

De olho na modernidade religiosa

Antônio Flávio Pierucci

Como a sociologia em relação à modernidade, assim a sociologia da religião só tem cabimento se for capaz de uma sociologia da modernidade religiosa. É a convicção epistemológica que sustento e me sustenta como especialista.

1. Dê-se de barato com Habermas, apenas para citar o filósofo vivo de maior influxo na ciência social, que o objeto substantivo da teoria sociológica, dinâmico por definição, é a passagem das sociedades tradicionais para a sociedade moderna. Ou seja, o processo de modernização capitalista das sociedades pré-modernas¹ (modernização social *cum* racionalização cultural).

2. Leve-se em conta, em segundo lugar, que pelo menos até o momento em que escrevo, em meio a um terremoto financeiro no sistema econômico mundial, o processo de modernização capitalista tem se mostrado *irreversível*, em constante fuga para frente apesar das crises e por causa delas, não tendo conhecido por enquanto nenhuma volta atrás de natureza estrutural, um único caso sequer de reversão a uma ordem econômico-social pré-moderna.

3. Por fim, posto que aqui se trata de sociologia da religião e não da sociologia em geral (e este é o ponto que mais diretamente tem a ver com o *Leitmotiv* que em baixo contínuo pesponta a composição do presente dossiê premiadamente montado numa “seleção de craques”, com suas levadas caracteristicamente distintas, escolas e estilos *idem*), não podemos deixar de lembrar que a tese macrossociológica da secularização contempla uma plu-

1. À sociologia, diz Habermas, “compete a tarefa de explicar o curso tomado pela modernização capitalista das sociedades pré-burguesas, analisando as formas anômicas de manifestação do seu processo de dissolução, problemática que é resultante da situação histórica objetiva e que, da maneira como se suscitou teoricamente a problemática caracteristicamente sociológica, constitui para a sociologia o ponto de referência a partir do qual ela vai, então, trabalhar o problema de seus próprios fundamentos *metateóricos*, a saber: formando e sele-

cionando conceitos fundamentais que procuram dar conta do fenômeno da racionalidade crescente do agir social nos mundos da vida modernos” (Habermas, 1987, pp. 21-22).

2. Ver Casanova (1994).

ralidade de fatores, três dos quais, como bem resumiu José Casanova num livro que já foi interessante², são considerados pilares do desenvolvimento da modernidade ocidental:

- a) *a crescente diferenciação estrutural dos espaços sociais*, que resulta acima de tudo na separação da religião da esfera política (numa palavra, em seu *disestablishment* – sua deposição, é como eu traduziria), dissociando a pertença à comunidade política da pertença a uma religião (*cujus regio ejus religio*), mas também na perda sofrida pela religião da capacidade de apreensão sobre os rumos e os sentidos intrínsecos da ciência experimental e da filosofia pós-metafísica, da arte moderna e da sexualidade desreprimida;
- b) *a privatização da religião*, isto é, a afirmação do caráter privado da crença e da prática religiosas, sendo doravante posta como respeitável toda e qualquer confissão religiosa em sua dignidade intrínseca, em sua “legalidade própria” e em sua inviolável liberdade de formatar conteúdos de consciência, o que faz com que a liberdade de expressão religiosa seja constitucionalmente garantida e protegida pelo Estado (desde que pacífica, é lógico), reservando-se o Estado a competência na repressão dos delitos e crimes previstos no direito comum, cuja definição não pode mais ser de procedência religiosa (*verbi gratia* o aborto criminalizado por pressão clerical); e desde que as autoridades religiosas responsáveis pela regulamentação interna da vida das comunidades religiosas se atenham aos estritos limites do “domínio da lei”;
- c) *a importância macrosocial reduzida*: da crença religiosa, da institucionalidade religiosa e, portanto, da frequência religiosa, da legitimação religiosa das formas de dominação e submissão e, conseqüentemente, aspecto este que não dá para não ver, dada a obviedade com que salta aos olhos na contemporaneidade global, a importância social reduzida *também* da(s) autoridade(s) religiosa(s) enquanto e porquanto religiosa(s).

