



Peter Berger e a permanência da religião. Reflexões possíveis sobre radicalismos na política e nas religiões

Peter Berger and the Permanence of Religion: Possible Reflections on Radicalism in Politics and Religions

Creso Nuno Moraes de Brito*

Universidade Católica de Pernambuco (Unicap) | Recife, Pernambuco, Brasil

cnmbrito@gmail.com

Zuleica Dantas Pereira Campos**

Universidade Católica de Pernambuco (Unicap) | Recife, Pernambuco, Brasil

zuleica.campos@unicap.br

Resumo: O presente artigo buscou compreender o conceito de permanência da religião na contemporaneidade, e suas transformações diante do processo de secularização, de acordo com a perspectiva da sociologia da religião do teólogo e sociólogo austro-estadunidense, luterano e de origem judaica, Peter Berger (1929-2017 EC). Levando em consideração, particularmente, o fenômeno dos radicalismos. Por metodologia optou-se por uma revisão bibliográfica, enfatizando-se as três fases da teoria sociológica de Berger — secularização, dessecularização e pluralismo — correlacionando-as aos processos de radicalização política e religiosa, no Brasil e no exterior. Como aporte teórico foram utilizados alguns conceitos bergerianos, no intuito de explicitar como a concepção de Modernidade europeia de base cristã buscou conformar a experiência religiosa em um imperativo de escolha, o qual encontrou resistência em tradições não-europeias ou não-cristãs. E mais especificamente no campo dos estudos judaicos, o artigo se propôs a realizar um diálogo sobre o radicalismo, tendo em conta as reflexões propostas por Berger, pelo rabino inglês, Jonathan Sacks (1948-2020 EC), e pelo escritor israelense, Amos Oz (1939-2018 EC). Tendo os três identificado o radicalismo religioso como uma patologia moderna e uma negação da alteridade. Deste modo, reafirma-se também os valores judaicos da pluralidade interpretativa e da experiência de alteridade como antídotos éticos e epistemológicos contra o fanatismo e o radicalismo político.

* Mestre em História Social da Cultura Regional pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (2014). Atualmente é docente da Escola Luiz Delgado e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco.

** Professora titular dos cursos de História e Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Pós-doutora em Ciências da Religião, doutora em História, e mestra em Antropologia.



Palavras-chave: Judaísmos. Radicalismos. Alteridade.

Abstract: This article sought to understand the concept of the persistence of religion in the contemporary world and its transformations in the face of the secularization process, according to the sociology of religion perspective of the Austro-American theologian and sociologist, Peter Berger (1929-2017 CE)—who was of Jewish origin and a Lutheran. It particularly takes into account the phenomenon of radicalisms. Regarding methodology, a literature review was chosen, emphasizing the three phases of Berger's sociological theory—secularization, desecularization, and pluralism—correlating them to the processes of political and religious radicalization, both in Brazil and abroad. As a theoretical framework, several Bergerian concepts were used to explain how the Christian-based European conception of modernity sought to shape the religious experience into an 'imperative of choice,' which encountered resistance in non-European or non-Christian traditions. More specifically within the field of Jewish studies, the article proposed a dialogue on radicalism, considering the reflections proposed by Berger, the English rabbi Jonathan Sacks (1948-2020 CE), and the Israeli writer Amos Oz (1939-2018 CE). All three identified religious radicalism as a modern pathology and a denial of alterity. Thus, the text also reaffirms Jewish values of interpretative plurality and the experience of alterity as ethical and epistemological antidotes against fanaticism and political radicalism.

Keywords: Judaism. Radicalisms. Alterity/Otherness.

Introdução:

1. Os sentidos em caos

Domingo, oito de janeiro de 2023 EC. Brasília, a capital da República Federativa do Brasil, tem as sedes dos Três Poderes – o Palácio da Alvorada (Executivo), o STF (Judiciário) e o Congresso Nacional (Legislativo) – invadidas, ocupadas e depredadas. Uma parcela de apoiadores extremistas do ex-presidente Jair Bolsonaro, inconformados com a derrota de seu candidato no pleito eleitoral de outubro de 2022 EC, avançam sobre os prédios públicos acima citados e, no Plenário da Câmara Federal, aviltam e tripudiam dos símbolos democráticos.

