

# RELIGIÃO COMO SOLVENTE — UMA AULA'

ANTÔNIO FLÁVIO PIERUCCI

## RESUMO

Em oposição à visão de Durkheim, para quem a religião atua como religação dinamogênica do indivíduo com a sociedade a que pertence, este ensaio sustenta que hoje a força social da religião está na capacidade de dissolver antigas pertencas e linhagens religiosas estabelecidas. Com base na obra de Max Weber, argumenta-se que a religião universal de salvação individual, forma religiosa que tende a predominar sobre as demais, funciona como um dispositivo que desliga as pessoas do contexto cultural de origem.

**PALAVRAS-CHAVE:** *religião; conversão; sociologia da religião; Max Weber; Émile Durkheim.*

## SUMMARY

On the opposite direction of Durkheim, to whom the role of religion is to reconnect the individual with the society he belongs, this essay states that nowadays religion's social power is quite the opposite: it separates people from its origins. Taking Max Weber's work as a guideline, it supports that universal religion of individual salvation, the religious form that usually predominates, works as a device that disconnects people from their mother-culture.

**KEYWORDS:** *religion; conversion; sociology of religion; Max Weber; Émile Durkheim.*

*solvente: adjetivo e substantivo de dois gêneros.*

*Rubrica: química. líquido capaz de dissolver um grande número de substâncias, como a benzina, a acetona, o álcool etc.*

(Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa)

[1] Aula ministrada como prova de erudição no concurso para professor titular em Sociologia da Religião do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, em 20 de abril de 2006.

## NOTA PRÉVIA

Não é sempre que ocorre, mas mesmo pesquisadores experientes podem ter lá os seus *insights*. Refiro-me a *insights* prolíferos, desses que improvisadamente destapam rico filão teórico ou descobrem todo um continente empírico-fenomenal que se oferece farto à exploração, descobrimento prometendo descobrimentos. Mas também não é sempre que bate essa sorte de acontecer um *insight* que se faça acompanhar de um período intelectualmente produtivo “por causa dele”. Pois comigo aconteceu. Tive um, pouco tempo atrás. Tive mesmo, e tudo me faz crer que vale a pena prosseguir na prospecção, perfurando a mina.

Foi em Berlim, há um ano e meio. Nos primeiros dias de dezembro de 2004, durante estada patrocinada pelo convênio Capes-DAAD para dar um curso de outono na Universidade Livre de Berlim (Freie Universität Berlin — FU-Berlin) nos meses de novembro e dezembro, longe de casa e com muito tempo para ler e cismar, deu-se o estalo diretamente em alemão: “*Religion als Lösemittel*” — a religião como solvente.

O curso como um todo era sobre temas e problemas culturais brasileiros, ministrado em conjunto com meu amigo e colega Sérgio Costa, mas a parte que me cabia lecionar tinha como foco a diversidade religiosa no Brasil de hoje. Título que lhe dei: “Diversidade religiosa à brasileira”.

O maior frio em Berlim. E os dias, de luz só branca, curtos demais. Noite caía sem a menor cerimônia às quatro da tarde. Resultado: período noturno alongado, horas noturnas de sobra sem tevê, boas para ler muito e escrever um pouco. Até mesmo para reler coisas antigas, verdadeiro luxo. Li muito sobre religiões no Brasil, mas sobretudo reli. Reli boa parte da produção brasileira em sociologia da religião. Muita coisa que precedentemente levava comigo na bagagem, e tudo o mais que pudesse encontrar na biblioteca por sinal bem boa do Iberoamerikanisches Institut (IAI). Pouca coisa teórica, porém muita pesquisa empírica, o que foi bom, pensando bem, pois recompor naquele breve intervalo berlinense meu estoque de informações factuais sobre o chamado campo religioso no Brasil acabou adensando o repertório de base e o clima de fundo para o momento do estalo que sobreviria. E que de fato sobreveio na última semana do curso, início de dezembro. Talvez tenha acontecido porque naquelas releituras todas acabei, sem dar-me conta, prestando atenção mais seletiva a certos dados quantitativos e outros achados empíricos que de repente se tornaram mais relevantes e contundentes do que os havia considerado até aquele momento, e eles então se rerepresentaram perante minha vontade de análise carregados de “sinais sinalizando”, digamos assim, verdadeiras placas de trânsito apontando para uma determinada direção que ao longo do século XX já vinha sendo palmilhada pelo “desenvolvimento religioso”<sup>2</sup> em nosso país, direção a que eu mal dava atenção, apesar de ela já se projetar como uma tendência histórica bastante bem delineada empiricamente, como agora a vêem meus olhos de ver.

## UMBANDA MINGUANTE

Ultimamente tenho andado cismado com o abalo demográfico que a umbanda sofreu nas décadas finais do século XX. O decaimento numérico da umbanda foi de tal modo significativo entre 1980 e 2000, que o desempenho demográfico das religiões afro-brasileiras no agregado ficou seriamente atingido por ele. Em 1980, o contingente de afro-brasileiros declarados ao censo, que, já diminuto, chegava a apenas 0,6% da população brasileira residente, caiu em 1991 para 0,4% e continuou caindo em 2000, chegando então a 0,3%. “De 1980 a 1991, feitas as con-

[2] Na terminologia de Weber, *religiöse Entwicklung*, cf. WEBER, Max. “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: ‘Einleitung’”. In: WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I (GARS I). Tübingen: Mohr, 1988 [1920], p. 245.

[3] Prandi, Reginaldo. "O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso". *Estudos Avançados*, n.º 52, vol. 18, set.-dez. 2004, p. 226.

[4] *Umbanda, uma religião brasileira* (São Paulo: CER-FFLCH/USP, 1987 [col. Religião e Sociedade Brasileira, vol. 4]) é o título de um célebre trabalho da antropóloga paulista Maria Helena Villas Boas Concone.

[5] Pierucci, Flávio. "Bye, bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000". *Estudos Avançados*, n.º 52, vol. 18, set.-dez. 2004, pp. 17-28.

[6] Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950, p. 335 [Trad. bras. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 371.]

[7] O mais intrigante é que dados de confissão religiosa registrados pelo censo demográfico são dados coletados por autodeclaração, o que significa que a perda de adeptos pela umbanda é uma perda de adeptos declarados apesar da atmosfera político-cultural de liberdade religiosa crescente no mesmo período de vinte anos. Tãmanha liberalização político-religiosa deveria supostamente fazer bem às diferentes religiões, não o contrário. Não obstante, o número de brasileiros que se confessam religiosamente afro-brasileiros diante do recenseador do IBGE é decrescente.

tas na ponta do lápis, os afro-brasileiros perderam 30 mil seguidores declarados, perda que na década seguinte subiu para 71 mil."<sup>3</sup> Conclusão do especialista no assunto: "o segmento das religiões afro-brasileiras está em declínio". — É que nem diz o mineiro, acrescento eu: "antigamente as coisas eram piores, mas foram piorando".

