

Religião, secularização e modernidade

Maria Cristina Leite Peixoto*

Resumo

Duas tendências sociológicas principais foram se constituindo para compreender a religião no mundo moderno contemporâneo. A primeira nega a permanência do processo de secularização, em razão da evidência empírica da diversidade de religiões na atualidade, enquanto a segunda afirma a existência do processo. Como alternativa a essas duas perspectivas, emerge a ideia de que a religião deve ser analisada, hoje, como resultado da interação de forças secularizantes e contrassecularizantes.

Palavras-chave: *Religião. Secularização. Modernidade. Catolicismo.*

* Doutora em Sociologia pela UFRJ. Professora dos cursos de Direito (Universidade FUMEC) e Jornalismo (Uni-BH). E-mail: mcrislep@yahoo.com.br.



Introdução

A discussão sociológica sobre as relações entre religião e modernidade remete aos temas da secularização e do desencantamento do mundo. Duas tendências principais foram se constituindo com o objetivo de compreender a religião no mundo moderno/contemporâneo, gerando uma controvérsia básica. A primeira dessas tendências nega a permanência do processo de secularização, em razão da evidência empírica da diversidade de religiões na atualidade, enquanto a segunda afirma a existência do processo, apesar dessa evidência. Como alternativa a essas duas posições, a ideia de que a religião deve ser analisada, hoje, como resultado da interação de forças secularizantes e contrassecularizantes emerge na sociologia da religião contemporânea.

O assunto, por sua presença, visibilidade e impactos no mundo atual, tem alimentado o interesse de estudiosos da sociedade e da cultura. Novas expressões religiosas ganham espaço na sociedade, enquanto religiões tradicionais perdem força. Constantemente, a imprensa noticia acontecimentos que envolvem temas religiosos, e indivíduos e grupos, em nome de um credo religioso, propõem-se aos atos mais inusitados, enquanto outros conduzem a vida independentemente das recomendações oficiais da religião que professam formalmente. O catolicismo viu abalada sua força tradicional e passou a concorrer com outras denominações religiosas que exercem atração sobre os mais diferentes segmentos populacionais. Dados do último censo do IBGE (2010) confirmam que, mesmo mantendo uma relativa força numérica, no Brasil, é uma religião em declínio, embora ainda majoritária. Além disso, *os resultados do censo mostram o crescimento da diversidade religiosa no país. A população evangélica passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010, com destaque para os pentecostais. Observou-se, ainda, o aumento do total de espíritas, dos que se declararam sem religião e do conjunto das outras religiosidades.*

Esse declínio não é privilégio do catolicismo, mas se aplica a outras religiões tradicionais. Este, porém, com cinco séculos de predominância religiosa, no Brasil, configura-se como um fenômeno histórico duradouro e continua significando um conjunto importante de referências não somente para os seus adeptos, mas também, como polo oposto, para aqueles que professam outras crenças.

O fato é que, ao perder o monopólio religioso, numa situação de crescente pluralismo, a Igreja Católica, na figura de seus representantes oficiais, cria estratégias de reforço dos seus preceitos que passam tanto pela manutenção da tradição como pela incorporação de novas práticas.

1 INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE), *Censo demográfico 2010*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm>. Acesso em: 12 mar. 2012.

Nesse processo, a criação de santos, por exemplo, resiste chamando atenção para questões ligadas às relações entre religião e modernidade, tais como os impactos sociorreligiosos da secularização e do desencantamento do mundo². As histórias dos santos e as concepções de santidade que as sustentam não apenas expressam a memória e evolução de um saber religioso, mas também apontam para questões sociais mais amplas. “Provas” de tamanha importância para a legitimação dos preceitos católicos não passam ao largo da dinâmica social atual. Pelo *status* que ocupam no mundo católico, representam, ainda hoje, para o catolicismo, relativamente enfraquecido, um modo de manter-se plausível e conectar-se com a sociedade. A qualidade dessa criação, na atualidade, está relacionada às condições de reflexividade dos fiéis e da própria instituição eclesial, que se vê forçada a explicar-se, justificar-se discursivamente, travando diálogo com outras instituições, tradicionais ou não, e modos alternativos de agir.

A religião no mundo contemporâneo

O catolicismo, nas chamadas sociedades “pós-tradicionais”, aquelas nas quais a tradição é dissolvida e reconstituída ao mesmo tempo (BECK *et al.*, 1997), mesmo mantendo-se como um conjunto de referências tradicionais que ainda afeta os padrões interativos, ficou exposto à discussão pública e à crítica, sofrendo não somente perdas quantitativas, mas também mudanças qualitativas. Assim, no que se refere às instituições mantenedoras das tradições católicas, a dinâmica contemporânea as obriga a se tornarem aptas a administrar interesses de naturezas distintas, tais como as demandas do mercado, as populares, as religiosas, as oficiais e leigas. O mundo atual não garante a aceitação simples da tradição, e o questionamento de seus pressupostos torna-se frequente, alterando as relações das instituições “guardiãs das tradições”, entre si e com o restante da sociedade, obrigando-as a lidar com valores estranhos às suas perspectivas originais e maneiras de ser autônomas.

