

TRAJETÓRIAS DA RELIGIÃO E DA MODERNIDADE: a narrativa histórica de uma objeção*

Joanildo A. Burity

Resumo

Este trabalho discute a emergência de uma narrativa histórica como dimensão específica do discurso sobre a relação entre religião e modernidade - enquadrando-a como uma passagem da religião à não-religião, da religião pública à religião privada, da religião como cimento social à religião como obstáculo à modernização. Isto dá ocasião a uma revisão do debate sobre secularização e sobre o lugar da religião nas sociedades contemporâneas, a partir da discussão de alguns autores-chave e de uma literatura recente que questiona a formulação clássica da tese da secularização a partir das noções de desinstitucionalização e deslocamento das práticas e identidades religiosas.

Palavras-chave:

Religião e modernidade. Religião e contemporaneidade. Secularização. Hans Blumenberg. Walter Benjamin.

TRAJECTORIES OF RELIGION AND MODERNITY: the historical narrative of an objection

Abstract

This article discusses the emergence of an historical narrative as a specific dimension of the discourse on the relation between religion and modernity - portraying it as a transition from religion to non-religion; public religion to private religion; religion as a social cement to religion as a hindrance to modernization. This allows for a review of the debate on secularization and on the place of religion in contemporary societies, through the discussion of

* Traduzido do idioma inglês por Rui Mesquita e Nelson Fernandes.

some key authors and a recent literature that challenges the classical formulation of the secularization thesis on the basis of notions such as de-institutionalisation and dislocation of religious practices and identities.

Keywords

Religion and modernity. Religion and contemporary society. Secularisation. Hans Blumenberg. Walter Benjamin.

Eu gostaria de fazer alguns comentários sobre como emergiu uma *narrativa histórica* como dimensão específica do discurso sobre a relação entre religião e modernidade. Tal narrativa remonta aos contornos 'iniciais' da modernidade e é fundamentalmente baseada na oposição entre o *anciên régime* e a sociedade moderna, sendo a religião uma representante destacada do primeiro campo. Dessa narrativa deriva a idéia de: (i) uma insuperável resistência colocada pela religião à auto-afirmação do 'homem moderno'; (ii) um vínculo natural entre a religião e o sancionamento da ordem estabelecida, ou, em outros termos, entre religião e integração social; (iii) uma tendência ao fim da religião, que já era um elemento forte do discurso *sociológico* sobre a religião.

Há várias possibilidades de abordar a questão. Adotarei aqui uma tripla estratégia. Não há uma seqüência temporal necessária entre os três momentos, nem é sua operação incomensurável. Ao contrário, há uma considerável intersecção entre eles. Primeiramente, apresentarei um argumento sobre a 'origem' da *separação entre igreja e Estado*, visto que ela implica numa inversão do papel predominante anteriormente cumprido pelas representações religiosas e pela Igreja-corno-instituição, implicando em sua subordinação a um espaço delimitado no interior de uma ordem social crescentemente secular.¹

¹ Note-se que o princípio nem sempre envolveu uma independência institucional entre as duas partes. Na verdade, o único lugar onde isso era considerado uma questão não negociável eram os Estados Unidos, e mesmo aí não houve uma evacuação do espaço público pelas organizações religiosas. As igrejas estatais de muitos países na Europa Ocidental nunca pressionaram a relação a tal ponto. Ao contrário, elas lutaram para assegurar algum grau de autonomia, desde que as reivindicações práticas do discurso religioso não ultrapassassem

Em segundo lugar, aprofundarei a questão sobre que tipo de vínculo permanece entre a religião e as sociedades modernas, que autores tão diferentes como Benjamin, Blumenberg e os teóricos da secularização têm insistentemente apontado. Em terceiro lugar, avaliarei a categoria de secularização, quanto a sua utilidade para a discussão do lugar da religião nas sociedades contemporâneas.

1 Mitos fundadores da modernidade

O discurso dominante da modernidade marca uma ruptura em que o 'homem moderno' foi emancipado da tirania da censura religiosa e da concepção despótica de soberania representada pelas monarquias de direito divino. Liberado do poder opressivo de 'Deus' e seus representantes na terra (sacerdotes e reis), seu mundo desencantado, o 'homem' moderno poderia finalmente afirmar sua autonomia e assumir responsabilidade por seu próprio destino.² A história, deste modo, tomou-se intramundana, perdendo sua referência a uma externalidade que, para todos os efeitos, era atribuída a um Senhor indesejado.

Entretanto, os caminhos para a 'emancipação' (agora naturalizada de forma a descrever um *processo*, ao invés de apontar para um *projeto* em elaboração) estavam longe de serem uniformes e retilíneos, e muitas estratégias misturaram-se aí, desde *escolhas* históricas até sua inscrição em termos de

os limites da consciência privada na direção da arena pública (e ainda assim, os arranjos não se resolveram num só passo). Mesmo a França iluminista, modelo maior da confrontação que funda a historiografia da relação religião-modernidade, não apresenta uma posição imutável em relação à questão.

² De acordo com Bauman (1992, p. x), tal procedimento teve o caráter de um genocídio, no qual "o mundo da natureza (enquanto distinto da casa da cultura que a modernidade pretendeu construir) teve que ser decapitado e assim privado de sua vontade autônoma e força de resistência." E, logo em seguida: "O des-encantamento do mundo foi a ideologia de sua subordinação [∞]. O mundo era um *objeto* de *ação intencional*: matéria-prima de um trabalho guiado e moldado por desígnios humanos. (∞.) E como a natureza tornou-se progressivamente 'des-animada', os humanos tornaram-se cada vez mais 'naturalizados' de forma que sua subjetividade, o 'dado' primevo de sua existência, pudesse ser negada e eles próprios pudessem tornar-se receptivos a significados instrumentais." (BAUMAN, 1992, p. x-xi, grifo do autor).

uma *historiografia e teoria* da modernidade. Pode-se, por isso, abordar o problema desse ângulo a fim de avaliar a pretensão de se ter uma clara ruptura entre o 'antes' e o 'depois' do experimento da modernidade.

No que se segue, no entanto, uma coisa deve estar clara: o processo através do qual a modernidade emerge *a partir de uma confrontação* com a 'tirania' religiosa traz marcas das batalhas disputadas. Isso significa que a visão hegemônica de modernidade *enquanto* estando em oposição à superstição, ao misticismo e ao controle da vida pública por instâncias eclesiásticas só pôde desenvolver-se nessa direção por meio de atos de poder, de constituição política, e não como um resultado imanente de leis de desenvolvimento histórico. Em outras palavras, o vínculo entre religião e *anciên régime* não é um dado, uma característica essencial da primeira, mas um momento contingente na fundamentação do discurso da modernidade, passível de uma ré-articulação seja à própria modernidade ou a outros arranjos históricos e sociais.³

Caso se aceite que a era moderna seja caracterizada pela *auto-afirmação* humana (BLUMENBERG, 1983), não importa o quão ambígua seja esta expressão, pode-se argumentar que uma das condições de possibilidade para tal foi a afirmação de uma distinção entre "as coisas do espírito" e "as coisas dos homens", num sentido que não se encontrava na imagem medieval das duas cidades (Agostinho). Ou seja, a primeira expressão designava tanto um *domínio intangível das essencialidades* (algo que determinava, 'de longe', o ser de tudo, e que era muito distante do cotidiano, ou muito intrusivo e ameaçador à autonomia humana) como a *natureza* (como terreno de eventos catastróficos e inescrutáveis, inteiramente dependente da "vontade de Deus" ou de conflitos entre forças espirituais). O domínio

³ Esse ponto coincide com o argumento de Tocqueville que diz respeito às atitudes para com a religião durante e após a Revolução Francesa. Em 1856, ele escreve: "É bastante fácil ver hoje que a campanha contra todas as formas de religião era meramente incidental para a Revolução Francesa, um fenômeno espetacular mas transitório, uma breve reação às ideologias, emoções e eventos que levaram a isso - mas de forma alguma básico para o seu programa." (TOCQUEVILLE, 1955, p. 5-6). E prossegue, para estender o ponto até quase todas as sociedades européias de seu tempo: "Pois a noção de que os regimes democráticos são necessariamente hostis à religião é baseada numa total má compreensão dos fatos; nada na fé cristã ou mesmo no catolicismo romano é incompatível com a democracia e, ao contrário, parece que um clima democrático é altamente favorável ao cristianismo." (Ibid., p. 7).

espiritual, além disso, estava poderosa e visivelmente encarnado na Igreja Católica ou, desde meados do século XVI, nas igrejas estatais protestantes.