Passar os olhos pelas tabelas de religião do Censo 2000 e de repente avistar os números da umbanda, podendo além do mais compará-los com os do candomblé, só um pouquinho mais otimistas, confesso que me deu uma tristeza, sei lá, patriótica. Eu não podia acreditar naquilo. Não esperava, não tinha idéia de que estivesse acontecendo isso com o "meu Brasil brasileiro"! Que o catolicismo caísse, e caísse cada vez mais, era esperado, isso afinal vem acontecendo faz tempo. Que o luteranismo refluísse, estava na lógica. Mas a umbanda, a "religião brasileira"<sup>4</sup> por antonomásia, essa *Kulturreligion* mestiça de índio, negro e europeu, prosopopéia consumada de nossa decantada miscigenação constitutiva, que os cientistas sociais mais patriotas, em uníssono com outros tantos patriotas intelectuais, consideraram como forma religiosa plenamente ajustada, *posto que sincrética*, à realidade brasileira, mesmo à mais urbana e modernizada das "realidades brasileiras", eis aí um fenômeno realmente fenomenal, que dá o que pensar.

Desde a publicação em 2002 da tabulação avançada do Censo 2000 sobre o quesito religião que não me sai da cabeça a fragilização da umbanda, componente depressivo a mais na projeção imagética de uma atmosfera cultural de "bye, bye, Brasil"<sup>5</sup>, é ou não é? Encabulado com o declínio censitário da umbanda, o "Brasil brasileiro" indo para o ralo também desse ponto de vista, comecei naquele momento a matutar seriamente: quanto mais se amplia no Brasil a diversidade religiosa livre das amarras de um Estado confessional, multiplicando para os brasileiros as possibilidades objetivas de livre escolha em face de maior estoque de religiões em oferta, aumenta para o sociólogo da religião a exigência de se perguntar "que forma de religião" acaba se saindo melhor nesse processo predatório de "seleção cultural" a olho nu que aqui se instalou desde as últimas décadas do século XX. Não tem mesmo outro jeito: em sociologia da religião é preciso sempre começar distinguindo. Ou, o que dá na mesma: *classificando*. Classifiquemos, então, diria Marcel Mauss ("*Classons donc*"<sup>6</sup>).

Mas qual classificação? Qual delas, se são tantas as modalidades de classificar que desde os clássicos fomos empilhando no estoque de ferramentas lógicas da nossa disciplina? Como fazer a escolha apropriada de um bom recurso classificatório? E isso meditando sem esquecer (e eu lá conseguia?) que o último Censo Demográfico do século XX me levava com seus cuidados estatísticos a uma tomada de consciência repentina: entre 1980 e 2000, a taxa de crescimento das religiões afro-brasileiras foi negativa no Brasil<sup>7</sup>.

Rupturas pós-tradicionais com a tradição religiosa... rupturas pós-coloniais com o modo colonial de sincretismo religioso... por que então

não privilegiar de novo, na análise, o viés da ruptura com a tradição, se hoje no Brasil, conforme o Censo 2000, três das principais religiões classificadas pela sociologia como tradicionais — o catolicismo, o luteranismo e a umbanda —, mesmo que cada qual se mostre tradicional de um ponto de vista diverso, estão dando sinais evidentes de falta de fôlego em sua capacidade de reprodução ampliada, fazendo com que a noção sociológica de destradicionalização, hoje enfatizada por uma influente vertente da teorização contemporânea em sociologia, valide-se empiricamente a cada ano que passa, também nestes nossos pagos, como um dos mais acertados conceitos macrodescritivos aplicáveis a essa transição religiosa — verdadeira *transição cultural* em passo acelerado —, cuja curva os dados sobre religião coletados pelos censos do IBGE acompanham desde 1940.

O crescimento aparentemente irrefreável das conversões às igrejas pentecostais e neopentecostais de raiz protestante está aí para mostrar que hoje no Brasil (e de alto a baixo na América Latina) vivenciar uma religião implica muitas vezes, para um número crescente de pessoas, *romper* com o próprio passado religioso. Nessas rupturas proliferantes com mundos religiosos que antes pareciam bastar, mas de repente não mais, os adeuses são muitos. Entre eles, o adeus ao sincretismo umbandista que se supunha aderido com homóloga perfeição à identidade cultural *brasileira*.

E foi por conta disso que acabei descobrindo que valia a pena trazer à baila uma vez mais, na verdade trazer à tona, aquele velho e bom recurso *funcionalista* de classificar as religiões *por função*. Chamemo-lo sem maiores pruridos de *classificação funcional*.

Desde meus primeiros passos na pesquisa de campo em sociologia da religião, quando comecei a trabalhar no velho Cebrap da rua Bahia com o grande mestre Candido Procopio Ferreira de Camargo, funcionalista assumido no meio de marxistas de todo naipe, aprendi que para poder explicar o que ele chamava de “surto seletivo de desenvolvimento religioso no país” é sempre bom dirigir a vista para os aspectos *funcionais* das diferentes religiosidades. Uma classificação que ele considerava “muito útil” no enfrentamento analítico de um campo de forças religiosas diversas e com desigual potencial de desenvolvimento é a que distingue entre *religiões étnicas* (em jargão funcionalista: religiões com função de preservação de subculturas étnicas) e *religiões universais* (abertas a todo e qualquer indivíduo, independentemente de tribo, etnia ou nacionalidade). Assim escreveu Procopio, o estilo sempre enxuto:

*A classificação funcional das religiões apresenta utilidade para explicar o crescimento diferencial de formas religiosas. Nesse sentido, distinguem-se as seguintes: 1) as que preservam determinado patrimônio étnico-cultural, favorecendo a auto-identificação de um grupo social; 2) as de caráter universal, abertas para a conversão de todas as pessoas.*<sup>8</sup>

[8] Camargo, Candido Procopio F. de et al. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 23, grifo meu.

Se uma das verdades empíricas que o sociólogo da religião está proibido de desconsiderar é aquela segundo a qual há religiões e religiões, não de ser de importância crucial para nossa disciplina os atos de classificar e comparar. E uma das classificações com as quais ainda faz bem retomar contato é justamente esta: há religiões de preservação de um determinado patrimônio étnico e religiões de caráter universal, “abertas para a conversão de todas as pessoas”, disse-o Candido Procopio em palavras que associam imediatamente, na definição de religião universal, duas idéias: a de *abertura* e a de *conversão*. “Religião de conversão”, portanto, fica sendo uma categorização que se encaixa com maior propriedade no segundo grupo funcional, e é assim que eu a retomo aqui, na medida em que coloca no centro mesmo do recente *boom* de interesse sociológico pela “modernidade religiosa” a figura — figura móvel!, sublinha Hervieu-Léger<sup>9</sup> — não só do convertido, mas também do “convertível”, da pessoa que está desde já e sempre-já convidada a se converter, melhor ainda, daquela *pessoa* (no sentido forte do termo em seu uso antropológico) que por mudar de religião se individualiza, se faz *ipso facto* mais indivíduo, um ser humano abstraído dos vínculos herdados, desincompatibilizado de um passado que, vai ver, já não era lá essas coisas, e assim se desloca, feito indivíduo, num campo religioso que se faz — *et pour cause* — mais plural e, além disso, tendencialmente pluralista, bombardeado que está por escolhas religiosas individuais irregulares e desreguladas.