Nos dias de hoje, a Igreja Católica convive, mundialmente, com grandes problemas e desafios, tais como a crescente deserção de fiéis, a queda nos serviços vocacionais e conflitos de ordem moral e teológica ligados, por exemplo, à participação pastoral e litúrgica dos leigos, à moral sexual, à centralização da autoridade. No Brasil e no mundo, o apelo de outras religiões e a distância entre os preceitos doutrinários católicos e a vida concreta dos fiéis fazem com que os católicos questionem sua própria identidade e o destino de sua Igreja. Em meio aos questionamentos,

2 A discussão sobre processos de canonização contemporâneos pode ser conferida em PEIXOTO, 2006.

buscam manter suas crenças, porém, adaptando-as às sociedades em que vivem. Eles ajustam os imperativos morais defendidos pela Igreja, de modo a tratar das necessidades e pressões cotidianas que sofrem em detrimento dos “absolutos extrínsecos”. Desse modo, o peso da culpa que obrigava ao cumprimento dos ritos enfraqueceu e os preceitos fundamentais católicos estão, em grande parte, desconectados da prática e da consciência de muitos que se dizem adeptos do catolicismo. Pode-se supor que, hoje, os fiéis preservem uma confiança crítica na tradição, na comunidade e na própria razão. A adesão formal ao credo católico, sem a aplicação prática de seus preceitos, e a tentativa de adaptação ou modificação da doutrina em razão de reivindicações pouco ortodoxas, expressas pela quantidade de movimentos católicos que reivindicam o fim do celibato, a liberdade de orientação sexual, a aceitação de mulheres como parte do clero, reforçam a ideia de uma Igreja repleta de visões polarizadas e grupos que atuam de modo antagônico. Para minimizar esses problemas e se manterem socialmente plausíveis, os representantes oficiais do catolicismo contemporâneo buscam maneiras de articular valores e visões de mundo aparentemente discrepantes, relacionadas tanto a um mundo desencantado quanto àquele composto por santos, milagres e almas.

Nesse contexto, torna-se relevante a reflexão sobre a secularização e suas relações com a modernidade, a manutenção das tradições e as estratégias religiosas de sobrevivência, considerando-se a importância da religião para a orientação das interações sociais. Parafraseando Geertz (1989, p. 16-17), esses temas podem ser vistos como um material capaz de dar aos megaconceitos da ciência social contemporânea uma “atualidade sensível”.

De acordo com Berger (2001), trabalhos desenvolvidos nas décadas de 1950-1960 deram corpo ao referencial teórico conhecido, de maneira geral, como *teoria da secularização*, cujas bases se encontram, originalmente, no Iluminismo, na crença na ascensão da ciência e declínio objetivo e subjetivo da religião. Consensualmente, o termo “secularização” diz respeito à queda substantiva das influências religiosas no mundo. Berger (1985, p. 119) o definiu como o

processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos [...] a secularização é mais que um processo sócio-estrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma

perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. Mais ainda, subentende-se que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando, que o ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas.

Com o declínio das influências religiosas no mundo moderno, surgiram várias tentativas de definição da realidade, empenhadas em conseguir a adesão dos indivíduos, fenômeno denominado de “pluralismo”. Especificamente no campo religioso, a situação pluralista está ligada à perda do monopólio de uma religião – cumpridora da tarefa clássica de criar um mundo no âmbito do qual a vida social como um todo recebe um sentido comum a todos – e no surgimento de várias “agências” religiosas, em princípio, à mercê da escolha individual.

Sanchis (2001) apontou para a referida controvérsia ligada às interpretações sociológicas da religião na modernidade, lembrando que, anteriormente às divergências interpretativas sobre o fenômeno, há um consenso sobre o fato de que “algo” está acontecendo no campo da religião. Três eixos principais ilustrariam esse consenso, a saber: 1) a diferenciação das instâncias sociais antes submetidas à religião (ciência, ética, estética, etc.), que se autonomizam, e a criação de “reservas” para o exercício privado da religião; 2) a racionalização e o desencantamento, conferindo racionalidade à orientação da ação dos indivíduos; e 3) a mundanização, tornando a religião mais benevolente com seus antigos rivais e promovendo uma menor rejeição do mundo.

