

Marxismo e religião: ópio do povo?	Titulo
Löwy, Michael - Autor/a;	Autor(es)
A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2007	Fecha
Campus Virtual	Colección
Teoria Política; Filosofía Política; Socialismo; Religion; Marxismo; Creencia;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715080929/cap11.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Michael Löwy*

Marxismo e religião: ópio do povo? **

*Filósofo e diretor de pesquisa do Centro Nacional de Pesquisa Científica da França (CNRS).

** Tradução de Rodrigo Rodrigues.

A religião ainda é tal como Marx e Engels a entendiam no século XIX, um baluarte de reação, obscurantismo e conservadorismo? Brevemente, *sim*, é. Seu ponto de vista se aplica ainda a muitas instituições católicas (a Opus Dei é só o exemplo mais claro), ao uso fundamentalista corrente das principais confissões (cristã, judia, muçulmana), à maioria dos grupos evangélicos (e sua expressão na denominada “igreja eletrônica”), e à maioria das novas seitas religiosas, algumas das quais, como a notória Igreja do reverendo Moon, são nada mais que uma hábil combinação de manipulações financeiras, lavagem cerebral e anticomunismo fanático.

Entretanto, a emergência do cristianismo revolucionário e da teologia da libertação na América Latina (e em outras partes) abre um capítulo histórico e eleva novas e excitantes questões que não podem ser respondidas sem uma renovação da análise marxista da religião.

Inicialmente, confrontados com tal fenômeno, os marxistas recorreriam a um modelo tradicional de interpretação confrontando trabalhadores cristãos e camponeses, que poderiam ser considerados como suportes da revolução, com a Igreja considerada como corpo reacionário. Inclusive muito tempo depois, a morte do Padre Camilo Torres, que tinha se unido à guerrilha colombiana foi considerada um caso excepcional, ocorrida no ano de 1966. Mas o crescente compromisso de cristãos –inclusive muitos religiosos e padres– com as lutas populares e sua massiva inserção na revolução sandinista claramente mostrou a necessidade de um novo enfoque.

Os marxistas desconcertados ou confusos por estes desenvolvimentos ainda recorrem à distinção usual entre as práticas sociais vigentes destes cristãos, e sua

ideologia religiosa, definida como necessariamente regressiva e idealista. Entretanto, com a teologia da liberação vemos a aparição de pensadores religiosos que utilizam conceitos marxistas e convocavam para lutas pela emancipação social.

De fato, algo novo aconteceu no cenário religioso da América Latina durante as últimas décadas, de importância histórica a nível mundial. Um setor significativo da Igreja –crentes e clérigo– na América Latina trocou sua posição no campo da luta social, pondo seus recursos materiais e espirituais ao serviço dos pobres e de sua luta por uma nova sociedade.

O marxismo pode nos ajudar a explicar estes eventos inesperados?

* * *

A conhecida frase “a religião é o ópio do povo” é considerada como a quintessência da concepção marxista do fenômeno religioso pela maioria de seus partidários e oponentes. O quão acertado é este um ponto de vista? Antes de qualquer coisa, as pessoas deveriam enfatizar que esta afirmação não é de todo especificamente marxista. A mesma frase pode ser encontrada, em diversos contextos, nos escritos de Immanuel Kant, J. G. Herder, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess e Heinrich Heine. Por exemplo, em seu ensaio sobre Ludwig Börne (1840), Heine já a usava –de uma maneira positiva (embora irônica): “Bem-vinda seja uma religião que derrama no amargo cálice da sofredora espécie humana algumas doces, soníferas gotas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, esperança e crença”. Moses Hess, em seu ensaio publicado na Suíça em 1843, toma uma postura mais crítica (mas ainda ambígua): “A religião pode tornar suportável [...] a infeliz consciência de servidão [...] de igual forma o ópio é de boa ajuda em angustiosas doenças” (citado em Gollwitzer, 1962: 15-16)⁷⁵.

A expressão apareceu pouco depois no artigo de Marx *Sobre a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844). Uma leitura atenta do parágrafo marxista onde aparece esta frase, revela que é mais complexo que usualmente se acredita. Embora obviamente crítico da religião, Marx leva em conta o caráter dual do fenômeno e expressa: “A angústia religiosa é ao mesmo tempo a expressão da dor real e o protesto contra ela. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem

⁷⁵ Outras referências destas expressões podem encontrar-se neste artigo.

coração, tal como o é o espírito de uma situação sem espírito. É o ópio do povo” (Marx, 1969a: 304).

Se nos pusermos a ler o ensaio completo, aparece claramente que o ponto de vista de Marx é devedor mais da postura de esquerda neo-hegeliana –que via a religião como a alienação da essência humana– que da filosofia da Ilustração –que simplesmente a denunciava como uma conspiração clerical. De fato, quando Marx escreveu a passagem mencionada era ainda um discípulo de Feuerbach, e um neo-hegeliano. Sua análise da religião era, por conseguinte, “pré-marxista”, sem referência a classes e a-histórico. Mas tinha uma qualidade dialética, cobijando o caráter contraditório da “angústia” religiosa: ambas uma legitimação de condições existentes e um protesto contra estas.