As "coisas dos homens", por sua vez, designavam o terreno da própria emancipação. Inicialmente, procurava-se (a saber, tanto pensadores teológicos, como reformadores religiosos e seculares) reformular ambos os aspectos do primeiro domínio. Embora contingente e incerto, devido à incompletude e finitude de seus artífices, aquele domínio histórico dos assuntos humanos foi construído como uma possibilidade inscrita no coração do ato divino de criação. Deus havia conferido seu próprio poder criativo à humanidade, e entregara-lhe um mandato para exercer poder na administração da vida na terra. Este era, em resumo, o reino da *história* e do *Estado*, a *comunidade política*.

O próprio ato pelo qual a *natureza* (e suas essencialidades) é distinguida da *história*, é gradualmente acompanhado pela recusa da linguagem especificamente religiosa, em nome da argumentação racional, secular, embora a razão moderna inicial nunca tenha abdicado do caráter religioso do ato historicizante, ou pelo menos tenha-se mantido consciente de tal caráter.' Obviamente, uma vez consolidada, a idéia de uma humanidade emancipada sentiu-se pressionada a se livrar daqueles envoltórios discursivos 'inconvenientes'. Isso é precisamente o que pode ser testemunhado por volta de finais do século XVII, quando o discurso científico moderno não mais admite sua antiga influência religiosa. Para assim proceder, entretanto, o discurso da modernidade teve que reprimir, ocultar, uniformizar a impureza de suas origens, por meio, entre outros expedientes, da definição de uma clara oposição entre a religião e a nova ordem.

De acordo com Ashley (1989, p. 266-269), essa emergência da sociedade moderna, quase obsessivamente preocupada com "o problema do Estado", indica a seriedade e inevitabilidade da questão da fundamentação e da domesticação da contingência - uma operação que tinha que permanecer

⁴ Eu me refiro aqui às inegáveis influências religiosas de várias figuras expressivas dos primeiros estágios da filosofia e do discurso científico modernos (cf. BECKER, 1959). Escrevendo sobre a Inglaterra do século XVIII, Role (1989) também bate nessa tecla. Não quero negar a tese da 'autonomia', mas apenas apontar a oposição não-necessária entre a razão emancipada e o impulso transcendente da razão religiosa, pensada como sendo uma pedra no caminho da conquista da liberdade moderna.

oculta para conseguir a eficácia que dela se esperava. Bauman toca num ponto similar quando comenta sobre a "descoberta da contingência", o que para ele é uma conclusão retrospectiva resultante da busca moderna por ordem e estrutura fora da esfera da legitimação religiosa. Para ele, "[a] contingência foi descoberta *junto com* a compreensão de que para se querer que as coisas e eventos sejam regulares, repetíveis e previsíveis, precisa-se fazer algo a respeito, ou elas não serão assim por conta própria. A consciência da contingência do mundo e a idéia de ordem como um objetivo e um resultado da *prática de ordenação* nasceram juntas, como gêmeas, talvez até gêmeas siamesas." (BAUMAN, 1992, p. xii). Ashley observa que esta prática de ordenação diz respeito ao "problema paradoxal de inscrever um 'paradigma da soberania'", que seria

uma interpretação específica, historicamente fabricada, amplamente circulada, e praticamente efetiva do homem como um ser soberano. Esparso em seus detalhes, um paradigma da soberania é uma interpretação que não faz mais do que privilegiar certas limitações históricas sobre o que o homem [sic] conhece e faz como os fundamentos transcendentais do livre uso da razão pelo homem [sic] e, conseqüentemente, como limitações que o homem [sic], em nome de sua liberdade, tem a obrigação de nunca questionar e sempre obedecer. (ASHLEY, 1989, p. 269-270).

A imposição de tal paradigma envolve, acresce Ashley, um "princípio de moderação" por meio do qual as ambigüidades e indeterminação da história são submetidas à disciplina. A ausência ou falência do paradigma levaria ao fracionamento da vida moderna "numa multiplicidade de discursos incomensuravelmente opostos, cada um deles projetando uma interpretação distinta da voz soberana do homem [sic] [...] Tais conflitos não podem ser considerados conflitos entre Estados [...] Eles são 'lutas transversais': conflitos que atravessam todas as fronteiras políticas [...]" (ASHLEY, 1989, p. 270- ver também p. 296-297). Para ser efetivo, o paradigma da soberania "tem que ser considerado original, não-problemático, dado desde sempre, e, assim, livre da crítica e independente da política. Como uma limitação sobre a prática e o saber humanos, ele deve ser reconhecido, não em sua historicidade, mas como

algo que está sempre presente em qualquer lugar para ser fundado ou revelado, anteriormente às práticas que o invocam." (ASHLEY, 1989, p. 271).

Há, portanto, um certo número de princípios subjacentes que determinam uma interrupção, uma interdição, um "princípio de moderação" ao discurso da modernidade, assim como, através da violência simbólica ou física, aos discursos opositores sobreviventes. Tal princípio também opera como a base do caráter inclusivo (e vago) do paradigma da soberania, por isso tomando polissêmico (e, com efeito, hegemônico) ao princípio resultante da *separação entre igreja e Estado*.

Deve-se recordar que esse princípio foi inicialmente delimitado *tanto* pelo discurso da religião *como* pelo discurso da emancipação. Há uma estreita conexão entre, por um lado, a luta dos movimentos pela Reforma contra o poder centralizado de Roma e a imagem do monarca como símbolo de Deus; e, por outro lado, a luta por desvencilhar a comunidade política dos grilhões de formas religiosas de legitimação e controle.

Mais tarde, a separação entre igreja e Estado tomou-se parte integrante da economia do discurso moderno, significando crescentemente um impedimento geral contra qualquer interferência mútua sobre questões internas de cada parte. Não apenas isso, mas, operando uma subordinação da igreja ao Estado de acordo com a idéia de "Estado laico", o princípio levou ao estabelecimento de uma tensão entre duas lógicas universalistas que resultaria em sérios conflitos em finais do século XVIII (para citar apenas um momento: a Revolução Francesa) e ao longo dos séculos seguintes (registro aqui quatro momentos: os embates em torno do ateísmo, cientificismo, liberalismo e socialismo). Hoje em dia, entretanto, não se pode mais falar em uma separação pura entre igreja e Estado, porque, embora ela sancione o paradigma da soberania (seja por intermédio da luta pelo direito de traçar suas fronteiras ou endossando as implicações 'positivas' do paradigma), a identidade das duas partes parece profundamente modificada à medida que os conflitos e rearranjos desdobram-se e multiplicam-se.

Obviamente não se pode ignorar a resistência oferecida pela Cristandade contra o avanço da modernidade. Minha questão, entretanto, é que, se é possível para ambos afirmar o lado positivo do projeto emancipatório da modernidade e transgredir as fronteiras do paradigma da soberania, tal procedimento revelaria as bases míticas da sociedade moderna. Estar-se-ia no vértice de um poderoso 'retorno do recalcado', em que ou a religião poderia

voltar ao ponto de partida e redefinir um espaço para si no meio da atual crise da modernidade (que poderíamos chamar o problema do fundamentalismo) ou reconstruir seu relacionamento com a modernidade de uma nova maneira, sem ter que se afogar nas águas da 'secularização' (que chamaríamos o problema da religião radical).

