

Estudos da secularização do Brasil nas ciências sociais: entre a explicação sociológica e a compreensão de individualidades históricas

Gilson Ciarallo¹

Resumo:

Levando em conta a compreensão do processo de secularização no Brasil, as reflexões dispostas neste artigo levantam questões teóricas e epistemológicas relativas à compreensão sociológica de especificidades históricas. Dois autores ocupam posição privilegiada nas interlocuções travadas: Max Weber e Paul Veyne. O primeiro é acessado com o intuito de ressaltar posturas e posicionamentos característicos do que seja a compreensão histórica do que é singular, isto é, daquilo que é próprio do tempo e do espaço a partir dos quais se busca a compreensão. Deve-se ao segundo a compreensão da impossibilidade da explicação de uma realidade sociocultural específica a partir dos quadros teóricos gerais característicos das ciências nomotéticas, coisa que a Sociologia em grande medida pretendeu e ainda pretende de maneira menos expressiva. Discute-se, neste trabalho, a necessidade de romper com tentativas de compreender realidades socioculturais a partir de teorias gerais que se impõem como vias necessárias para a explicação sociológica. Tal discussão torna-se significativa, considerando-se temas sobre os quais foram produzidos estudos teórico-conceituais no campo disciplinar das ciências sociais. A secularização é um desses temas.

Palavras-chave: Epistemologia das ciências sociais. Individualidades históricas. Secularização.

¹ Doutor em Sociologia (UnB); professor de Sociologia e de Metodologia da Pesquisa no Centro Universitário de Brasília (UniCEUB). gilsonciarallo@gmail.com

1 Introdução

Nas últimas décadas, um debate relativamente acalorado tomou forma no seio da reflexão sociológica brasileira, especificamente entre os cientistas sociais cujo objeto de investigação é a religião. Esse debate consiste na consideração do atributo “secularizado” para os quadros da realidade social brasileira em sua conjugação contemporânea, tendo como catalisadores as mutações religiosas que esta sociedade tem sofrido. Há os que apostam num Brasil secularizado, salientando o ínfimo papel que nele exerce a religião:

Por mais presente que a religião possa nos parecer no dia-a-dia, as decisões mais importantes e mais fundamentais e que afetam a vida de praticamente todo o mundo são sempre tomadas sem que nenhuma referência a Deus tenha que ser feita. Nossa sociedade não precisa de Deus ou de deuses no seu governo, nem para o seu progresso, nem para a eficácia de suas políticas. (PRANDI, 1997, p. 64).

Outros entendem que o paradigma da secularização já não dá mais conta de explicar a conjuntura atual, haja vista a pluralidade religiosa na qual a sociedade está imersa. Contra tal ideia, protesta-se:

De minha parte, continuo a insistir: não há crise de paradigma [refere-se ao paradigma da secularização] nessa área do conhecimento. No frígido dos ovos, trata-se mesmo de *declínio da religião*. Trata-se, por sinal, do que “já aconteceu” e não apenas do que “vai acontecer” com a religião do Ocidente, “no que vai dar”, pela perda estrutural da posição axial que ela ocupava nas sociedades tradicionais. (PIERUCCI, 1997, p. 104).

Por outro lado, há também quem fale – um italiano (MARTELLI, 1995), cujo olhar sociológico é perímetro para muitos sociólogos da religião, inclusive brasileiros – em “eclipse da secularização”, ou “dessecularização”, invertendo as variáveis que outro italiano – Acquaviva – relacionou a fim de explicar a “eclipse do sagrado”, identificada, por sua vez, com o processo de secularização no Ocidente.

Se, nos anos 70, a secularização esteve no centro do debate em Sociologia da Religião, os anos 80 viram sua progressiva eclipse, por várias razões, algumas internas ao debate científico, isto é, atinentes ao “novo movimento teórico” em Sociologia, outras externas, derivadas da reflexão sobre o surgimento de novos fenômenos religiosos, inclusive nas sociedades industriais avançadas. (MARTELLI, 1995, p. 321).

Outro sociólogo brasileiro, por sua vez, ao se referir às análises de Weber, enquanto válidas apenas para um período encerrado da história do Ocidente, menciona a tão badalada expressão “retorno do sagrado”:

Mais recentemente vivemos o período dos chamados “retorno do sagrado” ou “revanche de Deus”, em que este mundo, de alguma forma, se reencanta. Mesmo se considerarmos a realidade do Terceiro Mundo em geral e do Brasil em particular, em que o sagrado persistiu, é inegável que a religião aí se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista. (NEGRÃO, 1994 apud PIERUCCI, 1998, p. 113).