Dentre as diversas imagens que se avolumaram na Mídia e nas redes sociais, as quais documentaram o abjeto ataque ao Estado Democrático de Direito, talvez uma em particular chamasse atenção a um estudioso das religiões: a de um senhor aparentemente de meia-idade ajoelhado no tapete azul do Plenário da Câmara, que ergue os braços aos Céus e parece bradar uma prece. É possível que estivesse a agradecer pela façanha que julgou realizar. Do lado de fora, bandeiras de Israel aparecem aqui ou acolá. Diante dessa cena se tornaria possível a seguinte constatação: se uma interpretação do rito ali apresentado viria a ser algo conjectural, a presença de



um ato religioso, ainda que pessoal, é inegável. Em suma, dalgum modo, a religião ali se fazia presente. Imiscuída à política.

Uma ação como esta mui provavelmente pareceria estranha a um militante da extrema direita europeia há cerca de um século atrás. Supostas manifestações de fervor religioso não costumavam ser frequentes nas performances políticas dos fascistas italianos ou dos nazistas alemães, ainda que fossem mais prováveis entre franquistas espanhóis ou salazaristas portugueses. Todavia, em nossos dias, tanto entre islamistas ou colonos ultraortodoxos judeus, quanto entre integristas católicos ou fundamentalistas evangelicalistas, tais manifestações, que mesclam e confundem as fronteiras entre a religião e a política, parecem ter se tornado recorrentes. O que então teria acontecido nesse último século que, hipoteticamente, foi capaz de deitar por terra a teoria defendida pelos próceres da sociologia clássica (Marx, Durkheim e Weber) de que com a modernização das sociedades, o desenvolvimento do capitalismo, a urbanização e o progresso técnico e científico a religião ocuparia cada vez menor relevância na compreensão das relações sociais?

Para ao menos se tentar construir um arcabouço explicativo para esta questão, é de grã valia atentarmos para o percurso e as transformações ocorridas sobre esse ponto de inflexão teórica, a partir de um dos mais relevantes sociólogos contemporâneos da religião: o austríaco-estadunidense de origens asquenazes, Peter Ludwig Berger (1929-2017 EC).

2. Peter Berger: algumas breves notas biográficas

Nascido em uma família judaica de Viena, capital da Áustria, onde o pai era lojista de roupas e a mãe, dona de casa, Peter Berger e seus familiares pertenciam à pequena burguesia israelita, possuidora de relativo capital cultural e grande anseio por assimilação. Também por essa razão, antes de seu nascimento, sua família converteu-se ao cristianismo, como costumeiramente ocorria a muitas famílias judaicas das grandes metrópoles europeias entre fins do século XIX e a primeira metade do século passado. Assim, Peter Berger já nasceu luterano. Apesar disso, em 1938 EC, sua família precisou fugir do país quando da anexação (*Anchluss*) da Áustria pela Alemanha nazista, por conta das perseguições antisemitas. Politicamente conservador e crítico das Esquerdas, Berger permaneceu vinculado a essa confissão religiosa por toda vida, inclusive tornando-se especialista em protestantismo.

Suas teorias sociológicas sobre a religião intentavam construir uma ponte entre o subjetivismo de Weber e o objetivismo de Durkheim¹. Dois dos grandes pilares da sociologia, que curiosamente eram também um protestante e um judeu, respectivamente. Embora ambos não fossem necessariamente religiosos.

¹ Vandenberghe, 2017.



Provavelmente seu *opus magnum* foi “A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento”, publicado originalmente em 1966 EC, em parceria com o também sociólogo austro-estadunidense, Thomas Luckmann. Nele, os autores discorrem sobre os papéis da subjetivação e reificação das estruturas sociais. Contudo, suas considerações e reformulações teóricas sobre o processo de secularização podem ser melhor acompanhadas a partir das obras: “O Dossel Sagrado: Elementos de uma Teoria Sociológica da Religião (1967 EC)”, “Rumor de Anjos. A Sociedade Moderna e a Redescoberta do Sobrenatural (1969 EC)”, “A Dessecularização do Mundo. Ressurgimento da Religião e a Política Global (1999 EC)” e “Os Múltiplos Altares da Modernidade. Rumo a um Paradigma da Religião numa Época Pluralista (2014 EC)”.

Neste artigo será abordado brevemente três momentos de sua teoria sobre a *secularização*: 1) a própria secularização, 2) a dessecularização e 3) o pluralismo religioso. Posteriormente, trataremos de um diálogo possível entre a sua teoria e as reflexões sobre o radicalismo de dois outros pensadores judeus: o rabino britânico, Jonathan Sacks (1948-2020 EC) e o escritor israelense, Amos Oz (1939-2018 EC).

