

O terceiro verso da modernidade: o inexistente conceito de tradição e o conceito de tradição modernizada a partir da sociologia da moral

Ricardo Cortez Lopes¹

Resumo: este trabalho procura refletir sobre um conceito que é utilizado na sociologia e na antropologia de maneira irrefletida: o conceito de tradição. Que nunca é definido claramente, mesmo que possua usos políticos, como o de ser a negação da modernidade tanto no sentido de práticas quanto no de mentalidades. Nesta empreitada vamos primeiramente fazer uma revisão dos usos do conceito que os clássicos e alguns dos seus seguidores empreenderam, para em um segundo momento começar a definir a tradição com o auxílio de Charles Taylor e de Roberto DaMatta, buscando aplicar a lógica da multiplicidade a um conceito que nos parece engessado. Chegamos, assim, à tradição primitiva, à tradição axial e à tradição modernizada, que exploraremos em nosso texto. **Palavras-Chave:** tradição; modernidade; tipologias de tradição; modernidade tradicional

Abstract: This paper seeks to reflect on a concept that is used in sociology and anthropology thoughtless way: the concept of tradition. Which is never clearly defined, even with a political purpose, such as to be denial of modernity both to practices and in mentalities. In this endeavor we will first make a review of the concept uses the classics and some of his undertook followers, for in a second moment begin to define the tradition with the help of Charles Taylor and Roberto DaMatta, seeking to apply multiplicity of logic to one concept that seems to cast. Thus we come to the primitive tradition, the axial tradition and modernized tradition, which we explore in our text. **Keywords:** tradition; modernity; tradition typology; traditional modernity.

1. Introdução

A palavra tradição é dona de uma condição de polissemia bastante ampla e intrigante. Mas, no geral, quando se utiliza a palavra tradição, ela funciona tal como se cumprisse unicamente a função sintática de partícula definidora de passado. Tanto que pensamos na tradição de maneira sempre associada com alguma outra palavra: como a “tradição sociológica”, a “tradição inglesa”, a “tradição antropológica”, a “mídia tradicional”, a “tradição gaúcha”² entre outras expressões que recheiam tanto a fala

¹ Educador, Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências humanas, rshicardo@hotmail.com

² Podemos perceber no Rio Grande do Sul uma outra significação. O gaúcho desde muito cedo associa o vocábulo tradição a um significado específico, a um local que a tradição ocupa na vida dos gaúchos que se relaciona ao extraordinário. O estado do Rio Grande do Sul é muito dualista quando se pensa a tradição. Ela é evocada, de maneira purificada, periodicamente, em efemérides e é altamente valorizada por alguns setores da sociedade como vínculo identitário (OLIVEN, 1991: 32). A expressão “Honrar a tradição”, apesar da “turisticidade” (no sentido pensado por SANTOMÉ, 1993: 41) do termo, é alardeada como um valor essencial para se constituir a representação do que seria um gaúcho.

ordinária quanto a fala de especialistas. É, portanto, uma palavra que sozinha não pode existir e que remete a uma temporalidade que nunca pode ser o presente.

Ao mesmo tempo em que a tradição é cultuada de maneira não reflexiva (de maneira naturalizada para as diferentes regiões brasileiras) por alguns setores da sociedade, por outros ela é criticada como uma idealização de natureza repressiva, principalmente por alguns segmentos ligados à Educação ou à produção cultural. Nesse último sentido, ela é vista como inimiga da emancipação, do projeto moderno.

De qualquer maneira, a tradição faz tanto parte do alinhamento social e das hierarquias sociais que ela é atacada ou reforçada como representação social segundo esses parâmetros. E, em comum a essas duas maneiras de concepção está a característica de que essa representação é um congelamento de um passado específico.³

De qualquer maneira, a tradição, aprisionada nos folclores nacionais e nos museus, ainda se mostra muito importante para a identidade dos sujeitos. E não é a importância do passado que está em jogo: é a noção da tradição, que é ainda o modo pelo qual se erguem os estereótipos, que são essas representações voltadas para grupos.

O assunto deste artigo é justamente a tradição. Mas não a tradição que pode ser traduzida pelo latim *traditio*. Isto porque ela significaria o trazer, que se vincula mais à uma definição etnocêntrica realizada a partir da modernidade – a sua sucessora temporal – a que afirma que o passado era voltado para a não-observância dos direitos básicos do ser humano.

Por essa razão, intentamos que esse artigo se debruce um pouco mais sobre o que consideramos uma *lacuna* deixada pelos sociólogos. Nós, os sociólogos, nos debruçamos cuidadosamente sobre o conceito de modernidade, formulando muitos conceitos e teorias que buscaram dar conta da complexidade desse pensamento. Mas legamos ao seu correlato, o oposto que ajudou na formação da sua identidade, a condição de pressuposto. Queremos preencher essa lacuna a partir da disciplina Sociologia da Moral, em especial da obra do filósofo canadense Charles Taylor.

O conceito em especial que vamos utilizar desse autor é o de plenitude. Segundo Taylor, a Plenitude seria um lugar de transcendência do cotidiano- que varia de acordo com a crença ou a não crença das pessoas - , uma perturbação da concepção ordinária do mundo (TAYLOR, 2010: 18):

³ No caso do gaúcho brasileiro, na tradição ele estaria mais próximo de seu estado de natureza, ou estado de “estância” (expressão nossa).

Neste caso, a sensação de plenitude fora alcançada em uma experiência que perturba e rompe nossa percepção usual de estar no mundo, com seus objetos, atividades e pontos de referência familiares. Estes podem ser momentos, como observa Peter Berger, ao descrever a obra de Robert Musil, quando a “realidade costumeira é “abolida” e algo terrivelmente distinto se manifesta”, um estado de consciência [...] (TAYLOR, 2010: 18)

Seria como o “Beliscão do Destino” pensado por Geertz, adaptado da expressão “Beliscão Individual do Destino” (GEERTZ, 2001: 23), de William James. É o momento em que ultrapassamos a consciência individual e nos unimos a algo maior que nós mesmos. Perdemos, nesse breve momento, nossos pontos de referência do mundano e nos tornamos uno com algo extraordinário.