Quanto aos dissensos, referem-se aos pesos de diversos fatores, tais como: o recuo e afinamento da religião diante da secularização ou os deslocamentos e transformações das religiões, cobrindo parte de suas antigas funções; a presença da lógica secularizante nas religiões ou o retorno da religião no mundo secularizado; as influências dos processos históricos na construção de espaços para a religião; o pluralismo religioso e suas consequências. Para Sanchis, não se trata de ser pró ou contra a secularização, mas, sim, de “administrar as duas pontas de sua aporia”, tarefa que permite expor a criatividade das interpretações socioantropológicas. Para ele, somente a junção de dados empíricos poderia ultrapassar hostilidades e afeições que envolvem o estudo do tema da religião e ajudar a qualificar melhor suas expressões contemporâneas universais e locais, seus significados sociais e a reflexão sobre a categoria da secularização.

Religião e secularização

Berger (2001, p. 11), conhecido representante da teoria afirmativa da secularização, reviu, recentemente, sua posição tradicional, considerando-a “essencialmente equivocada”. Para o autor, se a modernização levou a um declínio da religião, ela também instigou a existência de movimentos antissecularizantes e não conseguiu instaurar um equivalente da secularização institucional religiosa nas consciências individuais. No mínimo, diz Berger (2001, p. 10), a relação entre religião e modernidade é “bastante complicada”. O mundo secularizado tem criado estratégias concomitantes de adaptação e rejeição à modernidade, para as comunidades religiosas. As sociedades heterogêneas produzidas pela modernização e a abertura de infinitas possibilidades de comunicação intercultural estimulam o pluralismo e desfavorecem o estabelecimento de monopólios religiosos. Paradoxalmente, isso gera possibilidades de criação de subculturas religiosas variadas, que podem se posicionar até mesmo contra valores modernos. Para o autor, se vivêssemos num mundo secularizado, de fato, as instituições religiosas sobreviveriam, na medida em que se adaptassem à secularização, o que, para o autor, é desmentido pela observação empírica.

Baseando-se nessa assertiva, que contradiz a complexidade da relação apontada entre religião e modernidade, e que não qualifica o sentido da adaptação/rejeição das comunidades religiosas ao mundo secularizado, Berger afirma que, no cenário religioso global, são os movimentos conservadores, ortodoxos e tradicionalistas que estão crescendo, e são eles que rejeitaram a adesão à modernidade. Por outro lado, as religiões que se esforçaram para ajustar-se aos padrões modernos estariam em declínio. Entretanto, apesar da explícita referência ao seu “equivoco” acerca da evidência da secularização, Berger (2001, p. 13, grifo nosso) não demonstra total convicção sobre essa posição, ao afirmar que não se pode simplesmente descartar a “velha teoria da secularização”, já que a “interação de forças secularizantes e contra-secularizantes é *um dos temas mais importantes para uma sociologia da religião contemporânea*”. Ao declarar que o entendimento da religião contemporânea não fornece outra opção a não ser uma “abordagem matizada e caso a caso”, o próprio autor coloca em questão a negação da teoria da secularização anunciada enfaticamente no início do artigo aqui considerado, cujo título fala da “dessecularização” do mundo. Ao desenvolver uma argumentação que procura sustentar esse processo e rever seu posicionamento teórico, de fato a ênfase recai sobre a reavaliação – e não negação – de teorias e na adoção de uma postura mais cautelosa diante de uma realidade que tem

se revelado muito mais ambígua frente a qualquer argumento que se pretenda definitivo. Em vez de afirmar a dessecularização do mundo, o autor parece reforçar a ideia de que secularização e dessecularização são dois processos observáveis na sociedade contemporânea.

Desse modo, criando mais perguntas que respostas, o debate sobre religião e modernidade tem sido profícuo e inspirador de uma das polêmicas atuais das ciências sociais. Bom para a sociologia, já que, como afirma o filósofo Ribeiro (1999, p. 2), “não há pior inimigo do conhecimento do que a terra firme.”

Pierucci (1997a-b; 1998; 2000; 2003) alimentou esse debate com análises que demonstram ceticismo diante das conclusões taxativas pelo “reencantamento” e “dessecularização” do mundo e preocupação com o teor valorativo de algumas dessas análises sobre religião. Seus artigos estimularam discussões e reações na comunidade acadêmica, explicitando a vitalidade das questões neles propostas para as Ciências Sociais.

As críticas do autor estão relacionadas ao que considera “fórmulas simples”, utilizadas por sociólogos da religião que afirmam a “factualidade empírica da ‘revanche de Deus’ e a ideia de ‘retorno do sagrado’”. Para ele, o processo de secularização se verifica e não há crise de paradigma nessa área do conhecimento. O declínio da religião no ocidente é um fato e, desde o século XVIII, “sua situação não parou de piorar, ainda que de forma não linear, vendo-se ela a ter que desfiar um rosário infundável de perdas” (PIERUCCI, 1997a, p. 104), dentre as quais destaca a perda de espaço e poder no aparelho do Estado laicizado, de raízes na sociedade societalizada, de alcance sobre a pluralização das esferas culturais autonomizadas, de influência no espaço público, de força e autoridade sobre a vida cotidiana e de prestígio cultural na vida urbanizada.