Há um outro aspecto aí que me interessa voltar a nomear com o jargão mais convencional da sociologia: é que na conversão religiosa se passa de um *status* (religioso) *adscrito* para um *status* (religioso) *adquirido*. A conversão, posto que mudança de uma religião *de origem* para uma religião *de escolha*, descreve um movimento propriamente dito de *mobilidade social*. E se avançarmos algo mais no tratamento teórico dessa abertura à mobilidade que passa a afetar os diferentes contendores religiosos, se bem que nem todos, creio ser possível encaixar os termos da definição de Candido Procopio em termos próprios à formulação mais ambiciosa de uma tese, cujo objetivo é indicar fortemente o sentido dessa “abertura para todos”, que é a seguinte:

*É universal a religião estruturalmente voltada para a conversão da pessoa em indivíduo. (Enunciado 1)*

Com nova ênfase, dá para perceber o quanto continua heurística-mente útil a classificação funcional defendida por Candido Procopio. Oportuníssima é a luz que ela consegue jogar sobre a dinâmica atual do campo religioso “pelo menos no Brasil”, como parecia modestamente pretender o velho mestre<sup>10</sup>. Mas não só no Brasil, sabemos.

Além da validade heurística inerente a essa classificação funcional hoje fora de uso, encontro no livro *Católicos, protestantes, espíritas*, escrito por Candido Procopio e sua equipe do Cebrap<sup>11</sup>, a elaboração de uma listagem das

[9] Hervieu-Léger, Danièle. *Le pélerin et le converti: La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

[10] Totalmente dispensável, por conseguinte, é o alerta que Candido Procopio faz ao precisar, por excesso de cautela empírica e modéstia teórica, que “a aplicação concreta desse critério de distinção só é significativo no contexto sócio-cultural brasileiro” (Camargo, C. P. F., op. cit.). Não deixa de ser curioso que, ao fazer tal ressalva, ele tinha em mente o caso do budismo “no Brasil”, religião universal que nos anos 1960 ainda era, entre nós, uma “religião de imigração”, noutras palavras, uma religião fechada, particular, restrita a colonos japoneses e seus primeiros descendentes. “O budismo constitui, no Brasil, expressivo exemplo do modo pelo qual uma grande religião universal seleciona funções de preservar o patrimônio étnico-cultural dos imigrantes japoneses e seus descendentes” (Idem, p. 23).

[11] Idem.

“instituições religiosas brasileiras”, que em forma de quadro aloca sob cada uma das duas funções as religiões correspondentes. O quadro por si só conserva seu interesse. Quem o observa a trinta e tantos anos de distância, o mínimo que pode ver é que de lá para cá algumas religiões *mudaram de função*. Deixaram a função “de preservação de um patrimônio étnico-cultural” para se tornarem “de caráter universal”. Vejamos.

*Religiões de caráter universal*: Igreja Católica Apostólica Romana; Igreja Católica Apostólica Brasileira; Igreja Anglicana; Batista; Congregacional; Episcopal; Luterana; Metodista; Presbiteriana; Presbiteriana Independente; Igrejas Pentecostais: Assembléia de Deus; Congregação Cristã no Brasil; Igreja do Evangelho Quadrangular; Evangélica Pentecostal “O Brasil para Cristo”; Igreja Adventista do Sétimo Dia; Igreja Adventista da Promessa; Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mórmon); Espiritismo Kardecista; Umbanda; Teosofia.

*Religiões com função de preservação do patrimônio étnico-cultural*: Judaísmo; Igrejas Ortodoxas (armênia, grega, russa, síria); Islã; Budismo; Seitas sincréticas ligadas à colônia japonesa e seus descendentes (Seicho-no-Yê, Igreja Messiânica Mundial, etc.); Candomblé; Xangô; Religiões Indígenas<sup>12</sup>.

De 1973 para cá, o que mudou nesse panorama? Para além do fato bruto e mais evidente que é a ausência óbvia das denominações pentecostais surgidas posteriormente, principalmente das neopentecostais (a Universal do Reino de Deus, a Internacional da Graça Divina, etc.), o que chama a atenção é a localização de umbanda e candomblé *em separado*. Na lista de 1973 a umbanda entra no rol das “religiões de caráter universal”, ao passo que o candomblé e o xangô figuram na coluna das de “preservação do patrimônio étnico-cultural”. Interessante: quando aplicado às afro-brasileiras em 1973, o esquema funcional teve o efeito de *separar* umbanda e candomblé em classes distintas de religião com distinta função social.

Hoje não é mais assim. Hoje os cultos afro-brasileiros *em sua totalidade*, mesmo os candomblés mais “africanizados” que porventura viermos a encontrar em pesquisas de campo, já se comportam bastante acentuadamente, embora não inteiramente, como religiões *universais* sem reserva de mercado de natureza étnica ou racial<sup>13</sup>.

### O CANDOMBLÉ SEM ETNICIDADE

O antropólogo Livio Sansone lançou recentemente um livro intitulado *Negritude sem etnicidade* (2004). Pois então. É algo mais ou menos parecido com isso — uma espécie de “religiosidade afro-brasileira sem etnicidade” — que hoje em dia se experimenta diretamente no próprio candomblé e em tradições congêneres, como batuque, xangô, tambor de mina.

A umbanda, como sabemos, desde sua criação na década de 1920 se auto-representou como dirigida *a todos* os brasileiros: negra, índia e branca, *the Umbanda is for all of us*<sup>14</sup>. Assim foi desde o berço, melhor, desde

[12] Idem, p. 22.

[13] Cf. Prandi, R. “Raça e religião”. In: Prandi, R. *Herdeiras do axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.

[14] *The Umbanda is for all of us* é o título de uma tese de mestrado defendida em 1967 na Universidade de Wisconsin pela demógrafa e socióloga paulista Maria Stella Ferreira Levy.

[15] Prandi, R., op. cit., p. 64.

[16] “O candomblé iorubano ou nagô (com suas variantes rituais, as nações de queto, efã e mais tarde o nagô pernambucano) e o candomblé angola virão se instalar em São Paulo não mais como religião de preservação de um patrimônio cultural do negro, religião étnica, mas sim como religião universal, isto é, aberta a todos, independente de cor, origem e extração social”. Prandi, R. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec, 1991, p. 20, grifo meu.

[17] No momento mesmo em que se elaborava essa dupla listagem, seu mentor houve por bem lembrar, especificamente quanto ao luteranismo, que essa religião havia cumprido, em solo brasileiro, “funções de preservar o patrimônio étnico-cultural do contingente alemão e seus descendentes” (Camargo *et al*, 1973). No início dos anos 1970, o luteranismo “no Brasil” já havia passado para o rol das religiões universais.

