

DESENCANTAMENTO DO MUNDO E DECLÍNIO DOS COMPROMISSOS RELIGIOSOS. A TRANSFORMAÇÃO RELIGIOSA ANTES DA PÓS-MODERNIDADE

Paulo Barrera Rivera

Universidade Metodista de São Paulo – Brasil

Resumo. A multiplicação de opções e práticas religiosas pareceria tornar indiscutível o questionamento da secularização. A “quantidade” de religião apresenta-se como dado inquestionável que não permite enxergar mudanças profundas na religião. Neste ensaio propomos a hipótese de que o crescimento religioso apenas representa confirmação da radical transformação do lugar da religião na modernidade. Transformação ela que a globalização viria a acelerar. O conceito de secularização, insuficientemente discutido no estudo da religião na América Latina, e, em decorrência disso, objeto de críticas incapazes de superá-lo, continua a nos ajudar quando colocado na perspectiva maior do desencantamento do mundo. Ensaíamos, assim, uma análise da mudança religiosa a partir de conceitos como “desencantamento do mundo” e “saída da religião”, visando mostrar que no lugar de uma crise o que temos é uma transformação do estatuto social do sagrado, que não se inaugura com a secularização mas a precede e a ultrapassa.

Abstract. The options and religious practices multiplication would seem to turn the matter of secularization out of question. The religion quantity introduces like unquestionable information that doesn't allow to see profound changes in the religion. In this rehearsal we propose the hypothesis that the religious growth just represents confirmation of radical religion place transformation in the modernity. Transformation that the globalization would come to accelerate. The secularization concept, poorly argued in the religion study in Latin America, and, in consequence of this, criticisms object unable to overcome it, continues helping us when placed in the larger perspective of the world “unbewitching”. We rehearse, thus, a religious change analysis from concepts like world “unbewitching” and “religion exit”, aiming to show that in place of a crisis what we have is the social statute transformation of the sacred, which doesn't inaugurate itself with the secularization, but precedes and overtakes it.

A questão da secularização tem sido pouco discutida na América Latina. Os dados contundentes das quantidades mostrando evidente “crescimento” religioso parecia justificar o pouco interesse por discutir o impacto da modernidade na religião. Entre os estudiosos da religião têm passado despercebido – com certa facilidade – a radical transformação do lugar da religião na modernidade. Parece que a sedução das quantidades não está permitindo enxergar mudanças mais de fundo. A discussão teórica que a seguir desenvolvemos pretende fundamentar a hipótese de que o indiscutível crescimento religioso contemporâneo não constitui nem uma negação da secularização nem um retorno à época da heteronomia da religião. O enfraquecimento das tradições implica numa proliferação de opções religiosas, e um resultado inevitável é o declínio dos compromissos religiosos.

A expressão pública de múltiplas formas religiosas contemporâneas significa, para não poucos estudiosos da religião, pura e simplesmente uma negação da secularização desprezando-se qualquer necessidade de rediscutir o conceito¹. Mas, uma análise mais cuidadosa da teoria da secularização demonstra logo a superficialidade dessas leituras. Em nossa opinião o estudo da religião na modernidade mal faria em negar a secularização pois implicaria numa negação da própria modernidade.

Como todo fenômeno social, estes não são fenômenos tão mecânicos. Nem nos Estados modernos mais desenvolvidos a religião foi absolutamente relegada ao campo da vida privada, nem se poderia dizer que perdeu toda capacidade de influir na sociedade². A perda de influência social e de poder político da instituição religiosa implica sempre num avanço na liberação da sociedade do controle institucional da religião; mas, entre secularização e privatização da religião há uma correspondência que é muito mais complexa.

Sacralização e secularização: a expropriação do sagrado

A pouca importância emprestada a este conceito deve-se em parte a seu tratamento apologético. O suposto fim da religião que a secularização – segundo era interpretada – acarretaria, ativava a

recusa dos militantes religiosos. De outro lado, a modernidade, pelos seus efeitos destruidores das culturas latino-americanas, era também recusada pelos militantes políticos. Os estudiosos da religião se aproximaram do conceito condicionados por esse contexto de recusa à modernidade e à secularização. Assim, será saudável começar revisando o conceito “secularização”, explorado até ao cansaço nos estudos da religião mas nem sempre explicado. Já se constituiu em estereótipo e, em conseqüência, pareceria desnecessária a sua explicação por ser de todos conhecida. Há quem defenda que não se pode falar de “secularização” na América Latina e, outros, que não se pode fazê-lo da mesma forma que para a Europa. Para uns porque a modernidade – que se supõe ter gerado tal secularização na Europa – nunca chegou por aqui. Para outros porque a modernidade que chegou a estas terras foi muito diferente e nunca conseguiu acabar com a religião. Junto a isto desenvolveram-se idéias – quase míticas – sobre a força da religião dos povos latino-americanos, ou, sobre o caráter intrinsecamente religioso dos seres humanos desta parte do planeta. Em todo caso, insinuando-se o caráter inextirpável das nossas religiões. Elas, então, fariam parte da biologia dos seres humanos. Seria, assim, religião bem diferente da dos europeus. A modernidade nada teria conseguido aqui com a religião e, hoje, mais do que nunca estaria se mostrando o “retorno selvagem” dessa religião intrínseca à natureza do ser humano latino-americano. Especulações como estas perdem sentido com um uso mais adequado do conceito de “secularização” ou com uma crítica do mesmo.

