

**SECULARIZAÇÃO EM ANTÔNIO FLÁVIO
PIERUCCI – DA CONTEMPORÂNEA SERVENTIA
DE CONTINUARMOS ACESSANDO
AQUELE VELHO SENTIDO**
*SECULARIZATION IN ANTÔNIO FLÁVIO PIERUCCI –
ON CURRENT USEFULNESS OF KEEPING
ACCESSING THAT OLD MEANING*

Massimo Bonato*

Guilherme Borges**

Luiz Vicente Justino Jácomo***

Renan William dos Santos****

RESUMO: Neste artigo pretendemos afirmar a importância das reflexões de Antônio Flávio Pierucci (1945-2012) tanto para a sociologia de um modo geral, quando quer ser feita de forma objetiva e teoricamente orientada, quanto para a sociologia da religião em específico, analisando as nuances de suas interpretações acerca do conceito de secularização. Com esse intuito, foi feita uma seleção de textos, artigos e capítulos de livro publicados pelo autor nos quais o conceito de secularização é acessado direta ou indiretamente. Além disso, a trajetória acadêmica e biográfica de Flávio Pierucci também foi recuperada em alguns momentos para uma melhor explicitação dos ajustes e deslocamentos pelos quais a reflexão sobre secularização passa em sua obra. O artigo é dividido em quatro eixos temáticos

* Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (USP), Pós-doutorando no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo n°. 165783/2015-0, São Paulo, SP, Brasil; e-mail: massimobonato@gmail.com

** Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (USP), doutorando no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo n°. 140161/2016-3, São Paulo, SP, Brasil; e-mail: guilherme.borges.costa@usp.br

*** Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (USP), com o financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), São Paulo, SP, Brasil; e-mail: luizvjj@gmail.com

**** Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (USP) com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), processo n°. 2015/02123-8, São Paulo, SP, Brasil; e-mail: renan_william.santos@hotmail.com

principais em meio aos quais o tema da secularização é mobilizado por Flávio Pierucci: declínio do catolicismo, destradicionalização, desencantamento do mundo e esfera política.

Palavras-chave: Secularização; Sociologia da Religião; Desencantamento do mundo; Declínio do catolicismo e destradicionalização; Antônio Flávio Pierucci.

ABSTRACT: *In this article we aim to affirm the importance of the reflections of Antônio Flávio Pierucci (1945-2012) both for sociology in general, when it is performed in an objectively and theoretically oriented manner, as well as for the sociology of religion in particular, especially when it comes to the controversial topic of secularization. To fulfill that intention, we have selected texts, articles, and book chapters published by the author in which we found the concept of secularization directly or indirectly mobilized. In addition, the academic and biographical trajectory of Flávio Pierucci was also utilized at some moments for a better explanation of the adjustments and shifts that the reflection on secularization passes through during his work. The article is divided into four main themes in which Flávio Pierucci mobilizes the topic of secularization: decline of Catholicism, detraditionalization, disenchantment of the world, and political sphere.*

Keywords: Secularization; Sociology of Religion; Disenchantment of the world; Catholicism's decline and detraditionalization; Antônio Flávio Pierucci.

1 INTRODUÇÃO

Saber do que se fala sempre ajuda (Habermas, 1983, p. 219).

É com a epígrafe acima que Antônio Flávio Pierucci – só Flávio para os mais próximos, só Pierucci no formalismo das citações acadêmicas – começa um de seus mais citados textos: *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido* (1998a). É por considerarmos que Flávio

Pierucci – como será referido daqui em diante, para respeitarmos o formalismo acadêmico sem deixar de se tratar com intimidade aquele que foi, mais que um grande mestre, um grande amigo¹ – sabia bem do que estava falando, que defenderemos aqui a serventia de continuarmos acessando aquele velho sentido de secularização filtrado de Max Weber pelas proficuas reflexões de Flávio Pierucci.

Na perspectiva científica, é preciso, por meio da teoria, aprender a ver, antes de enxergar. Essa disposição para mergulhar na teoria, montar na teoria, para depois cavalgar no campo empírico, nunca faltou a Flávio Pierucci – *vontade de sentar*, para fazer referência a um de seus inusitados e desconhecidos textos, pois quanto mais importante alguém quer ser em alguma coisa, mais tempo tem de passar sentado (Pierucci, 1998b). É por esse cuidado teórico que diversos dos seus trabalhos, que instrumentalizam direta ou indiretamente o conceito de secularização, são uma fonte tão importante para se refinar o debate intelectual que ainda perpassa boa parte da produção na sociologia da religião no Brasil e no mundo.

Para sermos fiéis à sugestão habermasiana, procuramos “saber do que falava” Flávio Pierucci acerca da sociologia da religião, indo diretamente aos escritos que compõem sua ampla produção intelectual. A obra é volumosa, não só devido ao longo período no qual foi elaborada – do início da década de 1970 até o começo da de 2010 –, mas também graças à destacável regularidade e produtividade de Flávio Pierucci ao longo de sua carreira acadêmica. Mais de cinquenta artigos publicados em renomados periódicos do Brasil e afora, seis livros (sem contar as reedições), dezenas de verbetes em enciclopédias, mais de trinta capítulos de livros, além de toda uma série de artigos em jornais e revistas como *Folha de S. Paulo*, *Estado de S. Paulo*, *Ciência Hoje*, entre outros. Além desses, compõem o conjunto da produção intelectual de Flávio Pierucci diversos textos e excertos não publicados, mas que foram consultados pelos autores deste artigo².

1 Renan William dos Santos, Massimo Bonato e Guilherme Borges foram orientandos de Antônio Flávio Pierucci até o momento de sua morte, em 8 de junho de 2012, quando se esvaiu, para todos os que tiveram o prazer de o conhecer, um pouco mais do “encanto” do mundo.

2 Agradecemos ao Prof. Reginaldo Prandi por nos disponibilizar seu acervo particular, sem o qual a elaboração deste artigo não teria sido possível.

Fizemos aqui uma seleção dos estudos de Flávio Pierucci levando em conta a cronologia dos textos e os recortes temáticos nos quais a questão da secularização se aproxima de outros temas pertinentes à compreensão do fenômeno religioso. Essa opção metodológica nos deu a possibilidade de enxergar o instrumental analítico de Flávio Pierucci afeiando-se e refinando-se conforme o tempo avançava. Nas mãos de Flávio Pierucci, um precioso portador – ou *Träger*, como ele gostaria de dizer em alusão a Max Weber –, o conceito de secularização ganhou progressiva consistência e precisão teórica. Cabe pontuar, todavia, que não foi desde os primeiros anos de sua carreira que Flávio Pierucci se deteve em aprofundar a categoria secularização. O que foi observado é que essa noção entrou nos seus trabalhos gradativamente e de forma crescente no decorrer dos anos.

Salientado esse aspecto, cabe aqui explicar que de fato não nos limitamos apenas a examinar os textos de Flávio Pierucci nos quais a categoria secularização aparecia explicitamente referenciada. Textos em que o termo em si não é nominalmente enunciado acabaram se tornando importantes para reconstruir o mais fielmente possível o seu itinerário intelectual e assim compreender o estatuto que a categoria secularização representou para ele enquanto um problema maior, inescapável, na compreensão sociológica do fenômeno religioso.

Em decorrência da adoção desse tratamento metodológico, foi possível distinguir inicialmente duas fases na cronologia da produção sociológica de Flávio Pierucci. Na primeira, que inicia ainda na década de 1970 e que vai até a primeira metade da de 1990, a categoria secularização pouco aparece nominalmente referenciada. Já na segunda, que vai da metade dos anos 1990 até o início da década de 2010, além de aparecer repetidamente, o conceito é diretamente abordado e tematizado como argumento central em suas reflexões.

Para além desse recorte cronológico, nosso mapeamento deixou claro que Flávio Pierucci aplicou e operacionalizou a noção de secularização fundamentalmente em conexão a quatro grandes temáticas: o declínio do catolicismo, a destradicionalização, o desencantamento do mundo e a esfera política. A importância e o espaço que essas temáticas acabaram ocupando nos trabalhos de Flávio

Pierucci fizeram com que em fosse necessário levá-las em conta ao organizar a estrutura narrativa do presente artigo.