Essas perdas contrastariam, aparentemente, com a constante criação de religiões e com dados numéricos que, em termos absolutos, mostram a existência de um número ainda expressivo de adeptos. O catolicismo brasileiro, por exemplo, conta ainda com mais de 120 milhões de pessoas. Mas a análise de uma perspectiva temporal mais longa e a consideração de outros dados – por exemplo, o aumento dos que se declaram sem religião – complicam a ideia simples de “retorno do sagrado”, baseada em dados quantitativos, e pede maior precisão conceitual para orientar novas pesquisas sobre religião.

Nesse sentido, Pierucci (2000, p. 116-177) dedica-se ao termo secularização e demonstra que, nos escritos weberianos, o *processo de secularização* é analisado como parte de um processo societário mais amplo que diferenciou esferas culturais e institucionais. Weber tomava como

fato histórico de seu tempo – a modernidade capitalista – a perda do valor religioso de tempos passados. Além disso, aponta a distinção pouco considerada entre dois processos da modernidade: a secularização e o desencantamento do mundo. O desencantamento do mundo, mais estreitamente ligado ao caráter da *religião moderna*, racionalizada, ocorre em sociedades em que as religiões éticas, ascéticas e moralizadoras eliminaram a magia como meio de salvação, enquanto a secularização implicaria a diminuição do *status* religioso na sociedade ou emancipação em relação à religião. O desencantamento trata da antiga luta da religião contra a magia, e a secularização, por sua vez, refere-se à luta da modernidade cultural contra a religião, cujo declínio é a manifestação empírica desse processo.

É ainda mérito do autor o desenvolvimento de extensa argumentação para mostrar que o uso do termo secularização, na sociologia de Weber, refere-se predominantemente à sociologia do direito e à importância da jurisdição secular, desvinculada das leis sagradas, na configuração da sociedade moderna capitalista. O processo de secularização, conforme analisado por Weber, segue a direção de uma crescente autonomização do direito, comparado à irracionalidade do antigo direito religiosamente revelado. As inovações jurídico-legais, no ocidente, são marcadas pela adoção de técnicas “sempre mais racionais no lugar das fórmulas mágicas estereotipadas e da ‘revelação carismática do direito’, [...] no lugar da lei divinamente revelada” (PIERUCCI, 2000, p. 128) e pela racionalização teórica. Assim, as mais diversificadas esferas, inicialmente constituídas pela via da revelação, tornam-se orientadas por acordos celebrados por autoridades legais. Segundo Pierucci (2000, p. 141), os processos de racionalização do direito e da religião se misturam no Ocidente, num exemplo típico de afinidades eletivas, colocando a necessidade de retomar e revalorizar a hipótese da secularização como “um *locus* teórico privilegiado”, pela pretensão de significar um empreendimento científico que permite discutir objetivamente “o lugar realmente ocupado pelas autoridades religiosas nas sociedades humanas de hoje”. Isso permitiria, segundo o autor, reconsiderar, nas reflexões sociológicas, o sentido da secularização como decadência do poder das tradições sacras.

A retomada do conceito de secularização em suas origens, tal como feito por Pierucci, contribui para aclarar o debate atual sobre a religião, na medida em que estimula uma discussão que aprofunde e confira maior rigor à análise dos dados empíricos. Além da pouca atenção ao sentido original do termo secularização, ligado à normatividade jurídica geral, Pierucci (2000) aponta ainda o que considera uma certa

“boa vontade cultural” para com a religião, por parte de algumas análises sociológicas.

A valorização da positividade dos efeitos religiosos (integração social, elevação da autoestima, por exemplo) presente em alguns estudos, desprezaria seus aspectos menos nobres – sujeição e subordinação –, bem como questões ligadas à qualidade da ação religiosa na sociedade de hoje. Embora essa crítica possa ser rebatida como uma possível “má vontade” para com a religião, conforme observa Camurça (2000), certo é que a atividade religiosa adquire complexidade ao ser crescentemente flexibilizada pelos próprios agentes religiosos, no sentido de atender às mais diferentes demandas, exigindo um comportamento mais reflexivo também por parte das igrejas.

A secularização implica desdobramentos cada vez mais intrincados e menos unívocos, no que diz respeito à religião. Considerando as breves observações feitas até aqui, é possível pensar na ocorrência de processos locais de secularização acompanhados de intensa mobilização religiosa. A evidência numérica das religiões não basta por si só para acatar a ideia de dessecularização defendida recentemente por Berger. O próprio fato de um número considerável de indivíduos estar *mobilizado* religiosamente, hoje, diante da oferta religiosa e das inúmeras possibilidades de experiência disso decorrentes, implica, necessariamente, pôr em dúvida a qualidade da tradição religiosa e suas pretensões normativas gerais.

