo acontece, havendo apenas a adição deste prefácio. O ensaio sobre a revolução estudantil tem a qualidade, salientada recentemente por Olgária Mattos, de haver sido escrito em cima dos acontecimentos.<sup>32</sup> Em contrapartida, sofre de um certo entusiasmo com que vi os acontecimentos. Já o ensaio sobre a revolução política da Igreja Católica é um trabalho que tomou mais tempo e exigiu uma ampla pesquisa bibliográfica. Mas há nele também a paixão de quem, de alguma forma, quer acertar suas contas com uma instituição que foi importante na sua vida. E creio ter sido a primeira análise sociológica da grande transformação política por que passou a Igreja no mundo e particularmente na América Latina no final dos anos 60. É importante assinalar que foi escrito antes de que surgisse a teologia da libertação. Mais adiante, a revolução estudantil simplesmente desapareceria. Já em relação à Igreja, embora ela voltasse a se tornar conservadora, na América Latina, sobreviveram manifestações importantes de sua grande revolução dos anos 60, expressas principalmente no compromisso de muitos católicos com os pobres.

---

<sup>30</sup> Foi um equívoco do ponto de vista editorial, já que o novo ensaio relacionava-se pouco com as duas revoluções, mas que se explica pela dificuldade que eu tinha então de publicar meus trabalhos.

<sup>31</sup> *A sociedade estatal e a tecnoburocracia*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1981.

<sup>32</sup> Olgária Mattos, “Revolução dos anos 60”, em Yoshiaki Nakano, José Marcio Rego e Lilian Furquim, *Em busca do novo*, Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2004, pp. 297-312.