[18] O universo dessa pesquisa do Datafolha estava constituído pelo eleitorado brasileiro, não pelo total da população. Não obstante isso, em função do voto obrigatório e da valorização do título de eleitor em nossa cultura política, praticamente 90% dos brasileiros para quem o voto é obrigatório ou facultativo acham-se inscritos no colégio eleitoral. Por conta disso (cf. Berquó, Elza & Alencastro, Luiz Felipe de. “A emergência do voto negro”. *Novos Estudos Cebrap*, nº 33, junho 1992, pp. 77-88), a amostra da pesquisa eleitoral que utilizamos aproxima-se bastante de uma amostra de toda a população jovem e adulta do país.

a concepção, pois com ela não se pretendia nem uma religião negra nem uma religião só de negros, pelo contrário: “a umbanda é de todos nós”, bradava seu lema. Já o candomblé, vivido e transmitido como “uma religião de preservação do patrimônio cultural específico do negro”, com o passar do tempo foi, por sua vez, “constituindo-se em religião para todos”, constata Prandi<sup>15</sup>, e foi com essa inflexão que na segunda metade do século XX ele se espalhou pelas grandes cidades brasileiras, muitas das quais no Sudeste, onde antes dos anos 1960 não passava de uma referência cultural regional para quem voltasse os olhos em direção à Bahia<sup>16</sup>.

Atenção a um ponto: os deslocamentos verificados da perspectiva do esquema funcional obedecem a um padrão. Padrão claramente “desenvolvimental”, digamos, para evitar as armadilhas do termo “evolutivo”. As alterações de função no interior do campo religioso brasileiro têm se dado sempre e invariavelmente *na mesma direção*: de religião étnica para religião universal. Não mais em direção contrária, conforme costumava acontecer com as grandes religiões universais quando trazidas pelos imigrantes europeus e asiáticos, sendo os casos mais notórios o luteranismo dos colonos alemães e o budismo aqui implantado pelos imigrantes japoneses. No decorrer da segunda metade do século XX, o padrão que se desenhou foi o de religiões perdendo a função de preservar identidades étnicas para se tornarem *universalistas* em sua missão salvífica e *universais* em seu horizonte de recrutamento. Não mais em direção contrária, repito.

A mudança de função, e conseqüentemente de destinatários, que a equipe de Candido Procopio já pudera identificar na dinâmica exibida “no Brasil” pelo luteranismo<sup>17</sup> acabaria na seqüência por alcançar um reduto étnico por excelência, o candomblé e congêneres. Isso para não falar das “novas” religiões ligadas à colônia japonesa e seus descendentes, tipo Seicho-no-Yê, etc., que acabaram passando pelo mesmo processo de *desobstrução étnica*.

#### DE AFRO-BRASILEIROS A “BLACK EVANGELICALS”

Posto o problema nesses precisos termos quantitativamente referendáveis, a curiosidade científica fica pedindo que se indague da *composição por cor* dos grupos religiosos afro-brasileiros, vulgarmente dados como religiões de negros até hoje. Pois bem, essa “fome de realidade” um dia transformou-se na decisão de quantificar por amostragem a composição por cor das confissões religiosas; e vice-versa: a composição religiosa de cada um dos contingentes de cor identificados por autodeclaração. Reginaldo Prandi e eu fizemos isso com base em dados amostrais de abrangência nacional, gentilmente cedidos pelo Datafolha, que desde então os coleta em campanhas eleitorais presidenciais<sup>18</sup>.

Vou salientar aqui os dados de cor referentes às religiões afro-brasileiras. São o meu foco, e creio que isso basta para fundar empiricamente meu argumento.

Conforme o esperado em qualquer palpite de senso comum, os negros marcam, sim, maior presença nas religiões afro-brasileiras. Se no total da população sua participação é de 7,3%, no conjunto das afro isso vai a 18,0%. A participação dos pardos é maior, chega a 29,2%. Negros e pardos juntos perfazem 47,2% do chamado “povo de santo”. Quase a metade (ora direis). Sim, mas não mais que isso. A taxa é expressiva, sem dúvida, mas já não é majoritária. Significa que no conjunto das afro-brasileiras, ironia da vida, a maioria absoluta é de brancos: 51,2%!

Na umbanda, tomada isoladamente, a maioria branca é ainda mais acentuada: 56,6%, fazendo cair para 42,7% a proporção de pretos mais pardos (15,2% e 27,5%, respectivamente). No candomblé, entretanto, a cor da maioria muda simetricamente em relação à umbanda: 56,8% é a proporção de pretos mais pardos no candomblé (23,9% e 32,9%, respectivamente). Os brancos aí são 40%, contingente minoritário mas obviamente numeroso, grande o suficiente para desconstruir demograficamente a velha imagem do candomblé como reduto religioso de negros, portador coletivo que entretanto continua a ser de um passado africano que paradoxalmente não é mais o passado real de grande parte de seus adeptos individualmente tomados. Ainda que todos sejam, sim, africanizados *em religião*.

É óbvio, não?, *ça va sans dire*, que os brancos do candomblé não estão ali para celebrar retrospectivamente sua pertença primordial a uma etnicidade africana. Nem muito menos para “defender”, por absurdo, sua identidade racial e social *de brancos*, o que não passaria, para dizer o mínimo, de fanfarronice. Sua identidade “africana” é na verdade “africanizada” pela fé, uma identidade, como diria Weber, “puramente religiosa”, a qual por isso mesmo deixou de ser co-extensiva à identidade étnica real dos 40% de seguidores brancos do candomblé.

Para cercar ainda melhor o problema da disjunção crescente entre religião e etnicidade e poder melhor contemplar o paradoxo de uma religiosidade étnica sem primordialidade possível para boa parte dos seus atuais seguidores, convém também olhar ao inverso os dados da mesma pesquisa. Depois de examinar como se distribuem as coortes de cor no interior de cada confissão religiosa, vamos ver como se distribuem dentro de cada cor declarada as filiações religiosas declaradas.

Encontro aí um dado que é crucial para meu argumento: entre os pardos, a opção pelas igrejas evangélicas já se mostra um pouco mais elevada que entre os brancos (14% contra 12,6%), mas é entre os pretos que a pesquisa encontrou a frequência mais alta de filiações evangélicas (17%; para sermos exatos, 16,8%). Em nosso país, portanto, na passagem do século XX para o XXI, as estatísticas mostram que entre os negros a proporção de convertidos aos diversos grupos evangélicos, mas principalmente aos pentecostais, é maior do que entre os pardos e os brancos, nesta ordem. Dito de outro modo: se, por um lado, ainda não é maior no Brasil de hoje o número de negros evangélicos do que o número de negros católicos, longe disso, por outro lado é fato que *há muito mais negros evangélicos* do que

[19] O grupo de cor com menos evangélicos é o dos amarelos (8,3%, dos quais 6,3% são de pentecostais e 2,0% de protestantes históricos). Em compensação, entre eles o segundo maior contingente religioso depois do catolicismo é o de seguidores de outras religiões (10,0%).

negros kardecistas, do que negros umbandistas, do que negros no candomblé, do que negros nas “outras religiões” e negros se declarando “sem religião”. E se formos esmiuçar mais, verificaremos que a taxa de negros pentecostais (que é de 14,2%) é significativamente mais alta que a de brancos pentecostais (9,1%) e amarelos pentecostais (6,3%)<sup>19</sup>, mais alta até mesmo que a de pardos pentecostais (11%).