A aspiração, tanto da modernidade quanto do que chamamos de *tradicionalidade*, é tornar esse momento fugidio algo duradouro. E a partir desse desejo, que será concretizado unicamente se houver uma comunhão de mentes para esse objetivo – o que tanto a tradicionalidade quanto a modernidade parecem perceber que é impossível – conforma-se toda uma estrutura moral e social. Mas, quando alcançar-se esse projeto, todos estarão completos, perfeitos.

Assim, genericamente, a modernidade tem a sua plenitude localizada na mudança temporal positiva, no futuro. Já a tradicionalidade tem sua completude ligada à uma mudança temporal negativa. Notemos que a argumentação com relação à simplificação da categoria modernidade pode ser facilmente apontada. Queremos que esse artigo ajude a acontecer o mesmo com a apreciação da noção de tradicionalidade.

2 - A tradição e os fundadores

A convivência dos indivíduos na sociedade européia mudou drasticamente com o advento histórico do capitalismo industrial. A vivência em cidades com péssimas condições de infraestrutura e os problemas decorrentes dessa nova ordem foram alguns fatores que contribuíram para o surgimento da Sociologia. Ela tentou entender essa nova sociedade, uma vez que o social passou a ser visto como problemático (DA SILVA, 2004: 14), mas ao mesmo tempo contingencial, porque interferível a partir da reflexividade (EISENSTADT, 2001: 56).

O procedimento que a nascente sociologia tomou foi o de entender essa modernidade/capitalismo/era industrial em contraposição com a ordem social anterior à essa situação problemática que, apesar de ser composta de uma enorme variedade

cultural e histórica, foi colocada no bloco homogêneo tradição. Assim, a tradição embasaria as formas organizativas anteriores à essa nova situação e todas as atitudes que os sujeitos inseridos nessa acabavam por engendrar. Todavia, apesar de sua condição prévia à existência do capitalismo, esta tradição ainda vivia. Mas não existiria para sempre, uma vez que seria substituída ou esmagada pela modernidade nascente ou apenas suplantada (MARTINS, 2012:).

Nesse sentido, frente à complexidade do mundo moderno, talvez essa realidade anterior parecesse menos importante no seu espectro tradicional, uma vez que essa realidade fora confinada ao passado e erradicada em seu futuro. Mesmo que do ponto de vista dos dados haja, essencialmente, uma pesquisa aprofundada, basta observar-se obras como “As formas elementares da vida religiosa”, “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, ou mesmo o “Manifesto Comunista”, para percebermos mais um carácter de erudição para fins comparativos, buscando a exploração, a dominação ou a anomia. A tradição aparece sempre através da virtude da comparação com o ambiente empírico atual.

Podemos observar essa erudição em muitos trechos das obras dos três fundadores. Mas, a título de comprovar essa existência, vamos mostrar apenas alguns desses trechos, para depois comentar a noção de tradição que acaba se construindo nesses autores, mas nunca de maneira sistemática e direta, mas sim como construção teórica a partir da apreciação da sociedade moderna.

De Marx vamos nos utilizar do Manifesto Comunista:

O modo de funcionamento até aí feudal ou corporativo da indústria já não chegava para a procura que crescia com novos mercados. Substituiu-a a manufatura. Os mestres de corporação foram desalojados pelo estado médio [Mittelstand] industrial; a divisão do trabalho entre as diversas corporações [Korporationen] desapareceu ante a divisão do trabalho na própria oficina singular (MARX, 1998: 34)

Para Marx, a tradição aparece como diferentes manifestações empíricas da ideologia, geradas pela luta de classes. Aparecia também como forma de encobrir a expropriação de povos antigos, e que serve também para encobrir a dominação do moderno capitalista. Este último consegue se aproveitar da conformidade à qual a tradição conduz de maneira necessária e inevitável, o que induz à adesão não refletida à ideologia. Assim, a tradição pode ser superada através do materialismo histórico e pela dialética, para que se compreenda a real motivação da ação humana.

De Weber vamos nos utilizar da “Ética protestante...”:

De mais a mais, com o colapso do tradicionalismo e a quase total extensão da livre empresa econômica, mesmo no interior do grupo social, a novidade não foi, no geral, eticamente justificada e encorajada, mas apenas tolerada como um fato (WEBER, 2006: 78)

De uma maneira bastante explícita, Weber usa diretamente a categoria “tradicional” para denominar alguns de seus tipos ideais. Porque há uma dominação tradicional, assim como há uma legitimidade tradicional, noções clássicas do pensamento weberiano. Todas elas se referem ao passado como doador de sentido, que mantém uma espécie de autoridade que domina ao indivíduo.

Por último, gostaríamos de chamar Durkheim para nos conferir um depoimento seu sobre o uso do termo tradição em sua obra.

Quanto mais primitivas são as sociedades, mais há semelhança entre os indivíduos que a formam. Hipócrates, em seu escrito *De aere et Locis*, já dissera que os citas têm um tipo étnico e não tem tipos pessoais. Humboldt nota em suas *Neuspanien* que, entre os povos bárbaros, encontramos muito mais uma fisionomia própria a horda do que fisionomias individuais, fato que foi confirmado por grande número de observadores [...] Não é duvidoso que essas similitudes orgânicas correspondam a similitudes psíquicas[...] Esses fatos, no entanto, não infirmam em absoluto nossa proposição. É certo que as diferentes sociedades tendem a se assemelhar mais; mas o mesmo não é verdade para os indivíduos que compõem cada uma delas (DURKHEIM, 115)

Durkheim parece enxergar a tradição inserida no conceito de solidariedade mecânica. Neste sistema de solidariedade social a proximidade dos entes que o compõe decorre de sua semelhança em pensamento e em ação. Assim, as pessoas se manteriam juntas por conta de sua parecença, muito mais do que pela necessidade da complementariedade do outro através de um vínculo de solidariedade voluntarioso. O mal da sociedade moderna foi a de não ter levado a cabo verdadeiramente a solidariedade orgânica, pois isso a torna insensível à interdependência dos agentes e causa a assimetria. Essa assimetria é o que causa a anomia, e é o fator que faz necessária a elaboração de uma moral que consiga produzir essa coesão.