Resumindo os pontos acima, podem-se localizar dois momentos constitutivos na relação entre religião e modernidade:

- (i) o suplemento à 'natureza' é encontrado na 'história' e na constituição da comunidade política como terreno de *criação*, *invenção*, que teve que permanecer precluído, para sempre ocultado, uma vez que seu fundamento teve que simultaneamente afirmar a ruptura e estar consciente de sua impossibilidade (LACLAU, 1992, p. 124, 129-130). A razão foi a agência quase-transcendental desse ato de criação (e, daí, seu único fundamento), embora ela ainda fosse, no início, subordinada à economia do discurso religioso;
- (ii) desde o começo, no entanto, um fio sutil foi tecido **de** modo a moldar o *lugar* da religião e da política - ou seja, o princípio geral da separação entre igreja e Estado -, não apenas no domínio da religião (por exemplo, grupos dissidentes que ou denunciavam a 'politização' da religião ou sua perda de centralidade no novo arranjo social de 'desencantamento', e demandavam 'separação'), mas também no dos discursos religiosos radicais (entre outros lugares). Esse fio tem estado sob constante ameaça de ser rompido ou ignorado, revelando assim o tecido da modernidade em seu momento político (constitutivo).

2 Secularização, reocupação, ou identidades divididas

Há fortes razões, que vão de Weber (1965), Schmitt (1988) e Lōwith (1970) a Benjamim (1982a), Blumenberg (1983) e Lōwy (1988), para se estabelecer uma *relação* entre religião e modernidade. Mas isso diz muito pouco sobre as alternativas abertas por tal relação. Porque entre as duas está o discurso da 'secularização', ele próprio parte do paradigma da soberania, impedindo fáceis associações. Não apenas isso, mas tem havido várias tentativas diferentes de traçar as fronteiras desse relacionamento.

Por razões de espaço, eu me concentrarei aqui em duas delas: *A Legitimidade da Idade Moderna* de Blumenberg e as *Teses sobre a Filosofia da História* de Benjamim. Elas talvez possam nos fornecer duas abordagens distintas sobre a questão.

O trabalho de Blumenberg, nesse contexto, representa uma crítica abrangente das implicações assumidas como dadas no conceito de secularização. Insatisfeito com o uso fácil deste conceito, ele deseja refinar a idéia subjacente ao mesmo, ainda que sob o risco de, afinal, descartá-lo. Isso é feito radicalizando o argumento sobre a secularização como um argumento sobre a *legitimidade* da era moderna.

A seu ver o problema com o conceito é que ele tende a ser mobilizado num sentido que vai bem além da simples idéia de perda quantitativa - ou seja, de enfraquecimento sistemático do poder de controle da religião sobre a organização da vida social. O uso corrente do termo seria visto erroneamente "como um agregado de transformações transitoriamente qualitativas e especificáveis nas quais, em cada caso, a fase posterior é possível e inteligível apenas em relação à fase anterior que lhe é atribuída" (BLUMENBERG, 1983, p.4).

Isso seria equivalente a identificar "secularização" e, por conseguinte, a era moderna como seu resultado, como uma "categoria de erro histórico", como um movimento ilegítimo, uma usurpação, o ocultamento de uma violência contra a religião. A fórmula "B é A secularizado" (como se encontra, por exemplo, em Schmitt) define "uma relação inequívoca entre um de onde e um para onde, uma evolução, uma mudança nos atributos de uma substância", que Blumenberg (1983, p. 4) não está pronto a aceitar.

Seu esforço em livrar a modernidade de seus vínculos originais com a religião (especialmente o Cristianismo medieval) não coloca esses vínculos em questão. Ao contrário, ele está interessado em permitir que "o produto da secularização possa se separar do processo de secularização e tomar-se autônomo" (BLUMENBERG, 1983, p. 18). Aceitando que a era moderna seria "impensável sem o Cristianismo", ele ressaltará, não se segue disso que a primeira teria que permanecer para sempre atada ao segundo. Assim,

⁵ A tal ponto Blumenberg está convicto disso que toda a segunda parte do volume (1983, p. 125-226) tem a intenção de demonstrar os vínculos entre modernidade e Cristianismo (cf. *Ibid.*, p. 30).

está praticamente fora de questão analisar a emergência e consolidação da época moderna como uma sucessão (obrigatória) de metamorfoses do sagrado para o secular. Tal empreendimento ingênuo iria apenas sublinhar a arbitrariedade de certas representações de religião e modernidade de forma evolutiva. Blumenberg está mais preocupado com um *deslocamento posicional ou funcional* que teria começado, digamos, com Agostinho, e chegado ao limite com o Escolasticismo (cf. BLUMENBERG, 1983, p. 309-361). "O elemento questionável" que a história moderna apresenta ao Cristianismo, diz ele, "não é o adiamento pela história, e dissolução na história, de um conceito de salvação transcendente mas, ao contrário, o rompimento da função de uma teodicéia que funciona pelo argumento de que o homem é responsável por tudo de ruim que há no mundo." (BLUMENBERG, 1983, p. 53).⁶

Assim, a posição uma vez assumida pelo Cristianismo veio a ser *reocupada* pela modernidade, não por atos de usurpação, mas *funcionalmente*, uma vez que a concepção de teodicéia que gradualmente hegemonizou o pensamento ocidental de fato levou a um *reco* das respostas (e responsabilidade) religiosas ao sistema de questões que o próprio Cristianismo tinha assumido da Antigüidade e subsequentemente *transformado à sua própria imagem* (BLUMENBERG, 1983, p. 56, 184). A teodicéia, assim, tomou-se obsoleta e irrelevante em relação às questões públicas e coletivas.

Isso também contém a chave para o argumento de Blumenberg, que afirma uma similaridade estrutural entre a "secularização" da religião grega pelo Cristianismo primitivo e a superação da Cristandade medieval (já 'autônoma' em relação às raízes gregas, pode-se dizer) pela modernidade. As implicações seriam **que**:

⁶ Vale notar que Blumenberg não restringe seu argumento a Agostinho e à Escolástica. Ele não enfrenta o problema desde um ponto de vista estritamente cronológico. Nesse sentido, mesmo depois da 'modernidade' já estar em cena, a questão da teodicéia (a saber, a isenção de responsabilidade de Deus pelo mal do mundo) ainda intriga pessoas como Leibniz, Kant e Hegel. A diferença é que eles já cruzaram o portal epocal da modernidade – o mesmo ponto é válido para a teologia 'moderna'. Agora é o "homem" que se apóia em sua "autonomia", seja relativizando as "coisas ruins" em termos instrumentais, como um mal inevitável em vista do "bem geral superior" a ser atingido – Leibniz (BLUMENBERG, 1983, p. 55) - , ou absolvendo Deus das aberrações resultantes do livre uso da razão – Kant e Hegel (Ibid., p. 138-184, e também toda a terceira parte sobre a "curiosidade teórica").

- (i) nenhuma nova posição pode buscar legitimidade sem ter que contestar a propriedade das idéias do outro;
- (ii) isso não pode ser alcançado sem 'herdar' as questões levantadas pela posição contestada, que não mais pode respondê-las;
- (iii) a nova posição reocupa o terreno deixado vago pela crise da posição prévia, assim fornecendo novas respostas, enquanto ocupa a *mesma/unção* da velha posição. Uma vez alcançado este ponto, poder-se-ia já falar em um movimento autônomo. Embora, num primeiro momento, o sistema de questões, ou "quadro de referência", não pudesse ser eliminado, depois do cruzamento do "portal epocal", toda tentativa de deduzir (ou reduzir) o que resulta do que se precedeu incorre em interpretação distorcida. Por esta razão, para Blumenberg, como diz o título de um de seus capítulos, "a Tese da Secularização [é] um anacronismo na era moderna".

A tese de Blumenberg é bem elaborada e bastante precisa em muitos aspectos, que não posso detalhar aqui. O que posso fazer é analisar alguns pontos de seu argumento, que não lhe colocariam nenhum problema insolúvel, mas que talvez não se adaptem facilmente nos limites daquele.