O que tenho a dizer sobre os estudos de secularização, mais especificamente sobre os estudos de secularização do Brasil, não tem o mesmo matiz das contribuições supracitadas, que parecem oferecer reflexões a partir de “fotografias” da realidade envolvente. O objetivo central deste artigo é discutir a natureza da produção desse tipo de conhecimento, colocando em perspectiva os estudos da realidade social aqui colocada sob investigação. Assim, não está entre os objetivos deste artigo descrever ou mesmo explicar a especificidade da secularização do Brasil, e sim discutir a natureza dessa busca do ponto de vista epistemológico. É levando em conta tal propósito que as reflexões a seguir foram produzidas.

Em primeiro lugar, é importante que se reconheça que as tentativas de se compreender a secularização do Brasil requerem que se leve em conta o caminho para a culminância daquilo que denominamos Brasil secularizado, nos quadros de uma compreensão histórica mais ampla da secularização do Novo Mundo (considerando, sobretudo a experiência latino-americana). Adiante que tal conceito entre nós parece ser marcado por uma especificidade tal que o tornaria único. É a consideração dessa especificidade que pretendemos mostrar ser indispensável para o tratamento do tema em questão.

Como salientam diversos autores (DOBBELAERE, 1981, 1999; MARRAMAIO, 1997; MARTELLI, 1995), que têm se debruçado sobre o tema, secularização consiste num conceito “multidimensional” e polissêmico. Tais características – polissemia e multidimensionalidade – parecem-me já suficientes com vistas a fazer crer que há barreiras intransponíveis no caminho da definição de um conceito que seja definitivo e universal, como regularmente acontece nas

ciências sociais, ainda que menos frequentemente do que no passado. Barreiras como essas constantemente são enfrentadas pelo historiador, como afirma Paul Veyne (1998, p. 104):

[...] todo profissional, um dia ou outro, acaba conhecendo essa impressão de que uma palavra não se ajusta, soa falso, é confusa, de que os fatos não têm o estilo que se esperaria deles de acordo com o conceito segundo o qual foram organizados; esse mal-estar é um sinal de alarme anunciando a ameaça de um anacronismo, ou algo semelhante, mas algumas vezes passam-se anos antes que uma solução seja encontrada sob as aparências de um novo conceito.

Receio que o tom exacerbado dos sociólogos da religião no Brasil, ao defenderem ou negarem a qualificação “secularizado” para uma realidade sociocultural específica, é decorrente desse mal estar, reflexo da presença de um anacronismo, à maneira daquele a que se refere Veyne. Não existe conceito histórico que esteja ileso a tal ameaça. O conceito de secularização, histórico por excelência, ao ser utilizado nas diversas abordagens explicativas, próprias das ciências sociais, conduz às armadilhas do anacronismo.

Na teoria social, sobretudo no campo disciplinar da Sociologia, é bastante recorrente proceder-se de maneira a lançar mão de conceitos e teorias que se pretendem universais, restando, via de regra, anacrônicos. E restam anacrônicos porque pretendem encerrar em si mesmos todas as possibilidades de manifestação do fenômeno a que se refere.

Há que se afirmar, repetidas vezes e sem o receio da redundância, que os fenômenos humanos e sociais se apresentam e se apresentarão sempre sob novas formas, de maneiras diferentes. Por isso, não cabem num conceito como cabem os fenômenos físico-químicos:

Os conceitos históricos são instrumentos estranhos; eles permitem compreender porque são ricos de um sentido que ultrapassa qualquer definição possível; pelo mesmo motivo são uma incitação perpétua ao contra-senso. Tudo se passa como se eles contivessem toda a riqueza concreta dos acontecimentos que lhes são integrados, como se a ideia de nacionalismo englobasse tudo o que se sabe de todos os nacionalismos. E é mesmo assim. Os conceitos da vivência sublunar, particularmente os que a história utiliza, são muito diferentes daqueles das ciências, que

sejam ciências dedutivas como a física ou a economia pura, ou as que se encontram em elaboração como a biologia. (VEYNE, 1998, p. 105).

Com efeito, conceitos históricos não se adaptam bem às definições gerais. Deles fazemos uso com vistas à compreensão histórica, o que vem a ser muito útil. Mas disso não resulta sua definição para além de suas manifestações locais, como adiciona Veyne (1998, p. 106):

[...] sabemos, intuitivamente, que isto é uma revolução e aquilo é uma agitação, mas não saberíamos dizer o que são revolução e agitação; falaríamos disso sem realmente conhecimento de causa. E dar uma definição? Seria arbitrário ou impossível.