Foi só depois, particularmente em *A Ideologia Alemã* (1846), que o característico estudo marxista da religião como uma realidade social e histórica começou. O elemento chave deste novo método para a análise da religião é aproximar-se dela como uma das diversas formas de ideologia –ou seja, da produção espiritual de um povo, da produção de idéias, representações e consciência, necessariamente condicionadas pela produção material e as correspondentes relações sociais. Embora ele esteja acostumado a utilizar o conceito de “reflexo” –o qual conduzirá a várias gerações de marxistas para um beco sem saída– a idéia chave do livro é a necessidade de explicar a gênese e desenvolvimento das distintas formas de consciência (religiosa, ética, filosófica, etc.) pelas relações sociais, “o que significa, é obvio, que a questão pode ser representada em sua totalidade” (Marx, 1969b: 154, 164). Uma escola “dissidente” da sociologia da cultura marxista (Lukács, Goldmann) estará a favor do conceito dialético de totalidade em lugar da teoria do reflexo.

Logo depois de escrever com Engels *A Ideologia Alemã*, Marx prestou pouca atenção à questão da religião como tal, ou seja, como um universo específico de significados culturais e ideológicos. Podemos encontrar, entretanto, no primeiro volume de *O Capital*, algumas observações metodológicas interessantes. Por exemplo, a bem conhecida nota de rodapé em que responde ao argumento sobre a importância da política na Antigüidade e da religião na Idade Média, revela uma concepção ampla da interpretação materialista da história: “Nem a Idade Média pôde viver do Catolicismo nem a Antigüidade da política. As respectivas condições econômicas explicam, de fato,

por que o Catolicismo lá e a política aqui desempenham o papel dominante” (Marx, 1968: 96, Tomo I). Marx nunca se tomaria a moléstia de defender as razões econômicas acima da importância da religião na Idade Média, mas esta passagem é importante porque reconhece que, sob certas condições históricas, a religião pode de fato desempenhar um papel *dominante* na vida de uma sociedade.

Apesar de seu pouco interesse pela religião, Marx prestou atenção à relação entre protestantismo e capitalismo. Diversas passagens de *O Capital* fazem referência à contribuição do protestantismo à acumulação primitiva de capital –por exemplo, por meio do estímulo à expropriação de propriedades da Igreja e campos comunais. Nos *Grundrisse*, formula –meio século antes do famoso ensaio de Max Weber!– o seguinte comentário significativo e revelador sobre a íntima associação entre protestantismo e capitalismo: “O culto do dinheiro tem seu ascetismo, seu auto-abnegação, seu auto-sacrifício –a economia e a frugalidade, desprezo pelo mundano, prazeres temporários, efêmeros e fugazes; o correr atrás do eterno tesouro. Daqui a conexão entre o Puritanismo inglês ou o Protestantismo holandês e o fazer dinheiro” (Marx, 1968: 749-750, Tomo I; 1973: 232; 1960a: 143). A semelhança –não a identidade– com a tese do Weber é surpreendente, mais ainda uma vez que o autor da *Ética Protestante* não pôde ter lido esta passagem (os *Grundrisse* foram publicados pela primeira vez em 1940).

Por outro lado, Marx se refere cada tanto ao capitalismo como uma “religião da vida diária” apoiada no fetichismo das mercadorias. Descreve o capitalismo como “um Moloch que exige o mundo inteiro como um sacrifício devido”, e o progresso do capitalismo como um “monstruoso Deus pagão, que só queria beber néctar na caveira da morte”. Sua crítica à economia política está salpicada de freqüentes referências à idolatria: Baal, Moloch, Mammon, Bezorro de Ouro e, é obvio, o conceito de “fetichismo” por si mesmo. Mas esta linguagem tem mais um significado metafórico que substancial (em termos da sociologia da religião) (Marx, 1960b: 226, Vol. 9 e 488, Vol. 26)⁷⁶.

Friedrich Engels apresentou (provavelmente por sua educação pietista) um interesse muito maior que o de Marx pelo fenômeno religioso e seu papel histórico. A contribuição principal de Engels ao estudo marxista da religião é sua análise da relação de representações religiosas com as lutas de classes. Além da polêmica filosófica de

⁷⁶ Alguns teólogos da liberação (por exemplo, Enrique Dussel, Hugo Assmann) farão extensivo o uso destas referências a sua definição de capitalismo como idolatria.

“materialismo contra idealismo”, ele estava interessado em entender e explicar formas históricas e sociais concretas de religião. A cristandade não apareceu (como em Feuerbach) como uma “essência” atemporal, mas sim como um sistema cultural experimentando transformações em diferentes períodos históricos. Primeiro a cristandade foi uma religião dos escravos, depois a ideologia estatal do Império Romano, depois vestimenta da hierarquia feudal e finalmente se adapta à sociedade burguesa. Assim aparece como um espaço simbólico no que se enfrentam forças sociais antagônicas –por exemplo no século XVI: a teologia feudal, o protestantismo burguês e os plebeus hereges.

Ocasionalmente, sua análise tropeça em um utilitarismo estreito, interpretação instrumental de movimentos religiosos. Em *Ludwing Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* escreve: “cada uma das distintas classes usa sua própria religião apropriada [...] e faz pouca diferença se estes cavalheiros acreditarem em suas respectivas religiões ou não” (Engels, 1969a: 281).