No Brasil, as consequências religiosas do processo de secularização do aparato jurídico-político, cujo ponto decisivo se localiza na separação republicana do Estado e da Igreja Católica, em 1890, foram, também, liberdade religiosa, pluralismo e mobilidade diante da maior oferta de religiões. Para Mariano (2002), esse fato histórico é decisivo para a compreensão da configuração contemporânea do campo religioso brasileiro. A desvinculação Estado-Igreja, significando formalmente a neutralidade religiosa do Estado e a privatização da religião, abalou as prerrogativas que o catolicismo detinha como religião oficial, ao mesmo tempo em que, com a secularização estatal, foram garantidas legalmente a liberdade, a defesa da tolerância e a proteção ao pluralismo religioso. Rompe-se, definitivamente, o monopólio católico, no Brasil e abre-se caminho “para que outros grupos religiosos, em especial os mais motivados, militantes e competentes na arte de atrair, persuadir e recrutar adeptos” (MARIANO, 2002, p. 3), possam se estabelecer legitimamente na sociedade. O catolicismo, que durante tanto tempo dominou o campo religioso brasileiro, vê-se forçado a inserir-se num cenário competitivo sem o tradicional amparo legal dos tempos passados. Nesse ambiente

pluralista, os vários grupos religiosos se veem impelidos a defender seus interesses adiante da concorrência, a mobilizar agentes eclesiásticos e leigos, a empregar métodos e estratégias mais originais de evangelismo e atração de fiéis e a fazer concessões aos interesses e preferências dos leigos e potenciais adeptos.

Mariano (2002) observa, acertadamente, que esse pluralismo religioso tem sido visto mais recentemente como evidência do fortalecimento da religião por pesquisadores americanos³ cujos trabalhos, a partir de 1990, defendem que a desregulação estatal da religião, ao favorecer o pluralismo, resultou em maior incremento da mobilização religiosa, o que colocaria em dúvida a tese da secularização.

O que nos interessa, porém, é que a situação de secularização estatal, ao criar liberdade religiosa, pluralismo e concorrência acirrada, obriga as religiões a se adaptarem e a modificar seus conteúdos e serviços para corresponder às demandas dos fiéis *mobilizados religiosamente*, mesmo que isso não implique, necessariamente, a secularização das consciências individuais ou o fim das religiões. Modos pouco eficientes de arregimentação de adeptos tendem a ser abandonados em favor de outros mais atraentes. Assim, com a secularização do Estado brasileiro, a Igreja Católica teve de criar estratégias e fazer concessões para manter e evitar maiores perdas em suas estruturas de plausibilidade, em direções merecedoras de investigação. Isso porque essas estratégias e concessões podem resultar tanto na diversificação de produtos e serviços religiosos como na homogeneização deles, tal como a ênfase na magia e na emoção dada por grupos religiosos brasileiros fortemente empenhados na competição religiosa, como os pentecostais e a Renovação Carismática Católica. (MARIANO, 2002, p. 11)

Portanto, retomando a diferenciação entre a secularização e o desencantamento, a secularização diz respeito a um processo mais geral, extrarreligioso, que certamente trouxe consequências para a religião, como nos mostra o caso brasileiro. A secularização do Estado “está na base da radical transformação da esfera religiosa brasileira porque, além de quebrar o monopólio católico e minimizar os privilégios do catolicismo, instituiu, pela primeira vez em nossa história, ampla liberdade religiosa” (MARIANO, 2002, p. 13), o que obrigou a um novo posicionamento católico no campo da religião. O desencantamento, por sua vez, é um processo histórico marcado pela luta entre religião e magia e que alcançou graus diferenciados sobre as diversas religiões, podendo ocorrer paralelamente ao incremento da religiosidade e ao aumento quantitativo das

3 Mariano (2002) refere-se aos trabalhos de Stark, Bainbridge, Iannaccone e Finke, lembrando a orientação economicista e a influência da teoria da escolha racional nessas análises. Essa perspectiva também foi objeto de matéria publicada originalmente no *The New York Times* e divulgada pela *Folha de S. Paulo*, no “Caderno Mundo”, de 17 de julho de 2001.

denominações religiosas (PIERUCCI, 2003). O grau de desencantamento de uma religião pode ser observado em razão do grau de despojamento religioso da magia, do grau de coerência sistemática que uma religião imprime à relação entre Deus e o mundo e da ética correspondente que atribui valor religioso à ação cotidiana orientada por mandamentos divinos inquestionáveis. Todos esses questionamentos da sociologia contemporânea sobre os fatos religiosos encontram em Hervieu-Léger (1999, 2003) contribuição digna de consideração. A autora francesa, ao propor uma revisão do modelo linear de secularização, enfatiza a necessidade de considerar a desregulação institucional da religião, os processos paralelos de decomposição, dispersão e recomposição das crenças e a mobilidade religiosa dos indivíduos modernos. A secularização, nas sociedades modernas, não se resume ao encolhimento da esfera religiosa, mas implica, também, a disseminação dos “fenômenos de crença” contemporâneos, flutuantes e relativos.