Passando do conceito de secularização ao de religião, ao qual está intimamente ligado, opera-se certa elucidação dessa discussão. Religião não se define. Como afirma Veyne, os diversos tratados acerca da religião nunca cobrem a imensa amplitude preenchida pelas diversas expressões religiosas enraizadas em local e tempo determinados. Estas se apresentam demasiadamente distintas e, conseqüentemente, singulares:

As diferentes religiões são tantas aglomerações de fenômenos pertencentes a categorias heterogêneas, e nenhum desses fenômenos tem a mesma composição que o outro; tal religião comporta ritos, magia, mitologia; outra incorporou a filosofia teológica, associou-se a instituições políticas, culturais, esportivas, a fenômenos psicopatológicos, deu origem a instituições que têm uma dimensão econômica (panegírias antigas, monasticismo cristão e búdico); outra ainda “captou” um ou outro movimento que em outra civilização poderia ter se tornado um movimento político ou uma curiosidade da história dos costumes. (VEYNE, 1998, p. 108).

Se é assim que se conjugam essas realidade sociais, se uma miríade de expressões singulares que existiram, que existem e que muito provavelmente continuarão existindo, não se deixam caber em um conceito universal, por que o movimento – também localizado em um tempo e espaço – de supressão destas expressões (secularização) haveria de caber? Não há, portanto, um conceito de secularização dessa estirpe, nem poderia haver. Por conseguinte, em cada momento e espaço distintos, a secularização consiste na supressão da religião específica,

que está sob análise, supressão essa levada a cabo mais ou menos intensamente; o que leva a crer que será também a secularização algo específico cuja compreensão somente se efetivará se consideradas as circunstâncias, os eventos peculiares sob investigação.

Nos quadros das ciências sociais tende a ser grande a tentação que sente o pesquisador de enquadrar realidades socioculturais em um amplo quadro teórico geral com vistas à explicação. Nesse sentido, são recorrentes as posturas que situam essas realidades específicas em determinados quadros socioevolutivos concebidos como universais. Um olhar mais detido e comprometido com a compreensão de composições sócio-históricas geralmente leva a entender que não se explica um quadro sociocultural, constituído de eventos localizados e singulares, encaixando-o em um quadro teórico e evolutivo nomológico, com suas leis, axiomas e teoremas:

[...] como totalidade, a História escapa-nos e, como entrecruzamento de séries, ela é um caos semelhante à agitação de uma grande cidade vista de um avião. O historiador não se sente muito ansioso em saber se essa agitação tende para alguma direção, se ela obedece a uma lei, se há evolução. Efetivamente, é bem evidente que essa lei não seria a chave do todo; descobrir que um trem se dirige para Orléans não resume nem explica tudo o que podem fazer os viajantes no interior dos vagões. Se a lei da evolução não é uma chave mística, só pode ser *um indicador*, que permitiria a um observador originário de Sirius dizer a hora no mostrador da História e afirmar que determinado instante histórico é posterior a um outro; quer seja essa lei a racionalização, o progresso, a passagem do homogêneo ao heterogêneo, o desenvolvimento técnico ou o das liberdades, ela permitiria dizer que o século XX é posterior ao IV, mas não resumiria tudo o que se passou nesses séculos. (VEYNE, 1998, p. 34).

Por conseguinte, resta inadequado entender o processo de secularização dentro de um quadro de ciclos que se sucede em um sentido ascendente rumo à moderna sociedade ocidental. Não se pode construir uma teoria geral da secularização a partir da experiência “desenvolvimental” europeia, a qual se expressa através de ciclos sucessivos. Tal experiência é única, assim como única deverá ser concebida a secularização em outras circunstâncias. Não pode haver uma teoria geral da secularização cuja base seja um quadro sociocultural específico, o qual tem um lugar no espaço e no tempo.

As considerações feitas até aqui contribuem para fazer crer que a busca pelo entendimento da secularização no Brasil não passa pelos pressupostos da explicação em sua acepção forte, para a qual explicar significa “atribuir um fato a seu princípio ou uma teoria a outra mais geral”, como é característico do *métier* científico. Passa, isso sim, pela explicação em seu sentido fraco e familiar, como ao dizer: “deixe-me explicar-lhe o que se passou e logo compreenderá”. Disso decorre que a explicação histórica não pode deduzir nem prever, por isso se lhe reserva o termo compreensão (VEYNE, 1998, p. 82).

Estabelecendo-se dessa maneira as aproximações com vistas à compreensão do objeto peculiar (secularização do Brasil) do qual nos aproximamos neste estudo, quaisquer tentativas de confecção de *teorias gerais da secularização* são desencorajadas. Assim é, porque a secularização finca os pés na história. Equivale ao desenvolvimento de uma trama, assim como outras composições sócio-históricas. Não há uma teoria geral que a explique. Há, isso sim, sua compreensão histórica. Isso equivale a dizer que a explicação do processo de secularização próprio de uma realidade sociocultural específica só pode ocorrer em seu sentido fraco.