Engels parece não encontrar nada mais que o “disfarce religioso” de interesses de classes nas diferentes formas de crenças. Entretanto, graças a seu método de análise em termos de luta de classes, Engels se dá conta, e assim expressa em *A guerra camponesa na Alemanha* que o clero não era um corpo socialmente homogêneo: em certas conjunturas históricas, dividia-se internamente segundo sua composição social. É desta forma que durante a Reforma, temos por um lado o alto clero, cúpula da hierarquia feudal, e pelo outro, o baixo clero, que dá sustento aos ideólogos da Reforma e do movimento revolucionário camponês (Engels, 1969b: 422-475).

Sendo materialista, ateu e um irreconciliável inimigo da religião, Engels compreendeu, como o jovem Marx, o caráter dual do fenômeno: seu papel na legitimação da ordem existente, mas, além disso, de acordo a circunstâncias sociais, seu papel crítico, de protesto e até revolucionário.

Em primeiro lugar, ele estava interessado no cristianismo primitivo o qual definia como a religião dos pobres, desterrados, condenados, perseguidos e oprimidos. Os primeiros cristãos provinham dos níveis mais baixos da sociedade: escravos, homens livres aos quais lhes tinham sido negados seus direitos e pequenos camponeses prejudicados pelas dívidas (Engels, 1969c: 121-122, 407). Tão longe foi que até marcou um assombroso paralelo entre esta primitiva cristandade e o socialismo moderno,

expondo que: (a) ambos os movimentos foram criados pelas massas –não por líderes nem profetas; (b) seus membros foram oprimidos, perseguidos, e proscritos pelas autoridades dominantes e; (c) pregaram por uma iminente liberação e eliminação da miséria e da escravidão. Para adornar sua comparação, um tanto provocativamente, Engels citou um dito do historiador francês Renan: “se quer ter uma idéia de como foram as primeiras comunidades cristãs, olhe o ramo local da Associação Internacional de Trabalhadores” (Engels, 1969c).

Segundo Engels, o paralelismo entre socialismo e cristandade precoce está presente em todos os movimentos que sonham, desde todos os tempos, restaurar a primitiva religião cristã –dos tabories de John Zizka (“de gloriosa memória”) e dos anabatistas de Thomas Münzer até (logo depois de 1830) os comunistas revolucionários franceses e os partidários do comunista utópico alemão Wilhelm Weitling.

Entretanto, e conforme deixa referência constante em suas *Contribuições à história da cristandade primitiva*, Engels acredita que se mantém uma diferença essencial entre os dois movimentos: os cristãos primitivos escolheram deixar sua liberação para depois desta vida enquanto que o socialismo localiza sua emancipação no futuro próximo deste mundo (Engels, 1960: cap. 25).

Mas é esta diferença tão clara como parecia à primeira vista? Em seu estudo das grandes guerras camponesas na Alemanha já não se expõe esta oposição. Thomas Münzer, o teólogo e líder da revolução camponesa e herege anabatista do século XVI, queria o imediato estabelecimento na terra do Reino de Deus, o reino milenar dos profetas. De acordo com Engels, o Reino de Deus para Münzer era uma sociedade sem diferenças de classes, propriedade privada e autoridade estatal independente de, ou externa a, os membros dessa sociedade. Entretanto, Engels estava ainda tentado a reduzir a religião um estratagema: falou da “fraseologia” cristã de Münzer e seu “manto” bíblico (Engels, 1969b: 464). A dimensão especificamente religiosa do milenarismo de Münzer, sua força espiritual e moral, sua experimentada autêntica profundidade mística, Engels as parece haver evitado. Porém, Engels não esconde sua admiração pelo profeta alemão, descrevendo suas idéias como “quase-comunistas” e “religiosas revolucionárias”: eram em menor medida uma síntese das demandas plebéias daqueles tempos como “uma brilhante antecipação” de futuros objetivos emancipadores proletários. Essa dimensão antecipadora e utópica da religião não é explorada por

Engels, mas será trabalhada de maneira intensa e rica por Ernst Bloch.

O último movimento subversivo sob o estandarte da religião foi, segundo Engels, o movimento puritano inglês do século XVII. Se a religião, e não o materialismo ministrou a ideologia desta revolução, é pela natureza politicamente reacionária da filosofia materialista na Inglaterra, representada por Hobbes e outros partidários do absolutismo real. Em contraste com este materialismo e deísmo conservador, as seitas protestantes deram à guerra contra a monarquia dos Stuarts sua bandeira religiosa e seus combatentes (Engels, 1969d: 99).

Esta análise é interessante: rompendo com a visão linear da história herdada da Ilustração, Engels reconhece que a luta entre materialismo e religião não necessariamente corresponde à guerra entre revolução e contra-revolução, progresso e regressão, liberdade e despotismo, classes oprimidas e dominantes. Neste preciso caso, a relação é exatamente a oposta: religião revolucionária contra materialismo absolutista.

Engels estava convencido que da Revolução Francesa, a religião não podia funcionar mais como uma ideologia revolucionária, e se surpreendeu quando comunistas franceses e alemães –tais como Cabet ou Weitling– proclamariam que “cristandade é comunismo”. Este desacordo sobre a religião foi uma das principais razões da não participação de comunistas franceses no *Anuário Franco-Alemão* em 1844 e da ruptura de Marx e Engels com Weitling em 1846.