Deixando agora o *milieu* evangélico, a quantas anda a presença demográfica de negros declarados nas religiões afro-brasileiras? Num país majoritariamente católico, onde 75% dos brancos se declaram católicos bem como 76% dos pardos, a proporção de católicos é curiosamente menor entre os negros: 70,1%. Façamos a partir daí outras contas: se 70,1% dos negros são católicos, 16,8% são evangélicos e 2,7% são espíritas kardecistas, se há 1,7% de negros que se declaram seguidores de outras religiões e 5,7% se dizem sem religião, sobra, vejam bem, um nicho apertadinho de 3,0% de negros — repito: 3% e nada mais! — que se declaram cultuadores dos orixás. Pela pesquisa do Datafolha, esses 3% repartem-se em 1,7% de umbandistas 1,3% de candomblecistas.

Noutras palavras: quando num primeiro momento nosso olhar focaliza a distribuição de cor no interior de cada religião, constata-se o esperado, isto é, que no Brasil a religião com a maior participação de pretos é o candomblé (vimos que 23,9% dos candomblecistas declarados são negros). Quando, porém, o que nosso olhar procura é a participação de cada agrupamento religioso no interior de cada agrupamento de cor, basta prestar um pouco mais de atenção para constatar que os negros convertidos ao pentecostalismo se mostram em proporção muito maior (14,2%) do que os que se dizem adeptos das religiões dos orixás (3,0%).

E, como há um lado em nossa curiosidade que só se satisfaz com *números absolutos*, não custa recorrer às tabelas do Censo 2000 para mais esta espantosa constatação: no ano 2000, havia no Brasil 1.675.680 negros evangélicos, praticamente 1 milhão e 700 mil, perto de 2 milhões de negros evangélicos contra menos de 100 mil negros (95.521) declarando-se adeptos dos cultos afro-brasileiros (66.398 na umbanda e 29.123 no candomblé). Muita diferença!

#### PROCURA-SE UMA CHAVE

Uma religião universal define-se minimamente por sua “abertura a todos”. Mas essa definição mínima não dá conta do problema. A mera idéia de abertura a todos não me basta, não me parece capaz por si só de captar as implicações disruptivas — é isso que me interessa — de uma religiosidade *ativamente universalista*, cujo exemplo mais característico se acha nas religiões monoteístas *de missão universal*, religiões cujo dinamismo constitutivo está fundado sobre a crença em uma missão divinamente revelada, que outra não é senão a missão de propagação universal da própria revelação emissária. Missão de fazer proselitismo pregando oportuna e inoportuna, de não sossegar enquanto não se alcançar

a conversão (“submissão”, diz-se no islã) de cada um que tenha sido chamado por Deus.

Para esse tipo de religião, está claro, qualquer acento posto na identidade étnica compartilhada, qualquer resquício de compromisso com um determinado povo ou população, qualquer apego cultural cívico-particularista torna-se um empecilho no mínimo desconfortável e, no limite, inconcebível, localismo sem sentido para o universalismo da graça (ou pelo menos da glória) divina. Por isso é que o monoteísmo radical dos protestantes, de apelo fortemente individualista, combina muito menos com qualquer apego étnico do que o também radical monoteísmo islâmico: bem que o islã gostaria de ver o mundo inteiro submetendo-se a Alá, o Deus único, só que isso tem criado tensões com demandas exclusivistas recorrentes, que o querem identificado com um povo em particular, o árabe, tal como o judaísmo o é com o povo judeu<sup>20</sup>.

Também no Brasil fica evidente que dentre as religiões de visada e missão universal, cujo número e variedade não param de aumentar, saem-se melhor aquelas de cunho conseqüentemente individualista e militantemente missionário. Ou seja, as congregações protestantes levam vantagem numa estrutura de campos culturais que é cada vez mais concorrencial, assim como se torna concorrencial a estrutura interna de cada campo, tal como hoje ocorre com o campo religioso. Toda a teoria sociológica, da mais clássica à mais contemporânea, está aí para nos entregar a chave da explicação dessa notória vantagem comparativa de que goza o protestantismo de modo especialíssimo: o protestantismo é por excelência, e radicalmente, uma religião de conversão *individual*. Para ele, conta menos como validação da fé professada a herança religiosa ou “linhagem na fé” do que o ingresso voluntário como “*born again*” numa congregação de “renascidos”. O que vale é a inscrição pessoal num meio só de crentes. A formulação mais radical desse princípio deu no conceito puritano da *believers' Church*<sup>21</sup>.

A esta altura quer me parecer que estamos na pista certa de uma boa chave explicativa: produzir indivíduos por dissociação é condição *sine qua non* para correr desimpedida a difusão de uma religião que se pretende universal. Há que ser individualizadora a religião, se quiser converter fora do grupo de origem do profeta, já que ninguém é profeta em sua terra.

#### **A CHAVE: RELIGIÃO UNIVERSAL DE SALVAÇÃO INDIVIDUAL**

Por atualíssima, e também nesse sentido insubstituível, não dá para desconsiderar, que dirá menosprezar, a contribuição metodológico-individualista de Weber em sociologia da religião. Seu esquema a cada dia me parece mais atual, mormente quando me vejo às voltas com o novo desafio de enfrentar teoricamente a modernidade religiosa brasileira em plena hipermodernidade global. Nada mais rentável, com efeito, neste ensaio cujo tema é a religião como solvente, do que pinçar em sua

[20] Cf. Bruce, Steve. “Religion, Ethnicity, and Social Change”. In: Bruce, Steve. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1996, pp. 96-128.

[21] Cf. Weber, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 230-231 (Edição Antônio Flávio Pierucci).

obra exatamente aqueles momentos nos quais ele vai pôr o dedo na ferida (incurável) da tensão (insolúvel) entre a religião *universal* de conversão *individual* e a esfera doméstica ou familiar, nada melhor. E Weber chega à mais contundente formulação dessa tensão irreconciliável na “Consideração intermediária”, ensaio consagrado aos conflitos insanáveis entre os valores *últimos*, em tudo e por tudo incomensuráveis, que regem a legalidade própria de cada esfera cultural, ensaio cujo subtítulo “Teoria dos graus e direções da rejeição religiosa do mundo” é mais conhecido que o próprio título. Ali se lê:

*Quando a profecia de salvação criou comunidades de fundamento puramente religioso, a primeira força com a qual entrou em conflito foi a comunidade naturalmente dada, o clã, o qual temia sua desvalorização por aquela. Quem não pode hostilizar os membros da casa, o pai e a mãe, não pode ser discípulo de Jesus: “Não vim trazer a paz, mas a espada” (Mt 10,34) está dito nesse contexto (e, notar bem: apenas nesse). É certo que a maioria esmagadora de todas as religiões regulamentou também os laços de piedade filial intramundana. Mas, quanto mais abrangente e internalizadamente se concebeu o escopo da salvação, tanto mais evidente se considerou que o crente deve estar mais próximo, antes de tudo, do salvador, do profeta, do sacerdote, do confessor e do irmão na fé do que da parentela natural e da comunidade matrimonial enquanto puramente tais. Com a desvalorização, ao menos relativa, dessas relações e o rompimento da vinculação mágica e exclusiva ao clã, a profecia, sobretudo onde se transformou numa religiosidade soteriológica congregacional, criou uma comunidade social nova [eine neue soziale Gemeinschaft].<sup>22</sup>*

[22] Weber, Max. “Zwischenbetrachtung [Consideração intermediária]: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung”. In: Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I (GARS I). Tübingen: Mohr, 1988 [1920], pp. 536-573. [Trad. bras.: “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: Weber, M. *Max Weber: Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 237-268 (Coleção Os pensadores)].