A idéia, que o conceito acolhe, tem uma origem religiosa – jurídica, e corresponde ao período da Reforma, vista esta última como elemento de quebra do monopólio religioso absoluto da Igreja Católica na Idade Média. Já é muito sintomático, a respeito da influência da Igreja na sociedade, que tanto o conceito secularização quanto o de laicização tenham sido construídos em relação à Igreja. O domínio da Igreja incluía até o campo teórico conceptual. Os historiadores da Idade Média Alta têm mostrado que a linguagem teológica utilizada no século XVI era material conceptual muito mais elaborado que o da ciência da época. Não deveria estranhar então, que a credibilidade da ciência fosse muito pequena se comparada com a credibilidade social da religião³. Também, se a explicação religiosa mostrava-se insustentável a igreja apelava

à sua autoridade última, castigando duramente os que ousavam questioná-la⁴.

“Secularização” aplicou-se originariamente no âmbito jurídico para indicar a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes, ou das igrejas nacionais reformadas⁵, ou das cidades⁶. Só com a moderna sociologia o conceito alcançou o significado de evolução histórica da sociedade ocidental moderna (Marramao 1995: 29). A sua introdução na sociologia deve-se a Max Weber sob a idéia de processo de secularização. Logo o conceito foi adotado pela sociologia anglo-saxã e reimportada pela França (Isambert 1976: 573), onde adquiriu ampla acolhida tal vez por ser um país de particular desenvolvimento da laicidade do Estado. Mas, nos interessa explicar seu sentido em relação à religião⁷.

Vejamos primeiro a etimologia dos conceitos “secular” e “leigo”. A expressão latina *saeculum* significa, em sentido próprio: geração, duração de uma geração ou espaço de cem anos. Em sentido figurado utiliza-se para um longo período de duração indeterminado, para o tempo em que se vive, época, e, também para aquilo que se repete regularmente. Nesse sentido, como o ordinário, ou não extraordinário, o mundano. A partir deste último sentido, “secular” serve para distinguir-se dos votos monásticos, em cujo caso vive-se afastado do mundo.

Agora podemos avançar a idéia de secularização como processo inverso ao de sacralização. Onde não há estado sagrado não há o que secularizar. Assim como consagração ou sacralização é tirar do mundo e afastar – a pessoa ou objeto – a um estado extraordinário, secularizar é tirá-lo do sagrado e recolocá-lo no mundo. Este sentido de “secularização” leva implícita a idéia de retrocesso ou de perda de espaço do religioso. Há aqui um sentido dinâmico do conceito: confronto com o sagrado, com progressivo recuo deste último⁸. Desse sentido é expressão o confronto da ciência contra a religião, o conhecimento contra o mistério. Mas, vale a pena chamar a atenção sobre um outro sentido de “secularização”, aquele da simples separação entre as coisas, consideradas sagradas ou profanas (Isambert 1976: 576). Esse sentido recupera a distinção durkheimiana entre esses dois campos. Aqui não se trata de confronto nem de pugna por ocupar espaço inimigo. Este sentido ajuda a perceber a simultaneidade entre o sagrado e o profano. Em outros termos, para colocar em evidência que nem

sempre é possível distinguir com clareza os domínios de um e outro. Por exemplo, as propriedades materiais da Igreja – como terrenos, prédios, entre outros – distinguem-se aos olhos do Direito como bens seculares, embora pertençam a uma entidade considerada sagrada. Então, “secular” serve para indicar a distinção dos domínios do sagrado e do profano e, também, para indicar o recuo da religião⁹. É evidente que ambos os sentidos estão vinculados. A idéia fica clara se pensamos no enorme controle da sociedade medieval por parte da Igreja. Vamos voltar a isto mais adiante. Antes vejamos os conceitos “leigo” e “laicização”.

Os dicionários costumam incluir um sentido sinônimo entre “secular” e “leigo”. O termo “leigo” tem origem latina (*laicu*) e grega (*laikós*). Como adjetivo latino, define-se por oposição às ordens sacras ou como estranho ou alheio a um assunto qualquer. O substantivo grego significa comum, ordinário ou vulgar. Mas há uma diferença entre secular e leigo que precisamos distinguir. Secular tem um sentido dinâmico, porque é aquilo que sai ou é tirado do campo sagrado, por distinção conceptual ou por expropriação; aquilo que ganha autonomia em relação ao sagrado e recupera seu estado comum. “Leigo” é um estado, o estado comum não religioso, mas não necessariamente como resultado de oposição ao sagrado. A secularização pode entender-se como processo que avança tirando terreno do sagrado. “Leigo” pode ser aquilo que nunca adquiriu caráter sagrado. No próximo item completaremos a análise de “leigo” e “laicidade”, pois eles estão vinculados ao surgimento do Estado. Agora voltemos a “secularização”.