Com base numa seqüência empírica de fatos históricos muito bem analisados com o objetivo de demonstrar que, durante os anos de 1980, importantes modalidades religiosas ao redor do mundo (do fundamentalismo islâmico na Ásia à teologia da libertação na América católica) tinham passado a desafiar na esfera pública as forças sociais e políticas dominantes, o respeitado sociólogo da religião que é José Casanova argumentava, aparentemente cheio de razão, que religiões já havia que tinham descoberto a porta

de saída do “confinamento da religião na vida privada”. E concluía, isso em 1994, que dos três elementos constitutivos da modernidade secular, que ele próprio listara, só o primeiro e o terceiro ainda podiam ser considerados objetivamente viáveis – uma vez que o segundo sucumbira ao que ele chamou de “des-privatização” da religião na vida contemporânea. Uma tese açodada, logo se veria, e por mal dos pecados justamente no tocante aos exemplos em que se baseara. O fato novo, apresentado por ele como uma inflexão significativa a ponto de inaugurar novos tempos, era que a religião como *affair* privado, individual ou de família, estava saindo de uma sufocação histórica que lhe fora impingida pela modernidade ocidental. Para ele, em palavras minhas, era como se a contemporaneidade religiosa houvesse perdido um componente substancial da definição de sua modernidade, mas tudo bem. Li aquilo vários anos depois de sua publicação. E, claro, diante do chá de sumiço que tomou a teologia da libertação na América Latina depois dos anos de 1980, e do beco-sem-saída de impopularidade em que se meteu o fundamentalismo islâmico com os sucessivos ataques terroristas no final do século, quero crer que não é preciso que seja eu a dizer que o *tour de force* de José Casanova envelheceu precocemente, ficou datado.

Devagar com o andor, portanto. Numa sociedade *moderna*, a religião quando volta à política, seja de que maneira for, mostra ter o fôlego mais curto do que à primeira vista poderá parecer aos eternos descontentes com a autonomização das esferas de valor e a separação de competências. É o tipo de envolvimento que passa. O mais das vezes por desapontamento de lado a lado. *Shifting involvements...* diria o mestre Albert O. Hirschman³. Meu palpite é que o sociólogo Casanova parece que deslembrou daquela velha mas persistente lição do filósofo Hume, que em sua *História natural da religião*⁴ teorizou a religião funcionando em fluxo e refluxo, isto é, num movimento incessantemente pendular. A vida religiosa da humanidade é inerentemente instável, ensina Hume, oscilando entre a internalização individualista e menos pluralista de regras morais impessoais e a celebração externa, mais comunitariamente pluralista, de lealdades repactuadas com “comunidades imaginadas” à la Anderson. Nessa questão em específico da dialética público/privado, eu tendo a concordar com essa *sobering lesson* do pêndulo religioso apresentada por David Hume, que coloca a vida religiosa indo e vindo entre, a bem dizer, uma prática de “tipo protestante”, mais individualizada e descolada da sociedade inclusiva, e outra de “tipo católico”, ritualizadamente comunitária, mais aderida às demandas da vida cole-

3. Ver Hirschman (1982).

4. Ver Hume (1976).

tiva e com pendor hierocrático. Tenho a impressão que Hirschman com seus “*shifting involvements*” concordaria cem por cento com isso.

Dos três elementos constitutivos da modernidade religiosa, José Casanova mantém, como vemos, apenas dois como empiricamente viáveis para os novíssimos tempos. Já eu, dou-me por satisfeito em fincar pé no primeiro: a separação Igreja e Estado. Em matéria de modernidade secular, se eu puder escolher, fico com a “secularização do Estado”. Politicamente convencido de que pessoas livres (re)querem Estados laicos, bato-me já há algum tempo (desde 1998 pelo menos⁵) pelo seguinte *desideratum*: oxalá os cientistas sociais e historiadores passássemos pouco a pouco a incorporar, majoritária e rotineiramente, a idéia de secularização do Estado como um componente crucial, se não o mais crucial de todos, da conceituação histórico-social de uma secularização da qual não pode abrir mão toda modernidade que se preze. Toda vez que falo propositivamente em secularização, refiro-me com ênfase à secularização do Estado com seu ordenamento jurídico, e menos à secularização da vida, que essa pode mesmo refluir, mas a do Estado, não. A do Estado, se for para mudar nalgum aspecto, deve ser somente para afiar cada vez mais a nitidez do seu gume. Isso para mim é cláusula pétrea. Pois então. Em vez de ficarmos a nos agastar girando em falso em torno de uma controvérsia insolúvel a respeito da extensão maior ou menor da secularização entendida como secularização da vida das pessoas, ou mesmo, vá lá, da secularização cultural, seja lá o que isso queira dizer, creio que só teremos a ganhar, tanto no plano teórico quanto no prático, se voltarmos a pensar que *a secularização que importa em primeiro lugar* – a secularização que nos concerne imediatamente, seja enquanto estudiosos⁶, seja principalmente enquanto cidadãos-sujeitos-de-direitos empenhados em preservar e ampliar as liberdades civis e políticas de cada um e de todos “sob o domínio da lei” num “Estado democrático de direito”, interessados praticamente, portanto, e não só teoricamente, na observância universalizada de leis revisáveis porque não mais divinamente reveladas –, a secularização que importa antes de tudo, repito, é a secularização do Estado como ordem jurídica. Noutras palavras, a laicização constitucional disto que a conhecida definição de Kelsen denomina Estado formal⁷.