Antes de adentrar nos meandros dessas temáticas, é fundamental situar a própria posição de Flávio Pierucci no campo da sociologia da religião brasileira, sua inserção, sua maneira de praticar a pesquisa, assim como seu entendimento teórico do que seria a especificidade dessa disciplina. A tal propósito, vale a pena retomar um trecho do artigo, publicado em 2004, *Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000*.

Desde o começo, e isso remonta aos anos de 1950, a sociologia da religião praticada no Brasil foi sempre uma *sociologia do catolicismo em declínio*. Aliás, não só no Brasil. Em toda a América Latina. Mesmo os estudos sociológicos voltados para religiões não católicas, se enfocarem a expansão quantitativa de uma delas, seja qual for, estarão sempre fazendo, pelo avesso, uma *sociologia do declínio do catolicismo*. É inevitável. Desde que me conheço por sociólogo – e de saída fui aprender a fazer sociologia no antigo Cebrap, onde entrei em 1971 – é exatamente isso que tem sido feito e dito, sem rodeios nem exclamações, pela sociologia brasileira da religião, calçada tanto em dados censitários quanto em macroteorias sociológicas de amplo consenso entre os pares. Logo que comecei a praticar sociologia, especializando-me já então em sociologia da religião sob a batuta do grande mestre Candido Procopio, aprendi que o exame dos censos brasileiros de 1940, 1950 e 1960 – a despeito das limitações inerentes ao tipo de informação que um censo demográfico costuma apresentar, como por exemplo a impossibilidade de resposta múltipla, o que de cara exclui do registro censitário os sincretismos todos e as (mal)chamadas “duplas filiações” – revelava “a tendência geral para um declínio moderado, mas constante, de adeptos da Igreja Católica” (Pierucci, 2004a, p. 19, grifos no original).

No Cebrap, Flávio Pierucci aprendeu o *métier* de sociólogo convivendo com seu mestre, Candido Procopio Ferreira de Camargo. Com ele, adotou a concepção da sociologia da religião como uma sociologia voltada a compreender o fenômeno religioso em seu mo-

vimento de transformação. Trata-se de uma abordagem específica interessada em analisar não a conservação ou a permanência do fenômeno religioso, mas sim seus efeitos de ruptura e de inovação; tanto no plano individual, da biografia, quanto no âmbito social, da estrutura (Pierucci; Prandi, 1987). Uma abordagem de pesquisa calçada em fundamentos empíricos e que tinha suas bases mais sólidas nas séries de dados dos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Foi justamente pelas curvas descendentes indicadas no conjunto desses dados que sua perspectiva de sociologia da religião acabou qualificada, sem rodeios e sem hesitações, como uma sociologia do catolicismo em declínio.

2 SECULARIZAÇÃO E DECLÍNIO DO CATOLICISMO

O problema dos católicos [...] está em que sua participação no total da população brasileira já foi muito maior – eis-me de novo tematizando o declínio (Pierucci, 2006).

Flávio Pierucci mobiliza o conceito de secularização em seus trabalhos mais antigos com o intento de produzir uma sociologia capaz de compreender o catolicismo declinante. Em dois textos, *Comunidades Eclesiais de Base: origens e primeiros desenvolvimentos* (1982) e *Assim como não era no princípio: religião e ruptura na obra de Candido Procopio Ferreira de Camargo* (1987) – esse segundo em coautoria com Reginaldo Prandi³ –, a perspectiva de se atinar à mudança religiosa é enfatizada. Nessa dupla de artigos, a categoria secularização aparece, mas sem nenhuma preocupação voltada a problematizar conceitualmente a noção. No primeiro artigo o conceito aparece apenas como adjetivo – “secularizado” – para caracterizar aquele tipo específico de identidade religiosa do militante da Juventude Operária Católica (Pierucci, 1982, p. 49).

3 Diz Flávio Pierucci acerca de Candido Procopio Ferreira de Camargo e Reginaldo Prandi: “Mal podia suspeitar [...] que aquela decisão intempestiva de ir ao Cebrap atrás de um mísero emprego de auxiliar de pesquisa me daria de presente duas das minhas maiores amizades na vida: a daquele que em seguida seria meu Mestre, meu grande treinador, quase um guru não fôra seu afiado senso de autocrítica, Candido Procopio Ferreira de Camargo, e a amizade maior de todas em minha vida, Reginaldo Prandi” (Pierucci, 2006c).

Já no segundo artigo a categoria aparece mais vezes, ora propriamente como “secularização”, ora recorrendo-se às expressões “secular” ou “secularizante”, mas sempre com o propósito de apontar e referir-se ao processo de mudança religiosa e seus efeitos tanto no plano do indivíduo, de sua conduta de vida, como no da sociedade, de modernização do meio urbano-industrial brasileiro (Pierucci; Prandi, 1987). Nesse artigo, a aplicação da categoria de secularização e sua associação com o processo de mudança religiosa, de ruptura com as práticas e as crenças de tipo tradicional, abarca um conjunto de religiões distintas, a saber: catolicismo, pentecostalismo, kardecismo e umbanda. Mas o conceito propriamente dito qualifica e diz respeito sobretudo a uma dimensão específica: “a erosão da religião dominante tradicional” (idem, 1987, p. 30) ou, em outras palavras, o *declínio da religião católica* e suas perdas enquanto modeladora do desenvolvimento do panorama religioso brasileiro.

Se nesses dois artigos acima mencionados a categoria de secularização não aparece com frequência, como irá acontecer mais tarde, isso pode ser atribuído ao fato de que outros termos tomam mais espaço, mormente: *mudança, ruptura, declínio*. Pensar essas noções se não como equivalentes, pelo menos como próximas ao conceito de secularização, não configura uma atribuição injusta com relação ao pensamento de Flávio Pierucci. Nesse período, é com essas acepções que o conceito de secularização vem sendo manejado e ganha suas significações como categoria processual – tratamento que permanecerá até as últimas obras de Flávio Pierucci.

Em segundo lugar, a ciência social da religião nas décadas 1970 e 1980 pouco usava o conceito de secularização. O tema esteve sempre presente, desde a década de 1950, mas não se registrava um questionamento teórico sistemático em torno da categoria (Herrera, 2004). Se não se pode afirmar que nas ciências sociais brasileiras houvesse um consenso em torno da teoria da secularização, pelo menos se pode constatar que, fora poucas exceções (Alves, 1978), não havia uma discussão voltada a destrinchar detidamente a validade da tese ou a questioná-la enquanto teoria ou problema conceitual. A secularização era um pressuposto teórico dado e relativamente aceito na comunidade dos sociólogos da religião.

É, portanto, em um segundo momento que nos textos de Flávio Pierucci se percebe claramente um importante aprofundamento teórico do conceito. O pontapé desse desenvolvimento conceitual se encontra em artigos que são divulgados, também, como resposta às proposições de “retorno do sagrado”, “revanche de Deus” (Negrão, 1994, p. 134) e de “profecia desmentida” (Sanchis, 1997) adotadas por cientistas sociais da religião em textos publicados no Brasil (Almeida, 2010). Em um artigo de 1997, *Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião*, Flávio Pierucci, como veremos adiante de forma mais aprofundada, define as posições de alguns cientistas sociais brasileiros, entusiastas da perspectiva de “dessecularização” e de “reencantamento do mundo”, como equivocadas, denominando-as – como o próprio título do artigo indica – de autoengano.

Se Flávio Pierucci é bastante explícito em mostrar que não entende secularização como uma categoria-processo que levaria ao desaparecimento da religião, também é muito claro em mostrar que sua perspectiva não é de forma alguma a-histórica. Ele estabelece uma distinção temporal entre a curta duração, na qual a secularização mostraria descontinuidades e oscilações, e a longa duração, na qual a secularização se manifesta com evidência de forma mais linear (Pierucci, 1997a).