Embora a aceitação e utilização do conceito pareça ser tardia – pois corresponde ao século XVIII¹⁰ –, o processo de secularização que lhe correspondente está presente já na Idade Média. Weber utiliza esse conceito, colocando desencantamento e secularização como processos paralelos e complementares no surgimento da modernidade¹¹. Nos trabalhos de história sobre os séculos XVI e XVII, secularização aparece como aquilo que escapava ao controle onipresente e asfixiante da igreja.

Nessa questão é interessante pensar no desenvolvimento das formas ou meios de determinação do sagrado, ou seja, o que faz com que algo ou alguém adquira ou seja reconhecido como sagrado. Porque o status de sagrado é uma construção social.

Sempre foi assim, tanto nas sociedades antigas quanto nas modernas. A legitimidade desse caráter não teve sempre a mesma fonte, devido a sua construção social. Nas sociedades primitivas, o sagrado era determinado simplesmente pelo mistério; assim eram considerados, por exemplo, os elementos da natureza que pareciam voltadas contra os seres humanos. Na Europa ocidental medieval, o sagrado já era determinado pela igreja cristã e ela determinava que tudo era sagrado ou que tudo era controlado pelo sagrado ou tinha implicações com ele. A instituição religiosa manteve, nesse caso, controle quase que irrestrito sobre a determinação do sagrado¹². O controle e a determinação do sagrado eram formas eficazes de manter forte poder político para controlar a sociedade inteira e até a vida íntima. Poucas eram as possibilidades de fugir desse controle¹³. Quem o fazia colocava-se no campo secular. Vai ficando claro que isso não significava nem a-religiosidade, nem descrença. Afirmar isso seria aceitar que a religião e as crenças tiveram a sua origem na instituição católica, e nada mais falso do que isso. Significava sim, ousadia para conseguir alguma liberdade do controle eclesiástico, mas isso é muito diferente. Desencantamento e secularização caminham juntos, o que não justifica que seja sempre correto colocar secularização e religião como contrapostos. Há que entender secularização como saída, como superação, não de um mundo encantado pela magia, mas de um mundo controlado quase que absolutamente pela igreja cristã. Fugir do controle eclesial, da heteronomia, para entrar no controle político do Estado e do autocontrole.

Heteronomia, laicização e autonomia

Para poder instrumentalizar “autonomia” como conceito de análise é preciso explicitar seu sentido. Com “autonomia” entendemos a condição, de uma pessoa ou coletividade, para determinar ela mesma a lei ou leis à qual se submete. Esta definição tem um sentido político, mas sociologicamente pode-se falar de autonomia de um grupo social quando ele tem poder de se organizar e de se administrar ele mesmo, sob certas condições e dentro de certos limites. Sem estas reservas a autonomia passaria a ser soberania. O indivíduo autônomo não é aquele que vive sem regras mas aquele

que obedece regras por ele escolhidas¹⁴. Correspondentemente, entendemos por heteronomia a condição de uma pessoa ou coletividade que recebe do exterior as leis à qual se submete¹⁵. Uma das características, talvez a mais importante, da secularização, é o ganho de autonomia a respeito da interpretação religiosa do mundo, e mais especialmente, a respeito da instituição religiosa. Heteronomia religiosa é o que melhor caracteriza a sociedade medieval porque nela não havia autonomia nem para pensar. Tudo era controlado pela igreja, até o tempo e a intimidade. Mas a heteronomia religiosa foi sendo minada com o avanço do conhecimento humano. A explicação dos fenômenos naturais implicava com a explicação religiosa do mundo, fazendo com que a instituição religiosa perdesse autoridade. No entanto, um fenômeno político viria a definir outra referência estruturadora da organização social: o surgimento do Estado.

Na passagem da heteronomia para a autonomia, diferentes fatos históricos cumpriram importante função. Entre elas o aparecimento do estado moderno que, pelo menos teoricamente, passaria a definir uma nova soberania, a do Estado. Da soberania da religião, pretendida por parte da igreja, se passava à pretendida soberania do Estado. Na perspectiva histórica, para a Europa ocidental, tal heteronomia era a respeito do cristianismo, que, com a conversão de Constantino no século IV, entrou num longo período de convivência entre o poder político e a religião cristã.

Seguindo as pistas da sua origem, devemos entender, então, como secularização o enfraquecimento do controle da igreja sobre a vida da sociedade e das pessoas. As causas eram variadas e aqui não há como abordá-las. Mas, vale a pena prestar atenção ao fato de que ao falar de controle institucional e do enfraquecimento institucional da Igreja, estamos frente a implicações culturais muito importantes. A secularização não é um fenômeno que se limita ao campo institucional¹⁶, senão que tem efeito na cultura das pessoas ao ficarem liberadas do controle da Igreja. Então, por extensão, podemos entender com “secularização” o ganho de autonomia, das pessoas, para decidir sem a participação de leis ou normas religiosas impostas pela tradição, pela instituição ou por ambas.