Ademais, sendo históricos os fenômenos, algo que se aproxime de uma explicação científica só pode se estabelecer se o que está sob investigação são tão somente fragmentos de uma totalidade, fragmentos que, isolados, ainda que muito bem conhecidos e explicados, em quase nada contribuem para a compreensão histórica das composições socioculturais que geralmente estão sob o olhar do pesquisador:

Existem, pois, duas soluções extremas, em presença de um evento: ou o explicar como um fato concreto, fazê-lo “compreender”, ou só explicar certos aspectos escolhidos, porém explicá-los cientificamente; em resumo, explicar muito, porém mal, ou explicar pouca coisa, porém muito bem. Não se pode empregar as duas ao mesmo tempo, porque a ciência só dá conta de uma parte ínfima do concreto. Ela parte das leis que descobriu e conhece do concreto apenas os aspectos deste que correspondem a essas leis: a física resolve problemas da física. A história parte, ao contrário, da trama que ela dividiu em partes e tem como tarefa fazê-la compreender inteiramente, em vez de talhar um problema sob medida. (VEYNE, 1998, p. 137).

Essa consideração metodológica corrobora a ideia de que não é possível uma teoria geral da secularização que pretenda universalidade. Tal perspectiva requereria a fragmentação desse processo de secularização – fragmentação da história, portanto – de modo que se pudesse proceder cientificamente com cada partícula ínfima que constitui o todo que se quer explicar. Isso deixaria para trás o âmbito da história, que quer compreender o todo com uma única pretensão: a de que sua compreensão valerá exclusivamente para aquele objeto, considerado, porém, em toda sua totalidade.

Além do mais, não há coincidência entre teorias gerais e o vivido. Aquelas buscam descobrir as “molas ocultas” que funcionem rigorosamente dentro de quadros formais, para além do real. Seu objeto coincide com os modelos que constrói (VEYNE, 1998, p. 189). Na tentativa de descobrir as molas ocultas formais que sejam universais, uma perspectiva da secularização desse teor acaba se distanciando do real, ao tentar exprimi-lo dentro dos quadros formais, no interior dos quais fora construído o modelo, a fórmula. O modelo não funciona para o vivido, pois ele será sempre singular. Na pretensão de assim explicá-lo, evita-se sua compreensão. Nesse sentido, a explicação da secularização a partir de um quadro teórico-conceitual formal obscurece o vivido naquilo que o singulariza, exatamente naquilo que interessa à compreensão histórica.

A compreensão histórica não se deixa marcar pelas “grandes linhas” características das teorias gerais, não se permite cristalizar na dureza da formalidade. Na busca pela compreensão histórica, é preciso entender que “[...] ninguém será historiador se não perceber, em torno da história que se produz realmente, uma multidão indefinida de histórias possíveis, de ‘coisas’ que podiam ser de outra maneira” (VEYNE, 1998, p. 94). Assim, não há e nem pode haver um modelo, ou receita, ou fórmula, ou qualquer outra noção formalista característica da ciência, que reduza em si mesma a cadeia de causalidades que expliquem – no sentido forte – as diversas experiências de deslocamento da religião de um núcleo central (secularização), sobretudo porque tais experiências são articulações únicas de eventos, sob diversas formas, nas mais distintas composições socioculturais. Faz-se imperioso, portanto, negar uma única linha de causalidades para o que nas ciências sociais se denominou processo de secularização. A compreensão desse processo reivindica a especificidade dos eventos localizados. De encontro a tudo

isso, porém, por vezes o olhar viciado pode querer subsistir, ao fazer crer que seja plausível aquela cadeia universal de causalidades, a verdadeira base sob a qual se deveria construir a monumental teoria geral da secularização. Afinal, ela não seria mais do que a concatenação de uma variedade de explicações científicas, as quais, debruçando-se sobre fragmentos – os ínfimos episódios isolados – possibilitariam a explicação em seu sentido forte. Mas, não! Da explicação de cada elo não decorre a explicação da cadeia. Afastamo-nos da possibilidade da explicação, no sentido forte, cada vez que elementos novos impõem-nos a singularidade dos eventos históricos específicos:

[...] não se deve crer que, se cada episódio em particular se explica por uma ou várias leis e pelo precedente, todos decorrem uns dos outros, por conseguinte toda a cadeia seria previsível; não é assim, porque o sistema não é isolado: a todo o momento entram em cena dados novos [...] que modificam os dados. Resulta que, se cada elo da corrente é explicável, a concatenação não o é, pois a explicação de cada novo dado nos arrastaria para longe no estudo das cadeias de onde provêm. (VEYNE, 1998, p. 128-129).