Observa-se que não há uma definição sobre o que é tradição. Nem mesmo leituras de outras obras e conceitos deram conta de uma elaboração direta e ao mesmo tempo satisfatória sobre essa tradicionalidadenos clássicos ao que é a tradição. Embora ela desempenhe um papel importantíssimo nas suas respectivas teorias.

Portanto, podemos perceber que é importante para os fundadores demonstrar que a modernidade possui uma identidade e uma construtibilidade social. E isso é concluído pela comparação com a sua dimensão anterior, pela realidade que agora não é mais real,

mas sim histórica. Ou ainda: fadada ao esquecimento ou à superação, ao mesmo tempo que se interpõe entre a plenitude e a sociedade moderna.

Por mais que tenham surgido tradições a partir destes pioneiros da Sociologia, e que suas ideias fundadoras tenham sido ampliadas, atualizadas e refutadas, ainda assim permaneceu pouco tocada a ideia da tradicionalidade pelos seus descendentes. Poderemos observar essa atitude em curso quando apreciamos em alguns trechos toda a plasticidade da palavra em curso, plasticidade existente por conta de uma não definição, e não por conta de uma multidimensionalidade.

Pierre Bourdieu, por exemplo, a propósito de um texto referente à área da lingüística, afirmou que:

Se aqueles que querem defender um capital ameaçado, quer se trate do latim ou de qualquer outro componente da cultura humanística tradicional, são condenados a uma luta total (como, em outro domínio, os integristas), é porque não se pode salvar a competência sem salvar o mercado, isto é, o conjunto das condições sociais de produção e de reprodução dos produtores e dos consumidores (BOURDIEU, 1996: 10)

Observa-se que foi utilizado pelo autor o termo tradição na expressão “cultura humanística tradicional”. Mas a despeito de todo o rigor teórico costumeiro de Bourdieu o conceito foi apenas aplicado, mas de nenhuma maneira desenvolvido. Isso significa que o autor partilha de alguma uma significação implícita e que a aplicou neste trecho de maneira a se tornar compreendido pelo seu leitor.

Anthony Giddens também se utiliza dessa palavra em seu livro sobre a sua teoria da estruturação:

In hermeneutic traditions of thought, of course, the social and natural sciences are regarded as radically discrepant. Hermeneutics has been the home of that 'humanism' to which structuralists have been so strongly and persistently opposed (GIDDENS, 2013: 11)

Aqui há uma tradição hermenêutica aventada por Giddens. O uso dessa expressão nos parece uma contradição em termos a partir da definição mais clássica do que é hermenêutica. De qualquer maneira, há um sentido implícito, que é a ideia de um passado incorporado em uma atividade.

Michel Foucault também se utiliza da palavra quando está escrevendo os seus volumes sobre a história da sexualidade:

A tradition dating back to the eighteenth or nineteenth century has accustomed us to place absolute monarchic power on the side of the unlawful: arbitrariness, abuse, caprice, willfulness, privileges and exceptions, the traditional continuance of accomplished facts (FOUCAULT, 2012: 87)

Passa a ser interessante que, mesmo que não haja uma definição, a associação da monarquia absoluta a uma série de características que se oporiam ao igualitarismo da modernidade efetivamente acontece, evocando-se a diferença entre o moderno e o tradicional. Novamente, a tradição se estende para o passado, juntamente com a ideia de partilhamento. E novamente um uso não-definido, apenas operacional.

Assim, há uma definição implícita de tradição que gostaríamos de ressaltar em todos esses os usos e que nunca aparece em lugar nenhum claramente formulada: a tradição para esses autores estaria ligada a uma ideia de algum traço cultural que teve origem no passado e que é repassado à frente de maneira não-reflexiva, por meio de uma reprodução *ipsis literis*. Observa-se que há uma contradição quando se aplica o conceito de tradição para um grupo intelectual, por exemplo, visto que, aparentemente, este não compartilharia ideias não refletidas. Neste sentido em específico, a tradição aparece no sentido de acúmulo de conhecimentos.

De qualquer maneira, gostaríamos de contribuir para a teoria sociológica ao refletir mais sobre esse conceito que parece ter sido abandonado, embora muito atacado ou muito defendido.

3 – O conceito de Tradição

Argumentamos que, na fundação da Sociologia, o assunto da tradição acabou por assumir uma posição central através de seu embate com as diferentes modernidades que se produziram na leitura de diferentes autores. A sua compreensão (mesmo que de maneira etnocêntrica) era essencial para se entender a nova realidade problemática e conflitiva que foi a modernidade industrial, de modo a permitir a sua desnaturalização e estranhamento. Essa primeira atitude permitiria a possibilidade do desvelo, atividade essencial para o processo científico.

Mas é interessante notar também que, a partir do desencanto com o projeto moderno e com o seguimento do período que se seguiu a ele (o pós-moderno), a modernidade que se erigiu posteriormente à tradição passou a ser considerada como o parâmetro comparativo. Percebe-se que o impulso comparativo ainda existe, mas volta-se agora para a comparação da época atual - de infinitas denominações, como líquida, moderna, pós-moderna, pós social, etc. - justamente com a modernidade primeira.

Assim, a tradição aparece bem menos como objeto de investigação em pesquisas, e é concebida apenas ou a) como resquício em um novo paradigma

dominante, ou b) como resistência ou c) como inter atuante com a globalização. Esta última manifestação seria apreendida pela etnografia, que busca o específico do grupo em relação a outros. Ou seja, o interesse pela tradição é sempre *através dos dados*, servindo mais para montar Referenciais Teóricos (nos quais os objetos do pesquisador são apreciados de maneira histórico-temática). Não há propriamente uma ligação desse conceito com o método de pesquisa.