Esse zelo analítico se dá pela busca em dissipar equívocos gerados por interpretações que se apressam em liquidar a utilidade do conceito ou teoria da secularização. Diante dessas atitudes, Flávio Pierucci clama pela clareza. Até porque o polissêmico termo secularização, justamente pelo fato de possuir uma multiplicidade de sentidos, presta-se facilmente à geração de equívocos. Essa exigência da precisão, essa luta pela clareza, leva Flávio Pierucci a optar por ir diretamente aos textos de Max Weber, o qual, na opinião de alguns cientistas sociais, seria justamente o principal responsável e portador de uma teoria da secularização evolucionista, linear e teleológica. Para Flávio Pierucci, mais um equívoco gerado pela síndrome do autoengano.

Tratava-se de uma questão de coerência: como descartar uma teoria tão adequada para descrever o que acontece no panorama religioso atual?

A religião no mundo moderno é sempre-já “segundo violino”, gostava de dizer o grande mestre brasileiro em sociologia da religião, Candido Procopio Ferreira de Camargo [...]. E, no entanto, entre nós sociólogos que estudamos religião nas sociedades modernas e em modernização têm-se tornado quase uma esquisitice continuar a falar de secularização (Pierucci, 1997a, p. 107).

Flávio Pierucci nunca se cansou de reafirmar: não dá para dissociar o declínio da religião tradicional, enquanto realidade empiricamente observável, da teoria da secularização. É o que frisa novamente em dois artigos: o primeiro, de 2004, com o título *Bye bye, Brasil – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000* e o segundo, de 2006, *Modernidade religiosa à brasileira*, nos quais adota a expressão *more of the same* para referir-se ao declínio das religiões tradicionais (2004a, p. 19; 2006). Mais do mesmo, para indicar a trajetória declinante do catolicismo brasileiro. Só que nessa altura da década de 2000, Flávio Pierucci registrava que esse mesmo declínio do catolicismo, que persistia desde a década de 1950, agora mudava de intensidade. A queda de fiéis católicos manifestava-se de maneira mais acelerada. Declínio que dizia respeito não apenas à religião majoritária do Brasil, mas envolvia também o luteranismo e a umbanda, simultaneamente desconfigurando o arranjo tradicional e instaurando um processo de mudança no qual a pertença religiosa das pessoas passa a ser caracterizada pela marca de uma adesão por escolha, por opção pessoal mutável a qualquer momento.

Por fim, em um texto de 2010, em coautoria com Ricardo Mariano, com o título *Sociologia da religião, uma sociologia da mudança*, a ideia de declínio continuava central no pensamento sociológico de Flávio Pierucci. A noção aparece como termo qualificativo da perspectiva de sociologia da religião por ele trilhada e praticada como *Sociologia do catolicismo em declínio*. O termo-chave *declínio*, definitivamente, caracteriza uma sociologia bem precisa, voltada à compreensão da transição do tradicional para o moderno, em uma concepção que Flávio Pierucci amava definir, com Habermas, por meio de uma equiparação da “sociologia como uma ciência da crise” (Pierucci & Mariano, 2010, p. 295)⁴.

⁴ Os alunos de Flávio Pierucci sempre recebiam, na primeira aula no curso de sociologia de Max Weber da Universidade de São Paulo (USP), um excerto no qual constava o seguinte trecho: “A

Mas que se note bem: sociologia da crise, não crise da sociologia, muito menos crise da sociologia da religião. Trata-se de saber bem do que se está falando, para não se deixar levar pelos equívocos, os autoenganos. Esse é o antídoto proposto por Flávio Pierucci para não cair na ideia de crise de paradigma da sociologia da religião.

3 SECULARIZAÇÃO E DESTRADICIONALIZAÇÃO

Qualquer religião tradicional, majoritária, numa sociedade que se moderniza, estará fadada a perder adeptos. Uma fatalidade socio-cultural quase tão implacável quanto a genética dos caranguejos: toda religião tradicional ou majoritária tende a andar para trás (Pierucci, 2004b, p. 14).

Se buscarmos a cronologia da noção de destradicionalização na obra de Flávio Pierucci, seríamos levados ao já citado *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*, um dos artigos que têm por objeto desembaralhar a crescente confusão em torno da ideia de que o sagrado, enfim, teria retornado. Ali, pela primeira vez, apareceria a noção de des-tradicionalização, assim, com hífen, como equivalente à “racionalização instrumental das relações sociais” (Pierucci, 1998a, p. 56). Junto ao termo, em uma discreta notinha de rodapé, Flávio Pierucci afirmava: “‘Des-tradicionalização’ é uma outra ponta pela qual se pode puxar o fio da meada da tematização weberiana do processo de secularização” (idem, 1998a, p. 56, nota 22).

E foi esse fio da meada que Flávio Pierucci seguiu puxando. Em dezembro de 2002, já de posse dos dados do Censo 2000, a ideia reaparece em um artigo na Folha de S. Paulo intitulado *Cadê a nossa diversidade religiosa?*. Ele aponta que, a despeito da alegada infinidade de denominações e vertentes religiosas atuantes em território tupiniquim, 96,5% da população brasileira dividia-se, à época, em cristãos – católicos e evangélicos – e os sem religião. Sobrariam

Sociologia [é] (...) *par excellence* [uma] ciência da crise, que se ocupa essencialmente da formação dos sistemas sociais modernos e dos aspectos anômicos da decomposição dos sistemas sociais tradicionais” (Habermas, 1987: 19-22).

minguados 3,5% de kardecistas, afro-brasileiros, esotéricos, orientais, indígenas etc. Muito mais para monopólio do que para diversidade, concluía Flávio Pierucci:

Eu bem que gostaria [...] de dar a todos a boa notícia sociológica de que, no Brasil atual, as pessoas têm muito mais chances do que nunca de aderir às mais diferentes concepções do divino. Oxalá fosse mesmo verdade que no cotidiano das famílias já fosse menos insustentável a leveza do conviver pós-tradicional de mãe católica reconvertida pela Renovação Carismática e filha jovem convertida ao budismo ou à União do Vegetal – encontros culturais que fossem, sem medo, confrontos culturais, fatos novos e densos que desdobrassem no mundo da vida de muitos mais aquilo que a sociologia contemporânea, pelo avesso, tem chamado de “destradicionalização” (Pierucci, 2002a).

Aqui, sem hífen, a noção começaria a assumir seu papel como categoria de análise nos textos que seriam produzidos por Flávio Pierucci no decorrer da meia década seguinte. E é importante notar como, de fato, esse termo nunca viria a ser tratado em conjunto com sua análise da secularização, mas em paralelo, ao largo, como outra ponta do fio da meada. Em *Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa* (1992), Flávio Pierucci já havia enunciado o caráter anti-secularizador desses dois movimentos – o integrismo católico através de sua rejeição à modernidade secularizada; e o fundamentalismo protestante, que combate “a secularização dos modos de pensar, a descristianização da cultura e da educação” (Pierucci, 1992, p. 153) –, cujos discursos de base eram calcados no retorno à “tradição”. Mas a ideia de destradicionalização seria algo diferente, mais refinado, e, principalmente, indissociável de sua análise da própria modernidade – religiosa ou não.

Eis que, a partir da análise dos dados do Censo 2000, Flávio Pierucci desenvolve em *Bye bye, Brasil* sua mais incisiva reflexão sobre a nova realidade social “destradicionalizada” da configuração religiosa no Brasil. Nesse texto ele observou que, a depender da ca-

pacidade de “reprodução ampliada de si” das religiões mais tradicionais, o cenário que se revelaria seria o de crescente destradicionalização – aqui já como processo equivalente ao de modernização.