[23] Weber, Max. “Religionssoziologie”. In: Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1985 [1922], p. 350. [Trad. bras.: “Sociologia da religião”. In: Weber, M. *Economia e sociedade*. vol. I. Brasília: Editora da UnB, 1991, p. 386.].

[24] Introduzo aqui no título do clássico durkheimiano o adjetivo nova, inspirando-me descaradamente no título de um livro de Roy Wallis, que, justamente no estudo assim evocado, procurava destrinchar a questão da *conversão* aos Novos Movimentos Religiosos, examinando-a à luz de uma nova categoria criada por ele e Steve Bruce, a saber: a “disponibilidade estrutural” [*structural availability*] do convertido (cf. Wallis, R. *Elementary Forms of the New Religious Life*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1984).

É um momento weberiano magnífico, insólito (para não dizer insolente) por sua crueza sociológica de “especialista sem coração”, já que fala da religião desfazendo laços de família, laços de sangue que a todos nós se afiguram de alguma forma sagrados, esse estalo sociologicamente brilhante aparece também, em outra versão, no capítulo “Sociologia da Religião” de *Economia e sociedade*<sup>23</sup>.

Seja como for, o que pretendo salientar com essa verdadeira punção weberiana que escolhi a dedo é o argumento de fundo que desnuda, com toda a capacidade que isso tem de incomodar, a lógica implacavelmente individualizante inerente ao conceito que sua sociologia da religião elaborou de *religião congregacional de salvação*. Por razões de brevidade, aponto meu comentário diretamente para a última frase da citação, que fala da “religiosidade soteriológica congregacional” como *criadora* de uma “comunidade social nova”. Só quero dizer, fazendo blague, que tudo se passa como se o grande clássico alemão tivesse em mente, com sua sociologia da religião, não “as formas elementares da vida religiosa”, como fez Durkheim, mas sim “as formas elementares da *nova* vida religiosa”<sup>24</sup>. Olhando para o fenômeno religioso de um ângulo de visão polarmente oposto ao de Durkheim, Max Weber o percebe privilegiadamente não

como algo que consolida o passado, o herdado e o adscrito, consagrando-os por dentro e para dentro, mas como algo que os conflagra por dentro, aberto que é para fora e para o futuro, para a invenção de uma vida comunitária *nova*, buscada, experimentada e escolhida pelo “indivíduo-agora-individuado” que se disponibilizou a deixar-se levar por um chamado, um convite, um anúncio, vou dizer: por uma *interpelação*, na qual se reconhece e então se converte.

Eis uma forma de religião especialmente disruptiva, efetivamente destrutiva. Disruptiva e predatória, extrativista. E de fato. Uma religião de salvação individual só se apruma num primeiro momento por via extrativa: extrai sistematicamente os membros das outras coletividades, das quais, antes de ouvir a “boa nova” que interpela à apostasia, eles se pensavam estrutural e inercialmente como parte e parcela. Mas não, religião de conversão não tem a menor consideração. Destaca partes e desata nós, despedaça relações sociais herdadas e desmembra coletividades já constituídas. Congregacionista, “con-grega” indivíduos que ela própria “des(a)grega” de outras greis, por secessão ou abdução, indivíduos que ela recruta desenraizando, desterritorializando-os de seus assentamentos convencionais, desviando-os de suas rotas convencionais, desqualificando sistematicamente outros sistemas religiosos de crença e vida prática, criticando ou condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, religiosas ou não, coletivas ou não, significativas ou não.

A religião *universal* de salvação *individual* desenrola pessoas de rotinas comunitárias estabelecidas e as desenreda das tramas já dadas de comunicação e subordinação somente para, uma vez *individualizadas*, isto é, liberadas e autonomizadas, engajá-las como indivíduos na constituição de uma comunidade nova, *inferi*, que só lhes tem a oferecer laços *puramente* religiosos, vínculos religiosos verticais e horizontais que em sua depurada *especificidade religiosa* hão de aparecer exatamente como são, dotados que se tornaram de um sentido subjetivo inteiramente distinto, novo, outro: como diz Weber, *ausschliesslich religiös*<sup>25</sup>. Vejo numa passagem como essa um daqueles importantes momentos de pico da sociologia de Weber em que ele dá asas às suas visões nada consoladoras a respeito de como certos tipos de configuração religio-cultural *anteciparam* a dinâmica da modernidade<sup>26</sup>.

Sem nenhum compromisso com o passado e tensionada de futuro, porquanto traz em si a modernidade religiosa *in nuce*, a religiosidade congregacional é a forma elementar da vida religiosa que fez a cabeça de Max Weber e que eu, hoje, tenho a satisfação de lhes rerepresentar com outras ênfases.

#### **DEFINITIVAMENTE, WEBER NÃO É DURKHEIM**

O objeto de interesse sociológico que Weber circunscreve com sua *Religionssoziologie* é coisa muito diferente do de Durkheim. O que na ver-

[25] Tradução: exclusivamente religioso (Weber, M. “Religionssoziologie”, p. 276).

[26] Turner, Bryan S. *Max Weber: From History to Modernity*. Londres & New York: Routledge, 1992, p. 34.

[27] Cf. o glossário da nova edição de *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, onde se pode ler: "À palavra seita se atribui dupla origem etimológica: os verbos latinos *sequi* 'seguir, ir atrás de, obedecer', e *secare* 'cortar, separar cortando, dividir'. Mediante processo seletivo altamente excluyente, a seita separa, desencaixa os indivíduos de suas comunidades naturais, das redes sociais e valorativas de sua existência prévia e os mergulha num novo contexto grupal que demanda de cada membro adesão total e controle sobre os demais" (2004, pp. 289-290).

[28] O que há de mais sagrado que o sangue humano? Não é assim que o mostra também Durkheim?

[29] Parsons, Talcott. "Introduction to Max Weber". In: Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Londres: Methuen, 1965, p. xxx.

dade interessa àquele é identificar a dinâmica própria, e propriamente religiosa, daquela fraternidade nova de seguidores que, no limite do tipo ideal, vai resultar na formação de *seitas*. Noutras palavras, em "comunalização" sectária. A palavra seita, vale lembrar, vem do verbo latino *secare*, 'cortar, separar cortando'<sup>27</sup>.