Eu diria, primeiro, que há um 'preço' a ser pago pelo ato de deslocamento/reocupação – e esta é uma limitação de todo argumento funcional, como o de Blumenberg-, porque o 'lugar' aludido nunca foi *neutro*. Ele foi constituído através do encontro entre os traços de confrontações anteriores – aquelas da Cristandade contra seus inimigos internos (heréticos e heterodoxos) e externos (pagãos, bárbaros)? – e os conflitos do primeiro período moderno e seus desenvolvimentos/deslocamentos subsequentes (Reforma, Iluminismo, Liberalismo e Socialismo, entre outros). Ademais, aqueles traços não estavam nem simplesmente presentes para serem apagados, nem simplesmente ausentes para serem ignorados. Assim, o espaço a ser reocupado não poderia ser removido, despido de todas as suas marcas e margens. Ele continha as mentes e corpos, os sonhos e sofrimentos, as lutas e

⁷ Cf., por exemplo, Derrida (1995), no texto 'Segredos da responsabilidade européia', em que comenta o filósofo tcheco Jan Patočka.

derrotas de todos aqueles que poderiam tê-lo ocupado tão legitimamente quanto os vitoriosos do passado, agora lutando para assegurar sua cidadela sob ataque. Aquele espaço seria para sempre alvo de 'reapropriações', 'restaurações', 'contra-reformas' e 'reafirmações', tanto de parte do Cristianismo deslocado como dos novos concorrentes à 'função' de enunciação de Blumenberg.

Da mesma forma, a disputa entre a religião e as forças emergentes da modernidade não poderia absolutamente estar baseada em reivindicações e formas descontínuas. Então, o espaço da modernidade, até onde for entendido como uma reocupação do espaço religioso, é ou bem *outro* espaço (deixado em aberto pelo fenecimento da religião - secularização), ou uma reinscrição de elementos do discurso moderno *transplantados* para o espaço da religião, *assim alterando-o e deslocando-o, dividindo-o entre 'religião' e 'política', 'fé' e 'irreligião', 'espiritualismo' e 'materialismo', etc.*, como na concepção derridiana de iterabilidade. Se Blumenberg está certo em nos alertar contra as implicações 'continuístas' do argumento da secularização, ainda acho que ele aceita muito facilmente a idéia de uma ruptura de época que de alguma forma 'deixaria para trás' o que costumava organizar a posição de enunciação. Sendo a 'reocupação' o resultado de um transplante, ela está sempre sujeita a ser revisitada pelos significantes que outrora 'governavam' o terreno agora ocupado.

Em segundo lugar, se tal espaço da modernidade carrega os traços de uma origem impura, há uma possibilidade, inscrita na própria estrutura de sua identidade, de se *desfazer, reverter* a reocupação - que nunca pode retroagir à posição 'original', que sempre terá de se haver com uma infinita *semiose*.

Tudo isso aponta para o limite de noções como 'função' e 'reocupação', na medida em que elas sejam usadas para instituir uma ruptura irreversível. Embora não queira dizer que nunca seja possível simplesmente retomar a uma posição anterior à modernidade, realmente desejo enfatizar a possibilidade de se subverter tanto a 'função' como a 'posição' da modernidade em relação à religião. Mesmo considerando que a noção de 'autonomia' -especialmente quando ela procede do paralelo feito por Blumenberg entre Cristianismo! Antigüidade e Modernidade!Cristianismo - possa explicar um momento no qual a linha de passagem, como ele coloca, já foi cruzada, conduzindo-nos dessa forma a um "quadro de referência" diferente, a possibilidade de reversão deve ser explicada. Obviamente tal 'reversão' pode provir de vários lugares,

não necessariamente da religião. Mas este é o fio condutor que eu tenho buscado seguir nesse trabalho.

Três dessas possibilidades podem ser explicitadas aqui: (i) a 'deificação' dos espaços reocupados (um retomo a sua dimensão religiosa originária, como no caso dos discursos totalitários); (ii) o re-preenchimento do espaço da modernidade por uma lógica inequívoca e explicitamente religiosa (um tipo de 'Cristandade moderna', como no caso da Nova Direita Cristã); ou (iii) a reinscrição dos elementos reocupados dentro de uma problemática religiosa/teológica que não os reduza simplesmente à religião (um tipo de 'pós-modernismo religioso', como no caso de certos discursos sobre a 'liberação').

E aqui eu invocaria outro ponto de vista que tenta equacionar a relação entre religião (ou teologia) e modernidade. Refiro-me a Walter Benjamin. No que se segue, retomo um artigo de Ian Balfour (1991) sobre a concepção de história de Benjamin.⁸ Começamos com uma citação de suas 'Teses sobre a Filosofia da História' (1940):

Conta-se a história de um autômato construído de tal forma que ele poderia jogar e ganhar um jogo de xadrez, responder cada movimento do oponente com um contra-movimento. Um fantoche em traje turco e com um cachimbo em sua boca sentava-se diante de um tabuleiro de xadrez colocado sobre uma grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que essa mesa era transparente de todos os lados. Na verdade, um pequeno corcunda que era um excelente jogador de xadrez estava sentado por trás dos espelhos e guiava a mão do fantoche por meio de fios. Pode-se imaginar um substituto filosófico para esse invento. O fantoche chamado "materialismo histórico" deve ganhar sempre. Ele pode medir-se facilmente com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e tem que se manter fora de vista. (BENJAMIM, 1982, p. 255).

⁸ Também registro as excelentes análises de Löwy (1981, 2005) e Wohlfahrt (1978), nas quais muitas nuances do pensamento de Benjamin sobre religião e modernidade são ressaltadas.

Parece, à primeira vista, que Benjamim está tentando estabelecer uma *analogia*, aqui, cujo significado é presumivelmente fácil de entender: ele está descrevendo a inversão de lugares entre a outrora poderosa e controladora teologia, o corcunda anão, e o novo sujeito vencedor, o materialismo histórico (poder-se-ia dizer modernidade?), o fantoche. Mas, como Balfour (1991, p. 626) chama a atenção, se olharmos com mais cuidado para as palavras de Benjamim, notaremos que: "Na primeira parte da tese, o anão corcunda claramente controla o fantoche, literalmente manipulando os fios. Na segunda parte, a 'contraparte', diz-se que o fantoche chamado 'materialismo histórico' é páreo para qualquer um quando ele requisita ou, melhor, recruta a teologia ao seu serviço."?

Fora os inumeráveis ângulos pelos quais se pode abordar essa vibração imperceptível do discurso de Benjamim.⁹ gostaria de sugerir, com Balfour, que se tem aqui dois princípios em jogo: num âmbito mais geral, está-se diante de um exemplo típico da 'hermenêutica' *alegórica* de Benjamim; e num âmbito mais específico, a tese aponta para "a necessidade de uma cooperação entre teologia e materialismo histórico", entre os quais Benjamim recusa-se a decidir (BALFOUR, 1991, p. 628). No primeiro caso, a relação entre teologia e "materialismo histórico" (não esqueçamos que Benjamim coloca a expressão entre aspas, abrindo um conjunto de especulações possíveis quanto a seu significado, mas anunciando, no mínimo, um engajamento não-litera com esse 'referente': o marxismo) poderia ser vista como uma alegoria de duas forças poderosas disputando o controle da modernidade.¹⁰ No segundo

⁹ Mesmo comentadores eminentes de Benjamim, ressalta Balfour, tal como Habermas (1985, p. 131-65; 1987, p. 11-16), desconsideram completamente esse movimento, com a consequência de que suas leituras tornam-se uma recuperação unilateral para os propósitos de um novo discurso racionalista. Ver também Gagnebin (1999).

¹⁰ Ângulos que poderiam incluir, entre outros: uma leitura baseada numa dialética de inspiração hegeliana da relação entre senhor e escravo (Balfour); uma afinidade eletiva entre judaísmo e materialismo histórico, intrinsecamente construída por intelectuais radicais judeus durante a primeira metade do século XX, na Europa Oriental (L ôwy); uma derivação do devotamento de Benjamim a uma concepção schmitiana (ou weberiana?) de secularização; e a luta do próprio Benjamim com as duas tradições de sua formação.