3. A teoria da secularização de Berger em uma breve crítica

Entende-se por *secularização* o processo de diminuição progressiva da ingerência dos sistemas religiosos na organização social ou sobre a vida privada dos indivíduos. Segundo Berger, o termo teria sido utilizado pela primeira vez no contexto europeu das Guerras de Religião do século XVII, significando “a perda do controle de territórios ou propriedades por parte de autoridades religiosas”². No entanto, o próprio autor faz questão de ressaltar que o conceito não deve ser confundido com *secularismo*, já que esse se trataria mais especificamente de uma conduta ou posicionamento anticlerical ou antirreligioso, o que não seria necessariamente verdade no caso do primeiro termo.

Berger faz uso das abordagens teóricas dos clássicos da sociologia para construir sua própria teoria sobre a secularização, a qual é melhor delineada em seu clássico de 1967 EC: “O Dossel Sagrado”. Nele, o sociólogo apresenta a ideia de que a religião, antes entendida como um sistema de sentido que abrigaria e protegeria os seus adeptos da anomia e do niilismo existencial, estaria sendo colocada em xeque na medida em que a modernidade permitia uma pluralidade de sistemas de sentido. Assim, a religião se tornaria apenas mais um dentre eles, não detendo mais o monopólio neste aspecto.

Aqui se torna interessante realizar dois esclarecimentos, a fim de melhor compreendermos a teoria de Berger: o papel da sociologia na configuração da realidade humana e a definição de Modernidade. Iniciemos por este último.

² Berger, 2004, p.117.



A despeito de corriqueiramente nos referirmos aquilo que é moderno como sinônimo de hodierno ou contemporâneo, o conceito de modernidade não se confunde com esta acepção. A Modernidade constitui-se num projeto de organização das relações socioeconômicas e de produção de sentido derivado de uma concepção racional de apreensão da realidade, desenvolvido a partir dos séculos XV-XVIII EC, tendo a Europa Ocidental, particularmente os países do Atlântico Norte, como eixo inicial e polo irradiador. Depois esse modelo de sociedade, fundamentado no Capitalismo e na epistemologia racionalista, a qual se desdobra em aprimoramento técnico-científico, tenderá a ser replicado no restante do Planeta, com maiores ou menores graus de acomodação ou de resistência.

Logo, quando falamos de modernidade estamos nos referindo a um projeto de organização coletiva, de uma sensibilidade, e de uma episteme derivada da experiência histórica europeia (na verdade de uma parte da Europa Ocidental). E não da decorrência de um processo orgânico e necessário das diversas organizações humanas globais. Uma compreensão que será compartilhada com os teóricos da decolonialidade, os quais partindo de suas experiências como intelectuais do Sul Global farão justamente a crítica dessa epistemologia eurocêntrica e hegemônica baseada nos países desenvolvidos e industrializados do Norte imperialista.³

Ora, nesse sentido é que a sociologia pode ser entendida como uma ciência social – isto é, um meio de investigação, apreensão e análise da sociedade – derivada do imperativo que se impôs, inicialmente aos intelectuais daquela parte do globo, de compreender aquele novo sistema de organização social que ali emergia. Daí também que os pensadores pioneiros dessa nova disciplina fossem provenientes ou tenham atuado na Alemanha, na França, ou na Inglaterra; ou seja, nos países ocidentais desenvolvidos e que foram vanguardas no processo de industrialização. Todavia, a sociologia não pode ser confundida com as ciências sociais como um todo, pois se a primeira debruça-se exclusivamente sobre a sociedade moderna, a última não tem seu quadro de análise tão limitado. É por essa razão que a abordagem das ciências sociais é mais ampla, abarcando a antropologia, a ciência política, as ciências da religião e, obviamente, a própria sociologia.

Mas voltemos a Peter Berger. De que maneira ele entende o processo de constituição das sociedades modernas? Para tanto, teremos de tecer alguns comentários sobre como ele desenvolve sua teoria da socialização, ou seja, da conformação dos indivíduos às normas sociais, o qual se encontra sinteticamente descrito em sua obra de 1966 EC: “A Construção Social da Realidade”. Pois para Berger a socialização decorre de um processo dialético em três etapas: a de exteriorização, a de objetivação, e a de interiorização.

³ Baptista, 2020.