De acordo com sua análise, os aspectos próprios à modernidade que explicam essa posição atual da religião estão ligados: a) ao estímulo dado à racionalidade em todos os domínios da ação, o que, na prática, não é alcançado em sua plenitude e gera paradoxos. A ciência, por exemplo, faz surgir sempre novas interrogações suscetíveis de constituir novos focos de irracionalidade; b) ao ideal de um mundo inteiramente racionalizado pela ação humana, expresso num tipo específico de relação com o mundo, marcado pela autonomia do sujeito, capaz de criar os sentidos de sua existência. Aí reside o contraste entre a sociedade moderna e a sociedade regida pela tradição, em que um código global de sentido impunha-se a todo o exterior. Mesmo considerando que, em toda sociedade concreta, ocorre a associação de elementos do tipo tradicional e moderno, a afirmação/convicção de que o homem é o “legislador de sua própria vida” marca a cisão entre as duas; c) ao fato de que modernidade implica um tipo particular de organização social, caracterizado pela diferenciação das instituições. Se, na prática, a autonomia institucional é relativa, pelas interferências mútuas entre domínios, a distinção dos diferentes registros de atividade constitui um princípio de funcionamento da sociedade moderna em seu conjunto.

Com base nessas considerações prévias, Hervieu-Léger concorda com o fato de que a sociedade moderna é laicizada pelo fato de estar cada vez menos submetida às regras editadas por uma tradicional instituição religiosa. A tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos. Não se trata de achar que as chamadas sociedades tradicionais viviam submetidas ao império absoluto da religião.

A autora observa que a antropologia e a história mostraram que, mesmo nesses contextos, as regras religiosas não conseguem se impor completamente, e uma “negociação” constante com a lei religiosa acontece, o que gera o dinamismo na tradição e sua capacidade de se transformar. Porém, especificamente moderno é o fato de que “a *pretensão* da religião de reger a sociedade inteira e governar a vida de todo indivíduo torna-se ilegítima, mesmo aos olhos dos crentes mais convencidos e fiéis. [...] Nas sociedades modernas a crença e a participação religiosa são opcionais”. (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 33)

Portanto, a secularização das sociedades modernas combina, de modo complexo, a perda de influência dos grandes sistemas religiosos, diante da crescente reivindicação social de autonomia, com a recomposição das representações religiosas, sob novas roupagens, que permitem a essas sociedades se pensarem como autônomas. Por isso, no entender da autora, foi inadequado falar de “retorno do religioso”, ou da “revanche de Deus”, para explicar o aparecimento de novas crenças, o crescimento dos movimentos carismáticos e das peregrinações, bem como justificar o aumento das vendas de livros esotéricos e outros artigos de inspiração religiosa. Em vez de significar a recomposição do universo religioso do passado, esses fenômenos exporiam o caráter paradoxal da modernidade. Isso implica, por um lado, a desqualificação das tradicionais explicações religiosas que conferiam um sentido global ao mundo, tornando-as incapazes de impor e regular crenças na prática dos fiéis. Por outro lado, essa modernidade secularizada estimula, pelas incertezas sobre o futuro, geradas por ela mesma, a proliferação das crenças. Tal qual observou Berger (2001), na visão de Hervieu-Léger, aí está o principal problema da sociologia da religião contemporânea: tentar compreender o movimento pelo qual a modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e aquele pelo qual ela faz surgir, ao mesmo tempo, novas formas de crença. Questões derivadas desse problema central devem partir de uma concepção da secularização que leve em conta o conjunto dos “processos de reorganização das crenças produzidas numa sociedade cujo motor é a insaciedade das expectativas que ela suscita e cuja condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável dos modos de satisfazê-las”. (HÉRVIEULÉGER, 1999, p. 42)

Vale acrescentar aqui que nessa sociedade a mídia ocupa lugar de destaque como elemento mediador de informações e referências. Ela oferece, de maneira privilegiada, meios para que os indivíduos, ao interagirem, reflitam sobre a validade de suas ações e pontos de vista, gerando muitas possibilidades de ação. A mídia atual representa uma ampliação

da esfera pública, originada na Europa do século XVIII, mesmo com as constantes ameaças de mercantilização cultural e de invasão dos interesses privados. Ela ainda significa “uma rede adequada para comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela, os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos”. (HABERMAS, 1997, p. 92).