Flávio Pierucci sempre buscava conferir uma análise teoricamente orientada a esses dados empíricos. Percebeu que a queda no número de católicos se dava em termos relativos, comparada ao censo realizado na década seguinte. Se no ano 2000 o censo registrou o total absoluto de 125 milhões de brasileiros católicos (3 milhões a mais do que o registrado em 1991), em termos relativos a situação era, manifestadamente, de declínio: 73,8% de brasileiros católicos em 2000, frente a 83,7% em 1991. Mais uma vez, como há tempos vinha ocorrendo, observa Flávio Pierucci, o “inexorável” destino católico rumo ao seu ocaso se manifestava em números (Pierucci, 2004a, p. 18).

De tão lógica, a lição parecia simples: a religião majoritária, quase que como uma lei, tende a “perder terreno”. Não por acaso, ressaltou, como já vimos, que toda a sociologia da religião feita a partir da década de 1950 não poderia ser outra coisa senão uma “sociologia do catolicismo em declínio” (idem, 2004a, p. 19). Mas também o luteranismo, como o catolicismo, ia em direção à mínima. A considerar cada ramo do protestantismo em separado, e ao colocarmos os valores em termos relativos, entre os censos de 1991 e de 2000 o luteranismo passava a representar 4% do total de protestantes, contra 8% da década anterior: a derrocada da mais tradicional das vertentes. Era o caso de dizer mais uma vez... “Bye bye, Brasil tradicional!” (idem, 2004a, p. 24). E *hello* modernidade religiosa, posto que *destradicionalizada*.

Mas foi a retração do número de adeptos da umbanda o que mais chamou a atenção de Flávio Pierucci, tanto que o fato mereceu atenção especial em uma comunicação no encontro anual da Anpocs de 2005. Logo no início do texto, Flávio Pierucci delineava o que viria a ser o motivo de seu espanto: “que o catolicismo romano caísse bastante, era mais que esperado, isso afinal vem acontecendo faz tempo. Que o luteranismo dos teuto-descendentes refluísse, estava na lógica. Mas a umbanda [...] quem diria?” (Pierucci, 2005, p. 3). A retração de que fala Flávio Pierucci tem uma peculiaridade: o número de adeptos

da umbanda é que diminuiu, ao passo que aquele do candomblé, aumentou. Em outros termos, se o número de adeptos das religiões afro-brasileiras vinha diminuindo “lenta mas gradativamente” nas duas últimas décadas do século passado (0,57% da população em 1980; 0,44% em 1991 e 0,34% em 2000), a perda era da umbanda, que de 541.518 seguidores em 1991 caiu para 432.001 em 2000; ao passo que o candomblé ganhou aproximadamente 30 mil novos seguidores no mesmo período. Eis o *background* da problematização.

É nessa comunicação que Flávio Pierucci apresenta a primeira versão do que viria a ser a sua prova de erudição no concurso para Professor Titular da Universidade de São Paulo, intitulada *Religião como solvente: uma aula* (2006b). Retomando a abordagem de Candido Procopio, Flávio Pierucci desdobra sua análise a partir da classificação entre as religiões de caráter universal, abertas para a conversão de todas as pessoas, e as religiões étnicas, cuja função é a preservação de “determinado patrimônio étnico-cultural”. Da primeira categoria são derivadas, quase que imediatamente, as noções de “abertura e conversão” (Camargo, 1975 apud Pierucci, 2008, p. 114-115).

Ao se debruçar sobre o caso das religiões afro-brasileiras, Flávio Pierucci percebe que, ao longo das duas últimas décadas do século XX, a umbanda e o candomblé – cada uma em chaves opostas de classificação: a umbanda, para todos; o candomblé, africanizado, preservando suas raízes e identidades étnicas – vão entrando cada vez mais no jogo do mercado religioso. A lógica da competição mercantil favorece a tendência de abertura das religiões outrora étnicas, alterando definitivamente a composição de seus membros, ao ponto de haver, já no final do século passado, quase cinco vezes mais pretos e pardos evangélicos do que pertencentes às religiões afro-brasileiras – uma disjunção entre identidade étnica e pertença religiosa.

Para analisar os porquês dessa disjunção, ele recorreu à noção weberiana de “religião universal de salvação individual”, a “chave” elucidativa do movimento que, na modernidade religiosa, permitiria tal trânsito. Flávio Pierucci propunha naquele momento que só seria possível uma sociologia da religião feita *pari passu* com uma sociologia da modernidade. E foi nesse sentido que mobilizou Max Weber

implacavelmente contra Émile Durkheim, realçando que as comunidades soteriológicas congregacionais (aquelas que se reúnem e se organizam com os pés fincados na esperança de salvação) extraem as pessoas de suas filiações sociais tradicionais – a família, a comunidade, a profissão, a religião de nascimento etc. –, para inseri-las, como indivíduos, nessa nova fraternidade *con-gregada*, que não tem como fundamento nenhum laço social para além da *escolha* religiosa desnaturalizada (Pierucci, 2006b, p. 123).

Eis o ponto chave para a interpretação da modernidade religiosa, marcada pelo trânsito entre as denominações, pelo assumir de novas pertencas, pela crise geracional de transmissão de valores, pela constituição de indivíduos a partir de suas novas filiações (Hervieu-Léger, 1999). Tudo o que era tradicional no universo religioso se dissolve na liquidez desse novo tipo de organização. O caminho rumo à universalização, percorrido por aquelas religiões que antes resguardavam na sua razão de ser a função de lembrar alguma coisa de um passado mais ou menos distante, teve como consequência mais próxima a necessidade de variar o perfil de seu séquito. Não se tratava mais de congregar os de sempre, mas de integrar os outros e individualizá-los de acordo com a nova pertença religiosa a que estavam se submetendo por livre escolha. Na síntese de Flávio Pierucci:

O que uma religião universal visa e quer é o indivíduo, e para isso os produz, produz indivíduos. O indivíduo destituído de laços é a unidade simples que lhe interessa coletar (re-legere), coisa que vai fazer interpelando-o diretamente na segunda pessoa do singular. Não a pessoa enquanto cortejo pulsante de relações já prontas, feixe complexo de posições sociais com suas injunções convencionais, parte integrante de uma unidade coletiva integral, holística, não a pessoa, mas o indivíduo como unidade (Pierucci, 2006b, p. 123-4).

Essa é a chave analítica que permitirá a Flávio Pierucci identificar e classificar a modernidade religiosa, o “outro fio da meada da tematização weberiana sobre o processo de secularização”: a adesão religiosa enquanto dissolução dos laços sociais tradicionais,

enquanto constituição da pessoa em indivíduo. O fato é que essa forma moderna de experimentação do sagrado ainda pareceria um tanto obnubilada, aos olhos de alguns cientistas sociais da religião, pelas manifestações religiosas aqui e acolá prontamente diagnosticadas como efervescência e retorno do sagrado. Flávio Pierucci procurou demonstrar que, ainda que o catolicismo continuasse sendo majoritário, mesmo com a ascensão barulhenta dos neopentecostais, mesmo com a gênese dos chamados novos movimentos religiosos, havia uma diferença qualitativa na forma como essas novas religiões eram experimentadas e praticadas.

Saber bem do que falava possibilitou a Flávio Pierucci, portanto, postular que não havia nada de *retorno*, mas sim uma *mudança* levada a cabo e condicionada pelo avanço do processo de secularização, não pelo seu retraimento. Nada de re-traditionalização, mas sim des-traditionalização.

4 SECULARIZAÇÃO E DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Conceitos são instrumentos racionais valiosos (Pierucci, 2002b).

Flávio Pierucci trata do conjunto dos conceitos de secularização e de desencantamento do mundo pela primeira vez em 1997, na conferência *Reencantamento e dessecularização: o engano dos sociólogos vulgares da religião*, apresentada na reunião da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), em Brasília. O propósito, conforme declaração expressa em seu memorial (2006c), era “cutucar a onça com vara curta”. Posteriormente, a apresentação foi publicada na revista *Novos Estudos Cebrap*, com um subtítulo atenuado: *a propósito do autoengano em Sociologia da Religião* (Pierucci, 1997a).