O conceito de laicidade, derivado de “leigo” adquire importância com o surgimento do Estado e da autonomia a respeito da igreja, em outras palavras, com a separação entre Igreja e Estado.

De um governo com Estado confessional ou defensor de determinada religião passa-se a um Estado leigo ou sem religião. Esta separação teve muitos e diferentes graus de desenvolvimento, e nos países católicos a Igreja exerceu influência constante no desenvolvimento da cultura política, resistindo assim ao desenvolvimento da laicidade do Estado. No fundo da questão da separação entre a Igreja e o Estado, encontra-se a distinção das esferas de domínio da religião e da política; mas também a autonomia da ciência e da moral a respeito da religião¹⁷. Na Europa ocidental, a Renascença, com a revalorização das ciências naturais e as atividades terrenas – em substituição da especulação teológica – provocou a partir do século XVII uma gradual separação entre o pensamento político e a religião, favorecendo a difusão de uma mentalidade leiga que alcançou a sua plenitude com o Iluminismo¹⁸, que reivindicava o primado da razão sobre o mistério. Enquanto o desenvolvimento da cultura leiga tem que se debater contra a cultura religiosa medieval, o estabelecimento do Estado leigo torna-o contrário aos interesses políticos e econômicos da Igreja. O Estado leigo é o contrário do Estado confessional que privilegia seus fiéis em relação a outras religiões e aos não crentes. Resulta assim evidente que para a constituição de um Estado leigo é necessária a perda de privilégios da Igreja. É desnecessário insistir sobre a importância dessa tensão para o desenvolvimento de outras opções religiosas. No caso da América Latina para os protestantismos, os pentecostalismos, religiões indígenas, as de origem africana, oriental, etc. Não obstante, no início do século XXI a questão da separação Igreja-Estado ainda deixa a desejar, pois as constituições dos diversos países, salvo exceções, não têm conseguido expressar a neutralidade do Estado perante as diversas religiões. A Igreja católica continua recebendo privilégios que mostram, ainda, sua influência política, quando não cultural e social.

Na concepção moderna de Estado se exige separação jurídica entre o Estado e a Igreja, e também, garantia de liberdade para os cidadãos a respeito de ambos poderes. Como é amplamente conhecido, a Igreja Católica manteve, e continua a fazê-lo, forte influência sobre as pessoas e não poucas vezes sobre o Estado, especialmente nos países católicos da Europa e em todos os países

latino-americanos quase sem exceção. É bom lembrar que não são poucos os países da América Latina em cuja constituição ainda aparece a Igreja Católica como “religião preferencial” quando não “oficial”¹⁹.

Jean Baubérot discute os conceitos de “secularização” e “laicização” construindo dois tipos ideais que permitem compará-los e também estudar a realidade por eles representadas. Vamos, a seguir, sintetizar e discutir a sua perspectiva (1988: 43ss), pois nos parece útil aos propósitos deste ensaio. Laicização e secularização podem, inicialmente ser considerados como sendo parte de um mesmo movimento, no sentido de que ambos implicam numa quebra da simbiose entre a sociedade religiosa e a sociedade civil. Essa simbiose nunca é total, e se tomamos como critério de avaliação uma simbiose completa, toda sociedade apareceria mais ou menos laicizada e/ou secularizada. Invertendo a perspectiva, diremos que toda sociedade comporta algum traço dessa simbiose. Por essa mesma razão, será sempre possível dizer que uma sociedade não é nem secularizada nem laicizada ou que é secularizada ou laicizada segundo ela se encontre mais longe ou mais próxima de determinada perspectiva. Vejamos agora, como este autor distingue esses conceitos.

Duas perspectivas distintas são possíveis. A laicização corresponde a um enfoque institucional, enquanto que, secularização, corresponde a um enfoque cultural. A laicização institucional é a perda de exclusividade da instituição eclesial. Na Europa da Idade Média, a igreja aparecia como uma instituição globalizadora. Outras instituições embrionárias desenvolveram-se e autonomizaram-se aos poucos; assim, a medicina e a escola. O trabalho, que se institucionalizou na empresa, escapou em forma significativa – desde os inícios da industrialização – aos critérios de ordem religiosa. A partir de então, a Igreja não foi mais que uma instituição entre outras. Mas, é necessário falar de “igrejas”, pois essa fragmentação institucional caminhou simultaneamente para o pluralismo religioso. A Igreja continuou tendo uma função reconhecida na vida social, mas não podia mais pretender determinar outras instituições²⁰.

A secularização corresponde a uma aproximação cultural da quebra da simbiose anteriormente aludida. Aquela situação onde a igreja era instituição globalizadora corresponde um cristianismo

culturalmente globalizador. Ao conceito de cultura, Bauberot associa um sistema de credibilidade vinculado ao saber teórico, e um sistema axiológico vinculado à produção social de consciências individuais²¹. Uma sociedade não secularizada é – nessa perspectiva – uma sociedade na qual a religião tem autoridade tanto no plano do saber como no plano dos valores. Nesse sentido, secularização corresponde ao desenvolvimento e à autonomização das ciências que, forçando as portas do saber teórico, minaram a credibilidade social da religião, expulsando do sistema de credibilidade o raciocínio teológico-filosófico.