A operação inaugural, principal e *prinzipiell*, da modernidade religiosa é o *disestablishment*, portal da liberdade de religião, que é *ipso facto* liberdade de não ter religião. Sem a separação entre Estado e religião, o traço que porventura ocorrer de modernidade religiosa aqui ou acolá será apenas um prenúncio dela, oxalá um anúncio, mas não ela própria, não a modernidade

5. Ver Pierucci (1998).

6. Mesmo porque, cabe acrescentar, a secularização da ordem jurídica de um Estado é menos enganosa enquanto fato empírico observável (e até mais acessível a mensuração e comparação, ver Giumbelli, 2002) do que a secularização difusa dos mundos da vida dispersos em diferentes ordens de vida.

7. Ver Kelsen (1984).

religiosa propriamente dita. Nesse sentido, apreende-se a separação Estado/Igreja como cravando o elo último de uma regressão histórico-empírica com pretensão teórica de imputá-la geneticamente como causa histórica da *modernidade religiosa enquanto pluralidade religiosa ativada*.

A hipótese *ideal* encaixa-se feito uma luva no caso *real* do Brasil. Também para o Brasil o *disestablishment* foi a pedra fundamental e segue sendo a pedra de toque de nossa modernidade religiosa, sua porta de entrada principal. Foi o evento de lançamento, digamos assim, das bases jurídico-políticas de um processo civilizador que é emancipador para os dois lados, Estado e religião – exatamente como na famosa fórmula de Cavour, “*libera Chiesa in libero Stato*” – e que entre nós só pouco a pouco, e meio que aos trancos, por entre os percalços e sobressaltos de nossa vida republicana nem sempre democrática, foi ganhando progressiva nitidez e crescente vigência ao longo do primeiro século da vida republicana que fomos capazes de nos dar. Parece que só agora, transcorrido o século XX, estamos conseguindo tomar consciência de que para os brasileiros esse foi de fato um século de crescente secularização do Estado, com o estabelecimento progressivo de limites à competência do poder público em matéria de religião, a paulatina desregulação jurídico-estatal da vida religiosa, vale dizer, a diminuição dos controles legais e governamentais sobre as confissões religiosas, a abolição de toda e qualquer reserva de mercado religioso, em poucas palavras, a liberalização geral da economia das crenças religiosas.

É bem verdade que no Brasil, assim como em tantos outros países, mesmo na Europa⁸, ainda há muito por laicizar em sentido estrito. Resta muito entulho religioso de viés cristão-monopolista a retirar, o que contudo não quer dizer que para nós não valha o princípio subjacente à proposição teórica segundo a qual a laicização constitucional do Estado corporifica, como fato histórico concreto e dado empírico bruto, a condição primordial e *sine qua non* que cabe imputar causalmente a configuração tardo-moderna que nossa diversidade religiosa pós-colonial assume a cada dia que passa: a forma de um mercado concorrencial desregulado, a livre concorrência religiosa entre um número crescente de empresas religiosas livres.

Todo esse agito religioso a olhos vistos na cena brasileira nada mais é que o resultado da liberdade ampla de que atualmente gozam em nossa República, e graças a ela, os profissionais e ativistas de toda e qualquer confissão religiosa. Um dia “nação católica”, as coisas por aqui demoraram bastante a ficar assim como estão, e assim tão claras, mas o fato é que já não se pode ter dúvidas de que no decorrer de nossa história republicana iniciada na última

8. A propósito, leia-se com proveito Giumbelli (2002).

década do XIX o Brasil passou por “um longo processo histórico-religioso”, gradual mas constante, quase imperceptível em seus avanços paulatinos mas muito bem marcado no traçado da trajetória percorrida sem retorno à vista: a progressiva demissão do estamento eclesiástico católico, a destituição das regalias e precedências monopolísticas a ele reservadas por quatrocentos anos como religião oficial, do período colonial até o fim do Segundo Império. A partir de então, contra a inércia do uso multissecular daquele cachimbo político-religioso que nos entortava a boca e a embocadura, os cento e poucos anos que já gozamos de República têm sido de desregulação religiosa crescente. De desmontagem lenta mas progressiva de uma gigantesca reserva de mercado religioso, que ainda hoje estrebucha no corpo “marqueteiramente” reanimado de uma arrogante maioria cristã (74% de católicos declarados mais 16% de evangélicos declarados no último Censo do IBGE).