Até aquele período, a intenção de Flávio Pierucci era fazer como tese de livre-docência um balanço crítico da sociologia da religião produzida no Brasil, a qual denominava “impuramente acadêmica” (idem, 1997b; 1999a). Impura porque seus membros muitas vezes se deixavam ser “contaminados” por interesses religiosos, pela falta de reflexividade, pelo amor excessivo para com seu objeto de estudo.

Uma das facetas dessa “impureza”, justamente a que Flávio Pierucci explora no texto sobre *Reencantamento e dessecularização*, é que os cientistas sociais da religião acabam lendo, “nos menores sinais que repontam de sobrevivência do espírito religioso ou de persistência do sagrado, presságios benevolentes de ressurgência antes de mais nada da própria religião que professam” (idem, 1997b, p. 264).

Por ainda não ter se detido tão profundamente no tema do desencantamento do mundo, como faria em seguida, Flávio Pierucci tratou sem muita distinção, de início, os “temas gêmeos” (como assim os qualificou) da secularização e do desencantamento do mundo. Importava a ele apenas enfatizar a realidade empírica dos declínios apontados pelos dois processos. *Declínio da religião*: “secularização da sociedade, ainda que o indivíduo continue a crer e quem sabe praticar suas crenças múltiplas”; *declínio da magia*: desencantamento do mundo, sempre enfatizando que, apesar de hoje o seu ator principal ser a ciência moderna, o impulso inicial foi dado pela própria religião em sua caça às bruxas (literalmente!) (idem, 1997a, p. 100).

Demonstrar a realidade desses declínios, entretanto, não significava decretar a “morte de Deus” no fim do processo. Flávio Pierucci sempre fez questão de bater na tecla de que nem Weber nem as teorias do desencantamento do mundo e da secularização previam (profeticamente, eis qual seria a ironia) o fim da religião (idem, 1997a, p. 102). Mas do fato de que a religião não morre, Flávio Pierucci nos lembra, não se pode derivar que ela vive tranquilamente como em seus tempos áureos. *Sobrevive*, isto sim, depois de ter perdido muitos de seus bens materiais, seu papel de integração social e de matriz cultural, depois de perder espaço no aparelho de Estado, e depois de ter encarado a especialização institucional que tirou de sua influência as esferas normativas do direito e da ética racional, as esferas expressivas da arte moderna e do entretenimento, e as esferas cognitivas da filosofia e da ciência. Sobrevive agarrada à esfera privado-íntima, “e olhe lá!” (idem, 1997a, p. 103-4). Mesmo aí, a religião vem perdendo domínio sobre um de seus principais objetos: a conduta sexual e reprodutiva (idem, 1997a, p. 117).

É com esse “pouco que sobrou para a religião” no plano das crenças individuais, constata Flávio Pierucci, que alguns teóricos se propuseram a falar em “retorno do sagrado”, triunfal e monoteisticamente rebatizado depois como “a revanche de deus” (Kepel, 1991). Essa era a base a partir da qual muitos pesquisadores pretendiam “dessacralizar” a teoria da secularização e, sub-repticiamente, “ressacralizar a sociologia da religião”, transformando-o em uma “sociologia religiosa” não assumida (Pierucci, 1997a, p. 103).

O carro chefe das teorias de reencantamento do mundo e dessecularização seria o surgimento dos chamados novos movimentos religiosos, que comprovariam como ainda hoje são “inestancáveis os mananciais de religião” (idem, 1997a, p. 109). Ou seja, por mais que as religiões tradicionais ou dominantes estivessem declinando – e poucos chegam ao absurdo empírico de negar esse fato –, outras *devem* surgir para tomar seu lugar, preencher a lacuna, pois o ser humano precisa delas, não pode viver sem elas. Portanto, essas são teorias que pressupõem “a necessidade do sagrado como invariante da condição humana”, um argumento metafísico do tipo que não deveria ser levado à sério numa sociologia da religião feita de forma objetiva (idem, 1997a, p. 110).

É com elevada dose de ironia que Flávio Pierucci também acentua a “incongruência de quem jovialmente festeja o ‘retorno do sagrado’ e ao mesmo tempo dá de barato que ele nunca se foi. A volta do que não se foi?” (idem, 1997a, p. 110). Essa falta de coerência se daria, justamente, pela ausência de uma orientação teórica na análise dos fenômenos sociais em voga no campo religioso contemporâneo. Olhar o que acontece aqui e ali com uma lupa, sem teoria e sem auto-crítica, impediria muitos pesquisadores de ver que, apesar de muitas vezes a secularização se processar de modo irregular e oscilante no curto prazo, o movimento se torna nítido em uma perspectiva histórica mais ampla (idem, 1997a, p. 108, 111).

Ainda, a “lupa da boa vontade” também impediria a percepção de que pode ocorrer “mistos de secularização-com-intensificada-mobilização-religiosa” (idem, 1997a, p. 112). Mais um daqueles paradoxos das consequências de que tanto falava Weber, e que tanto “encan-

tavam” Flávio Pierucci. O principal expoente dessa complexificação teórica, na qual Flávio Pierucci bebe até se esbaldar, é Bryan Wilson. Wilson argumentava que a secularização, manifesta na perda da posição estrutural hegemônica da religião estabelecida, e também na relativização do compromisso religioso (que torna a conversão aceitável, sem culpa), era “condição de possibilidade” para o surgimento e crescimento dos chamados novos movimentos religiosos. E mais: esse pluralismo, ao mesmo tempo resultante e também fator de secularização, reduzia mais ainda a religião a um mero bem de consumo, cuja “compra” não impacta nem a cultura em geral nem a estrutura social, econômica e política das sociedades modernas (Wilson, 1976, p. 96).

Ou seja, a efervescência religiosa (no plano privado) é postulada por Flávio Pierucci, a partir de Bryan Wilson, como resultado do avanço da secularização, não evidência em seu contrário. Oximoro sociológico dos mais refinados. O pulo-do-gato contra a crise de paradigma na sociologia da religião (Pierucci, 1997a, p. 116). Como veremos mais a frente, é fincando o pé nessa ideia da secularização estrutural como “condição de possibilidade” da vitalidade religiosa que Flávio Pierucci segue refinando sua argumentação em favor do conceito.

Esse refinamento passaria também por um aprofundamento, em paralelo, no estudo do outro “irmão gêmeo”: o desencantamento do mundo. Ora, “quando se fala em ‘retorno do sagrado’”, afirmava Flávio Pierucci, “faz uma bruta diferença saber se o sagrado que supostamente estaria retornando à vida – e à cena – é de caráter mágico ou de caráter religioso” (idem, 2001, p. 101). É dessecularização ou reencantamento?

Deixando de lado o projeto inicial de apresentar como tese de livre-docência um balanço crítico da produção na sociologia da religião brasileira, por antever “incontáveis mal-entendidos” que acabaria suscitando, para não colar à sua imagem a figura da “palmatória do mundo”, Flávio Pierucci resolveu mudar de projeto (idem, 2006c). Seu objetivo agora era pinçar e analisar todas as ocorrências do conceito de desencantamento do mundo (*Entzauberung*) na obra weberiana. Tal projeto significou um aprofundamento no debate anterior. Era seu intento

formular da maneira mais simples possível uma distinção conceitual básica na obra de Weber, a distinção entre secularização e desencantamento do mundo, tarefa que só era possível cumprir se (...) [se] enfrentasse antes, ou ao mesmo tempo, pouco importa, o desafio de enunciar da forma mais clara possível o núcleo semântico típico-ideal de cada um desses dois conceitos, tanto do ponto de vista de sua dimensão histórico-social, quanto do posto de vista teórico-desenvolvimental (Pierucci, 2006c).