Essa visão ampliada do espaço público tem norteado análises da sociedade contemporânea (AVRITZER, 2000). O espaço público se construiria não apenas no domínio institucional e de grupos organizados, mas também em diferentes espaços do “mundo da vida”, bares, esquinas, escolas, ruas. Pode ser mediado pelo uso de tecnologias da comunicação que permitem interações independentes da presença física dos interlocutores, o que potencializa a reflexividade. Com a globalização da mídia e a expansão das novas tecnologias de comunicação e de informática, as pessoas se comunicam cada vez mais em redes de escala planetária. O livre fluxo de informação e a constituição das redes de comunicação globalmente interconectadas desintegram o que seria uma esfera pública unificada num Estado-nação.

Nesses espaços contemporâneos, linguagens, experiências e disputas circulam em busca do entendimento de novos temas, dos quais a religião não está excluída. As esferas públicas estão interconectadas e a mídia tem um papel de reflexividade central nessa conexão reticular. É claro que pensar a mídia como dimensão importantíssima da “ação comunicativa” na sociedade contemporânea não implica otimismo demasiado no que diz respeito às possibilidades de alcançar um acordo mútuo pelo uso da razão, em busca do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade de argumentos.

É importante ressaltar, porém, o fato de essas pretensões midiaticizadas estarem, ao menos potencialmente, sujeitas a críticas e capazes de abrir possibilidades de desfazer equívocos e dar origem, num plano reflexivo, a novas formas de argumentação a serem desenvolvidas numa tradição cultural e, quem sabe, incorporadas em instituições culturais específicas, como no caso das igrejas. Esse questionamento quanto à validade dos argumentos na esfera pública contribuiu decisivamente para que as concepções religiosas tradicionais do mundo perdessem sua força totalizadora. Uma atitude reflexiva diante da tradição religiosa, no sentido de um exame da verdade dos seus enunciados, fez com que estes deixassem de ser valor absoluto e se transformassem em valor temporariamente válido (HABERMAS, 1992). Assim, a assimilação de vários

saberes vai se tornando rotina, e as convicções dos indivíduos devem cada vez menos sua autoridade à “força fascinante do sagrado religioso”, e cada vez mais a um consenso não simplesmente reproduzido, mas alcançado. Nesse caso, as funções de reprodução cultural, de integração social e de socialização passam do âmbito do sagrado para a ação cotidiana comunicativa. Nesse processo, a própria comunidade religiosa poderia se converter numa comunidade de comunicação que pressupõe não somente reiteração, mas também renovação ou mesmo ruptura com a tradição. À medida que “a prática comunicativa cotidiana adquire peso próprio, as imagens do mundo passam a ter a necessidade de assimilar o saber profano que penetra nelas, cuja influência são cada vez menos capazes de regular [...]”. (HABERMAS, 1992, p. 127)

A crescente demanda do uso da reflexividade como marca da crescente complexidade da vida social moderna, ao lado da destradicionalização social – que não significa o fim absoluto das tradições, mas mudanças em suas formas e conteúdos –, são, portanto, temas que devem ser incorporados ao estudo da religião, nos dias de hoje. Indivíduos em condições de reflexividade, relativamente desprendidos de contextos culturais locais e liberados de referências tradicionais se posicionam diferentemente diante das tradições religiosas, o que pode ser dito também com relação às instituições que as sustentam, e do seu posicionamento diante dos fiéis.

Conclusão

No cenário descrito e analisado pelos autores considerados, a perda social da influência religiosa tradicional faz surgir esforços adaptativos institucionais por parte das religiões e de seus agentes, o que é, em si, uma postura moderna, uma resposta reflexiva a situações complexas, que pode seguir em várias direções. Vale lembrar as tentativas católicas de adaptação à modernidade, expressas institucionalmente pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), a guinada conservadora com a Renovação Carismática, bem como a atuação de religiões aparentemente mais resistentes à modernidade, como é o caso do islamismo, cujos fundamentos vêm sendo reformulados, acompanhando reivindicações sociais inéditas e implementando inovações doutrinárias (DOMINGUES, 2001, p. 138).

Uma tradição religiosa, no mundo moderno, mantém-se como um conjunto de recursos adaptáveis e flexíveis, obrigada a existir num mundo globalizado e cosmopolita, no qual a diversidade cultural e dos estilos de vida é notável. O mundo moderno coloca as tradições como contextos alternativos de conhecimento, moralidade e de referências para

tomada de decisões. As religiões ficam, assim, sujeitas a processos mais reflexivos e, mesmo no caso de proclamarem oposição à modernidade, o fazem ao mesmo tempo em que utilizam os recursos materiais e simbólicos disponíveis, próprios dessa época. Fundamentalistas americanos, por exemplo, usaram a televisão de modo inovador para divulgar doutrinas e arregimentar adeptos. Comunidades religiosas virtuais são hoje comuns e o uso da tecnologia é justificado em favor da fé.