Engels não podia antecipar a teologia da liberação, mas, graças a sua análise do fenômeno religioso do ponto de vista da luta de classes, trouxe à luz o potencial de protesto da religião e abriu caminho para uma nova aproximação –distinta tanto da filosofia da Ilustração quanto do neo-hegelianismo alemão– da relação entre religião e sociedade.

* * *

A maioria dos estudos realizados sobre religião no século XX se limitam a comentar, desenvolver ou aplicar as idéias esboçadas por Marx e Engels. Tais foram os casos, por exemplo, dos ensaios de Karl Kautsky sobre o utopista Tomas More ou sobre Thomas Münzer. Kautsky considerava todas estas correntes religiosas como movimentos “precursores do socialismo moderno”, cujo objetivo era um estilo de comunismo

distributivo –oposto ao comunismo produtivo do movimento operário moderno. Enquanto Kautsky nos fornece interessantes revelações e detalhes a respeito das bases sociais e econômicas destes movimentos e suas aspirações comunistas, usualmente reduz suas crenças religiosas a um simples “pacote” ou “roupagem” que “oculta e dissimula” seu conteúdo social. As manifestações místicas e apocalípticas das heresias medievais são, a partir de seu ponto de vista, expressões de desespero, resultantes da impossibilidade de consumir seus ideais comunistas (Kautsky, 1913: 170, 198, 200-202). Em seu livro a respeito da Reforma alemã, não perde tempo com a dimensão religiosa da luta entre católicos, luteranos e anabatistas: desprezando o que ele chama a “disputa teológica” entre estes movimentos religiosos. Kautsky concebe como única tarefa do historiador “remontar as lutas desses tempos à contradição de interesses materiais”. Neste sentido, as 95 Teses de Lutero, segundo Kautsky, não refletiram tanto um conflito sobre o dogma, como um conflito em torno de temas econômicos: o dinheiro que Roma extraía da Alemanha sob a forma de impostos eclesiásticos (Kautsky, 1921: 3,5).

Seu livro sobre Tomas More é mais original: oferece uma imagem candente e idílica do cristianismo popular medieval, como uma jubilosa e alegre religião, cheia de vitalidade e belas celebrações e festas. O autor de *Utopia*, Tomas More, é apresentado como o último representante deste catolicismo popular, velho e feudal –completamente diferente do jesuítico moderno. Segundo Kautsky, More escolheu como religião o catolicismo em lugar do protestantismo porque estava contra a brutal proletarização do grupo de camponeses resultante da destruição da Igreja tradicional e da expropriação de terras comunitárias pela Reforma Protestante na Inglaterra. Por outro lado, as instituições religiosas da ilha *Utopia* mostram que estava longe de ser um partidário do autoritarismo católico estabelecido: defendia a tolerância religiosa, a abolição do celibato clerical, a eleição de padres por suas comunidades e a ordenação de mulheres (Kautsky, 1890: 101, 244-249, 325-330).

Muitos marxistas no movimento de trabalhadores europeu eram radicalmente hostis à religião, mas acreditavam que a batalha atéia contra a ideologia religiosa devia subordinar-se às necessidades concretas da luta de classes, a qual demandava a unidade entre trabalhadores que acreditam em Deus e aqueles que não acreditam. O próprio Lênin que seguidamente denunciou a religião como uma “névoa mística” insistiu em

seu artigo “*Socialismo e religião*” (1905) que o ateísmo não deveria ser parte do programa do Partido porque a “unidade na real luta revolucionária das classes oprimidas por um paraíso na terra é mais importante que a unidade na opinião proletária sobre o paraíso no céu” (Lênin, 1972: 86, Vol. 10).

Rosa Luxemburgo compartilhou esta estratégia, mas desenvolveu um argumento diferente e original. Embora ela mesma tenha sido uma fervente atéia, em seus escritos atacou menos a religião como tal que as políticas e programas reacionários da Igreja, em nome de sua própria tradição. Em um ensaio escrito em 1905 (“Igreja e socialismo”), insistiu que os socialistas modernos são mais leais aos princípios originais da cristandade que o clero conservador de hoje. Desde que os socialistas lutam por uma ordem social de igualdade, liberdade e fraternidade, os padres, se honestamente queriam implementar na vida da humanidade o princípio cristão “ama ao próximo como a ti”, deveriam dar as boas-vindas ao movimento socialista. Quando o clero apóia o rico, e aqueles que exploram e oprimem o pobre, estão em contradição explícita com os ensinamentos cristãos: servem não a Cristo, mas sim ao Bezerro de ouro. Os primeiros apóstolos da cristandade eram comunistas apaixonados e os Padres da Igreja (como Basílio e João Chrysostomo) denunciaram as injustiças sociais. Hoje esta causa é levada adiante pelo movimento socialista que aproxima o evangelho da fraternidade e a igualdade do pobre, e chama às pessoas a estabelecer na terra o Reino da liberdade e do amor ao próximo (Luxemburgo, 1971: 45-47, 67-75). Em lugar de levantar uma batalha filosófica em nome do materialismo, Rosa Luxemburgo tentou resgatar a dimensão social da tradição cristã para o movimento dos trabalhadores.