Não estando constituída de antemão por laços extra-religiosos, a religião de tipo congregacional *vem a se constituir* como uma associação *especificamente religiosa* de indivíduos que ela mesma desmembrou de outros coletivos (religiosos ou não, tanto faz). Dá para ver por que os advérbios *exclusivamente* ou *puramente* são estratégicos na caracterização que Weber faz de uma *religiöse Vergemeinschaftung* ("comunalização" religiosa), evitando chamá-la de *religiöse Gemeinschaft* (comunidade religiosa). Com efeito, se se trata de formar *ab ovo* uma comunidade religiosa, isto é, uma comunidade constituída e mantida por laços *especificamente* religiosos, então o primeiro passo em regra há de ser este: dissolver vinculações comunitárias anteriores, sejam elas quais forem, soltar os indivíduos de suas antigas amarras comunitárias, já sejam estas religiosas ou de outra ordem. O que Weber nos faz ver é que, de partida, está deflagrada uma competição dos "novos laços" (que são de fraternidade puramente religiosa entre "irmãos de fé") com os "antigos laços" (que são de fraternidade entre irmãos de sangue, de cor, de localidade, de pátria; ou de uma religião herdada, nativa, agora depreciada). Os vínculos que precisam ser cortados, incluindo-se aí os simbólicos, são os de pertença para trás, o que leva a uma atitude iconoclasta; converter-se, afinal, é trocar de religião, e isso às vezes pede algum iconoclasmo.

A figura da espada, que a fala de Jesus citada por Weber menciona, não poderia ser mais adequada quando a injunção é mesmo essa de *cortar laços* aparentemente tão sólidos e sagrados como os de sangue. Weber vê nesse lance uma luta, luta cultural desde logo, do sagrado contra o sagrado<sup>28</sup>. Destroçar o sagrado herdado é básico, no sentido atual da expressão "é básico". Diferentemente pois da religião totêmica à Durkheim, ei-nos diante da religião congregacional à Weber, que funciona em primeiro lugar, estamos vendo, como solvente. Isso porque — e neste momento lanço mão até de Parsons em meu apoio, quando sintetiza nos seguintes termos sua leitura da sociologia da religião de Max Weber — "o interesse principal de Weber está na religião como uma fonte de dinâmica da mudança social, não na religião como um reforço da estabilidade das sociedades"<sup>29</sup>. "Mais direto impossível", como gosta de dizer o macaco Simão na *Folha de S. Paulo*.

O que uma religião universal visa e quer é o indivíduo, e para isso os produz, produz indivíduos. O indivíduo destituído de laços é a unidade simples que lhe interessa *coletar* (*re-legere*), coisa que vai fazer interpellando-o diretamente na segunda pessoa do singular. Não a *pessoa* enquanto cortejo pulsante de relações já prontas, feixe complexo de posições sociais com suas injunções convencionais, parte integrante de uma unidade coletiva integral, holística, *não a pessoa*, mas o indivíduo

como unidade. Espero com isso tornar claro de uma vez por todas que, quando em Weber se diz religião “de religiosidade congregacional” está-se dizendo o mesmo que religião “de conversão individual”.

Essa preciosíssima noção weberiana (tão sociológica conquanto inteiramente antípoda à visada durkheimiana) — que exatamente por se mostrar assim tão certa como prognóstico dos desenvolvimentos futuros que se efetuariam na predominância crescente dessa forma de religião no decorrer da modernidade, tão realista *avant la lettre* na captação sagaz da capacidade corrosiva de que é capaz uma religião quando moderna, tão auto-evidente em sua validade heurística nem bem lhe ouvimos o estalo com o mínimo de atenção ou de interesse intelectual — não pode, acho eu, continuar sendo ignorada por cientistas sociais brasileiros que se dedicam por vocação científica ao estudo cientificamente sociológico das religiões em nosso país. Em sua radicalidade já de berço, vejo essa idéia como absolutamente estratégica e indispensável se quisermos abordar de um bom ângulo de visão o tipo-matriz de religiosidade que hoje em dia permeia, moderníssimo e pós-moderno, os mais importantes surtos de crescimento confessional congregacional no agitado campo religioso do Brasil e de todos os outros países da América Latina.

A religião que interessa à sociologia da religião weberiana não é aquela que antes de mais nada celebra uma comunidade já dada ou vigente. Para começo de conversa, a instância religiosa elementar que lhe interessa é a da religião que cria, a do carisma (pessoal ou institucional) que inventa *ex nihilo* comunidades sempre novas, mesmo que ao preço de ter que cortar outras relações, desarrumando de algum modo a continuidade da antiga geografia das comunidades já constituídas. Com isso, está claro que, mesmo sem referência explícita, ele coloca sua sociologia da religião na contramão da de Durkheim.

Pois a religião, assim falou Durkheim, “é antes de tudo um sistema de noções por meio das quais os indivíduos se representam a sociedade da qual são membros”<sup>30</sup>. Notar bem: Durkheim escreve com todas as letras, sem deixar margem a dúvidas: “*la société dont ils sont membres*”.

Basta abrir de novo o estudo sistemático que Weber dedica à “Sociologia da religião”, e esse é o título do capítulo V da parte I de *Economia e sociedade*, para ver que seu subtítulo se esmera na explicitação literal do objeto formal do que deve ser uma sociologia *específica da religião*, e não uma sociologia *da sociedade como religião*. É difícil configurar em nossa língua portuguesa um termo suficientemente processual e suficientemente sintético como *religiöse Vergemeinschaftung* (“comunalização” religiosa) para nomear sociologicamente *o processo de construção de comunidades religiosas novas* com finalidades e motivos *puramente* religiosos. Para Weber, o mais relevante não é, diferentemente do que faz Durkheim, associar a idéia de religião a coletividades já constituídas a celebrarem com entusiasmos rituais totais, arrebatadores e extracotidianos, a força supra-individual consagradora de uma coesão vital adscrita, que, por isso mesmo, só pode ser *genericamente* religiosa *porquanto* social, e não,

[30] Durkheim, E.. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Quadrige/PUF, 1998.

nem nunca, como propõe Weber movido por uma exigência lógica de cientificidade conceitual, *especificamente* religiosa.

A conversão religiosa individual como ruptura individualizante de laços outrora consolidados é o próprio avesso daquela religião que tanto impactou Durkheim na fase final de sua produção sociológica, a saber: uma religião que consagra ritualmente e, nisso, re-atualiza psicologicamente a antiga coesão de um grupo humano dado.

Sei que para melhor explorar esse efeito de contraste entre os dois clássicos, eu deveria vasculhar um pouco mais o universo conceitual durkheimiano (para além, ressaltado, de seu universo mental, em demasia seduzido pelo dinamismo socialmente coesor da religião tribal ou nacional), mas o tempo que tenho aqui não me permite uma lavragem desse porte. Devo contentar-me, por ora, em apontar mais uma vez que o contraste existe e que, mormente nesse particular, é muito forte. Mas não sem antes trazer em meu apoio duas críticas bastante judiciosas dirigidas a Durkheim por cientistas sociais respeitabilíssimos, cada qual atacando um flanco de sua concepção *oversocialized* (remember Dennis Wrong) de religião.