A realidade experienciada pelos seres humanos não se dá no plano do imediatamente natural, pois toda nossa interação com o ambiente que nos cerca é mediada por valores, normas, concepções, práticas e técnicas forjadas por nós mesmos ou por nossos grupos e comunidades imediatas. Ou seja, o ser humano *sempre* se relaciona com uma realidade construída através da sua *subjetividade*. Subjetividade essa que é também aprendida a partir de nossa interação com os outros com quem convivemos. O que significa, analogamente, que projetamos na realidade essas nossas *impressões apreendidas*. Esse processo seria justamente a *exteriorização*. Ou nas palavras do próprio Berger:

A resposta mais geral a essa pergunta é a que a indica ser a ordem social um produto humano, ou mais precisamente, uma progressiva produção humana. É produzida pelo homem no curso de sua contínua exteriorização. A ordem social não é dada biologicamente nem derivada de quaisquer elementos biológicos e suas manifestações empíricas (...) a ordem social existe *unicamente* como produto da atividade humana.⁴

Como acima explicitado, a exteriorização tende a ser naturalizada e os seus resultados passam a ser compreendidos como um dado intrínseco a ordem natural das coisas. Por isso poderíamos afirmar que o humano, como *ser social*, seria um produto imaginado da socialização (apreensão e adequação às normas do grupo pertencente) resultante de um processo de constituição *reificante* de uma determinada ordem social percebida como orgânica. Tal qual um elemento constituinte do mundo e independente de nós. Essa passagem da ordem subjetiva dos elementos da socialização para a objetiva é denominada pelo sociólogo de *objetivação*.

O passo seguinte do processo é a *interiorização*, quando aquilo que foi objetificado passa a se constituir como parte integrante da compreensão que o sujeito tem sobre a própria realidade social, negligenciando-se completamente que ela é um construto. É o que ocorre, por exemplo, quando se há a consolidação das instituições sociais, como o Estado, a família ou a religião. Ora, uma das consequências da secularização é o entendimento de que as tradições religiosas são parte desse conjunto de instituições que buscam regular a vida social, conferindo-lhe uma estrutura de sentido. E por consequência são produtos da ação humana e não *necessariamente* de uma revelação divina externa à experiência sociocultural humana.

Mas é justamente ao retirar sua aura de transcendência e do monopólio do sentido, por conta do projeto de Modernidade, que a religião e seus pressupostos passaram a ser questionados e, em última instância, deixados de lado. Ao menos era isso que a princípio defendia Peter Berger em sua primeira fase da teoria da secularização:

Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, há também uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando que o Ocidente moderno

⁴ Berger, 2014, p. 74.



tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas.⁵

Para o sociólogo, este processo de secularização teria se iniciado *in lato sensu* ainda durante a *Era Axial* (800-200 AEC)⁶, aquando da atividade profética do Antigo Israel, e teria culminado não com o Iluminismo, mas mesmo antes, com o advento da Reforma Protestante, nos séculos XVI e XVII EC. Talvez coubesse aqui uma crítica de caráter decolonial ao paradigma eurocêntrico e teleológico apresentado por esse pressuposto. Pressupor que os antigos profetas de Israel (muitos deles personagens de cariz mítico) já apresentavam inclinações secularizantes e correlacioná-los milênios depois ao protestantismo é realizar um superlativo exercício de imaginação histórica. Ademais, os profetas sequer compartilhavam dos valores ou da experiência cultural e religiosa europeia, diferentemente dos reformadores protestantes, os quais eram cristãos e majoritariamente da Europa Ocidental. Não estaria, de alguma maneira, o autor inclinado a uma tentativa de valorização de suas origens judaicas ou de sua escolha religiosa (o luteranismo) ao propor tal hipótese? Fica o questionamento. Paulatinamente, porém, ele realiza uma revisão de sua teoria, especialmente por conta do impacto fenômeno do fundamentalismo.

A experiência do fundamentalismo, particularmente o islâmico e evangelicalista, mas também o judaico israelense, presente e atuante em finais do século XX e início do XXI teria deixado claro para ele que o fenômeno da secularização estaria circunscrito a alguns países da Europa Setentrional e Ocidental, não sendo uma realidade vivenciada nos países periféricos da África, da Ásia, da América Latina, da Europa do Sul e do Leste, ou mesmo em todo os EUA. Algo que, a partir de outros pressupostos ou referências, também costuma ser apontado pelos intelectuais da decolonialidade em suas reflexões sobre as religiões populares, e sobre o papel de resistência cultural oferecidos pelas tradições espirituais dos diversos povos originários ou dos africanos em diáspora.