Austro-marxistas, como Otto Bauer e Max Adler, eram muito menos hostis à religião que seus camaradas alemães ou russos. Pareceram considerar o marxismo como compatível com alguma forma de religião, mas isto referido principalmente à religião como uma “crença filosófica” (de inspiração neo-kantiana) mais que como tradições religiosas históricas concretas⁷⁷.

Na Internacional Comunista se prestou pouca atenção à religião, embora um número significativo de cristãos tenha se unido ao movimento, e um ex-pastor protestante suíço, Jules Humbert-Droz, transformou-se nos anos 20 em uma das figuras líderes da Internacional Comunista. A idéia dominante entre marxistas naqueles tempos

⁷⁷ Um livro muito útil e extremamente interessante sobre este tema é o escrito pelo David McClellan (1987).

era que um cristão que se convertesse em socialista ou comunista necessariamente abandonaria sua prévia crença religiosa “anti-científica” e “idealista”. A peça teatral de Bertolt Brecht *Santa Joana dos Matadouros* (1932) é um bom exemplo deste tipo de colocação a respeito da conversão de cristãos à luta pela emancipação proletária. Brecht descreve com muita percepção o processo pelo qual Joana, uma líder do Exército de Salvação, descobre a verdade sobre a exploração e a injustiça social e morre denunciando suas primeiras e antigas idéias. Mas para ele deve haver um total e absoluto rompimento entre a antiga crença religiosa do personagem e seu novo credo de luta revolucionária. Pouco antes de morrer Joana diz aos operários:

Se alguma vez alguém vier a te dizer
que existe um Deus, invisível entretanto,
de quem pode esperar ajuda,
golpeia-o duro com uma pedra na cabeça
até que morra.

A intuição de Rosa Luxemburgo, que se pode lutar pelo socialismo também em nome dos verdadeiros valores da cristandade original, perdeu-se neste tipo cru e um pouco intolerante de perspectiva materialista. Poucos anos depois que Brecht escreveu esta peça, apareceu na França (1936-1938) um movimento de cristãos revolucionários, alcançando vários milhares de seguidores, que apoiavam ativamente o movimento operário, em particular suas mais radicais tendências (a ala esquerda do Partido Socialista). Seu principal slogan era: “Somos socialistas porque somos cristãos”⁷⁸.

Entre os líderes e pensadores do movimento comunista, Gramsci é provavelmente quem mostrou a maior atenção a temáticas religiosas. Distintamente de Engels ou Kautsky não estava interessado no cristianismo primitivo ou nos hereges comunistas da Idade Média, mas sim na função da Igreja Católica na sociedade capitalista moderna: é um dos primeiros marxistas que tentou entender o papel contemporâneo da Igreja e o peso da cultura religiosa entre as massas populares.

Em seus escritos juvenis, Gramsci mostra simpatia por formas progressistas de religiosidade. Por exemplo, está fascinado pelo socialista cristão francês Charles Péguy:

⁷⁸ Ver a excelente investigação de Agnès Rochefort-Turquin (1986).

“a mais óbvia característica da personalidade de Péguy é sua religiosidade, a intensa crença [...] seus livros estão cheios deste misticismo inspirado pelo mais puro e persuasivo entusiasmo, que leva a forma de uma prosa muito pessoal, de entonação bíblica”. Lendo *Nossa Juventude*, de Péguy, “embebedamo-nos com esse sentimento místico religioso do socialismo, de justiça que impregna tudo [...] sentimos em nós uma nova vida, uma crença mais forte, afastada das ordinárias e miseráveis polêmicas dos pequenos e vulgares políticos materialistas” (Gramsci, 1958: 33-34; 1972: 118-119)⁷⁹.

Mas seus escritos mais importantes sobre religião se encontram nos *Cadernos do Cárcere*. Apesar de sua natureza fragmentária, pouco sistêmica e alusiva, estes contêm observações penetrantes. Sua irônica crítica às formas conservadoras de religião –particularmente o ramo jesuítico do catolicismo, pela qual sente sincera aversão– não lhe impediu de perceber também a dimensão utópica das idéias religiosas:

a religião é a utopia mais gigante, a mais metafísica que a história jamais conheceu, desde que é a tentativa mais grandiosa de reconciliar, em forma mitológica, as reais contradições da vida histórica. Afirma, de fato, que o gênero humano tem a mesma ‘natureza’, que o homem [...] como criado por Deus, filho de Deus, é portanto irmão de outros homens, igual a outros e livre entre e como outros homens [...]; mas também afirma que tudo isto não pertence a este mundo mas sim a outro (a utopia). Desta forma, as idéias de igualdade, fraternidade e liberdade entre os homens [...] estiveram sempre presentes em cada ação radical da multidão, de uma ou outra maneira, sob formas e ideologias particulares (Gramsci, 1971).