Gostaríamos de habilitar, portanto, o conceito de tradição. Deixar de subordinar sua existência à ideia de modernidade ou a um aspecto teórico-revisional que não fará parte do escopo analítico dos objetos dos sociólogos. Em outras palavras, conferir-lhe uma subsistência e uma sustentação teórica que consideramos que faça justiça aos usos aos quais esse conceito foi sujeito no intuito de consolidar a modernidade, prestando-se a ser alvo dos iconoclasmos para esse fim.

Para alcançar esse objetivo, no entanto, será necessário realizar uma manobra semelhante à que ocorreu com o conceito de modernização. Porque este conceito também não foi definido com clareza no começo de seu percurso, de modo que, por exemplo, foi associado com a teoria da secularização por muito tempo (MARIANO, 2003: 37). E, unido a esse outro conceito, era percebido como um *processo inevitável*. E, na sua condição de processo, era dotado de uma espécie de encanto: a Europa ocidental era considerada como o ápice de um processo que conduziria todas as civilizações no plural a se converterem na civilização no singular. É impossível, ao nosso ver, não notar uma boa dose de fatalismo cristão nessa interpretação, uma vez que, de certa maneira, o progresso traria, *strictu senso*, o paraíso sobre a terra, embora ele fosse muito mais tecnológico do que o *Jardim do Éden*.

Mas antes de nos determos sobre as tradições múltiplas, talvez entender o conceito de modernidades múltiplas seja um caminho natural para uma aplicação mais consciente dele. Na medida em que a modernidade sofreu este processo teórico e na medida em que pode nos ajudar a não incorrer em definições do tradicional que sejam de cunho etnocêntrico. Assim, queremos entender como de uma condição uma essa noção possa se tornar múltipla.

4 - As modernidades múltiplas

Quando nos focamos apenas no conceito de modernidade abre-se uma vasta seara de estudos dentro da Sociologia. Isso porque a modernidade foi estudada por muitos e

muitos autores, segundo incontáveis perspectivas. Nos interessa, no entanto, pinçar uma dessas teorias, que é a Teoria das Modernidades Múltiplas, desenvolvida pelo sociólogo israelense Shmuel Noah Eisenstadt (1923-2010).

Para este autor, a modernidade seria um programa cultural e político dotado de algumas especificidades:

O programa cultural da modernidade implicava alterações muito diferentes na concepção de acção humana e do seu lugar no fluir do tempo. Carregava consigo uma concepção de futuro caracterizada por um número de possibilidades realizáveis através da acção humana autónoma. As premissas em que assentava a ordem social, ontológica e política, e a legitimação dessa mesma ordem, já não eram dadas como garantidas (EISENSTADT, 2001: 141)

A novidade da modernidade estaria justamente em tornar imanentes as premissas descritas no trecho, que anteriormente eram concebidas como originárias de um cosmos imputável, legitimadas via tradição (e novamente, notemos, uma utilização sem realizar-se a definição). Essa não necessidade (em termos filosóficos) acabou por tornar a modernidade essencialmente reflexiva no sentido de assentar o que estava “flutuando” a partir de uma argumentação, partindo-se do pressuposto de que essa modernidade busca por si uma autonomia/emancipação “[...] do homem dos grilhões da autoridade política e cultural tradicionais” (EISENSTADT, 2001: 142). Deacon e Parker auxiliam bastante na delimitação desse fenómeno:

A modernidade pode ser caracterizada como: um agrupamento dinâmico de desenvolvimentos conceituais, práticos e institucionais, associados com a tradição iluminista de pensamento secular, materialista, racionalista e individualista; a separação formal entre o “público” e o “privado”; a emergência de um sistema mundial de nações-estados; uma ordem económica capitalista expansionista, baseada na propriedade; o industrialismo e, por último mas não menos importante, o crescimento de imensos sistemas administrativos e burocráticos de organização social e regulação, tal como a escola (DEACON, PARKER, 1994: 97)

Apesar de haver esse núcleo de modernidade, esse não seria um processo homogenizador e único, mas sim a existência de múltiplos processos de modernização ao longo do globo. Mas haveria um deles, específico, que se colocaria como ponto de chegada para os outros processos:

[...] o programa cultural da modernidade, tal como se desenvolveu na Europa, e as constelações institucionais básicas que aí emergiram, acabariam por dominar todas as sociedades modernas e em modernização; com a expansão da modernidade, viriam a prevalecer por todo o mundo (EISENSTADT, 2001: 139)

Assim, as outras modernidades que se desenvolveram levaram como parâmetro essa modernidade europeia: “[...]os padrões ocidentais de modernidade não constituem as únicas modernidades “autênticas”, apesar de gozarem de precedência histórica e de continuarem a ser um ponto de referência básico para os restantes.” (EISENSTADT, 2001: 140).

Havia um projeto moderno, portanto, que ainda possui seu lastro principalmente para quem não participou desse projeto. A ideia de modernidades múltiplas era inconcebível até a II Guerra (EISENSTADT, 2001: 141), quando parece que o encanto se quebrou, e o etapismo antes lógico agora já era questionado.

Assim, existiriam (e existem) múltiplas modernizações, e o modelo de modernidade experimentado pelo oeste europeu foi um dentre os outros possíveis. Esta conclusão foi um baque muito grande no meio intelectual na época. Algo muito previsível, pois a teleologia do processo moderno permitia uma certa segurança ontológica e, principalmente, uma *certeza*. Uma certeza que remete à uma vontade justamente de escapar da reflexividade inerente à modernidade, que, apesar de ser um exercício renovado, também é extenuante e angustiante na medida em que “desmancha” tudo o que é sólido.

Tal qual José Casanova fez em sua ideia de secularização (MARIANO, 2003, 245), pretendemos aqui aplicar a noção de multiplicidade à ideia de tradição. Note-se, da mesma maneira como Eisenstadt a aplicou à modernidade, transformando o uno em múltiplo e, portanto, mais plural e mais interessante para nossos fins. Acreditamos que a função dessa multiplicidade aqui seria a de tornar o conceito de tradição mais complexo e, por isso, mais trabalhável em pesquisas complexas.