Uma primeira crítica, mais antiga, vem de Raymond Aron (1967), que em passagem algo malvada de seu muito lido compêndio sobre *As etapas do pensamento sociológico*, legou-nos o seguinte a propósito de Durkheim:

*Durkheim diz que a sociedade é criadora de religião quando está em efervescência. [...] Os indivíduos são postos num estado psíquico tal, que sentem forças impessoais ao mesmo tempo imanentes e transcendentais, e uma explicação da religião como essa embute uma explicação causal segundo a qual a efervescência social é favorável ao surgimento da religião. [...] Ora, a partir do momento em que o culto é dirigido à sociedade, não existem senão religiões tribais ou nacionais. Com isso, a essência da religião seria a de inspirar aos homens um apego fanático a grupos parciais e a de consagrar a um só tempo o apego de cada um a uma coletividade e a hostilidade a outras. Definitivamente, parece-me inconcebível definir a essência da religião pela adoração que o indivíduo devota ao grupo, porquanto, pelo menos aos meus olhos, a adoração de uma ordem social seria precisamente a essência da impiedade. Afirmar que os sentimentos religiosos têm por objeto a sociedade transfigurada não é salvar, é degradar essa experiência humana da qual a sociologia [da religião] pretende dar conta.<sup>31</sup>*

[31] Aron, Raymond. *Les Etapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1967, p. 361.

A outra crítica, recentíssima, vem de Clifford Geertz, em texto que deveria ser apresentado no colóquio *Les Sciences Sociales en Mutation*, programado para este ano em Paris pelo Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques (Cadis) em parceria com o *Le Monde*. A certa altura do breve texto, que leva o título “*La religion, sujet d’avenir*”, o insuspeito Geertz traz à baila o nome de Durkheim apenas para apontar o descompasso de sua concepção de religião com os liquescentes tempos atuais:

*Ainda que muitas vezes tenha sido, historicamente, a estrutura cultural mais enraizada na localidade de origem e a mais marcada, em sua expressão, pelas condições locais, a religião tornou-se cada vez mais — torna-se cada vez mais — um objeto flutuante, desprovido de toda ancoragem social em uma tradição pregnante ou em instituições estabelecidas. Em lugar e no lugar da comunidade solidária agregada por representações coletivas (o sonho de Durkheim), apareceu a rede simmeliana, difusa e privada de centro, conectada por afiliações genéricas, multidirecional e abstrata. A religião não se enfraqueceu enquanto força social, pelo contrário. Parece ter-se reforçado no período recente, só que mudou — e muda cada vez mais — de forma.<sup>32</sup>*

[32] Geertz, Clifford. “La Religion, sujet d’avenir”. *Le Monde*, 04/05/06.

Aproveitando essa esteira assim sumária em que Geertz estende seu adeus à religião *à la* Durkheim, modestamente eu acrescentaria que, pelo menos no Brasil atual, um dos aspectos mais salientes da “força social” que ainda tem a religião (não toda e qualquer religião, notar bem, mas sim um tipo determinado de religião) está justamente nessa sua capacidade estatisticamente comprovada de dissolver antigas pertencas e dilapidar linhagens religiosas estabelecidas. *Bye, bye*, Brasil!

#### **AMARRA FINAL**

De tanto pensar nos números falantes da conversão religiosa tal como escrutinada pelos censos brasileiros e outras pesquisas quantitativas, de repente me ocorreu — vejam vocês as voltas que o mundo dá — dar uma nova espiada na famosa tese que Althusser formulou quanto ao funcionamento da ideologia em seu famoso ensaio de 1970, “A ideologia e os aparelhos ideológicos do Estado”: “A ideologia interpela os indivíduos como sujeitos”.

Inesperadamente convidativa, a tese althusseriana sobre a ideologia teve o efeito imediato de me predispor a confabular comigo mesmo à cata de uma formulação similar que descrevesse o *modus operandi* nada durkheimiano de uma forma religiosa que pudesse ser considerada como *a forma elementar da modernidade religiosa*, noutras palavras, como antecipação milenar, ainda que só seminal, do espírito da modernidade em religião. Bastou trocar de posição o termo “indivíduos”, de ponto de partida na tese althusseriana para ponto de chegada na minha, para chegar à seguinte formulação, em eco:

*“A religião universal interpela as pessoas como indivíduos.” (Enunciado 2)*

Quer dizer, assim como a ideologia em geral, ela exige de si endereçar-se ao indivíduo (“ei, você!”), não ao grupo como um todo. Tampouco ao membro do grupo, pelo contrário, pois fabrica, do membro do grupo, um indivíduo. Que agora sai, por religião, da religião em que nasceu para fazer parte de uma outra, na qual o valor dos laços não falará mais de herança, linhagem, procedência, e a salvação que ela oferece não é mais a redenção

de uma coletividade de uma situação de peste, guerra ou falta d'água, mas a libertação do indivíduo, como indivíduo, de um *status quo* grupal.

A *religião universal de salvação individual*, forma religiosa que no desenvolvimento geral da cultura tende a predominar sobre as demais, funciona como um dispositivo de *Vergemeinschaftung*, de comunidade *in fieri*, que entretanto e para tanto *des-liga* as pessoas de sua cultura-mãe, de um contexto cultural que antes lhes parecia natural e, portanto, congenial. Destribaliza o índio e des-territorializa (melhor: des-localiza) o vizinho, fazendo do estranho o verdadeiro próximo, o verdadeiro irmão num laço de fé outro que o protende e projeta numa outra relação com a temporalidade de seus laços sociais, que remove o mais próximo para o passado enquanto projeta no estranho o doravante-próximo.

Depois de escarafunchar a obra de Weber em busca de uma chave teórica para desenvolver meu *insight* berlinense, acabei encontrando em outro clássico alemão, Georg Simmel, uma outra chave para dissolver — notem que evito aqui o verbo resolver — o enigma durkheimiano da religião como *religação dinamo-gênica do indivíduo com a sociedade a que pertence*. A chave, se não abre todas as portas, abre ao menos uma janela bem grande para a idéia de modernidade religiosa. É que, segundo Simmel, a ligação que a religião representa e reapresenta não é com a sociedade, é *com a espécie*, horizonte universalíssimo que a idéia particularista de uma sociedade “da qual somos membros”, algo assim como “o nosso grupo”, não dá conta. Ouçamos Simmel, então, para encerrar:

*É o caso de considerar o sentimento de dependência que tem sido encarado como a essência de toda religião. O indivíduo se sente ligado a um universal, a algo superior, do qual ele veio e para o qual há de retornar, do qual ele difere e ao qual, não obstante, é idêntico. Todas essas emoções, que convergem como que para um ponto focal na idéia de Deus, remetem à relação que o indivíduo mantém com a espécie.*<sup>33</sup>

Com a espécie humana, entendeu Simmel. Com a humanidade, e não com a sociedade-tribo ou sociedade-nação “da qual se é membro”, como pensava Durkheim.

Quer um solvente cultural universal? Pegue uma religião de tipo soteriológico congregacional, receita Weber. “Pegue e pague”, hão de acrescentar nossos neopentecostais.

---

FLÁVIO PIERUCCI é professor titular de sociologia na Universidade de São Paulo.

[33] Simmel, Georg. “A Contribution to the Sociology of Religion”. In: Simmel, G. *Essays on Religion*. New Haven & Londres: Yale University Press, 1997, p. 115, grifos meus.