De todo modo, não era apenas o fundamentalismo que apontava para o recrudescimento da religião, mas também o surgimento de formas de novas práticas religiosas, muitas vezes mais fluídas e sem a exigência de um comprometimento institucional, ou ainda as novas religiosidades que costumam mesclar misticismo, autoajuda e adequação aos parâmetros individualistas da sociedade de consumo.

Nesse aspecto, no campo dos judaísmos brasileiro, até seria possível inserir a experiência de hibridismos religiosos entre o judaísmo e as religiões afrobrasileiras, ou ainda a emergência de comunidades autônomas de *neojudeus*, ocorridas em regiões periféricas ou nas bordas das áreas urbanas, a despeito do reconhecimento e

⁵ Berger, 2004, p. 119-120.

⁶ Armstrong, 2008, p. 11.



legitimação das instituições judaicas tradicionais. Por isso, talvez se pudesse afirmar, diferentemente do que se pensava nos estudos clássicos da sociologia da religião, que a religião e a religiosidade não se encontram em declínio. Para bem da verdade, haveria um processo global de *dessecularização* na sociedade contemporânea. Inclusive nas sociedades ocidentais e no próprio judaísmo brasileiro. O apelo crescente da religião na esfera pública, associando-se à política e ao consumo, ou o crescimento de novas espiritualidades e reconfigurações religiosas parecem apontar para uma renovação da religiosidade, confirmando a hipótese da *dessecularização*⁷.

No entanto, pouco tempo depois de refazer a sua clássica teoria sobre a religião, Berger daria um passo atrás e afirmaria que a sua teoria sobre a secularização não estava totalmente equivocada. Em algumas áreas da vida cotidiana, particularmente àquelas que requererem uma resposta prática, como a medicina ou a economia, a realidade tenderia a ser experienciada sem a intervenção direta da religião. E isso seria verdadeiro inclusive entre os que se definem como religiosos.

Ao mesmo tempo, nas áreas em que o pensamento racional não parece oferecer respostas satisfatórias, como no campo estético, das emoções ou do sentido existencial, a religião permanece se afirmando como significativa. Contudo, a grande diferença estaria no fato de que as experiências religiosas atuais não se vinculam necessariamente à institucionalidade, tampouco são entendidas como compromissos identitários unívocos ou permanentes. Por isso mais correto seria compreender a religiosidade contemporânea como plural. Como ele mesmo conclui:

Há um pluralismo de discursos religiosos nas mentes dos indivíduos e na sociedade. Há também o pluralismo fundamentalmente importante entre o discurso secular e os discursos religiosos. Há também um pluralismo de diferentes versões de modernidade, com diferentes delineamentos da coexistência entre religião e secularidade⁸.

Uma conclusão que mais uma vez não pareceria uma novidade para tradições espirituais não ocidentais. Ainda quando em contato com as práticas religiosas dos colonizadores. Especialmente se levarmos em conta, por exemplo, a abertura ao outro tão presente nas tradições dos povos tupis, que lhes permitiam adotar certos elementos do catolicismo, ressignificando-os, ao mesmo tempo que buscavam manter o núcleo central de suas identidades e crenças originais. O que causava escândalo e reprovação dos jesuítas seiscentistas, mas terminou por servir de reflexão para as considerações conceituais do antropólogo Claude Lévi Strauss, no século XX⁹.

⁷ Berger, 2018.

⁸ Berger, 2017, p.152.

⁹ Viveiros de Castro, 2002, p. 419.



Outros pensadores judeus, entretanto, também perceberam na própria tradição judaica, religiosa ou secular, essa mesma capacidade de abertura ao outro, enquanto classificavam o radicalismo e o fundamentalismo como uma negação dos valores primários do judaísmo. Tomem-se como paradigmas, por exemplos, o rabino inglês, Jonathan Sacks (1948-2020 EC), e o escritor israelense, Amos Oz (1939-2018 EC). Um, a representar o campo religioso, e o outro, o secular, respectivamente.

4. O imperativo da alteridade: um diálogo entre Peter Berger, Amos Oz e o rabino Jonathan Sacks

Para alguns especialistas, uma das características mais marcantes do judaísmo, ao ser pensado como uma civilização e não apenas como religião, conforme elaborou o rabino reconstrucionista, Mordecai Kaplan¹⁰, é a sua capacidade de estimular e absorver os discursos e opiniões divergentes. Isso lhe conferiria plasticidade e adaptabilidade, não atrelando plenamente o judaísmo a dogmas incontornáveis. A despeito da necessidade reiterada à observância dos ritos e ao seu conjunto de leis religiosas, conforme predicado pelos segmentos rabínicos responsáveis pela instrução do povo judeu. Por essas razões, o diálogo entre intelectuais e distintas áreas do saber, assim como a divergência interpretativa, tendiam a ser valorizados historicamente no judaísmo. Sendo, portanto, os radicalismos desconsiderados e vistos de maneira negativa.