5 - Tradições Múltiplas

A partir do momento que aplicamos esse procedimento poderemos postular que existiriam múltiplas tradições, tal como as múltiplas modernidades de Eisenstadt. Para além da tradição como tradição, expressa em diferentes contingências históricas e sociais, gostaríamos de pensar no fundamento das contingências dessa tradicionalidade. Para além de pensá-la como anterior à existência da tradição.

Nosso projeto passa por dar nomes para a tradição que sejam baseados em seus próprios parâmetros, e não em uma condição de epifenômeno. A modernidade é uma mentalidade e um período cronológico tão importante dentro das Ciências Humanas que

muitas vezes o período cronológico anterior à ela é denominado a partir da negação dela: pré-modernidade. Esta denominação esconde a imensa variedade de culturas que se desenvolveram nesses milênios reservados à predominância social da tradição como modo de vida, nesta como estruturadora da vida social de muitos grupamentos humanos. Transforma o maior período da história da humanidade em um período de “falta”, de modo a entender o sustentáculo social de toda uma época como falta de reflexividade e a existência do pensamento embasado na tradição nos dias de hoje em uma mera falta de esclarecimento.

As épocas em que a tradição foi hegemônica como um, entre todas as aspas possíveis, “sistema-mundo”⁴ não foram tão homogêneas assim como o nome pré-modernidade dá a entender. De modo que essa complexidade é que induz as ciências humanas a estudar diversas sociedades, seja a partir do presente ou do passado. Vamos admitir como correta a conclusão de Marcel Gauchet de que os tempos tradicionais foram épocas em que a religião sustentava a visão de mundo das culturas (GAUCHET, 1985: 101). Nesse caso, a religião (um tipo de religião) é elemento indispensável da tradição, embora nem toda a religião seja de fato tradicional. Por essa e por outras motivações vamos associar nosso estudo ao conceito de religião, que é um conceito que descreve uma grande variedade de fenômenos tanto na dimensão diacrônica quanto na sincrônica.

6 - A tradição da modernidade na sociologia: o adjetivo como substantivo

Uma vez admitida essa ideia anterior, a de que existe mais de um tipo de tradição, vamos afirmar que existem três tipos dela de maneira preliminar. Possivelmente existam outra para além das que vamos postular aqui, já que a ideia de multiplicidade apenas abre o caminho para esse tipo de investigação. Mas acreditamos que, para este artigo, seja melhor nos restringirmos a esse escopo mais reduzido. Assim tornamos a nossa comunicação mais direta e talvez mais instigante para que outros pesquisadores a continuem.

Como afirmamos anteriormente, o caminho para encontrar as diferentes tradições nos foi dado pelos estudos sobre o religioso. Porque a religião, enquanto tratada como categoria “Religião”, esconde uma série de variações internas a ela que,

⁴ Apenas adaptamos a expressão cunhada por Emanuel Wallerstein para dar a ideia de que as diferentes culturas adotavam o pensamento tradicional. Não há uma integração a nível macro-econômico, como pensou o sociólogo nem a globalização intervindo nessa relação.

muitas vezes, são ainda reduzidas à definição cristã do que seria religião. E esse processo ocorre tanto a nível cultural quanto a nível das leis - como já ocorreu na República Velha na formulação jurídica do que seria esse molde do que é e não é religião (RAQUETAT, 2012: 110).

Ao total, serão três tipologias as que vamos propor. Duas delas vão ser baseadas na tipologia de religiões propostas por Taylor em *Uma era secular*. Nesse livro, o autor descreve dois tipos de religião que influenciaram a construção da civilização ocidental: a religião primitiva e a religião axial. Vamos explicar as características dessas religiões quando formos conceituar as tradições que baseamos a partir dessa classificação, que são a tradição primitiva e a tradição axial. Ainda postulamos um terceiro tipo, que é a tradição modernizada, é aquele pensamento saudosista que utiliza a tradição como indicador identitário e não como recurso de satisfação de uma plenitude.

Podemos afirmar que, ainda de modo geral, a tradição seria um modo de vida adotado por uma comunidade que volta as suas atenções para um **culto ao passado**. Ou seja, o seu lugar de plenitude está no passado cronológico imensurável. O conhecimento que conduz à felicidade estaria localizado no passado, incorporado nos ancestrais ou nos viveresdo mundo de “antigamente”. Daí a não necessidade de acúmulo de “inovações” materiais ou representacionais (ou seja, ideias destoantes desse patrimônio). O importante para a vida tradicional é a satisfação dos antepassados, mais do que propriamente as necessidades do presente, que são menores ante à essa satisfação do que é pleno. A sociedade, ao se voltar para o que se admira, procura **repetir** gestos, performances e pensamentos. Essa repetição nos termos exatos dos antigos é impossível - seja porque a memória reelabora conhecimentos, seja porque outros fatores mudam, como a quantidade de população, ou mudanças naturais no ambiente. Dessa mudança se gera o que Durkheim denominou como “evolução” da sociedade, essa sucessão de representações coletivas inseridas no tempo. Podemos afirmar que esse desejo de repetir fica mais empiricamente perceptível na utilização do ritual, que busca performar uma ordem que está no passado em oposição ao caos formado por uma injúria do presente ou apenas pelo acúmulo de corrupção no corpo social. Isso, é claro, é um traço de um tipo de tradição, mas é uma expressão empírica extremada desse princípio por nós enunciado.

Assim sendo, a busca da plenitude da tradição é basicamente pela vida religiosa, mesmo que não seja assim em todos os casos. A transcendência estaria no sobrenatural,

desembocando em um enquadramento transcendente de mundo, que é o enquadramento de muitas religiões. É uma transcendência que só pode ser vivida se a religião é vivida coletivamente. Embora as religiões axiais não aceitem as plenitudes de outros grupos como verdadeiros, elas precisam ser vividas em seu grupo da mesma maneira. Portanto, existe um coletivismo gerado por essa plenitude, que se baseia ao mesmo tempo no passado, e é para ele que se volta seu esforço: **recuperar** aquilo que se perdeu. Assim estudar a religião – pelo menos parte dela - também é estudar a tradição.