Com efeito, é na dimensão do processo, do desenvolvimento, do decorrer, que se encontrarão os elementos essenciais com vistas à compreensão do fenômeno sobre o qual nos debruçamos. Que seja a secularização um resultado, um “ponto de chegada”, decorrente daquela supressão, como insistem as definições (DOBELAERE, 1981, 1999; MARRAMAO, 1997). Contudo, cabe ressaltar que a tal ponto de chegada, pode-se chegar de distintas maneiras. É do ponto de vista dessas maneiras que cabe a compreensão dessa secularização singular. Por isso, creio ser tão importante a análise do mecanismo de geração de significados na trajetória histórico-cultural brasileira. O modo de funcionamento de tal mecanismo pode em muito iluminar as trilhas de uma compreensão histórica, principalmente quando o objeto sob investigação é um “ponto de chegada”, tal qual o é a secularização.

Nos estudos da religião que se delineiam nos quadros das ciências sociais, não se pode ignorar que a secularização, como é concebida nos quadros da Sociologia clássica, decorre de um processo anterior cuja operação retrata a magia e o modo mágico de pensar, perdendo terreno para a religião, isto é, são erradicados pela operação desta. Processo esse intimamente ligado a outro processo, o de racionalização do Ocidente, conforme compreendido por Max Weber.

Considerando os estudos genealógicos do termo secularização, como em Marramao (1997), convém que se leve em conta também que o termo secularização remete-se originalmente à conjuntura da Reforma, cujos eventos constitutivos têm início no século XVI. Essa conjuntura, por sua vez, é o palco de nascimento da religião moderna, a qual perseguiu a coerência de sua teologia e uma lógica interna resistente a ataques, dotada de teodicéia articulada intelectualmente, além da peculiar ascendente autonomização das consciências. É necessário enfatizar que me refiro a traços que privilegiam a compreensão do que chamamos de “velho” Ocidente. Por conseguinte, não se faz sem polêmica a extensão de tais traços para a compreensão histórica do mundo ocidental como um todo.

Ademais, sabe-se que as sociedades do velho Ocidente são depositárias do longo passado que abarca o que poderíamos chamar de tradição ocidental e, por isso, viveram mais integralmente do que ninguém no Ocidente o processo de racionalização ao qual Weber (1971) se reporta. Isso é dizer que essas sociedades têm, em seu reservatório de conhecimentos e experiências, uma realização singular dos valores característicos do racionalismo ocidental.

Como se entendem, por exemplo, as propriedades da consciência coletiva das sociedades que constituem o que chamamos de velho Ocidente? Tais consciências coletivas experimentaram mais do que quaisquer outras aquele processo de individualização descrito por Durkheim (1995). Isto é, fazendo uso dos conceitos durkheimianos, a solidariedade dessas composições socioculturais chega a ser mais profundamente orgânica porque mais intensamente viveram as consequências advindas da divisão do trabalho. Dentre as composições socioculturais de solidariedade orgânica são, portanto, mais propensas a uma coerência com alguns atributos das sociedades modernas. Assim é, porque é mais marcante nelas a tendência à expansão das consciências individuais. Em maior grau se percebe nessas sociedades a propensão à diferenciação, à especialização, à autonomização das partes que compõem o todo. E, mais uma vez, impõe-se-nos um quadro sociológico que só pode fazer compreender um pedaço do Ocidente e, mesmo assim, levando em conta eventos localizados.

Os aspectos que salientei acima estão intimamente ligados ao processo de secularização que neste artigo coloco sob perspectiva. Em outras palavras, a secularização – mais coerentemente, a secularização do Velho Ocidente – é capítulo ou

subdivisão de uma grande agenda, de um grande “programa”. E é um capítulo que, por sua vez, reveste-se do caráter de sustentáculo da totalidade do programa. É um *sine qua non* da agenda, uma peça imprescindível nessa conjugação sócio-histórica singular do Ocidente.

Que decorrências teriam tais considerações para a compreensão histórica da secularização do Brasil? Um pouco mais além disso: como se utilizar de tais reflexões, considerando os componentes do que chamamos “novo mundo”? Como venho afirmando ao longo desse artigo, para a sociedade brasileira particularmente parece se impor um sentido de ser secularizado específico.