¹¹ Embora este argumento também seja feito por Balfour, acho que ele chega a uma conclusão um pouco diferente, a qual não se coaduna com o ponto que tentaremos desenvolver na próxima seção. Para ele, a alegoria implica em uma relação interna entre a teologia e a

caso, estar-se-ia em presença de uma *relação indecível*, e nesse contexto, qualquer decisão se constituirá em uma questão de *política*.

É verdade que Benjamim acha a noção de Marx de sociedade sem classes uma representação secularizada do tempo messiânico, à qual ele junta: "E eis que foi muito bom." (apud BALFÜR, 1991, p. 629). Pode-se interpretar essa citação bíblica do primeiro capítulo do livro de Gênesis – como avaliação divina de cada ato de criação – como uma aprovação do impulso secularizante do marxismo, ou como admissão de uma 'permanência oculta' da religião no coração da era secular, da modernidade. Em ambos os casos, parece não haver qualquer incompatibilidade entre as duas. Mas isso também implicaria numa recaída na mesma filosofia da história atacada por Benjamim. Acho que uma possível saída para essa aparente contradição é ler a citação à luz do terreno indecível que constitui a relação entre religião e 'materialismo histórico'. Da mesma forma, "e eis que foi muito bom" corresponde ao *momento de decisão*, à *virada política* através da qual a consciência religiosa contemporânea (sendo Benjamim um inegável exemplo aqui) reinscreve-se no seio da era secular, e profeticamente lê nela a vinda súbita do Messias, emergindo a todo momento através das perigosas iluminações do passado, dos desejos reprimidos e das lutas dos oprimidos.¹² A reversibilidade das interpretações teológicas e materialistas históricas é incontrolável (ver BALFÜR, 1991, p. 631-632).

filosofia da história, ou mais especificamente sua variante marxista: "o materialismo histórico, embora pareça negar e superar um pensamento da história sob a influência de categorias teológicas, no entanto 'secularizou' essas categorias de **forma** a reconstituir uma escatologia e um messianismo próprios." (BALFÜR 1991, p. 629). Eu penso, entretanto, que, colocando o problema dessa forma, Balfour provoca a pergunta sobre até que ponto, e em qual sentido, tal "secularização" (novamente, atenção para as aspas') opera nos discursos do marxismo, da filosofia da história, e da modernidade em geral. Daí que seu argumento tenda a repetir o tipo de vínculo interno expresso por Löwith, Schmitt e outros, e pressupõe uma certa reprovação, uma certa acusação implícita de usurpação contra aqueles discursos que não correspondem exatamente à alternativa que tentamos elaborar.

¹² A teologia política alemã contemporânea tem sido bastante sensível ao impulso rememorativo da concepção de Benjamim da história como criação e redenção. Ver, por exemplo, Metz (1980) e Siebert (1979, 1985). Nas ciências sociais, o trabalho de Michael Löwy é um bom exemplo desta leitura atenta ao componente teológico judaico do pensamento benjaminiano (cf. Löwy, 2005).

Que tal momento de decisão engloba tanto uma responsabilidade frente ao outro quanto o reconhecimento da *fraqueza* de sua articulação rememorativa, pode-se ver comparando a segunda e a quinta teses. Ali a mesma resolução com a qual Benjamim afirma sua 'dívida' com o passado se revelará impotente, infinitamente frágil, não fosse por nossa própria resposta. Primeiro, ele diz: "O passado carrega consigo um índice temporal pelo qual ele é referido à redenção. Há um acordo secreto entre as gerações passadas e a atual. Nossa vinda foi esperada sobre a terra. Como toda geração que nos precedeu, a nós foi concedido *umfrágil* poder messiânico, um poder sobre o qual o passado reclama direitos." (BENJAMIM, 1982, p. 256). Mais tarde, ele irá ponderar que "toda imagem do passado que não é reconhecida pelo presente como algo que lhe interesse está ameaçada de desaparecer irremediavelmente. (As boas novas que o historiador do passado carrega com o coração palpitante podem ser perdidas no exato momento em que ele abre sua boca)." (1982, p. 257).

Assim, se a história dos oprimidos deve ser salva da ruína, não há uma garantia de que nosso "*frágil* poder messiânico" conseguirá realizar a tarefa sem precipitar aquela história no abismo, no vazio. A responsabilidade terá que acontecer "com o coração palpitante", temendo pôr a perder tudo pelo que se lutou. A articulação de uma memória permanecerá tão contingente e arriscada quanto o esquecimento com o qual os vitoriosos tentam encobrir seus (de)feitos.

O relacionamento entre religião e modernidade, portanto, com base nessa leitura das teses de Benjamim, não pode ser de imposição de uma sobre a outra. Essa relação é a um só tempo indecível e não-literal, alegórica. A vinda do Messias - a revolução, a emancipação - nunca será, vista de forma 'a-milenista', literal. A própria distinção entre literal e figurativo se torna problemática aqui. É sempre possível ler um momento em termos do **outro**. Como na décima sétima tese, que diz: "Nessa estrutura, ele [o materialista histórico] reconhece o sinal de uma interrupção messiânica do acontecimento, ou em outras palavras, uma chance revolucionária na luta pelo passado oprimido." (BENJAMIM, 1982, p. 265).

3 O destino da secularização

O conceito de secularização apareceu, disfarçado ou não, várias vezes até aqui, e é hora de colocá-lo sob escrutínio, já que um dos principais pontos subjacentes ao meu argumento tem sido o de que é impróprio continuar abordando a questão da religião e da modernidade (ou pós-modernidade) em termos de secularização. Mas como isso é possível? Não é nossa era caracterizada por atitudes generalizadamente seculares em relação a Deus e ao compromisso religioso, de crescentes perdas no total de membros das igrejas - particularmente no hemisfério norte?¹³ E toda uma linha de pensamento associada ao debate sobre a pós-modernidade não aponta para uma situação em que não sobraria nada das formulações e dos compromissos religiosos? Meus comentários a seguir tentarão articular brevemente uma resposta negativa a estas questões.

Pode-se distinguir entre duas interpretações predominantes do conceito de secularização:

- (i) secularização como uma *condição* (ou corolário) para o desenvolvimento da sociedade moderna, tendo que se constituir como um *passo necessário* (ou tendência inelutável) de qualquer processo de modernização. Nessa versão, a religião deve ser concebida como um *estorvo* à modernização, devido a suas estreitas ligações com a sociedade tradicional a ser destruída pelo avanço do *progresso*;
- (ii) a secularização como uma *estratégia* por meio da qual o discurso da modernidade foi erigido e aberto um espaço frente à visão de mundo cristã hegemônica e às instituições animadas/subordinadas por ela. Nesse caso o conceito se refere a uma reocupação ou deslocamento de conceitos e motivos cristãos, em um contexto onde a religião não era mais a principal moldura ou fermento ideológico na sociedade.

Parece óbvio que os dois significados trazem certa implicação mútua, quando, por exemplo, o primeiro poderia ser visto como um estágio inicial

¹³ Assim o crêem autores como Pierucci (1998) e Gauchet (1998).

daquilo de que o segundo significado é a efetivação. Também, a segunda visão pode ser interpretada negativamente (como em Lōwith ou nas reações românticas à modernidade) ou positivamente (como em Blumenberg ou no pensamento positivista). Mas uma coisa pode ser dita de ambas as visões (com algumas qualificações necessárias para alguns autores): o conceito de secularização só pode fazer algum sentido se estiver baseado na idéia de que *a religiosidade com que o clima secular rompe ou transgride é inteiramente auto-referenciada e, portanto, incapaz de mudanças*. Se a religião pós-secular não é capaz de (ou é impedida de) fazer parte de seus próprios 'desdobramentos' - pressuposição implícita ao entendimento comum da fórmula "a morte de Deus", por exemplo -, então a secularização marca um ponto de ruptura com o passado. Se, entretanto, o caso é que a religião é capaz de incorporar e até mesmo transgredir as fronteiras postas pela secularização, então algo surge que muito impropriamente pode ser indicado por tal conceito. Minha leitura é de que existe um tom entranhadamente evolucionista (o que, entretanto, não o impede de ser estático, devido ao seu essencialismo) na 'secularização' que, uma vez posto em questão, interdita tanto a utilidade como a referencialidade do conceito.