De onde decorreria o coletivismo tradicional, apenas dessa vontade de conservar o passado através da memória, para que estas mentes juntas conseguissem realizar uma melhor reconstituição? Charles Taylor afirma que, no mundo encantado pré-moderno, a vivência da religiosidade era sinônimo da vida em sociedade, pois, uma vez que todos os *selves* eram afetados pelo ambiente, todos deveriam se defender desse ambiente juntos (TAYLOR, 2010: 60). Também:

[...] estamos todos juntos nisso. Isto tem duas consequências. Primeiro, fixa-se uma tremenda recompensa pela manutenção de um consenso. Virar “herege” e rejeitar esse poder ou acusar essa prática de idolatria não é somente uma questão pessoal. Moradores que renegam ou até mesmo denunciam os ritos comuns colocam em risco a eficácia desses ritos e, portanto, representam uma ameaça para todos (TAYLOR, 2010: 61).

Entendemos que, mesmo que o autor esteja se referindo à cristandade, pensamos que essa reflexão possa se mostrar estrutural para o pensamento tradicional, variando as suas manifestações em outras sociedades. Assim, vamos aproveitá-la em nossa empreitada.

Outro traço importante dessa ordem tradicional de mundo é o *self* aberto/desprotegido com relação a entes não concretos. O *self* não está protegido de influências do mundo sobrenatural, de modo que se cria uma fé ingênua – que favorece o ato de não se enxergar morais diferentes como opção de vida viável, estabelecendo-se um monismo cultural (TAYLOR, 2010: 61). Como consequência, a organização política das sociedades tradicionais (pré-modernas) era conectada, ou embasada ou garantida por alguma fé em Deus, ou em alguma realidade derradeira, que não é a natural. Por consequência, Deus estaria presente em grande quantidade de práticas sociais, de modo que a Religião estaria presente em “tudo” (TAYLOR, 2010: 61). Estar no mundo físico não impediria de depararmos com uma série de demônios ou entidades de outra natureza que poderiam nos fazer mal, daí a desproteção do *self*.

São variedades de experimentação do pensamento tradicional. São variedades de experimentação da plenitude também. Agora que estabelecemos o que há de comum, podemos agora partir para a especificidade dessas formas de experimentação do sagrado.

7 – Tradição Primitiva

Vamos iniciar as nossas explanações pela tradição primitiva. Como já havíamos esclarecido anteriormente, vamos nos debruçar sobre a religião primitiva para começar a desenhar essa tradição primitiva. A religião primitiva, segundo Charles Taylor, radica-se no agente (que não está apenas optando por ela, como ocorreria na modernidade) de três maneiras. A primeira delas é a partir do social:

A primeira, socialmente: nas sociedades tribais paleolíticas, e até mesmo em determinadas sociedades tribais neolíticas, a vida religiosa encontra-se inseparavelmente ligada à vida social. Evidentemente, existe um sentido em que isto é válido que não é específico da religião primitiva. Este consiste no fato evidente de que a linguagem muito elementar, as categorias do sagrado, as formas de experiência religiosa, os modelos de ação ritual etc., disponíveis para os agentes nessas sociedades, é encontrada em sua vida religiosa socialmente estabelecida. É como se cada uma dessas sociedades de pequena escala tivesse modelado ou articulado alguma capacidade humana comum em seu próprio modo original. Houve difusões e empréstimos, mas as diferenças de vocabulário e a gama de possibilidade continuam extraordinariamente variadas (TAYLOR, 2010: 182)

A segunda maneira é viver a religião de maneira totalmente social, não existindo a possibilidade de fazê-lo de maneira individual:

[...] que a agência primária de qualquer ação religiosa importante – invocar, elevar preces, oferecer sacrifício ou tornar deuses ou espíritos propícios, aproximar-se desses poderes, alcançar uma cura ou obter a proteção deles, fazer adivinhações, etc. – que essa agência primária era o grupo social como um todo ou alguma agência mais especializada reconhecida como atuando pelo grupo. Na religião primitiva, nós nos relacionamos com Deus essencialmente como sociedade (TAYLOR, 2010: 183)

Essa vivência integral da religiosidade acaba por conduzir a uma consequência: fazer com o que o fiel não perceba as contingências de sua biografia. Assim, não consegue dessituar o seu *self*:

[...] nas sociedades mais primitivas, essa capacidade de imaginar o self fora de um contexto em particular estendia-se à filiação da nossa sociedade em sua ordem essencial [...] significa a incapacidade de imaginar-se a si mesmo fora de uma determinada matriz. Mas também pode ser entendido como uma realidade social e, aqui, refere-se ao modo como juntos imaginamos nossa existência social, por exemplo, que nossas ações mais importantes são aquelas da sociedade inteira, que deve estar estruturada de forma a realizá-las [...] Radicação, portanto, na sociedade. Mas isso também traz consigo uma

radicação no cosmo. Pois, na religião primitiva, os espíritos e as forças com os quais lidamos encontram-se intrincados no mundo de inúmeras maneiras (TAYLOR, 2010: 185)

Por fim, a terceira característica uma noção naturalista de florescimento humano, uma vez que Deus estaria “inserido” na natureza, não seria gerador dela:

Além dessa relação com a sociedade e com o cosmo, há uma terceira forma de radicação na realidade existente que podemos perceber na religião primitiva. Isto é o que produz o contraste mais notável com o que tendemos a conceber como as religiões “superiores”. O que as pessoas pedem quando invocam ou aplacam divindades e forças é prosperidade, saúde, longevidade, fertilidade; o que elas pedem para ser poupadas é de doença, pobreza, esterilidade, morte prematura. Existe uma determinada noção de florescimento humano aqui que podemos compreender de imediato e que, não importa o quanto queiramos acrescentar a ela, parece-nos perfeitamente “natural” [...] Existe um sentido no qual, para as religiões primitivas, a divindade está sempre mais do que apenas de boa vontade em relação a nós; ela pode também estar de certas maneiras indiferente; ou pode haver também hostilidade ou ciúmes ou raiva, dos quais temos que nos desviar (TAYLOR, 2010: 186)

Dotados desses três elementos, podemos pensar nos caracteres presentes nessa tradição primitiva. Temporalmente, podemos afirmar que essa tradição primitiva se relaciona ao modo como se organizavam as sociedades tribais paleolíticas, neolíticas e povos da Antiguidade até o aparecimento do Cristianismo, que é a primeira religião dita axial. Ela ainda se manifesta nos dias atuais, o que não significa um traço evolutivo, mas sim que elas foram ressignificadas e compõem outros sistemas culturais.