O embate travado no campo disciplinar mais específico da Sociologia da religião contemporânea não admite uma compreensão unívoca, o que associamos à excessiva seriedade com que tomam um conceito que não pode rogar para si universalidade. Nesses quadros analíticos, sob um olhar um tanto irresponsável para com a compreensão histórica, novas composições socioculturais ganham a qualificação secularizada tão logo são concebidas como outras em um mesmo grande saco, no qual a secularização vigora simplesmente como resultado visível mediante “aproximação fotográfica” da realidade atual, resultado a que se chegou na história do Ocidente, tal qual como um dado, a exemplo das generalizações tipológicas características das ciências ditas nomotéticas.

Todavia, o quadro teórico perde seu potencial elucidativo quando, na tentativa de tornar operacional – tal qual um instrumento – aquele conceito universal de secularização, procura contemplar todos os aspectos antes mencionados, isto é, a totalidade na qual se consuma tal atribuição, passando-se por todas as etapas do que entendemos ser o processo de secularização. Não haveria, assim, secularização no Brasil da mesma forma que na Europa onde – e só lá – a irrepreensibilidade, a pureza, a imaculabilidade do conceito. E porque somente naquele contexto haveria uma secularização irrepreensível, pura e imaculada? Ora – e a respeito disso já discorri – porque somente lá a existência de uma maneira específica de realização dos valores próprios do processo de racionalização, somente lá a existência de um patrimônio cultural milenar genealogicamente entendido como ocidental, somente lá a religião em seu sentido estrito (conforme definida pela Sociologia clássica) e a erradicação, “sem dó”, da magia.

O processo histórico de constituição do reservatório de conhecimentos e de experiências da sociedade brasileira não pode ser comparado sem descontinuidades ao das sociedades europeias. De maneira bastante marcante, tem-se, especificamente na sociogênese do Brasil, uma cosmovisão profundamente mítico-mágica. Segmentos constitutivos dessa sociogênese são: o jogo de identidades das distintas culturas (europeia, indígena e africana) desenraizadas, identidades nunca definitivamente unificadas; fronteiras simbólicas borradas e elásticas; sincretismos; porosidades e contaminações mútuas: um grande caldeirão de símbolos entrelaçados, em uma sempiterna fervura; orientação da ação por uma via preponderantemente finalista e mágica; consciências em muito menor grau autônomas.

Zea (1972, p. 24) lança luzes sobre traços dessa mesma conjuntura ao atentar para a experiência de colonização da América. Demonizando o novo mundo, na tentativa de exorcizá-lo, o europeu não conseguiu fincar as raízes de uma nova cosmovisão religiosa, como fez com suas cruzeiras e igrejas:

El europeo que ha conquistado a América, que ha impuesto a sus indígenas sus hábitos y costumbres, siente ya que todo esto se encuentra simplemente superpuesto. Frente a él desfilan otros hombres que sabe y siente distintos. Estos hombres no tienen ya voz alguna, permanecen frente a él mudos y callados; pero en sus ojos parece, a veces, asomarse ese "demonio" que se creía vencido. A veces estos hombres hablan, pero lo hacen en la lengua que les ha sido impuesta o interpretados por ella. Sin embargo ya las palabras van tomando otro sentido; no dicen lo mismo que dicen en su lugar de origen. Estos hombres practican también una religión que ya no es la de sus mayores; sin embargo, la devoción que ponen es esta religión que les ha sido impuesta y sus ritos parecen más bien propios de ese mundo enterrado que no del mundo que creía haberlos conquistado. El cristiano difícilmente podrá reconocer como propia la interpretación que dan a esa religión los indígenas.

Tais considerações explicam em parte porque se tem a impressão de que, particularmente no caso brasileiro, não houve um processo de secularização. Não parece ter havido supressão da religião – da qual pouco se dispôs, como vimos – por outra coisa. Assim é porque são outras as circunstâncias e os eventos. Na dinâmica social que se conjugou ao longo da história do Brasil, não há destituição da religião de um papel fundamental da mesma forma que indica o concei-

to de secularização conforme construído pela Sociologia clássica, provavelmente porque historicamente constituído a partir dos quadros socioculturais europeus. Compreendendo-se religião enquanto categoria ideal-típica weberiana, vê-se que em muito menor medida esteve ela presente na constituição histórica da sociedade brasileira. O que se teve afinal, foi o papel abalizador da instituição eclesiástica católica que, como qualquer outra instituição, pode ter um papel preponderante no mecanismo de funcionamento da sociedade. Mas, religião? Aquela mesma religião unificadora da conduta dos indivíduos, que tende à formação de atitudes psíquicas de rejeição religiosa do mundo, extirpadora de magia, racionalizante, com teodicéias intelectualmente confeccionadas e, em grande medida, promotora de um processo de autonomização das consciências, rumo às sociedades modernas em cujos contextos prevalece – novamente acessando o quadro de tipologias Weber (1994) – o tipo racional de ação orientado a fins? Dessa religião, no Brasil, muito pouco se sentiu a presença.