“Luta por clareza” – Flávio Pierucci gostava de repetir essa frase – deve ser a luta “de todos que se ocupam profissionalmente de uma ciência” (idem, 2003, p. 37). É o oposto de misturar as coisas, como fez Talcott Parsons, por exemplo, ao tratar como sinônimos (em suas traduções dos textos de Weber) desencantamento do mundo e racionalização (Pierucci, 2003, p. 208-9). Conforme *esclarece* Flávio Pierucci, desencantamento do mundo é uma “forma específica de racionalização religiosa” (Pierucci, 2003, p. 208). Não se trata de racionalização pura e simplesmente, pois racionalizações existem em diferentes graus e direções, como lembra Weber diversas vezes (1982, p. 337; 1996, p. 19-20; 2010, p. 68-9). Também não se trata de qualquer tipo de racionalização – é uma racionalização conduzida por uma específica orientação religiosa da conduta.

Originariamente o judaísmo e, depois, o protestantismo (com maior alcance e impacto na cultura ocidental) põem em prática o desencantamento ao despovoar o mundo dos deuses e postular que nada aqui é sagrado; portanto a magia, que busca coagir favores divinos pontuais por meio de ritos, deve ser desprezada em nome de uma conduta moralizada, isto é, eticamente racionalizada (Pierucci, 2003, *passim*). Por isso, o sentido principal do conceito de desencantamento do mundo, seu núcleo duro, seu sentido técnico e estrito que, como Flávio Pierucci demonstrou, é o sentido dado por Weber na maioria das vezes em que usa o sintagma, pode ser explanado como “des-magificação” (idem, 2003, p. 58).

É esse mundo des-magificado pelo monoteísmo judaico-cristão, mas ainda considerado como um “cosmo ordenado por Deus”,

que vai ser apropriado pela ciência e transformado em simples “mecanismo causal”, sem nenhum sentido externo (idem, 2003, p. 159). Com o avanço desse segundo tipo de desencantamento do mundo pela intelectualização científica, e não mais pela intelectualização religiosa, torna-se impossível encontrar qualquer sentido ou normatividade na natureza. Ela vira um mero meio, a ser explorado, dominado, instrumentalizado. A partir daí não há mais nenhuma fonte objetiva para se estabelecer o certo e o errado, o belo e o feio, ou algum outro valor além daqueles que são momentaneamente atribuídos tão somente pelos indivíduos em uma sociedade. Inclusive, ter um significado que possa ser compreendido, um sentido, ainda que seja sempre atrelado ao sentido subjetivamente construído, é o que passa a diferenciar o mundo social do mundo natural (idem, 2003, p. 156). É só dessa maneira, tornando irracional o postulado de que o mundo tem um sentido objetivo, instaurando uma tensão entre a esfera do conhecimento intelectual e a esfera religiosa, que o desencantamento do mundo atinge a religião. Desencantamento do mundo, portanto, nada tem a ver, por exemplo, com a diminuição da religiosidade dos indivíduos, com a perda de poder político das instituições religiosas, ou com a capacidade de a orientação religiosa ser efetiva.

É básico para um cientista social que pretende se especializar no estudo das religiões entender, por exemplo, que desencantamento em sentido técnico não significa perda para a religião nem perda de religião, como secularização, do mesmo modo que o eventual incremento da religiosidade não implica automaticamente o conceito de reencantamento, já que desencantamento em Weber significa triunfo da racionalização religiosa: em termos puramente tipológicos, a vitória do profeta e do sacerdote sobre o feiticeiro: um ganho em religião moral, moralizada (Pierucci, 2003, p. 120).

Com essa distinção estabelecida, Flávio Pierucci pôde se voltar ao cenário religioso moderno para testar a ideia de “retorno do sagrado”. Se o desencantamento do mundo dependeu inicialmente de um processo de moralização religiosa, e o que está em voga hoje

é um processo de “des-moralização” das condutas religiosas, cada vez mais instrumentalizadas e transformadas em uma relação entre clientes e fornecedores, cada vez mais preocupadas com bens terrenos e pontuais (muito mais do que com a salvação no outro mundo), cada vez menos dependentes de compromissos duradouros – características essas típicas das relações mágicas (idem, 2001, p. 84) –, pode-se, sim, falar em “reencantamento” (idem, 2000). Mas há uma condição: ter em mente que se trata de uma “remagificação” restrita tão somente ao campo religioso, e não do “retorno a um mundo encantado, cujo sentido unitário a ciência moderna dissipou de uma vez por todas” (idem, 2000). O mundo natural, regido pela lógica científica, comunicável, replicável, universalizável (idem, 1997a, p. 106), e o mundo sociopolítico, regido pela lógica formal burocrática, seguem, de seu lado, se desencantando progressivamente. Mesmo dentre os mais fiéis, ninguém espera que a cura da Aids para todos venha de um milagre, nem que as agências governamentais financiem pesquisas em rituais mágicos que possam chegar a esse fim (idem, 1997a, p. 106-7). Não vivemos, nem estamos voltando a viver, em um jardim encantado.

Ou seja, a remagificação da religiosidade moderna, e não do mundo, tem como outra face da moeda a desregulação moral das condutas dos fiéis. As religiões têm progressivamente desistido de regular eticamente a conduta cotidiana dos indivíduos para se tornarem mais “atrativas” no concorrido mercado religioso. Esse mercado, por sua vez, tem como pré-condição, justamente, a desregulação imposta pelo avanço da secularização do Estado. É com isso que se explica, no Brasil, o declínio do tradicional domínio católico e a expansão das igrejas pentecostais e neopentecostais (idem, 2000).

Retorno da magia à religião cristã, portanto, e não retorno da religião ao centro da vida dos indivíduos e da sociedade (idem, 2002b). “Devagar com o andor”, diria Flávio Pierucci aos que se lançam no campo empírico deslumbrados, sem a devida orientação teórica, ansiosos em encontrar encantos que, magicamente, com o toque da varinha da boa vontade religiosa, acabam transformando a efervescência de formigueiros em erupções vulcânicas.

5 SECULARIZACAO E ESFERA POLÍTICA

Na moderna orquestração do funcionamento secular da totalidade social, a religião consegue no máximo o papel de segundo violino (Pierucci, 2011, p. 14).

Em *O Povo visto do altar* (1986), um dos capítulos de seu doutorado (Pierucci, 1985), Flávio Pierucci faz uso do vocábulo “secularização” pela primeira vez em textos que tratam mais diretamente da esfera política. Trata-se de uma utilização tímida, nada muito detida, ainda mais quando comparada à importância que o conceito viria a alcançar. A publicação foi concebida a partir de uma investigação com padres paroquianos da Arquidiocese de São Paulo. A etapa preliminar da pesquisa consistiu em uma série de entrevistas com sacerdotes no ano de 1982, os quais foram questionados sobre a magnitude da influência que a Igreja católica exercia sobre a sociedade brasileira. Entre as respostas colhidas, encontra-se a declaração de um dos padres apresentando aquela que ele entende ser a “grande virada” promovida pela teologia da libertação:

A grande preocupação da gente [...] era adaptar-se ao mundo moderno. [...] De lá pra cá, desenvolveu-se a teologia da libertação [...] passou-se da mania de modernismo e *secularismo* para um compromisso com a classe pobre. [...] Hoje a preocupação não é ser um padre moderno, mas é ser um padre do povo. [...] o padre está para servir o povo. E não ser aí muito moderno, se é justamente o modernismo que está distante do povo, que atazana a vida do povo (Pierucci, 1986, p. 71, grifo nosso).

Aqui, a ideia de secularização ainda aparece na forma germinal do termo correlato “secularismo”. É curioso notar que a expressão, nesse momento inicial, nem chega a ser citada pelo pesquisador, mas pelo próprio pesquisado, o pároco. “Secularismo” é utilizado simplesmente para se referir ao modo de vida individualista característico da modernidade, que “atazana a vida do povo”. No decorrer

do artigo, nas raras vezes em que se vale do termo de secularização – três, para ser mais exato –, Flávio Pierucci se apropria desse significado vago com que o sacerdote qualifica a palavra, mas sem entrar no mérito se secularismo e modernismo estão mesmo “distantes do povo”.