Gramsci também insistiu nas diferenciações internas da Igreja segundo orientações ideológicas –liberal, moderna, jesuítica e correntes fundamentalistas dentro da cultura católica– e segundo as diferentes classes sociais: “toda religião [...] é realmente uma multiplicidade de distintas e às vezes contraditórias religiões: há um catolicismo para os camponeses, um para a pequena burguesia e trabalhadores urbanos, um para a mulher, e um catolicismo para intelectuais”. Além disso, acredita que o cristianismo é, sob certas

⁷⁹ Gramsci parece estar também interessado, no começo da década de 20, em um movimento camponês liderado pela esquerda católica, Guillo Miglioli. Ver sobre o particular o destacado livro do Rafael Díaz-Salazar *O Projeto do Gramsci* (1991: 96-97).

condições históricas, “uma forma necessária de desejo das massas populares, uma forma específica de racionalidade no mundo e na vida”; mas isto se aplica só a inocente religião das pessoas, não ao cristianismo jesuitizado, o qual é “puro narcótico para as massas populares” (Gramsci, 1971: 328, 397, 405; 1979: 17).

A maior parte de suas notas referem-se ao papel histórico e presente da Igreja Católica na Itália: sua expressão política e social através da Ação Católica e do Partido do Povo, sua relação com o Estado e as classes subordinadas, etc. Enquanto se concentra nas divisões de classes dentro da Igreja, Gramsci adverte a relativa autonomia da instituição, como um corpo composto de “intelectuais tradicionais” (o clero e os intelectuais católicos seculares) –quer dizer, intelectuais ligados a um passado feudal e não organicamente conectados a nenhuma classe social moderna. Isto é o motivo principal para a ação política da Igreja e para sua relação conflitiva com a burguesia italiana: a defesa de seus interesses corporativos, seu poder e privilégios.

Gramsci está muito interessado pela Reforma Protestante, mas distintamente de Engels e Kautsky, não se centra em Thomas Münzer e nos anabatistas, mas sim em Lutero e Calvino. Como leitor atento do ensaio de Max Weber, acredita que a transformação da doutrina calvinista da predestinação em “um dos maiores impulsos para a iniciativa prática que teve lugar na história do mundo”, é um exemplo clássico da passagem de um ponto de vista do mundo a uma norma prática de comportamento. De certa forma, as pessoas poderiam considerar que Gramsci utiliza Weber para suplantiar a colocação economicista do marxismo vulgar, insistindo no papel historicamente produtivo de idéias e representações (Gramsci, 1979: 17-18, 50, 110; Montanari, 1987: 58).

Para ele, a Reforma Protestante, como um movimento nacional-popular autêntico capaz de mobilizar as massas, é um tipo de paradigma para a grande “reforma moral e intelectual” que o marxismo quer implementar: a filosofia da práxis “corresponde à conexão Reforma Protestante + Revolução Francesa: é uma filosofia que é também política e uma política que é de uma vez filosofia”. Enquanto Kautsky, vivendo na Alemanha protestante, idealizou o Renascimento italiano e desprezou a Reforma como “bárbara”, Gramsci, o marxista italiano, elogiou Lutero e Calvino e denunciou o Renascimento por considerá-lo um movimento aristocrático e reacionário (Gramsci, 1979: 105; Kautsky, 1890: 76).

As observações de Gramsci são ricas e estimulantes, mas em última análise seguem o padrão clássico marxista de analisar a religião. Ernst Bloch é o primeiro autor marxista que trocou radicalmente a estrutura teórica –sem abandonar a perspectiva marxista e revolucionária. De forma similar a Engels, distinguiu duas correntes sociais opostas: por um lado, a religião teocrática das Igrejas oficiais, ópio dos povos, um aparelho mistificador a serviço dos capitalistas; pelo outro, a secreta, subversiva e herética religião dos albigenses, husitas, de Joaquim de Flores, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling e Leon Tolstoi. Entretanto, distintamente de Engels, Bloch negou-se a ver a religião unicamente como um “manto” de interesses de classe: criticou expressamente esta concepção, enquanto a atribuía somente a Kautsky. Em suas manifestações contestadoras e rebeldes, a religião é uma das formas mais significativas de consciência utópica, uma das expressões mais ricas de *O Principio Esperança*. Através de sua capacidade de antecipação criativa, a escatologia judaico-cristã – universo religioso favorito de Bloch– contribui a dar forma ao espaço imaginário do ainda não–existente (Bloch, 1959; 1968).

Apoiando-se nestas pressuposições filosóficas, Bloch desenvolve uma interpretação iconoclasta e heterodoxa da Bíblia –ambos, o Antigo e Novo Testamento– marcando o pauperismo, que denuncia os faraós e pede que cada um escolha entre César e Cristo.

Um ateu religioso –para ele só um ateu pode ser um bom cristão e vice-versa– e um teólogo da revolução, Bloch não só produziu uma leitura marxista do milenarismo (seguindo Engels) mas sim também –e isto era novo– uma interpretação milenarista do marxismo, através da qual a luta socialista pelo Reino da Liberdade é percebida como a herança direta das heresias escatológicas e coletivistas do passado.

É obvio Bloch, como o jovem Marx da famosa frase de 1844, reconheceu o caráter dual do fenômeno religioso, seu aspecto opressivo e seu potencial para a sublevação. O primeiro requer do uso daquilo que ele denomina “a corrente fria do marxismo”: a implacável análise materialista das ideologias, dos ídolos e das idolatrias. O segundo, entretanto, necessita da “corrente quente do marxismo” aquela que ambiciona resgatar o excedente cultural utópico da religião, sua força crítica e antecipadora. Além de qualquer “diálogo”, Bloch sonhou com uma autêntica união entre cristandade e revolução, como aquela que teve lugar durante as guerras

camponesas do século XVI.