Ao se levar em conta os aspectos de que tratei acima, um olhar tal qual o de Weber deve ser retomado na busca da compreensão histórica que aqui venho discutindo. No conjunto de sua obra, há uma harmonia dinâmica entre explicação e compreensão, paradoxalmente conflitiva em seu núcleo, um sempiterno movimento de rearticulação, responsável pela inquietação presente nos seus escritos, sobretudo aqueles em que procura abordar o método por meio do qual acredita ser possível interpretar as individualidades histórico-culturais:

Procuramos conhecer um fenômeno histórico, isto é, significativo na sua especificidade. E o que há de decisivo é o fato de a idéia de um conhecimento dos fenômenos individuais só adquirir sentido lógico mediante a premissa de que apenas uma parte finita da infinita diversidade de fenômenos é significativa. Mesmo com o mais amplo conhecimento de todas as “leis” do devir ficaríamos perplexos diante do problema de como é possível, em geral, a explicação causal de um fato individual, posto que nem sequer se possa pensar a mera descrição exaustiva do mais finito fragmento da realidade. Pois o número e a natureza das causas que determinam qualquer acontecimento individual são sempre infinitos, e não existe nas próprias coisas critério algum que permita escolher dentre elas uma fração que possa entrar isoladamente em consideração. (WEBER, 1999, p. 128-129).

A harmonia dinâmica encontrada, busca empreendida por Weber com vistas à compreensão de individualidades históricas, consistiu, segundo Veyne (1998, p. 231), na mais exemplar obra histórica do século XX. Assim ele a qualifica por livrar-se de três limitações: a oposição do contemporâneo e do histórico, a convenção do *continuum* e a ótica factual. Evita opor o que é contemporâneo ao que é histórico, já que tudo no mundo da cultura pode vir a ser objeto de compreensão histórica, a depender da relação com valores que atribuem aos seguimentos finitos um sentido e uma significação; permite a superação da convenção do *continuum*, uma vez que os quadros tipológicos compreendem a totalidade da experiência histórica; permite a superação da ótica factual, pois os fatos são compreendidos pelas vias de

[...] conceitos genéricos, tipo ideal, conceitos genéricos de estrutura típico-ideais, idéias no sentido de combinações de pensamento que influem empiricamente nos homens históricos, tipos ideais dessas idéias, ideais que dominam os homens, tipos ideais desses ideais, ideais a que o historiador refere a História, construções teóricas com utilização de conceitos teóricos como casos limites ideais. (WEBER, 1999, p. 147).

Enfim, construções ideais a que se remete a totalidade das realidades empíricas.

A esse quadro, Veyne não se esquece de adicionar a ausência de determinações necessárias, condição que, a meu ver, é fundamental para a compreensão de segmentos de uma realidade que pertence ao “fluxo do devir incomensurável”, o qual “flui incessantemente ao encontro da eternidade”. Assim são os eventos relativos à secularização do Brasil:

Da comparação, Weber não tira regras; no máximo, constata que, por razões compreensíveis (e, por conseguinte, inseparáveis de uma situação histórica concreta com a qual a regra formal mantém intercâmbios sub-reptícios), determinado tipo de acontecimento “favorece” outro: as classes oprimidas têm, naturalmente, certa afinidade por esse ou aquele tipo de fé religiosa, uma classe de guerreiros dificilmente tem uma ética religiosa racional; é humanamente compreensível que assim seja e não menos compreensível que a regra tenha exceções. Tudo se apresenta em nuances, *mais ou menos*, como sempre em história; as proposições de aspecto geral só anunciam, de fato, “possibilidades objetivas

que são, segundo os casos, mais ou menos típicas, ou, ainda, mais ou menos próximas a uma causalidade ou a uma ação fracamente favorável”. Em resumo, Weber traça uma rede de variantes: dirá, por exemplo, que um poder carismático pode manter-se e tornar-se hereditário ou, pelo contrário, desaparecer com a morte do chefe bem-amado; acidentes históricos é que decidirão isso. (VEYNE, 1998, p. 232).