Partindo desses pressupostos, que seriam inerentes ao próprio judaísmo, é que o diálogo entre um acadêmico, um rabino, e um literato tornaram-se não só possíveis como desejáveis. A convergência na reflexão sobre o radicalismo religioso, a partir das considerações teológicas do rabino Jonathan Sacks ou sociológicas de Peter Berger ou ainda literárias de Amos Oz, despontam de lugares epistemológicos distintos, mas que se complementam. Berger o faz como um intelectual que observa analiticamente tal fenômeno religioso, Sacks busca interpretá-lo com as ferramentas que lhe são disponíveis como um líder religioso, e Oz como quem possui a sensibilidade estética e a experiência de viver em um país constantemente em conflito, onde os aspectos políticos e teológicos do radicalismo religioso retroalimentam-se.

Por sua vez, os três reconheceram que o projeto ocidental de Modernidade não extinguiu a fé ou eliminou a relevância que a experiência religiosa oferece na construção de sentido para bilhões de pessoas, ainda que o modo como isso se processa tenha sido alterado profundamente com o processo de secularização. Ainda que este processo não tenha sido completo ou unívoco, conforme já aludido.

Como um contributo a essa discussão, Amos Oz, em muitas de suas obras, ressalta um aspecto crucial do radicalismo: sua dimensão antiética, porque entende o radicalismo religioso, ou fanatismo, como uma incapacidade patológica de conviver com a

¹⁰ Wolf, 2021.



ambiguidade, com a relatividade das interpretações, ou simplesmente com “o outro”¹¹. Uma concepção que contraria a própria razão de ser do judaísmo de acordo com rabino Sacks, pois em suas próprias palavras:

A alteridade de Deus é a expressão máxima da alteridade do outro, e o amor a Deus é, ou deveria ser, o fundamento principal do amor ao outro (...) Enquanto não abrirmos espaço teológico para o outro, as pessoas continuarão a odiar em nome do Deus do amor, a praticar crueldade em nome do Deus da compaixão, a travar guerra em nome do Deus da paz e assassinar em nome do Deus da vida. Esse é o maior desafio teológico do século 21, para judeus, cristãos e muçulmanos igualmente.¹²

A Modernidade, entretanto, ao dessacralizar a realidade, causou um impacto gigantesco àqueles que não conseguiam lidar muito bem com a ambiguidade. E isso foi notado inclusive entre os próprios judeus, apesar de todo o repertório rabínico de respaldo às interpretações. Em parte porque agora o que passava a ser relativizado não era apenas as discussões sobre o texto, mas a validade e veracidade desse mesmo texto. E sem o respaldo do texto, passaria a ser questionado igualmente os fundamentos que caracterizariam a própria identidade judaica, isto é, a judeidade.¹³

No caso do judaísmo, o conceito central que terminou por defini-lo modernamente passou então a ser: a possibilidade de escolha em relação à religião e à judeidade¹⁴. Antes da Modernidade, o lugar dos judeus já estava pré-estabelecido como uma nação estrangeira ou uma minoria religiosa, vivessem eles entre a Cristandade ou no Mundo Islâmico. Assim, a judeidade era um condição existencial inquestionável para quem nascia judeu e quisesse se manter como tal, justamente porque era moldado por estruturas sociais, culturais, e legais coesas, tanto interna como externamente. Com o advento do individualismo e do pluralismo modernos, o judeu passou também a ser entendido como um sujeito; analogamente, passível de escolher sua condição.

Berger então pressupõe que o fundamentalismo, seja no judaísmo ou em outras tradições religiosas, configura-se em uma tentativa de reconstruir uma certeza absoluta sobre suas crenças, valores e identidade. Complementando essa visão, Amós Oz define o fanático como alguém que “quer mudar os outros para o seu próprio bem”¹⁵. Ou seja, é um ser que se encontra cindido, e ao se perceber como um indivíduo entra em conflito com o mundo que o cerca, visando afugentar um eventual conflito consigo mesmo. E por seu desconforto existencial diante da dúvida, busca no fundamentalismo uma verdade simplificada que lhe garantiria a unidade do seu ser e

¹¹ Oz, 2015.

¹² Sacks, 2013b, p. 87.

¹³ Armstrong, 2009, p. 135.