As idéias de Bloch eram, em certo ponto, compartilhadas por alguns dos membros da Escola de Frankfurt. Max Horkheimer considerou que “a religião é o registro dos desejos, nostalgias (*sehnsuchte*) e acusações de inumeráveis gerações” (Horkheimer, 1972: 374). Erich Fromm, em seu livro *O dogma de Cristo* (1930), usou o marxismo e a psicanálise para iluminar a essência messiânica, plebéia, igualitária e antiautoritária do cristianismo primitivo. E Walter Benjamin tratou de combinar em uma original síntese, teologia e marxismo, messianismo judeu e materialismo histórico, luta de classes e redenção⁸⁰.

A obra de Lucien Goldmann é outra tentativa de abrir o caminho para a renovação do estudo marxista da religião. Embora de uma inspiração muito distinta da de Bloch, estava também interessado no valor moral e humano da tradição religiosa. Em seu livro *O Deus oculto* (1955) desenvolveu uma muito sutil e criativa análise sociológica da heresia jansenista (incluindo o teatro de Racine e a filosofia de Pascal) como uma visão trágica do mundo, expressando a peculiar situação de um estrato social (a nobreza togada) na França do século XVII. Uma de suas inovações metodológicas é relacionar a religião não só aos interesses da classe, mas também a sua total condição existencial: examina, portanto, como este estrato legal e administrativo, entre sua dependência de e sua oposição à monarquia absoluta, deu uma expressão religiosa a seus dilemas na visão trágica do mundo do jansenismo. De acordo com David McLellan, esta é a “análise específica mais impressionante da religião produzida pelo marxismo ocidental” (McLellan, 1987: 128).

A parte mais surpreendente e original do trabalho é, entretanto, a tentativa de comparar –sem assimilar um ao outro– crença religiosa e crença marxista: ambas têm em comum o rechaço do puro individualismo (racionalista ou empirista) e a crença em valores trans-individuais –Deus para a religião, a comunidade humana para o socialismo. Em ambos os casos, a crença está apoiada em uma aposta –a aposta pascaliana na existência de Deus e a marxista na libertação da humanidade– que pressupõe o perigo do fracasso e a esperança do êxito. Ambos implicam algumas crenças fundamentais que não são demonstráveis no nível exclusivo de julgamentos

⁸⁰ Ver, de minha autoria, os artigos “Revolution against Progress: Walter Benjamin's Romantic Anarchism” (1985) e “Religion, Utopia and Countermodernity: The Allegory of the Angel of History in Walter Benjamin” (1993).

objetivos. O que os separa é obviamente o caráter supra-histórico da transcendência religiosa:

A crença marxista é uma crença no futuro histórico que o ser humano cria por si mesmo, ou melhor dizendo, que devemos fazer com nossa atividade, uma “aposta” no êxito de nossas ações; a transcendência da que é objeto esta crença não é nem sobrenatural nem trans-histórica mas sim supra-individual, nada mais mas tampouco nada menos (Goldmann, 1955: 99).

Sem pretender de maneira nenhuma “cristianizar o marxismo”, Lucien Goldmann introduziu, graças ao conceito de *crença*, uma nova maneira de ver a relação conflitiva entre convicção religiosa e ateísmo marxista.

A idéia de que existe um campo comum entre o espírito revolucionário e a religião já foi sugerida, em uma forma menos sistemática, pelo peruano José Carlos Mariátegui, o marxista latino-americano mais original e criativo. No ensaio “O Homem e o mito” (1925), propôs uma visão heterodoxa dos valores revolucionários:

Os burgueses intelectuais ocupam seu tempo em uma crítica racionalista do método, da teoria e da técnica revolucionária. Que mal-entendido! A força dos revolucionários não está baseada em sua ciência, mas sim em sua crença, sua paixão, seu desejo. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito [...] A emoção revolucionária é uma emoção religiosa. As motivações religiosas se mudaram do céu para a terra. Não são mais divinas, mas sim humanas e sociais” (Mariátegui, 1971a: 18-22).

Celebrando Georges Sorel, o teórico do sindicalismo revolucionário, como o primeiro pensador marxista em entender o “caráter religioso, místico e metafísico do socialismo”, escreve poucos anos depois em seu livro *Defesa do marxismo* (1930):

Graças a Sorel, o marxismo pôde assimilar os elementos e aquisições substanciais das correntes filosóficas que vieram depois de Marx. Substituindo as bases positivistas e racionalistas do socialismo em seu tempo, Sorel encontrou em

Bergson e nas idéias pragmáticas que fortaleceram o pensamento marxista, restabelecendo sua missão revolucionária. A teoria dos mitos revolucionários, ao aplicar a experiência dos movimentos religiosos ao movimento socialista, estabeleceu as bases para uma filosofia da revolução (Mariátegui: 1971b: 21).