Pode-se dizer também que 'secularização' é inteiramente relacional a 'religião', e se puder demonstrar como o "*anciën régim*" não é tão claramente ultrapassado pela 'nova ordem', como Tocqueville ou Marx já haviam argumentado, a oposição entre os dois conceitos começará a sucumbir. No momento em que cada campo se descobre cruzado pelo seu outro - não tanto em termos de um choque externo mas por meio de uma inevitável 'deserção' e 'traição' de lealdades as quais tomam as formas de uma figuração e de uma transgressão mútuas - , o conjunto de fenômenos descritos ou prescritos pela 'secularização' perde sua originalidade, é penetrado pela diferença a que ela se opõe, mas que também a constitui. Se a religião como obscuridade é considerada "ela própria um artifício de poder", como Milbank colocou, e

como o poder sempre operará através de artifícios e auto-disfarces, e invenções parcialmente ocultadas de misteriosos novos credos, não se pode mais desejar *afim* da religião. Pois a todo credo e código de prática socialmente instituídos faltam fundamentos para além da essência que eles criam através de sua própria auto-elaboração. A religião não irá desaparecer, porque *todos*

os fenômenos sociais são arbitrários e por isso 'religiosos'.
(MILBANK, 1992, p. 31, grifo do autor).

4 O sagrado moderno em desinstitucionalização e deslocamento: vitalidade ou exaustão?

Diversos autores contemporâneos têm tentado capturar a passagem do religioso por certos lugares sociais insuspeitos, ou sua disseminação e fixação em espaços estranhos à lógica da religião. Essa intermitência ou migração do religioso para além das fronteiras institucionalizadas da religião (no sentido moderno da organização religiosa e da vivência privada, íntima, de uma experiência de fé) tem apoiado tanto o diagnóstico de que isto levaria a uma dissipação da energia religiosa (aprofundamento da secularização) como o diagnóstico de que isso testemunharia uma desinstitucionalização e uma potencial desvinculação da religião em relação a sua forma sancionada! regulada pelo Estado ou pelas instituições reguladoras/representativas do sagrado nas diferentes religiões. As explicações se chocam entre atribuir exaustão ou vitalidade ao sagrado neste contexto.

Não é à toa que o tema da secularização mantém-se na ordem do dia, até para quem já poderia tê-lo deixado para trás (VATTIMO, 1999; BURITY, 2001a; FERRY, 1996). O problema não é que a teoria da secularização não se aplique bem a certas realidades históricas e sociais. Há países da Europa ocidental que se aproximam claramente do modelo (BERGER, 2001; MARIZ, 2001), como há desenvolvimentos ali mesmo que põem sob suspeita a hegemonia do paradigma (HERVIEU-LÉGER, 1998; FERRY, 1996; BAUBÉRÜT, 1995). O problema é a pretensão teleológica, o naturalismo evolucionista deste discurso e sua insensibilidade ou menosprezo às *contra-respostas* dadas às forças secularizantes por forças religiosas nos contextos em que as primeiras se instalaram. Em suma, a teoria da secularização é um complexo normativo-descritivo com o caráter de um *projeto*, mas não facilmente se auto-reconhece como tal. É ciência? É. Mera identificação de processos inelutáveis à revelia até mesmo das continuidades perceptíveis nas atitudes religiosas das pessoas? Seu auto-engano. E a julgar por algumas das intervenções mais militantes em defesa do paradigma encontradas no país, há um efeito bumerangue nesta crítica: sua verve cientificista chega às raias de uma 'confissão de fé' que, vinda de profissionais da ciência, compara-se

mesmo mal com o tom (auto)crítico dos profissionais de diferentes ramos da ciência e da teologia!! Os primeiros, há décadas fazem um caminho de distanciamento do objetivismo e do cientificismo (HORGAN, 1998; VATTIMO, 1988). Os segundos, desde a emergência dos estudos críticos da Bíblia e das tradições religiosas até o campo das ciências da religião, praticam formas de (auto)jironização que atentam contra a ortodoxia e assumem linguagens secularizadas.

pior que se poderia fazer diante desse paradigma da sociologia da religião (muito mais do que da antropologia) seria simplesmente confundir secularização com modernidade. Pois nem a relação entre ambas é causal, nem tem uma única direcionalidade. A modernidade, ao se expandir

¹⁴ Um exemplo disto está na seguinte passagem, em que a proliferação de cientistas sociais religiosos comprometeria o rigor acadêmico dos que são "profissionais da ciência *exclusivamente vocacionados* para a ciência, seriamente *apaixonados* pelo valor da ciência, *empenhados full time em dedicar suas vidas* acadêmicas cientificamente orientadas no sentido de *fazer avançar* a sociologia e a antropologia, em quaisquer de suas sub-áreas, como ciências sistemáticas da sociedade." (PIERUCCI, 1997, p. 247, grifos nossos). O recurso argumentativo de enfatizar a *exclusividade* do compromisso com a ciência como incompatível com o lugar "afetivo-existencial" de origem do pesquisador tem dois problemas: assume o caráter de *ultimate concern* que "vocaciona", "compromete" e "chama à propagação" de uma causa, e exige uma auto-limitação de cunho positivista que, além de ser unilateral (não se aplica a quem a faz), no limite implicaria na deslegitimação de qualquer interesse de pesquisa que tivesse lastro numa condição existencial do(a) pesquisador(a)-uma opção sexual, ideológica, profissional, uma condição de gênero, uma origem étnica ou cultural, seu envolvimento em movimentos culturais ou sociais, etc. (CAMURÇA, 2001, p. 73). Exigência que, se séria, teria que ser resistida como velha e provinciana: escuda-se numa separação entre sujeito e objeto há muito ultrapassada pela própria ciência social moderna e reproduz uma visão sacerdotal da vida acadêmica que "confessionaliza", aí sim, o terreno de atuação do(a) pesquisador(a). Seria um quixotismo, luta sem quartel **contra** moinhos de vento fantasmas, uma espécie de doença infantil do cientificismo e não uma defesa responsável (oh, Weber nos aguarda à porta!) da ciência. Passo em falso vis-à-vis um entendimento reflexivo da ciência (HALL, 1999; SOMERS, 1999; CONNOLLY, 1999b). Sua postulação, acima de tudo, demonstra desatenção, calculada ou não, para as próprias condições de possibilidade do discurso secularista na sociedade contemporânea e sua vinculação com o mundo acadêmico. Como comenta Connolly (1999a, p. 37, grifo do autor): "Os secularistas acadêmicos são quase os únicos partidários hoje em dia que consistentemente *professam* [purport] deixar sua bagagem religiosa e metafísica em casa", ao adentrarem o debate público sobre a democracia ou sobre questões envolvendo a presença ou participação de identidades culturais.

historicamente pelo mundo, hibridizou-se ou alterou-se em vista de sua repetição, no confronto entre as forças sociais modernizadoras e as antimodernas, dando origem a diversos modos de existência. Muito poucos destes demandaram ou implicaram no esgotamento da religião, seja em sua dimensão institucionalizada, seja em sua dimensão de fé pessoal e comunitária (BAUBÉRÜT, 1995; DÜNEGANI, 1995).

Por outro lado, a hegemonia de uma ordem moderna via de regra produziu efeitos na estrutura social e na cultura que tiveram conseqüências diretas e indiretas para as formas tradicionais de religião - como extensão da identidade nacional; como braço do Estado (religião oficial); como tradição familiar compulsória; como ordenamento político da sociedade (teocracia); como instituição social protegida ou isenta de certos mecanismos regulatórios estatais ou de controle social, etc.