A religião perdeu autoridade também no campo dos valores, pois ela não é mais a exclusiva produtora de valores sociais. Os produz também, por exemplo, a escola. Dependendo do desenvolvimento do sistema educativo, a tendência é deixar a igreja como produtora de virtudes privadas e não mais de valores sociais.

No âmbito teórico, concordamos com a proposta de Baubérot. Mas, nos parece necessário dizer que o tipo ideal fica longe da história do surgimento do Estado na América Latina pois aqui essa simbiose permaneceu em muitos aspectos. Não obstante, a distinção e explicação dos conceitos é pertinente. Em todo caso, nos parece possível aplicá-los à América Latina, não como processos uniformes e exclusivos mas misturados e até simultâneos. Assim, podemos encontrar ações sociais que corresponderiam a uma sociedade pré-secularizada junto a outras próprias de sociedades mais secularizadas. Dito em outros termos, a convivência de diferentes formas de religião, mais ou menos desenvolvidas, e, em sentido mais amplo, a simultaneidade entre o tradicional e o moderno. Mas, em todo caso, a presença de elementos mágicos nada diz a respeito de um re-encantamento do mundo. O processo de desencantamento (Weber, 1984) é em certo sentido irreversível. O fato de que pessoas “negativamente privilegiadas” recorram à magia não significa que reencantem a sua imagem do mundo. Significa sim permanência da racionalidade religiosa utilitária e pessoal que a aproxima da magia; mas isso é diferente e está longe de significar um reencantamento do mundo. Importa dizer, no entanto, que na própria Europa, a modernização nem sempre significou o esvaziamento da tradição. Nos últimos anos, a História tem demonstrado que os estudiosos da modernidade europeia trabalharam com uma visão dos elementos culturais do “antigo regimen”

como agonizantes ou extintos, que não correspondem à realidade²². Tudo parece indicar que subestimou-se ou desconheceu-se a capacidade de inércia da tradição sedimentada.

A laicidade do Estado na América Latina teve um desenvolvimento muito vagaroso, mas a heteronomia da sociedade a respeito da religião seguiu seus próprios caminhos. Normalmente na Europa, a um Estado forte correspondia uma Igreja politicamente fraca²³. Nos países latino-americanos, ex-colônias de países católicos e da Contra-Reforma, religiões diferentes à católica, por exemplo o Protestantismo, entraram apesar do poder político da Igreja católica e apesar da fraqueza dos Estados.

A religião no mundo pós-religioso: os limites do conceito “secularização”

Convém agora discutir o conceito “secularização” em relação a “saída da religião”, para mostrar as possibilidades e limitações do primeiro. Vamos explorar a proposta de Gauchet (1985 e 1998) que se refere ao cristianismo como uma forma religiosa para “sair da religião”, expressão com a qual visa frisar o potencial secularizante desta religião. Vale a pena dizer que nos parece suficiente justificar uma análise tão geral do processo de secularização, isto é, sem levar em conta as diferenças entre Europa e América Latina no fato da aceitação consensual da origem protestante tanto do protestantismo latino-americano como do pentecostalismo. O desencantamento do mundo, analisado como resultado de descobertas que – explicando os fenômenos naturais – desvendavam antigos mistérios, embora não sendo nem linear nem uniforme, foi progressivamente alcançando a maior parte da humanidade. Mais um argumento a esse respeito. Se, no fundo, a questão é o desencantamento do mundo, a Antropologia tem demonstrado que os processos de mudança cultural ocorrem da mesma maneira geral tanto no interior de uma sociedade quanto entre sociedades. As sociedades antigas nunca foram tão isoladas como inicialmente pretendia a Antropologia. Mudanças culturais de semelhante tipo vêm ocorrendo há milênios (Sahlins 1994: 9). E é precisamente essa semelhança o que permite falar de uma teoria geral do desencantamento do mundo. Feito esse esclarecimento, vamos à questão.

Se secularização é saída do controle institucional da religião e laicização é a neutralidade religiosa do Estado, faltaria ainda um conceito que signifique não só perda de poder político e enfraquecimento da influência social da Igreja, mas que expresse também o mundo – a sociedade civil e a sociedade política – no qual a religião não é mais estruturante. Não se trata de ver a sociedade dividida ou classificada entre o setor ainda vulnerável à influência da Igreja e os que superaram esse estágio. Também não se trata de um processo onde a secularização avança, mesmo que de maneira não uniforme, mas sempre roubando terreno à religião e visando, no final das contas, a extinção desta última. Mas, se seguimos o sentido rigoroso do conceito chegamos àquela conclusão da extinção da religião. Na verdade, trata-se de algo mais complexo e mais profundo que aquilo que a simples confrontação entre ciência e religião permitem enxergar. Trata-se da sociedade na qual não só que a religião deixou de ser estruturante senão que o estatuto mesmo do sagrado foi transformado pelo próprio desenvolvimento da religião, pela instauração da dominação política e pelo avanço da ciência. Os efeitos desses três fatores vêm transformando o estatuto social do sagrado desde uma época bem anterior à chamada pós-modernidade.