Tais formulações –expressão de uma rebelião romântica-marxista contra a interpretação dominante (semi-positivista) de materialismo histórico– podem parecer muito radicais. Em qualquer caso, deve estar claro que Mariátegui não quis fazer do socialismo uma igreja ou uma seita religiosa, mas sim tentou restaurar a dimensão espiritual e ética da luta revolucionária: a crença (“mística”), a solidariedade, a indignação moral, o total compromisso, a disposição em arriscar a própria vida (o que chama “heróico”). O socialismo para o Mariátegui era inseparável de uma tentativa de re-encantar o mundo através da ação revolucionária. Transformou-se em uma das referências marxistas mais importantes para o fundador da teologia da libertação, o peruano Gustavo Gutiérrez.

Marx e Engels pensaram que o papel subversivo da religião era coisa do passado, sem significação na época moderna da luta de classes. Este prognóstico foi mais ou menos historicamente confirmado por um século –com umas poucas importantes exceções (particularmente na França): os socialistas cristãos dos anos 30, os sacerdotes operários dos 40, a ala esquerda do sindicalismo cristão nos 50, etc. Mas para entender que foi acontecendo nos últimos 30 anos na América Latina (e em menor extensão também em outros continentes) ao redor da temática da teologia da libertação, precisamos integrar à nossa análise as colocações de Bloch e Goldmann sobre o potencial utópico da tradição judaico-cristã.

Bibliografia

Bloch, Ernest 1959 *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt-Main: Suhrkamp Verlag). Vols. I, II e III.

Bloch, Ernest 1968 *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Frankfurt-Main: Suhrkamp Verlag).

Díaz-Salazar, Rafael 1991 *El Proyecto de Gramsci* (Barcelona: Editorial Anthropos).

Engels, Friedrich 1960 “Contribution to the History of Primitive Christianity” em K.

- Marx e F. Engels *On Religion* (Londres: Lawrence and Wishart).
- Engels, Friedrich 1969a “Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy” em Feuer, Louis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Londres: Fontana).
- Engels, Friedrich 1969b “The Peasant War in Germany” em Feuer, Louis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Londres: Fontana).
- Engels, Friedrich 1969c *Anti-Dühring* (Londres: Lawrence and Wishart).
- Engels, Friedrich 1969d “On Materialism” em Feuer, Louis S. (ed.) *Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy* (Londres: Fontana).
- Goldmann, L. 1955 *Le Dieu Caché* (Paris: Gallimard).
- Gollwitzer, Helmut 1962 “Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube” em *Marxismusstudien* (Tübingen: Verte Folge).
- Gramsci, A. 1958 “Carlo Péguy ed Ernesto Psichari” em *Scritti giovanili 1914-1918* (Torino: Einaudi).
- Gramsci, A. 1971 *Selections from the Prison Notebooks* (Londres: New Left Books).
- Gramsci, A. 1972 “Os movimentos e Coppoleto” em *Sotto a Mole* (Turim: Einaudi).
- Gramsci, A. 1979 *Il materialismo storico* (Roma: Editori Riuniti).
- Horkheimer, Max 1972 (1935) “Gedanke zur Religion” em *Kritische Theorie* (Frankfurt-Main: S.Fischer Verlag).
- Kautsky, Karl 1890 *Thomas More und seine Utopie* (Stuttgart: Dietz Verlag).
- Kautsky, Karl 1913 *Vorläufer des neueren Sozialismus. Erster Band. Kommunistische bewegungen im Mittelalter* (Stuttgart: Dietz Verlag).
- Kautsky, Karl 1921 *Der Kommunismus in der deutschen Reformation* (Stuttgart: Dietz Verlag).
- Lenin, V.I 1972 (1905) “Socialism and Religion” em *Selected Works* (Moscou).
- Löwy, M. 1985 “Revolution against Progress: Walter Benjamin's Romantic Anarchism” em *New Left Review*, N° 152, novembro-dezembro.
- Löwy, M. 1993 “Religion, Utopia and Countermodernity: The Allegory of the Angel of History in Walter Benjamin”, em *On Changing the World* (Atlantic Highlands: Humanities Press).
- Luxemburgo, Rosa 1971 (1905) “Kirche und Sozialismus” em *Internationalismus und Klassenkampf* (Neuwied: Luchterhand).

- Mariátegui, José Carlos 1971a (1925) “El hombre y el mito” em *El alma Matinal* (Lima: Editorial Amauta).
- Mariátegui, José Carlos 1971b *Defensa del Marxismo* (Lima: Editorial Amauta).
- Marx, Karl 1960a *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlim: Dietz Verlag).
- Marx, Karl 1960b *Werke* (Berlim: Dietz Verlag).
- Marx, Karl 1968 *Das Kapital* (Berlim: Dietz Verlag).
- Marx, Karl 1969a (1844) “Towards the Critique of Hegel's Philosophy of Right” em Feuer, Louis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Londres: Fontana).
- Marx, Karl 1969b (1846) “The German Ideology” em Feuer, Louis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Londres: Fontana).
- Marx, Karl 1973 *Foundations of the Critique of Political Economy* (Midesex: Penguin Books) Rough Draft.
- McClellan, David 1987 *Marxism and Religion* (Nova Iorque: Harper and Row).
- Montanari, Marcello 1987 “Razionalità e tragicità do moderno em Gramsci e Weber” em *Critica marxista* (Roma) N° 6.
- Rochefort-Turquin, Agnès 1986 *Socialistes parce que Chrétiens* (Paris: Cerf).