Do ponto de vista do conceito, na tradição primitiva haveria uma coincidência entre o cosmos religioso e a hierarquia social, o que tornaria essa **hierarquia inquestionável** e o indivíduo dotado de menos agência, mesmo que não totalmente privado dela. Vamos observar que a questão de viver socialmente a tradição acaba por resultar em uma específica relação de regra-desvio: não é permitido –talvez nem concebido – que os indivíduos entrem em desvio, **porque isso afeta a vivência do social de toda essa coletividade no sentido de alcançar os objetivos que levam à completude**. Por fim, essa tradição primitiva também simplifica a “representação” de homem através dessa percepção mais naturalista, de modo que o social acaba por se sobrepor com mais facilidade a esse homem que não é indivíduo, porque ele não seria autônomo por si.

Nosso próximo passo é a tradição axial. Ela traz algumas diferenças com relação a primitiva, e vamos buscar explorar essas diferenças a seguir.

8 – Tradição Axial

O procedimento para compreendermos a tradição axial será o mesmo da sessão anterior. Iniciaremos pela descrição da religião axial e depois exploraremos a tradição que lhe é homônima.

A religião axial rompe com a religião primitiva em um sentido bem dramático. Se a primeira coloca Deus no cosmo, a religião axial O coloca acima do cosmo, o que nos permite romper com o mundo sensível e ansiar pelo mundo que está além dele:

[...] assinalam uma distinção entre essa e a ordem social atual, altamente imperfeita, a ponto de tornar problemático o estreito vínculo com o cosmo através da vida religiosa coletiva [...] Os agentes humanos encontram-se radicados na sociedade, a sociedade no cosmo, e o cosmo incorpora o divino. O que tenho descrito como transformações axiais rompe este elo pelo menos em um ponto, se não em mais. Oakley alega que o ponto de ruptura particularmente decisivo para o nosso desenvolvimento no Ocidente foi o rompimento, por assim dizer, no topo, ou seja, a ideia judaica de (como agora denominamos) criação *exnihilo*, que excluiu totalmente Deus do cosmo e o colocou acima dele. Isto significa que, potencialmente, Deus pode se tornar a origem das exigências com as quais rompemos com “o modo do mundo”; aquilo a que Brague se refere como “a sabedoria do mundo” não mais nos cerceia (TAYLOR, 2010: 188)

Juntamente com essa separação entre Deus e Natureza vamos observar que a religião passou a poder ser vivida de maneira individual e a mudança da ideia da prosperidade humana não mais ligada apenas à satisfação das necessidades da natureza:

A característica marcante das religiões axiais, em comparação com o que aconteceu anteriormente, o que, em outras palavras, tornou-as difíceis de prever de antemão, é que elas deram a um rompimento em todas as três dimensões da radicação: ordem social, cosmo e prosperidade humana. (TAYLOR, 2010: 188)

Novamente, do ponto de vista cronológico, as religiões axiais começaram a surgir a partir da Baixa Antigüidade, iniciando com o cristianismo em Roma e com outras religiões como o budismo e o islamismo que se expandiram pelo mundo medieval e moderno. São as religiões que, reveladas, colocam Deus fora do cosmo, e, como foram concebidas durante um período em que as religiões primitivas ainda predominavam, conformaram uma elite simbólica de indivíduos que buscam não apenas a sobrevivência material (natural), mas uma salvação no pós-morte, fugindo do mundo “sensível”, nos dizeres platônicos.

Como seria, então, a tradição axial? É uma tradição que se baseia menos na vivência das ideias da comunidade do que na **nostalgia**. Isto porque o individualismo (que ainda não é o mais acentuado) promove uma fratura com o pensamento grupal, que é a que, ao fim e ao cabo, é concreto o suficiente para envolver ao sujeito. Ao mesmo tempo isso resulta em uma concepção mais complexa do ser humano (que passa a ser

individual também, e não apenas coletivo), mas que, ao se descomungar da natureza, acaba tornando o pensamento mais conservador justamente por conta dessa nostalgia.

Notemos também que é um início de contestação da ordem social, que começa a ser concebida como imperfeita. A elite simbólica enxerga essa imperfeição e almeja a perfeição fora da ordem social. É uma espécie de reflexividade social, que é continuada pela modernidade e que é essa mistura de otimismo com pessimismo.

Por fim, vamos nos referir à última tradição, que é a modernizada.

9 – Tradição modernizada

Esta tipologia de tradição que vamos apresentar não foi baseada em leituras da obra de Charles Taylor, mas sim nas considerações acerca dos múltiplos-brasis, pensadas por Roberto Damatta. Ou seja, nossa reflexão partirá do caso brasileiro.

Há uma corrente sociológica que pensa a sociedade brasileira como composta de duas “cabeças” (DAMATTA, 1997: 37): uma cabeça moderna e uma cabeça tradicional.