¹⁴ Berger, 2017, p.92.

¹⁵ Oz, 2015, p. 18.



do mundo, e quando isso não se torna possível responde muitas vezes com agressividade, por entender o outro como a fonte dessa agressão contra si.¹⁶

Em seus escritos, Jonathan Sacks coadunou com a ideia de que a Modernidade fomentou uma *crise de sentido*, pois ao corroer as estruturas tradicionais da identificação e forçar uma integração supostamente universalista, mas que tomava como diretriz o paradigma secularizante baseado na experiência europeia ocidental, muitas vezes resultou na fragmentação e no esvaziamento da identidade¹⁷. Assim, em consonância com Berger e Oz, Sacks entendeu que o fundamentalismo judaico não é um retorno à tradição, mas um reflexo deturpado da própria tradição. Ao se ver ameaçado por uma realidade que o aponta como “fora do lugar”, o fundamentalista radicalizado retrai-se defensivamente para a segurança de suas crenças, desconfiando dos que não são como ele e se fecha ao diálogo com o mundo externo. Exceto naquilo que correspondem a satisfação de suas necessidades básicas ou quando se imbuí da convicção messiânica de resgatar o mundo, algo descrito por Oz como o desejo de “curar” o mundo através da imposição de uma verdade única. Pois, conforme ele esclarece: “o fanático tem a ânsia de se apressar e converter este mundo ruim em um mundo onde tudo é bom.”¹⁸

E quando se passa para o campo da política, é que o diálogo torna-se mais melindroso. Berger alerta, por exemplo, para o risco da normalização de movimentos religiosos que sacralizam a política, mesclando messianismo e nacionalismo. O que incluiria alguns dos movimentos autodenominados para libertação da Palestina, o sionismo religioso dos colonos na Cisjordânia, ou a república teocrática do Irã. E nesse ponto, Oz também ressalta que, no caso dos conflitos israelo-palestino, os fanáticos de ambos lados não buscam soluções, buscam concretizar seus ideais de redenção cosmológica ou de justiça absoluta. Ele chega até a argumentar, numa interpretação similar a de Sacks, que o fanatismo judaico, ao ignorar a humanidade do outro, dá as costas a sua própria tradição. Pois, ao longo da experiência histórica judaica, a negociação não foi apenas uma estratégia de sobrevivência, mas um valor moral profundamente alicerçado na própria tradição religiosa, derivada da experiência coletiva judaica.

Outro ponto de convergência relevante entre eles é o papel fulcral do pluralismo. Berger compreende o pluralismo como uma oportunidade para se desenvolver uma experiência religiosa mais reflexiva, madura e emancipatória. Sacks não apenas endossa essa ideia em seus escritos, mas também propõe uma vida judaica que priorize a vivência desse princípio, a partir da experiência de coexistência com o outro, conforme aludido anteriormente. Oz, por sua vez, afirma que o antídoto para o

¹⁶ Berger; Zijderveld, 2012.

¹⁷ Sacks, 2013a, p. 53.

¹⁸ Oz, 2017, p.24



fanatismo estaria na sensibilidade derivada da capacidade de "imaginar o outro"¹⁹, possibilitada pela experiência estética, com destaque para o exercício literário. Ademais, os judeus seriam conhecidos como "povo do livro"²⁰.

Por fim, compreende-se que os três entendem a religião, incluindo o judaísmo, como uma possível resposta eficaz e sofisticada aos desafios e desequilíbrios existenciais da modernidade. Ela não é, portanto, por sua própria essência, um obstáculo à convivência humana no contexto das sociedades democráticas.

Ao contrário, em uma época de reconfigurações e eleições de identidades, a religião com sua capacidade de promover uma profunda experiência de sentido e de diálogo com a tradição, pode se tornar um instrumento de consolidação de valores coletivos positivos. Inclusive quando experimentada com paixão, desde que não se perca em uma cristalização dogmática sobre si mesma e tenha por horizonte os limites da alteridade, derivados do respeito à dignidade da diferença humana.

Considerações finais:

Voltando a Berger

Como foi ressaltado, Peter Berger dedicou sua vida a formular uma teoria sociológica coerente que fosse capaz de dar conta da experiência religiosa na contemporaneidade. Para tanto ele precisou revisar seus dados, ser capaz de abrir mão de conceitos e pressupostos consolidados, bem como de reformular sua teoria para que ela se adequasse à realidade e não aos interesses acadêmicos ou às aspirações institucionais.