Flávio Pierucci prossegue falando (pouco) de secularização em *As bases da nova direita* (1987). Nesse texto, o termo ou os seus relativos aparecem em número ainda menor: apenas uma vez. Ao mapear as distinções que circundam o fenômeno político classificado de “nova direita”, Flávio Pierucci efetua uma rápida distinção entre discursos “impregnadamente religiosos” e discursos “secularizados” (1987, p. 29). Enxerga-se o secular simplesmente como não-religioso, sem adentrar às minúcias das disputas teóricas que acercam o tema. Novamente, trata-se de um uso do conceito tão escasso quanto genérico (quicá escasso por ser genérico ou, quem sabe, genérico por ser escasso).

Porém, com *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido* (1998a), o próprio título já o diz, a ideia passa a ser exatamente esmiuçar o conceito aqui em foco. Desse ponto em diante, a frequência e a profundidade do emprego do vocábulo “secularização” nas análises políticas de Flávio Pierucci sofreriam uma reviravolta. O sociólogo acata a ênfase weberiana na conceituação da secularização como um processo que diz respeito, *stricto sensu*, à racionalização da ordem jurídica, a qual começa com o *disestablishment* da religião – a religião fora da esfera do Estado (Pierucci, 1998a, p. 51). Flávio Pierucci procura mostrar que Max Weber aloca no estabelecimento do moderno Estado liberal a inviabilização de eventuais pretensões, por parte dos agrupamentos religiosos, de impor seus ditames para o conjunto total dos cidadãos. O ordenamento jurídico secularizado relegaria ao plano privado as normatividades outras para além daquela exclusivamente racional-legal. Submete, dessa maneira, cada um e todos ao “domínio da lei”, independentemente de seus juízos de fé (idem, 1998a, p. 49) – domínio que, apesar de implacável, tem a vantagem prática de se apresentar como “revisável”, uma vez que

não mais sustentável sobre bases teológico-dogmáticas alegadamente imutáveis e entranhadas de validade absoluta.

Dessa forma, Flávio Pierucci enfatiza que a tese da secularização não se direciona somente ao que vai acontecer no porvir, em um tempo vindouro. Para oferecer indicativos a respeito de eventuais cenários jurídico-políticos modernos, a tese parte de um reconhecimento posterior e factual de ocorrências já concretizadas na abertura da contemporaneidade (idem, 1998a, p. 53). Afinal, a organização de todo e qualquer Estado liberal democrático implica a queda da logística do magistério religioso como fundamento organizador da geografia política. A atribuição de soberania ao direito nacional secular caminha lado a lado com a revogação do pedestal metafísico sagrado, que outrora garantia a legitimidade governamental. A lógica utilitário-instrumental do positivismo jurídico, referência da desencantada política moderna, instala-se para além da mira religiosa, e até mesmo, às vezes, sobre ela.

Situar o olhar investigativo em direção ao Estado resulta, assim, em maiores possibilidades de distinção e averiguação, uma vez que a secularização que ocorre nesse âmbito pode ser verificada historicamente. Flávio Pierucci pontua que a secularização jurídico-política, em contraste com a “liquidez” da secularização dos mundos da vida, é muito menos difusa, muito mais sólida em sua objetividade empiricamente constatável. Nessa linha, o autor acaba por localizar na secularização estatal, dada sua evidência, um ponto inequívoco, a possibilidade de um mínimo consenso entre um sem número de argumentações mutuamente excludentes sobre a veracidade ou não da teoria (idem, 1998a, p. 66).

Com *A Secularização em Max Weber*, Flávio Pierucci retomou o clássico conceito sociológico de secularização, o destrinchou, “afiou a nitidez do seu gume” e o deixou pronto para ser operacionalizado em análises que envolvessem, especificamente, as relações institucionais entre religião e poder público. Em artigos posteriores, como *Modernidade religiosa à brasileira* (2006a) e em *De olho na modernidade religiosa* (2008), essa operacionalização já pode ser vista claramente.

Ao trabalhar com o conceito de secularização em sua abrangência jurídico-política, Flávio Pierucci reafirma que reavivamentos religiosos podem muito bem ocorrer em sociedades secularizadas. E vai além: o agito religioso não só não solaparia a secularização, como, pelo contrário, a confirmaria. Por mais paradoxal que possa soar, ele defende – como já vimos, na esteira de Bryan Wilson – que é possível identificar, no próprio processo de secularização do Estado, a causa, logo a explicação, de uma possível efervescência sagrada (Pierucci, 2006a, p. 156). A vigência da legislação moderna não significa a instauração de uma ordem que emancipa tão somente a esfera estatal em relação à religião. Trata-se, em simultâneo, de uma emancipação das próprias crenças e das práticas de fé em relação ao Estado, ainda que essa independência esteja dentro de certos limites pré-estabelecidos de soberania legal (idem, 2008, p. 10).

Há um reconhecimento por parte das instituições públicas no que se refere à dignidade da identidade religiosa, desde que esse conteúdo não contrarie a legalidade do Estado democrático de direito. Por um lado, a religião perde em capacidade de pressão sobre os rumos políticos, ao menos no que diz respeito a uma pressão feita enquanto “divina”. Por outro, o Estado laico, situado no interior do processo de autonomização das competências, vê-se obrigado, pela neutralidade em matéria de crença, a manter-se respeitosamente alheio à fé individual – ainda que com a ampliação da dominação jurídica e política sobre a esfera religiosa.

Transcorrido o século XX, estamos conseguindo tomar consciência de que [...] esse foi de fato um século de crescente secularização do Estado, com o estabelecimento progressivo de limites à competência do poder público em matéria de religião, a paulatina desregulação jurídico-estatal da vida religiosa, vale dizer, a diminuição dos controles legais e governamentais sobre as confissões religiosas, a abolição de toda e qualquer reserva de mercado religioso, em poucas palavras, a liberalização geral da economia das crenças religiosas (Pierucci, 2008, p. 13).

Com a retirada dos acessórios transcendentais, o poder público adquire um aspecto de construção arquitetada sobre os próprios e mundanos pés da política, com leis racionais, discutíveis e revisáveis. O Estado laico assegura também o estabelecimento de limites cada vez mais rígidos às tentativas de controle sobre o exercício religioso, com a desregulação política contínua sobre o campo da fé. Porém, com essa liberdade de fé estabelecida de modo efetivo, tanto aos agentes demandantes quanto aos agentes ofertantes de crença, o que se constataria seria a resultante diversificação progressiva do campo religioso (idem, 2008, p. 14).

Em resumo, Flávio Pierucci desenvolve uma teorização menos unívoca do que aquela que enxerga o andamento do processo de secularização e a emergência de novas e redivivas expressões de fé como coisas mutuamente excludentes. A excitação performática com o sagrado no plano individual caminhará em paralelo com o declínio da religião no plano jurídico estatal e, mais especificamente, a efervescência adviria desse declínio. Há um desencadeamento entre ordenamento laicizado, modernidade e pluralismo religioso. Essa abstração, além de sua coerência lógica, tem como mérito, sublinha Flávio Pierucci reiteradas vezes, o fato de articular-se com êxito às abordagens históricas das origens do cenário religioso brasileiro contemporâneo.

Flávio Pierucci defende que, se a modernidade religiosa tem alguma coisa para comemorar em terras brasileiras, o seu festejo se deve em grande parte ao longínquo ano de 1889, quando do rompimento republicano, ainda que com consideráveis brechas, das relações mais do que amistosas entre clero e controle monárquico (idem, 2008, p. 13). À medida que nos distanciamos desse tempo em que sobravam regalias monopolísticas – e exatamente por causa desse distanciamento –, torna-se visível uma experiência social variada em seus matizes e impulsionada pela apropriação, por parte dos agentes religiosos, da legalidade incontornável da liberdade de fé. Essa apropriação desembocaria na administração mercantil e racionalizada da criação, manutenção e distribuição das crenças na modernidade. A partir de então, é preciso se manter atento ao *feedback* do consumidor de religião, bem como para os movimentos

calculados da concorrência, também tão interessada na disputa por mais clientes (idem, 2008, p. 15).