Neste caso, a vigência da modernidade, quando hegemônica (nunca esqueçamos o caráter político deste termo), não somente coloca limites à posição assumida pela religião na ordem pré-moderna, mas também, positivamente, abre novas possibilidades de reestruturação (inclusive para as formas antimodernas, que aos poucos aprendem a usar as armas ou as lacunas e inconsistências da modernidade em seu favor). Estamos diante do processo de dupla quebra do monopólio religioso: sobre a ordem política e social e de uma religião única ou compulsoriamente majoritária. Tal quebra define os parâmetros da influência e movimentação social das religiões numa ordem social moderna - com sua expressão juridico-política nas diversas modalidades de separação entre igreja e Estado (mesmo as que retêm, nos chamados países avançados, uma religião oficial), bem como sua expressão cultural na pluralização de fontes de autoridade e juízo moral e de alternativas de adesão religiosa individual. Delimitação do poder da autoridade religiosa em matéria de política e de ética, pluralização dos atores laicos com autoridade moral e representatividade social e pluralização do campo religioso, e crescente ocupação de espaços públicos por parte de atores religiosos são índices dessa mudança.¹⁵ Descentramento da representação pré-moderna da religião que

¹⁵ Admitidamente este argumento tanto serve para chegar à conclusão de que o fundamental já se deu, e a secularização *foi* irresistível - a religião foi destronada e deslocada da posição de poder que ocupava na ordem social pré-moderna -, como à de que os avanços nessa direção se dão a despeito da permanência ou mesmo ciclos ascendentes de práticas religiosas.

se vem acompanhar mais recentemente pelo descentramento da representação moderna da religião.

Mas *ainda* não está dada aqui qual será a *natureza da resposta de cada campo* - Estado, atores sociais não-religiosos, igrejas e movimentos religiosos. Pois, sendo a *relação* o que define a identidade e a tomada de posição de cada parte, contarão muito os passos que cada um der em direção a ou para longe dos demais; contarão os contextos de discursivização em que tais passos serão inscritos ou lidos pelos demais; contarão os arranjos sociais, culturais e políticos resultantes dos conflitos, tensões e articulações entre eles; contará a disputa interna ao campo acadêmico sobre as relações entre práticas acadêmicas e práticas sociais. E no mundo contemporâneo, em que os cientistas sociais não mais falam apenas de fora ou de cima aos atores sociais, sendo chamados à mídia, atuando como assessores junto a órgãos governamentais e parlamentares, falando em eventos promovidos por organizações religiosas e laicas ou oferecendo consultorias a estas, e em que o lugar das ciências sociais não impede que numerosos agentes religiosos se tornem praticantes ou profissionais de ensino e de pesquisa científico-social, é forçoso reconhecer a interação entre as fronteiras dos discursos acadêmico e religioso e as tomadas de posição ou respostas dadas pelo segundo aos desafios do primeiro. Respostas que não estão dadas pela estrutura do discurso

Legítimas conclusões, diga-se de passagem. Duas ressalvas, porém, precisariam ser feitas: primeiro, tais conclusões carecem de qualquer perspectiva comparativa e privam-se de perceber (ou visam a ocultar o fato de) que a modernidade se disseminou por diferentes caminhos. Cobram ou exaltam assim uma 'coerência' que é controversa mesmo para cientistas sociais dos países ditos avançados. Não há uma única direção para a modernização, nem um único modelo, de que a secularização – tal como se deu no Ocidente europeu - tivesse que ser componente inseparável. Segunda ressalva: estaríamos falando da mesma coisa ao chamar de “a religião” o tipo de experiência e organização da religião que emerge da partição entre esfera pública e esfera privada, entre autoridade secular e autoridade eclesiástica, entre religião como substrato cultural compulsório e religião como adesão voluntária e individual (cf. Derrida, 1997)? Não carecemos pateticamente de um referencial analítico alternativo, que reinscreva as relações entre religião e ordem social no contexto da modernidade e de sua crise? Outra 'religião' – mesmo quando os nomes (significantes) não mudem ou as fórmulas rituais não inovem radicalmente - que poderia ser lida à luz do 'corte' dado pela expansão dos modelos modernizantes dos séculos 19 e 20 para todas as regiões do mundo (tematizamos essa hipótese numa discussão sobre a questão do nome na análise da religião – cf. Burity, 2001b).

religioso nem pelo seu posicionamento numa metanarrativa sociológica, respostas que tanto podem reforçar o estranhamento como podem suscitar alianças e composições inesperadas. Quebra-cabeças para a 'polícia de fronteiras', mas pelo menos uma lição: aqui como em outras esferas do social, o saber acadêmico também se desloca para além de suas fronteiras e é recebido, processado como um discurso produtor de realidade e autoridade epistêmica, diante do qual mesmo os grupos religiosos se põem em interlocução, mas que não passa simplesmente incólume, indene, por tais travessias no espaço social.

Algumas dessas respostas envolvendo atores religiosos e não-religiosos podem ser, ilustrativamente, identificadas aqui. Elas, como disse, ora ratificam, ora desfiguram saberes adquiridos nas ciências sociais e enfatizam o caráter histórico, mutável e não-linear das relações entre os dois campos - religioso e secular:

- i) a resposta de reassertão conservadora frente aos desafios colocados pela conjuntura da globalização tem reacendido o conservadorismo religioso - tradicional e impropriamente chamado de fundamentalismo - no cristianismo, no islamismo e em outras religiões mundiais, reposicionando-o contra a modernidade e, ao mesmo tempo, lançando mão do que há de mais moderno na tecnologia das comunicações, do transporte e da informação (CASTELLS, 1997; DERRIDA, 1997);
- ii) a multiplicação de novas identidades, muitas das quais direta ou indiretamente organizadas em torno da religião, coincidindo com uma ampliação dos espaços da democracia política para dar lugar a maior número de diferenças sociais, põe em crise a repartição público/privado do discurso liberal-secular hegemônico nos países ocidentais e dá início a um difícil processo de 'multiculturalização' dos estados nacionais (CüNNÜLLY, 1999a; KYMLICKA; NÜRMAN, 2000; ISIN; **WOON**, 1999);
- iii) o discurso moderno sobre a religião, em suas diferentes formas de instanciação, demonstrou que a definição de religião é feita em com vistas a sua neutralização, situada e delimitada em função do Estado, que a demarca ao tempo em que a reconhece, o que põe em questão precisamente a pretensão de que a religião constitua um domínio isolado do social- ela é alvo de regulação

ou produz 'híbridos' que se subtraem parcialmente a tal regulação, o que enseja podermos recusar exatamente o princípio de uma regulação/delimitação estatal da religião, tratando-a mais como uma dimensão do que como um lugar numa topografia social (GIUMBELLI, 2002; VELHO, 1998);

- iv) a religião, se há uma só coisa distribuindo-se por igual entre as tantas religiões, possui um histórico legado de flexibilização de fronteiras entre sagrado e profano, do qual termos como sincretismo, mestiçagem, hibridização ou antropofagia indicam modalidades diversas dessa relação - isto se repõe também na relação da religião com a modernidade, seja no plano cultural, seja no sociopolítico (SANCHIS, 2001);
- v) no coração mesmo da idéia de modernidade hegemônica pelo capitalismo, emergiu desde há muito, mas intensificou-se e ampliou-se geograficamente de modo notável, a redescritção da religião como mercado – seja no sentido da produção de bens e serviços religiosos estruturados e oferecidos segundo as leis do mercado capitalista, seja no sentido de um estilo de competição inter-religiosa e organização intra-religiosa que reproduz ou espelha-se na cultura empresarial (PIERUCCI, 1995; CARNEIRO, 2003).