Segundo o conceito “saída da religião”, com a modernidade o mundo sai da religião; isto é, sai daquela situação na qual a religião era estruturante; isto é, comandava a forma política das sociedades e definia a economia da relação social (Gauchet 1998: 11). Como corolário disso, a religião não volta a ser a mesma. Sair da religião não significa saída da crença religiosa, mas a sua transformação²⁴. Desse fenômeno não conseguem dar conta nem “secularização” nem “laicização”. Ambos conceitos passam ao lado da questão, servindo para descrever o problema mas nunca para explicá-lo. Haveria, então, insuficiência em ambos conceitos, que vale a pena discuti-los.

De fato Gauchet recusa ambos conceitos e observa que os dois são de origem eclesial, pois resultam do esforço da instituição religiosa para se definir por contraste. Esses conceitos designam, ou aquilo que não é da Igreja ou aquilo que sai da sua jurisdição. Grave limitação de princípio – assinala Gauchet – pois eles não alcançam mais que evocar uma simples autonomização do mundo

humano em relação à empresa legisladora do religioso. Mas, é algo muito maior e bem diferente do que isso o que está em jogo: uma recomposição da totalidade do mundo humano por reabsorção, refundição e reelaboração daquilo que o reveste, desde milênios, o rosto da alteridade religiosa (Gauchet 1998: 14). A saída da religião, no sentido profundo, é a transmutação do antigo elemento religioso em algo diferente da religião. Em nossa opinião, a proposta de Gauchet combina muito bem com a teoria weberiana sobre o desenvolvimento das religiões. Nos estudos de Weber sobre a religião podemos seguir um processo de desenvolvimento que vai desde a antiga magia até as formas mais desenvolvidas de religião: a formação de deuses universais e logo do deus transcendente. Nesse processo, a ação religiosa racional desenvolve-se paralela à religião, mas ela chega a um limite no qual a racionalidade religiosa não tem mais sentido, porque os fins perseguidos se alcançam por outro caminhos que não o religioso; é aqui que a religião se torna irracional. Não desaparece, mas se torna íntima e privada.

Mas, esta religião – para Gauchet – não seria mas religião e também não teria maior influência na sociedade. Diferentemente, para Weber, o ascetismo protestante, com seus conceitos de predestinação, vocação e deus transcendente, serviu para o desenvolvimento de uma forma particular de ascetismo, o “ascetismo intramundano” (Weber, 1969). Não obstante, parece-nos ainda possível conciliar ambas perspectivas. Essa ética protestante analisada por Weber é um caso particular, desenvolvido em condições históricas adequadas, que não negaria a tese da saída da religião de Gauchet, senão que, pelo contrário mostraria a afinidade entre essa forma particular de inspiração religiosa da atividade econômica e as exigências contemporâneas do desenvolvimento capitalista. É importante também levar em conta que, a saída da religião não é um processo histórico acabado mas que ainda continua (Gauchet 1998: 16). O protestantismo calvinista seria um caso particular de perfeito ajustamento entre vocação religiosa e racionalidade econômica. Mas, de qualquer forma, religião de saída da religião, pois ela não é mais a que estrutura as imagens do mundo.

Conclusão

A contraposição mecânica entre a efervescência religiosa, que caracteriza hoje as sociedades latino-americanas, e o conceito de secularização leva ao erro comum de negar o processo de secularização e esconde uma superficial compreensão do conceito. Muito pelo contrário, a discussão de conceitos como “secularização”, “desencantamento do mundo” e “saída da religião” mostram que é precisamente nas sociedades secularizadas onde tornou-se possível a pluralidade religiosa que, ao nosso ver, é a maior evidência do enfraquecimento da influência social do outrora poder institucional religioso.

Notas

¹ Para uma análise histórica do conceito “secularização” veja-se o trabalho de Olivier Tschannen *Les Théories de la sécularisation*. Genève, Librairie Droz, 1992. Para uma crítica dos críticos – na sociologia da religião – da secularização veja-se Pierucci (1997a; 1997b; 1998a)

² Talvez seja a França o Estado moderno secularmente mais desenvolvido; não obstante, a última visita do Papa colocou em evidência a força que ainda mantém a Igreja Católica num país de indiscutível laicidade do Estado. Veja-se a esse respeito. Hervieu-Léger (1988)

³ Veja-se por exemplo Febvre. *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais* (1962).