Como se vê, alinhio-me de bom grado aos que pensam que ajuda muito, analiticamente, considerar a dinamização recente da concorrência entre os diferentes produtores e distribuidores religiosos como uma conseqüência em linha histórica direta (e em sentido lógico *idem*) da desregulação republicana da esfera religiosa. Com a possibilidade assim aberta de uma acrescentada ativação de seus agentes para um mercado religioso desmonopolizado, espera-se que sejam alcançados níveis mais exigentes de pluralismo religioso, de demarcação mais fortemente identitária da “diferença religiosa” e, por que não, de conflitividade confusamente multifatorial e multidirecional por conta dos teores mais altos de envolvimento reflexivo dos próprios agentes religiosos com a idéia mesma de competição religiosa “legítima”, “natural”, “inevitável” e, também, da tomada de consciência de que essa nova etapa concorrencial requer a dinamização racionalizada, tecnicamente falando, da oferta dos bens de salvação que os profissionais religiosos recriam e cada vez mais “copiam” uns dos outros, e cuja distribuição, também tecnicamente racionalizada, eles administram sempre de olho na resposta concorrencial dos adversários religiosos que se multiplicam, multiplicando na mesma proporção perversos focos de “fogo amigo”. Um ótimo exemplo de novos focos de “fogo amigo” está no precoce processo de cissiparidade por que já passa a Igreja Universal do Reino de Deus, com suas indesejadas crias: a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Igreja Mundial do Poder de Deus.

Resta o fato inconteste de que esses novos empreendedores religiosos aparecem – pois é assim que se apresentam na vida cotidiana e na tevê cotidiana – como se mergulhados até o pescoço numa inadiável e urgentis-

sima disputa por mais resultados e oportunidades, por mais eficiência em propaganda e *marketing*, noutras palavras, por mais seguidores-contribuintes. Nesse *métier*, a gente já sabe que são os pentecostais e neopentecostais que têm se esmerado. Mas a febre é altamente contagiosa.

E já que liberdade religiosa se exerce hoje em dia em chave de livre concorrência, todos os profissionais religiosos responsáveis por esse agito deveriam ser os primeiros a se mostrar sinceramente interessados em mais e mais respeito à liberdade alheia de crença, de culto, de expressão religiosa, de difusão religiosa. Se um dos resultados da desregulação da esfera religiosa é essa superabundância de profissionais religiosos “racionalistas” que estamos vendo em inaudito ativismo a suprir o mercado de novidades religiosas, bens simbólicos retóricos, serviços taumatúrgicos e as mais variadas bugi-gangas materiais e ideais de consumo religioso privado, provocando em decorrência uma certa elevação do envolvimento confessional em grande número de naturezas individuais com pendor religioso, as quais se encontram justamente nas camadas sociais que mais têm sido alvo e presa do assédio religioso “novo estilo”, então se compreende por que é que atualmente, entre os sociólogos da religião do nosso continente, tende a aumentar o interesse intelectual por teorizações que realçam o peso do fator “oferta” na explicação, seja do crescimento de uma determinada comunidade religiosa, seja do aquecimento de todo um campo que se estrutura em moldes análogos aos de um mercado concorrencial carente de regulação.

Para encerrar, um *flash*: secularização no plano jurídico-estatal => liberdade religiosa no plano individual => agito religioso no plano cultural.

Referências Bibliográficas

- CASANOVA, José. (1994), *Public religions in the modern world*. Chicago, University of Chicago Press.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar Editorial.
- HABERMAS, Jürgen. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I. 1ª edição 1981. Madri, Taurus.
- HIRCHMAN, Albert O. (1982), *Shifting involvements: private interests and public action*. Princeton, Princeton University Press.
- HUME, David. (1976), *The natural history of religion*. Oxford, Clarendon Press.
- KELSEN, Hans. (1984), *Teoría pura do direito*. Coimbra, Arménio Amado Editora.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (1998), “Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS*, 13 (37): 43-73, jun.

Antônio Flávio Pierucci é professor titular do Departamento de Sociologia da USP. E-mail: pierucci@usp.br.