Outro aspecto da questão é a necessidade de operar uma distinção entre os níveis de análise: o da dinâmica da comunidade ou clientela religiosa,¹⁶ o das estratégias de expansão e conquista de seguidores entre os grupos religiosos, o das atividades públicas desses grupos, o dos deslizamentos de fronteira entre a religião e outras esferas laicas da vida social!¹⁷ Isto porque nem as respostas da religião em cada um desses níveis se reduzem a um único padrão, nem produzem os mesmos efeitos, nem mantêm o mesmo tipo

¹⁶Incluindo-se estruturas hierárquicas, práticas de culto e doutrinárias, posição dos seguidores como membros ativos ou nominais (os 'não-praticantes', os frequentadores esporádicos, os meros consumidores de serviços religiosos, os curiosos, etc.),

¹⁷Mídia, atividades econômicas e empresariais, cultura de massas, estilos de vida, práticas e interpretações acadêmicas (por exemplo, uso de categorias religiosas ou referentes à religião para compreender processos sociais seculares).

de relação com a modernidade. De fato, não há, no caso brasileiro, praticamente nenhuma tradição religiosa que rejeite peremptoriamente a modernidade (antes mantendo uma relação ambígua, instrumental, com ela, como insiste Derrida), tanto quanto nenhuma que a aceite completamente. Assim, o desafio é exatamente o de deter-se nas 'impurezas', nas composições, na análise dessas articulações e deslizamentos de fronteira à luz da lógica de constituição dos novos campos em que se intui ou percebe a presença de práticas ou pretensões de validade religiosas. E acima de tudo desintrinchar a confusão entre os processos sócio-históricos classicamente analisados sob o guarda-chuva da tese da secularização e argumentos político-intelectuais secularistas que, animados pelo neutralismo liberal e pelo interdito à presença pública de discursos (político-religiosos), deram o tom da imaginação sociológica e das relações entre religião e esfera pública até recentemente, mas que hoje têm sua plausibilidade e eficácia questionadas dentro e fora do campo religioso.

Referências

- ASHLEY, Richard. 1989. Living on border lines: man, poststructuralism and war. In: DER DERIAN, J.; SHAPIRO, M. J. (Eds.). *International intertextual relations: postmodern readings of world politics*. Lexington, Mass.; Toronto: Lexington Books.
- BALFOUR, Ian. 1991. Reversal, quotation (Benjamin's history). *MLN*, v. 106, n. 3, Apr.
- BAUBÉROT, Jean. 1995. Laïcité et sécularisation dans la crise de la modernité en Europe. *Religions et Société - Cahiers Français*, n. 273, août/déc.
- BAUMAN, Zygmunt. 1992. *Intimations of postmodernity*. London; New York: Routledge.
- BECKER, Carl L. 1959. *The heavenly city of the eighteenth century philosophers*. New Haven: Yale University.

Joanildo A. Burity

BENJAMIN, Walter. 1982. Theses on the philosophy of history. In: _____ *Illuminations: essays and reflections*. (Ed. by Hannah Arendt). London: Fontana.

BERGER, Peter. 2001. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, v. 21, n. 1.

BLUMENBERG, Hans. 1983. *The legitimacy of the modern age*. Cambridge, Mass.; London: MIT.

BURITY, Joanildo A. 2001a. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica, *Revista de Estudos da Religião*, n. 4. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/t_burity.htm>.

_____. 2001b. Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista, *Religião & Sociedade*, v. 21, n. 1.

CAMURÇA, Marcelo. 2001. Da "boa" e da "má vontade" para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. *Religião & Sociedade*, v. 21, n. 1.

CARNEIRO, Alexandre. 2003. *Os negócios do Pai*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

CASTELLS, Manuel. 1997. *The power of identity*. Malden; Oxford: Blackwell.

CONNOLLY, William E. 1999a. *Why I am not a secularist*. Minneapolis: University of Minnesota.

_____. 1999b. *The ethos of pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota.

DERRIDA, Jacques. 1995. *The gift of death*. Chicago; London: University of Chicago.

_____; VATTIMO, Gianni (Orgs.). 1997. *A religião*. Lisboa: Relógio D'Água.

DONEGANI, Jean. 1995. Religion et politique: de la séparation des instances à l'unité de l'individu. *Religions et société - Cahiers Français*, n. 273, août-déc.

FERRY, Luc. 1996. Secularity does not spell the end of the sacred. *Humanities*, n. 25, Sept. Disponível em: <http://www.france.diplomatie.fr/label_francel/ENGLISH/IDEES/IFERRY/ferry.html>.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. 1999. Teologia e messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Estudos Avançados*, v. 13, n. 37, set./dez.

GAUCHET, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.

GIUMBELLI, Emerson. 2002. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar

HABERMAS, Jürgen. 1985. *Philosophical-political profiles*. Cambridge, Mass.: MIT.

_____. 1987. *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*. Cambridge, Mass.: MIT.

HALL, John. 1999. *Cultures of inquiry: from epistemology to discourse in sociohistorical research*. Cambridge; New York: Cambridge University.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1997. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião & Sociedade*, v. 18, n. 1.

_____. 1998. Secularization, tradition and new forms of religiosity: some theoretical proposals. In: BARKER, Eileen; WARBURG, Margit (Eds.). *New religions and new religiosity*. Aarhus; Oxford: Aarhus University.

HOLE, Robert. 1989. *Pulpit, politics and public order in England, 1760-1832*. Cambridge: Cambridge University.

HORGAN, John. 1998. *O fim da ciência: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico*. São Paulo: Cia. das Letras.

ISIN, Engin F.; WOOD, Patricia K 1999. *Citizenship and identity*, London: Sage.

KYMLICKA, Will; NORMAN, Wayne (Eds.). 2000. *Citizenship in diverse societies*. Oxford; New York: Oxford University.

LACLAU, Ernesto. 1992. Beyond emancipation. *Development and Change*, v. 23, n. 3.

LOWITH, Karl. 1970. *Meaning in history: the theological implications of the philosophy of history*. Chicago: University of Chicago.

LOWY, Michael. 1981. Revolution against "progress": Walter Benjamin's romantic anarchism. *New Left Review*, n. 152.

_____. 1988. *Rédemption et utopie: le judaïsme libertaire en Europe Centrale*. Une étude d'affinité elective. Paris: PUF.

_____. 2005. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses sobre o conceito de história. São Paulo: Boitempo.

METZ, Johann Baptist. 1980. *Afé em História e Sociedade: estudos parã uma teologia fundamental prática*. São Paulo: Paulinas.

MILBANK, John. 1992. Problematizing the secular: the post-postmodern agenda. In: BERRY, P.; WERNICK, A. (Eds.) *Shadow of spirit: postmodernism and religion*. London: Routledge.

_____. 1993. *Theology & Social Theory: beyond secular reason*. Oxford: Basil Blackwell.

PIERUCCI, Antonio Flávio. 1996. Liberdade de cultos na sociedade de serviços: em defesa do consumidor religioso. *Novos Estudos Cebrap*, n. 44, p. 3-11, mar.

_____. 1997. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos Cebrap*, n. 49, p. 99-117, novo

_____. 1998. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, jun.

SANCHIS, Pierre (Org.). 2001. *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ.

SCHMITT, Carl. 1988. *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Cambridge, Mass.; London: MIT.

SIEBERT, Rudolf J. 1979. *From critical theory of society to theology of communicative praxis*. New York: University Press of America.

_____. 1985. *The critical theory of religion: the Frankfurt School, from universal pragmatics to political theology*. Berlin; New York: Mouton.

SOMERS, Margaret E. 1999. The privatization of citizenship: how to unthink a knowledge culture. In: BONNELL, Victoria E.; HUNT, Lynn (Eds.). *Beyond the cultural turn: new directions in the study of society and culture*. Berkeley; London: University of California.

TOCQUEVILLE, Alexis de. 1955. *The Old Régime and the Revolution*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books.

VAITIMO, Gianni. 1988. *The end of modernity: nihilism and hermeneutics in post-modern culture*. Cambridge: Polity.

Joanildo A. Burity

_____. 1999. *Credere di credere: è possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* [S.l.]: Garzanti

VELHO, Otávio. 1998. *O que a religião pode fazer pelas ciências sociais*. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8., São Paulo.

WEBER, Max. 1965. *Sociology of religion*. London: Methuen.

WOHLFAHRT, Irving. 1978. No-man's-land: on Walter Benjamin's 'destructive character'. *Diacritics*, v. 8, n. 2.