Porque, enquanto a sua teoria da secularização, baseada numa concepção de modernidade eurocêntrica e autocentrada, julgava estabelecer parâmetros uniformizantes de universalidade e linearidade para as experiências espirituais ou religiosas globais, a realidade e a vivência dessas mesmas experiências por grupos tradicionais, colonizados ou periféricos, no contexto desse sistema-mundo globalizado²¹, propunham outras interpretações para essas experiências. E de um modo mais abrangente e inclusivo, pois se mostrariam capazes de mesclar espiritualidade, identidade, e políticas de resistência e liberação.

Nesse mesmo sentido é que a tradição judaica, conforme pensada e proposta pelo rabino Jonathan Sacks e o escritor israelense, Amos Oz, reafirma também valores como a pluralidade interpretativa e a experiência da alteridade, que poderiam perfeitamente servir como antídotos éticos e epistemológicos contra o fanatismo e o radicalismo político.

¹⁹ Oz, 2017.

²⁰ Oz; Oz-Salzberger, 2015, p.59.

²¹ Wallerstein, 1974.



E a despeito de se identificar politicamente como um conservador (não um reacionário, vale ressaltar!), Berger também advertia que, como qualquer atividade humana, a experiência religiosa poderia ser alienante, especialmente se perdesse de vista sua factualidade ou sua vinculação com a realidade. Ou se tornasse a única fonte de sentido das ações humanas.

Tendo realizado todo esse périplo teórico voltemos então para o início do artigo. Assim, quando avaliamos a atitude dos manifestantes radicais que, a 08 de janeiro de 2023 EC, vandalizaram os prédios sedes dos três poderes da República brasileira e, naquele contexto, emularam gestos que podem ser lidos como associados a uma postura religiosa, talvez devêssemos nos perguntar até que ponto uma provável influência religiosa de algumas instituições influentes nas vidas daquelas pessoas não promoveria um tipo de alienação sobre a realidade. E como isso pode acarretar consequências bastante arriscadas às suas vidas ou à própria sociedade. Todavia, tendo em mente as reflexões apresentadas por Berger, mas também por Sacks e Oz, talvez possamos, como sociedade civil, empenhar-nos em promover uma outra interpretação sobre o papel das religiões e tentarmos reconstruir as pontes de diálogo que foram dinamitadas pelos radicalismos. Ademais, talvez tenhamos outras poucas alternativas, para além do punitivismo, se de fato quisermos viver em uma sociedade plural e democrática.

Referências

ARMSTRONG, Karen. *A grande transformação: o início de nossas tradições religiosas*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Desafios das epistemologias decoloniais e do paradigma ecológico para os estudos de religião. In: SENRA, Flávio; BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira; MANZATTO, Antonio (org.). *A epistemologia das ciências da religião: pressupostos, questões e desafios*. Curitiba: CRV, 2020. p. 156-162.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BERGER, Peter L.; ZIJDERVELD, Anton. *Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar um fanático*. Tradução de Roberto Grey. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2014.

BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.



BERGER, Peter L. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 2018.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2019.

OZ, Amos. *Como curar um fanático*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

OZ, Amos. *Mais de uma luz: fanatismo, inveja e outras virtudes*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

OZ, Amos; OZ-SALZBERGER, Fania. *Os judeus e as palavras*. Tradução de George Schlesinger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SACKS, Jonathan. *A dignidade da diferença: como evitar o choque de civilizações*. Tradução de Bernardo Lerer. São Paulo: Sêfer, 2013.

SACKS, Jonathan. *Tempo futuro: judeus, judaísmo e Israel no século XXI*. Tradução de Claudia Malbergier Caon. São Paulo: Sêfer, 2013.

VANDENBERGHE, Frédéric. Debaixo do dossel sagrado: Peter Berger (1929-2017). *Blog do Labemus*, [s. l.], 2 out. 2017. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2017/10/02/debaixo-do-dossel-sagrado-peter-berger-1929-2017-por-frederic-vandenberghe/>. Acesso em: 25 fev. 2026.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The modern world-system: capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the 16th century*. New York: Academic Press, 1974. v. 1.

WOLF, Eduardo. O deus ambíguo de Mordecai Kaplan. *Insight Inteligência*, Rio de Janeiro, n. 94, p. [página inicial-final], ago. 2021. Disponível em: <https://insightinteligencia.com.br/o-deus-ambiguo-de-mordecai-kaplan/>. Acesso em: 20 mar. 2026.

Enviado em: 02/04/2026

Aprovado em: 30/04/2026