Tal comentário revela o que fez Weber a maior parte do tempo: compreensão de individualidades históricas. As nuances às quais Veyne se refere se fazem bastante presentes, por exemplo, em um dos textos mais importantes escritos por Weber em sua busca pela compreensão da especificidade do racionalismo ocidental. Referimo-nos ao texto *A Psicologia Social das Religiões Mundiais*, do qual, sem pretensões de exaustão, listamos alguns trechos que salientam aquelas nuances:

Fatores exclusivamente históricos foram decisivos para a realização dessas possibilidades muito diferentes. *Quase sempre*, porém, alguma forma de teodicéia do sofrimento originou-se da esperança de salvação

[...] *na grande maioria dos casos*, uma religião de redenção, anunciada profeticamente, teve seu centro permanente entre as camadas sociais menos favorecidas.

[...]

As camadas que dispõem solidamente das honras e poder sociais *tendem* habitualmente a estabelecer a sua lenda estamental de modo a pretenderem uma qualidade especial e intrínseca própria, *quase sempre* de sangue

[...]

Muito freqüentemente, as “imagens mundiais” criadas pelas “idéias” determinaram, qual manobreiros, os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse

[...]

Sob nenhum aspecto podemos simplesmente integrar as várias religiões mundiais numa cadeia de tipos, cada qual significando uma nova “fase”. Todas as grandes religiões são individualidades históricas de natureza altamente complexa; tomadas em conjunto, esgotam *apenas umas poucas das possíveis combinações* que poderiam ser formadas a partir dos numerosos fatores individuais a serem considerados nessas combinações históricas. (WEBER, 1971, p. 316, 317, 319, 323, 336, grifo nosso).

Nessa última citação, Weber nega a possibilidade de um direcionamento evolutivo necessário para a tipologia das religiões, algo que definitivamente faria a compreensão das individualidades históricas se assemelharem aos quadros de uma ciência unificada. Tal desígnio esteve distante das intenções daquele clássico das ciências sociais.

2 Conclusão

As reflexões arroladas neste artigo convergiram para a rejeição de abordagens que, pretendendo explicar (no sentido forte) composições socio-culturais singulares, inibem a compreensão histórica que somente é propiciada, debruçando-se sobre as circunstâncias particulares e sobre os eventos específicos.

Na busca pela compreensão do processo de secularização na experiência brasileira, beiramos os diversos problemas que se nos impõem no campo próprio da epistemologia das ciências sociais. Tais problemas, por sua vez, só são acionados porque a ciência e suas prerrogativas foram ampliadas de tal forma nos contextos do conhecimento do homem e da cultura, que o compreender se revestiu das formalidades próprias das teorias gerais.

É importante que fique claro para o leitor que os esforços concentrados aqui não partem de qualquer motivação belicosa contra a ciência, seus métodos e teorias. Que a ciência continue sendo ciência, nomológica e explicativa (no sentido forte), classificando, tipificando e conceituando. O que fervorosamente negamos nestas páginas é que a compreensão histórica seja enquadrada em teorias gerais que pretendam universalidade, e que uma Sociologia da secularização seja outra coisa que não compreensão histórica. Ademais, uma teoria geral da secularização não pode existir. Mais adequado seria falar em “sociologias da secularização”, das quais a brasileira seria uma dentre outras. Ainda assim, essas sociologias teriam suas identidades na compreensão histórica. Há que se entender que, – como brilhantemente pontua Veyne –, não há e nem poderia existir uma anatomia da história.

Studies of secularization of Brasil in social sciences: between sociological explanation and the understanding of historical individualities

Abstract:

Taking account of the understanding of the process of secularization in Brazil, the reflections in this article rise theoretical and epistemological issues concerning sociological understanding of historical peculiarities. Two authors are considered in the discussions: Max Weber and Paul Veyne. The former is brought to the debate in order to emphasize the approach that gives attention to the historical understanding of what is singular, that is to say, of what is characteristically to the time and place from which historical understanding is sought. The latter is brought to the debate with the purpose of taking account of the impossibility of explaining peculiar social-cultural realities in general nomothetical-like theory frameworks. Such an intention was frequent in sociology in a wide range and still is, although less than it was in the past. It is pointed out the necessity of breaking with attempts of understanding social-cultural realities in a general theory framework viewed as indispensable pathways to reach sociological explanation. Such a discussion grows in importance if it comes to attention themes which were central to theoretical-conceptual studies in social sciences disciplinary field. Secularization is one of these themes.

Keywords: Epistemology of the social sciences. Historical individualities. Secularization.

Referências

DOBBELAERE, Karel. Secularization: a multidimensional concept. *Current Sociology*, London, 29/2, p. 1-203, 1981.

_____. Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization. *Sociology of Religion*, Oxford, 60/3, p. 229-247, 1999.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: M. Fontes, 1995.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: UNESP, 1997.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1996.

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

_____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Brasília: Editora da UnB, 1998.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1994. v. 1.

_____. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

ZEA, Leopoldo. *América como consciência*. México: UNAM, 1972.