Por que isso é assim? Minha resposta indica que o Brasil é uma sociedade interessante. Ela é moderna e tradicional. Combinou, no seu curso histórico e social, o indivíduo e a pessoa, a família e a classe social, a religião e as formas econômicas mais modernas. Tudo isso faz surgir um sistema com espaços internos muito bem divididos e que, por isso mesmo, não permitem qualquer código hegemônico ou dominante (DAMATTA, 1986: 80)

Na cabeça moderna estariam os pensamentos e instituições de origem europeia, originadas dos ideais da modernidade primeira – referenciados anteriormente e que fariam apologia justamente a esse projeto moderno - e trazidos para o continente através do processo de colonização européia; na outra cabeça estariam o restante dos outros pensamentos de diferentes origens sociais, geralmente tributárias de sociedades tribais. Dessa convivência é que resultaria o caráter dual da cultura brasileira e se explicaria muito da pretensa incapacidade de coesão dos brasileiros e da desigualdade de sua estrutura social. Note, estamos ainda mantendo a ideia de um grau de chegada à emancipação, de modo que também simetizamos quem pertence à cabeça tradicional como se efetivamente houvesse homogeneidade nessa herança, sem aplicar a noção de multiplicidade.

Estamos propondo aqui uma outra forma de leitura, o que chamaremos de tradição modernizada, na tentativa de dialogar com essa teoria da dupla cabeça. Esta tradição modernizada seria um tipo de tradição desenvolvida cronologicamente em sociedades modernas e posteriores, e que circula junto com outras noções de tradição e

outras noções de modernidade. Ela dá conta de um tipo de pensamento que, moralmente, se volta para os interesses modernos; mas que ambiciona o futuro na cópia evoluída- porque cumulativa de saberes -do passado. Portanto, há uma contradição: o desejo pelo moderno mas a sensação de que o mundo “involui”, tornou-se mais violento, menos fraterno, e que caminha para o seu fim. Mas há diversos mecanismos de acomodação dessa contradição. É como se na época em que esse pensamento é formulado o rumo do progresso houvesse se perdido e o que se espera é só o acúmulo da decadência. Mas há um horizonte moderno que ânsia por ser concretizado em algum dia, e ele seria encontrado a partir do valor do trabalho⁵ a atividade purificadora que cria a dignidade no ser.

Essa característica de tornar o impossível possível faz da tradição modernizada um pensamento anti-multicultural, porque ele pressupõe que haja silenciamentos sociais para que possa ser efetivamente levado a diante, para que o projeto moderno possa continuar sem outros obstáculos que o desvirtuem (o que efetivamente aconteceria). É interessante notar que esse tipo de pensamento deveria ser combatido pela Educação e pela Imprensa Modernas, mas estas acabam se acomodando a ela ou se utilizando dela para iniciar um processo comunicativo, sem buscar a emancipação desse sujeito, que seria a modernização completa desse pensamento.

10– Considerações finais

Esse artigo buscou trabalhar em cima de um conceito de uso irrefletido para os sociólogos: o de tradição, que não goza da mesma elaboração e complexidade atribuído a sua manifestação empírica do outro extremo: a modernidade. Assim, em um primeiro momento apontamos esse vazio de significação nos fundadores e nos seus sintetizadores. Em um segundo momento, nos focamos na construção: pensamos em tradições múltiplas, tal qual as modernidades múltiplas de Eisenstadt. Assim, buscamos ferramentas que nos permitissem construir uma tradição primitiva, uma axial e uma modernizada, como intuito de tentar complexificar o que poderia parecer homogêneo e fadado ao desaparecimento.

Concluimos as reflexões desse espaço afirmando que buscamos aqui contribuir com a teoria sociológica a partir de um estudo do que consideramos ser um *déficit*. Não

⁵ O trabalho também é um veículo de socialização: “Pois abordar o trabalho unicamente a partir de seu estatuto de mercadoria, como este segmento da vida humana que é trocada por dinheiro, não é uma maneira clara e fecunda de entrar no debate atual sobre o “valor do trabalho”” (SCHWARTZ, 1996: 147)

é um estudo que acrescenta dimensões, é mais uma colocação em xeque algumas ideias que já vem sendo amplamente utilizadas como senso comum do campo, como diria Bourdieu. É uma tentativa de tornar complexo o que foi simplificado. Se não o conseguirmos nesse breve artigo, esperamos que debates posteriores em torno das ideias aqui expostas logrem esse objetivo.

Bibliografia

BOURDIEU, Pierre. 1996. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp.

DAMATTA, Roberto. 2000. *A casa & a rua : espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. 1986. *O que faz o brasil, Brasil?* Rocco: Rio de Janeiro.

DA SILVA, Rosane Neves. 2004. Notas para uma genealogia da Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade*, Brasília, v. 16, n. 2, p. 12-19.

DEACON, Roger; PARKER, Ben. 1994. Educação como sujeição e como recusa. In: SILVA, Tomás Tadeu. *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes.

DURKHEIM, Émile. 1999. *Da Divisão Social do Trabalho*. São Paulo: Martins Fontes.

EISENSTADT, Shmuel N. 2001. Modernidades múltiplas. *Sociologia, problemas e práticas*, Lisboa, n. 35, p. 139-163.

FOUCAULT, Michel. 2012. *The history of sexuality*. Vol. 3: The care of the self. Random House LLC.

GEERTZ, Clifford. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro : Zahar.

GIDDENS, Anthony. 2013. *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Nova Jersey: John Wiley& Sons.

MARIANO, Ricardo. 2003. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1.

MARTINS, Carlos Benedito. 2012. Sociologia e ensino superior: encontro ou desencontro?. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 14, n. 29, p. 100-127.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick; COGGIOLA, Osvaldo. 1998. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial.

MONTERO, Paula. 2006. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos-CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65.

OLIVEN, Ruben George. 1991. Em busca do tempo perdido: o movimento tradicionalista gaúcho. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, p. 40-51.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. 2012. *Laicidade à brasileira : um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Tese de Doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. 1993. Las culturas negadas y silenciadas en el currículum. *Cadernos de Pedagogia*, São Carlos, n. 217, p. 60-66.

SCHWARTZ, Yves. 1996. Trabalho e valor. *Tempo social*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 147-158.

TAYLOR, Charles. 2010. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS.

WEBER, Max. 2006. *A ética protestante eo " espírito" do capitalismo*. Santiago: Santiago de Compostela.