Especificamente com relação à tradição católica declinante⁴, a criação de mecanismos de defesa diante de um crescente pluralismo religioso, da perda do monopólio e das novas posturas dos indivíduos adiante das instituições é constante; nessa Igreja, o exame da verdade dos enunciados, ações, normas religiosas e a assimilação de novas experiências pelos fiéis é um fato. Diante disso, representantes católicos oficiais são impelidos a apresentar suas opiniões e justificá-las publicamente pela mídia, participando ativamente desse espaço público moderno/contemporâneo.

Isso altera as relações das instituições “guardiãs das tradições”, entre si e com o restante da sociedade, obrigando-as a lidar com valores estranhos às suas perspectivas originais. Temas mundanos se apresentam nos cultos religiosos e questões de toda ordem colocam-se na pauta cotidiana dos seus participantes, trazendo consequências para a configuração institucional da religião. A Igreja Católica, especializada na reprodução de tradições, solidariedades e identidades, torna-se obrigada a tematizar novas questões, atrair novos atores, publicizar e submeter ao debate questões até então indiscutíveis.

Diante desse cenário, a Igreja Católica encontra grandes desafios. A confirmar-se a tendência de crescimento evangélico no Brasil, por exemplo, novas posturas serão demandadas da religião majoritária, caso deseje manter-se plausível para seus adeptos e atrair novos integrantes.

Ao mesmo tempo, hoje presenciamos ocorrências no mundo que reeditam “a *pretensão* da religião de reger a sociedade inteira e governar a vida de todo indivíduo torna-se ilegítima, mesmo aos olhos dos crentes mais convencidos e fiéis” conforme observou Hervieu-Léger (1999, p. 33), com a divulgação pela mídia da ocorrência de manifestações e ataques de muçulmanos em reação ao vídeo anti-islâmico publicado no YouTube⁵. Tudo isso reforça a ideia exposta sobre o principal problema da sociologia da religião contemporânea: tentar compreender o

4 A esse respeito, diz muito o livro de Hervieu-Léger (2003), cujo título, *Catholicisme: la fin d'un monde*, revela a pouca atração exercida pelo catolicismo na França.

5 O vídeo é o *trailer* de um filme divulgado em setembro de 2012, chamado *Innocence of Muslims* (“Inocência de Muçulmanos”, em tradução livre), de autoria do egípcio cristão Nakoula Basseley Nakoula, que retrata o Islã como uma religião de violência e ódio, e Maomé, como um homem tolo e com sede de poder. (Cf. ENTENDA por que o filme sobre Maomé é ofensivo aos muçulmanos. Disponível em: <http://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2012/09/14/entenda-por-que-o-filme-sobre-maome-foi-considerado-ofensivo-por-muculmanos.htm>. Acesso em: 19 set. 2012)

movimento pelo qual a modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e aquele pelo qual ela faz surgir, ao mesmo tempo, novas formas de crença.

Religion, modernity and secularization

Abstract

Two major sociological trends have evolved in an attempt to understand religion in the modern/contemporary world. The first one denies the existence of the secularization process, given empirical evidence of a myriad of religions nowadays, while the second one defends the existence of the process. An alternative to these two perspectives has emerged with the idea that religion should be seen today as a result of the interaction of secularizing and counter-secularizing forces.

Keywords: Religion. Modernity. Secularization. Catholicism.

Referências

- BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Unesp, 1997.
- BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, abr. 2001.
- CAMURÇA, Marcelo. Da “boa” e da “má vontade” para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, abr. 2001.
- ENTENDA por que o filme sobre Maomé é ofensivo aos muçulmanos. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2012/09/14/entenda-por-que-o-filme-sobre-maome-foi-considerado-ofensivo-por-muculmanos.htm>>. Acesso em: 19 set. 2012.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 3-21.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madri: Taurus Humanidades, 1992. v. 2.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidades e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Catholicisme: la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003.
- MARIANO, Ricardo. Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso. In: CONGRESSO VIRTUAL DE ANTROPOLOGIA Y ARQUEOLOGIA, 3; 2002. *Anais...* Disponível em: <<http://www.naya.org.ar/congreso2002>>. Acesso em: 7 out. 2003.
- PEIXOTO, Maria Cristina L. “Santos da porta ao lado”: os caminhos da santidade contemporânea católica. 2006. 255 f. Tese (Doutorado Ciências Humanas – Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) 2006.

PIERUCCI, A. F. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, p. 99-117, nov. 1997a.

PIERUCCI, A.F. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997b.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: SOUZA, Jessé (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UnB, 2000.

PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. Não há pior inimigo do conhecimento que a terra firme. *Tempo Social*, v. 2, n. 1, p. 189-196, maio 1999.

SANCHIS, Pierre. *Religião no mundo contemporâneo*. Palestra proferida na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em 28 ago. 2001. Anotações.

Enviado em 30 de setembro de 2012.

Aceito em 8 de outubro de 2012.