⁴ Basta lembrar os sofrimentos de Galileu Galilei no século XVII. Veja-se a recente biografia escrita por Dava Sobel *A Filha de Galileu. Um relato biográfico de ciência, fé e amor*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

⁵ Os fatos, aos quais esse conceito teria se aplicado pela primeira vez, correspondiam às negociações da Paz de Westphalia, em Münster em Maio de 1646. Marramao indica que estudos mais recentes têm mostrado que a referência a “secularização” aparece já a partir dos últimos decênios do século XVI, nas disputas canônicas francesas, com um significado diferente: a passagem de um religioso “regular” ao estado “secular”, ou, a redução à vida laica de quem recebeu ordens religiosas ou vivia segundo regras conventuais. (1994: 17)

⁶ É neste último sentido que Weber utiliza o termo “secularização” numa das duas únicas vezes em que recorre a esse termo – a julgar pelo índice remissivo da edição em espanhol – em *Economia y sociedad*, (1984: 356 e 573)

⁷ Marcel Gauchet assinala a origem religiosa tanto de “secularização” quanto de “laicização” (1998). Esta é uma questão sobre a qual voltaremos logo.

⁸ Esta é a perspectiva com a qual trabalha Peter Berger (1985) e que limita significativamente a sua análise. O conceito “racionalidade”, supostamente tirado de Weber, é utilizado por Berger em confronto com “religião”, o que coloca em

evidência que não se levou em conta a variedade de sentidos desse conceito em Weber; especialmente de seu sentido como cálculo interessado, da prática religiosa, em algum resultado mediato ou imediato.

⁹ Tudo parece indicar que há limitações lingüísticas— para expressar estes dois sentidos— surgidas na viagem da idéia de uma língua para outra. Assim, Isambert indica a dificuldade de se manter no francês a distinção entre *Säkularisation* e *Säkularisierung* do alemão, preferindo falar de dois sentidos da palavra *secularisation*. (1976: 578).

¹⁰ Veja-se Marramao (1995: 58)

¹¹ Isambert expressa esta relação entre secularização e modernidade assim: “Tanto pela suas origens weberianas quanto pelo seu uso anglo-saxão, a noção de secularização se encontra associada àquela de modernização. Isto é, seu uso coloca implicitamente, o processo, ainda mais global, de racionalização, que caracteriza o mundo moderno das técnicas, a ciência e a economia; racionalização aparentemente incompatível com aquilo que as religiões tem de irracional, pelo menos na sua forma tradicional”. (1976: 574)

¹² Comete-se erro quando a análise da secularização não enxerga além do controle institucional religioso. Há este problema nos estudos de Bryan Wilson (1969), que limita “secularização” às perdas da instituição religiosa (1969:17); é também o que não lhe permite perceber a secularização dentro da mesma instituição religiosa. Semelhante problema encontra-se em Berger, que ao definir secularização em função da instituição religiosa (1985: 119) é logo compelido a fazer afirmações que negam o suposto caráter “inexorável” (1985: 144) da secularização; assim, por exemplo, o cristianismo “que tornou-se dominante na Europa” é considerado como um retrocesso da secularização (1985: 134, 136), e o povoamento dos santos católicos é considerado como “reencantamento” do mundo (1985: 136). O mesmo problema se encontra nos estudos de Martin para quem o crescimento religioso constitui indiscutível questionamento da secularização (1978 e 1996). Wilson chama “fosseis sociais que se mantêm por inércia institucional” aos elementos tradicionais da religião (1969: 78). A síntese final de Berger, sobre a religião como mercado, é uma proposta promissora, mas não se chega a ela a partir da sua análise da secularização, cuja consequência lógica seria o fim da instituição religiosa. São evidentes, assim, os limites da teoria da secularização. Na perspectiva da “saída da religião” pode-se perceber — coisa que Berger não consegue — que no domínio público, a religião, mesmo intitucionalizada, já não estruturava mais o mundo, e não apenas quando ela reduziu-se à vida privada, como afirma Berger (1985: 145). Para Berger, a religião torna-se irrelevante quando pula, ou desliza, da instituição — onde estaria a sua força — para a vida privada. A nossa perspectiva é que a religião contemporânea mantém força porque desligou-se da instituição e começou a circular fora dos controles institucionais. Já dizemos acima o problema de Berger com o conceito “racionalidade” (cf. Berger 1985: 28, 135 e 143). A prática religiosa que esconde o interesse prévio, é uma racionalidade instrumental — já explicitada por Weber — que pouco tem a ver com a instituição religiosa e muito com o sujeito religioso.

¹³ Veja-se a esse respeito, além das obras já citadas de Febvre, Le Goff *Os Intelectuais na Idade Média* (1993)

¹⁴ Veja-se André Lalande. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia* (1993: 115)

¹⁵ *Ibid.* p. 462

¹⁶ Jean Baubérot chama a isto “laicização” (1988). Logo voltaremos à sua interessante distinção entre laicização e secularização.

¹⁷ Veja-se a este respeito o verbete “laicismo” de Valerio Zalone em Norberto Bobbio et alii. *Dicionário de política* (1986)

¹⁸ Veja-se a esse respeito Ernst Cassirer. *A filosofia do Iluminismo*. (1997).

¹⁹ Há exceções como o caso de Nicarágua que com o governo Sandinista declarou a laicidade do Estado. Não obstante, a mobilização religiosa e político – religiosa com participação, direta ou indireta, do Estado, foi, ainda, mais intensa depois da declaração da laicidade do Estado em 1980.

²⁰ Baubérot inclui como um nível mais profundo de laicização a legislação francesa. A lei francesa que determina a separação entre a Igreja e o Estado não reconhece culto nenhum. Então, o Estado não reconhece necessidades religiosas – como reconhece necessidades de saúde, de educação, etc. – em consequência, a religião se converte em questão privada e a igrejas em associações de direito privado. A fragmentação institucional se converte em dissociação institucional e a religião não é mais considerada como fazendo parte das instituições que estruturam a sociedade global. (1988: 44)

²¹ Baubérot trabalha com um conceito de cultura tomado de Weber: “O conhecimento das proposições mais seguras de nosso saber teórico – por exemplo a das ciências exatas como a matemática ou a física -, como também a precisão e a sutileza de nossa consciência, ambas são, em princípio, produtos da cultura” in: Max Weber. *Essais sur la théorie de la science* (1965: 127).

²² Veja-se, a respeito da subsistência da tradição na Europa do século XX Arno Mayer *A Força da tradição. A persistência do Antigo Regime*, (1987).

²³ Falando a respeito da França, Gauchet diz que: a separação da Igreja do Estado, da religião da política, forneceu a alavanca para uma magnificação da política (1998: 32 ss)

²⁴ A tese de Gauchet se coloca frontalmente contra as teorias – as que considera falsas – que pretendem explicar o fenômeno religioso em termos de superestrutura. Para Gauchet, é precisamente nas sociedades que saem da religião que o religioso pode ser considerado como superestrutura, em relação a uma infraestrutura que funciona muito bem sem ela. Nas sociedades anteriores ao fenômeno de saída da religião, o religioso faz parte integrante do funcionamento da sociedade. A saída da religião é a passagem para um mundo onde as religiões continuam existindo mas, no interior de uma forma política e de uma ordem coletiva que não é determinada por elas (1998: 11).

Referências bibliográficas

- AUGÉ Marc. *Não-lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*, São Paulo, Papirus, 1994
- BARRERA, Dario Paulo *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo*. São Paulo, Olho d'Água, 2001
- BAUBEROT, Jean. "Le protestantisme dans une société postsécularisée" in: *Revue de théologie et de philosophie*, No. 120, 1988
- BERGER, Peter. *O Dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo, Paulus, 1985 (1969)
- BOBBIO Norberto et alii *Dicionário de política*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1986.
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia do Iluminismo*, Campinas, UNICAMP, 1997
- FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*. Paris, Albin Michel, 1962.
- FEBVRE, Lucien. *Martín Lutero. Un destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985.
- GAUCHET, Marcel. *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Le Débat-Gallimard, 1988
- HERVIEU-LÉGER Danièle. 1988. *Vers un nouveau christianisme?. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris, Les éditions du CERF, 1987a.
- HERVIEU-LÉGER Danièle. (dirigée par) *Voyage de Juan-Paul II en France*, Paris, CERF,
- HERVIEU-LÉGER Danièle. *La Religion pour mémoire*. Paris, Éditions du CERF, 1993
- ISAMBERT, François André. "La sécularisation interne du christianisme", in: *Revue française de sociologie*, Vol. XVII, 1976
- LALANDE ANDRÉ. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- LE GOF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo, Brasiliense, 1993 (1957)
- MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização. As categorias do tempo*. São Paulo, UNESP, 1995 (1983)
- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra. Genealogia da secularização*. São Paulo, UNESP, 1997 (1994).
- MARTIN, David. *General Theory of Secularisation*, Londres, Harper Colophon Books, 1978

- MARTIN, David. "Remise en question de la théorie de la sécularisation" in: Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (Sous la direction de) *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- MAYER, Arno. *A força da tradição. A persistência do Antigo Regime*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987 (1981)
- PIERUCCI, A Flávio. "Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião" in: *Novos estudos Cebrap*, No. 49, Novembro de 1997.
- PIERUCCI, A Flávio. "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido" in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 13, No. 37, junho de 1998
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1994 (1987)
- SOBEL Dava, *A Filha de Galileu. Um relato biográfico de ciência, fé e amor*, São Paulo Companhia das Letras, 1999.
- TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Librairie Droz, 1992
- WEBER, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Librairie Plon, 1965
- WEBER, Max. "Negaciones religiosas del mundo y sus orientaciones", in: GERTH C. & WRIGHT Mills (Orgs.) *Ensayos de sociología contemporánea*,. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1972d.
- GERTH C. & WRIGHT Mills (Orgs.). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península, 1969 (1920)
- GERTH C. & WRIGHT Mills (Orgs.). *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (1922)
- WILSON, Bryan. *La Religión en la sociedad*, Barcelona, Editorial Labor, 1969
- WILSON, Bryan. *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid, Guadarrama, 1970
- WILSON, Bryan. 1976. *The Contemporary Transformation of Religion*, London, Oxford University Press.