Essa teorização complexa, que não contrapõe secularização e efervescência religiosa, aparece, por fim, naquele que veio a ser o último artigo de Flávio Pierucci (2011). Nele é analisado o segundo turno das eleições presidenciais de 2010, quando as tentativas de influência do campo religioso no interior do cenário político se deram a olhos vistos. Diante de tal presença, pareceria difícil manter o postulado da secularização, mesmo naquela ênfase weberiana mais rigorosa, que diz respeito apenas à ordem jurídico-política.

Esse episódio supostamente dessecularizante, entretanto, dado sua complexidade, escapa de uma sociologia indevidamente adiantada em suas conclusões. Flávio Pierucci enfatiza que a pedra de toque dessa disputa eleitoral talvez esteja na dissimetria entre todo o alarde exercido pelas partes ofertantes de religião e as escolhas eleitorais, de fato, das massas consumidoras de crenças (Pierucci, 2011, p. 7). Duas considerações merecem ser ressaltadas nesse sentido, por mais evidentes que sejam. Primeiro, que enorme parte da ação religiosa organizada ao longo do período eleitoral se manifestou de *forma reativa* à possibilidade de ascensão ao poder de uma mulher que, por falta de reta fé – segundo a visão de muitas lideranças religiosas –, contaria com chances não desprezíveis de atentar contra a “dignidade da criatura humana”, trabalhando pela legalização do aborto e pela não menos indecente criminalização da homofobia (idem, 2011, p. 5). Para evitar tal calamidade, pregava-se que era a “hora de juntar forças do lado do Bem para exigir com a voz das urnas maior espaço para Deus na vida pública da nação” (idem, 2011, p. 5). Há ainda, porém, um segundo fato igualmente merecedor de pequeno lembrete: essa mesma candidata, por mais que tenha sido alvo de ataques religiosos variados, acabou eleita presidente da República.

É, portanto, uma equiparação apressada e teoricamente equivocada essa que relaciona contingentemente o envolvimento político dos profissionais de fé com a escolha não necessariamente obediente nem religiosamente orientada das massas quando diante das urnas.

Nessa eleição, a religião não podia esperar desempenhar outra coisa que um papel de figuração. Que foi afinal o que acabaram fazendo as lideranças eclesiais que engrossaram o voto em Dilma Rousseff. Fizeram-no radio-samente, mas sem qualquer chance de protagonismo (idem, 2011, p. 15).

Dessa forma, o sociólogo retoma a conclusão a que já havia chegado em seu artigo de 2008:

Numa sociedade moderna, a religião quando volta à política, seja de que maneira for, mostra ter o fôlego mais curto do que à primeira vista poderá parecer aos eternos descontentes com a autonomização das esferas de valor e a separação de competências. É o tipo de envolvimento que passa (Pierucci, 2008, p. 11).

Sabendo bem do que se está falando e trabalhando rigorosamente com um conceito jurídico-político de secularização, já não dá mais para cometer o engano de chamar de “dessecularizante” toda e qualquer efervescência religiosa que eventualmente venha a pulular por aí, mesmo que tal ebulição sacrossanta se manifeste justamente no interior da esfera política. “Um pouco mais de rigor lógico e precisão conceitual com vistas a diminuir a equivocidade do vocábulo, e certamente não se escreveriam equívocos deste naipe” (Pierucci, 1998, p. 65).

6 CONCLUSÃO

Luta por clareza. [...] De confusa e embaralhada, basta a vida real (Pierucci, 2003, p. 37).

Quando se observa em retrospectiva a forma pela qual o conceito de secularização foi manejado por Flávio Pierucci ao longo de sua trajetória acadêmica, chama atenção, em primeiro lugar, o jeito vagaroso, desapressado, com que ele passa a trabalhar com a categoria. Como foi sublinhado ao longo deste artigo, até a primeira metade da década de 1990, a palavra aparece de forma escassa em suas reflexões. Enquanto ainda não se detém na observação dos vários sentidos que o conceito poderia tomar, Flávio Pierucci, no momento em que

precisa lançar mão do vocábulo “secularização”, o faz de maneira passageira e não enfática. Quando não se sabe bem do que se fala, falar pouco sempre ajuda. É uma questão de honestidade intelectual.

A partir do instante, porém, em que ele desenvolve um recorte rigoroso e uma definição estrita a respeito do conceito de secularização, passa a utilizá-lo um sem-número de vezes. Tão logo superada a “dificuldade de nomear” (Pierucci, 1999b, p. 183), uma vez vencidas as equívocidades que se interpõem ao trabalhar com a categoria, Flávio Pierucci começa a falar em secularização de maneira farta. Farta, mas não indiscriminada. A esse respeito, cabe fazer uma observação: Flávio Pierucci não se inclui, evidentemente, entre os autores que preferem abrir mão da secularização diante das incontáveis controvérsias e impasses que se avolumam acerca do conceito. O que não quer dizer que ele ignore as entrincheiradas disputas teóricas que permeiam o tema. Muito pelo contrário. É exatamente por levar em conta as múltiplas confusões de significado que perpassam a categoria, que Flávio Pierucci busca, sistemática e incessantemente, definir e robustecer a sua compreensão da secularização de forma inequívoca. É uma questão de precisão conceitual:

Longe de estarem sendo vencidos ou reduzidos, os equívocos parecem ter aumentado com o espraiar desse debate sociológico que teima em não se encerrar [...]. Há ou não há secularização? Secularização ou pós-secularização? Eclipse do sagrado ou eclipse da secularização? Fim da religião ou fim da secularização? Não interessa, insinuou [Roberto] Cipriani, que defendia a necessidade de libertarmos a sociologia da religião das areias movediças de uma querela sem fim em torno de um conceito que ninguém mais sabe ao certo o que é (Cipriani, 1988) [...]. Modestamente, minha proposta soa menos resignada do que esta e, além disso, mais viável. A saber: não abrir mão da secularização. Nem teórica, nem prática, nem terminológica, nem existencialmente. Urge, isto sim, que cada um de nós se esforce por saber do que está falando. [...]. Um pouco mais de rigor lógico e precisão conceitual com vistas a diminuir a equívocidade do vocábulo (Pierucci, 1998, p. 66).

Esperamos que este artigo tenha tido êxito em retratar, de maneira singela, o caminho percorrido por Flávio Pierucci rumo à precisão do conceito em análise. Nessa caça ao vocábulo “secularização”, acabamos por reencontrar uma definição rigorosa da categoria, o que já é, por si, de grande valia. Mas não foi só isso. Além de localizar uma definição conceitual carregada de ganhos classificatórios, pudemos flagrar uma incessante e inspiradora busca por fixar os nomes nas coisas. Busca por clareza. Na obra de Flávio Pierucci, enxerga-se um preciosismo (no melhor sentido da palavra) em dar aos conceitos – “instrumentos racionais valiosos” – o devido tratamento analítico. Para tal, é necessário que eles sejam compreendidos como recursos investigativos que só têm utilidade na medida em que se demarca com nitidez as suas qualidades distintivas. Esse cuidado *eminente científico*, crucial para o avanço da profissão que abraçamos, manifesta-se decisivamente nos quatro aspectos aqui elegidos como trilha analítica.

Que fique claro, então: Flávio Pierucci não pode ser resumido a um polemista, ativista, militante ou coisa que o valha. Sua escrita, ao mesmo tempo elegante e cortante, suas metáforas e comparações irônicas, seu estilo leve, aparentemente descontraído, ainda que marcante, não devem, por uma questão de justiça com sua obra, ser tratados como subterfúgios para deixar de enxergar aquilo que salta aos olhos: Flávio Pierucci foi um cientista social *stricto sensu*. Tudo o mais é, simplesmente, a dimensão exotérica de sua produção (e de sua vocação), são apenas adornos a circundar e enfeitar uma estética da clareza.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. Religião em transição. In: MARTINS, C. B.; DIAS, L. F. D. (orgs.). *Horizontes das Ciências Sociais: Antropologia*. São Paulo: Anpocs/Barcarolla, pp. 367-405, 2010.
- ALVES, R. A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil. *Religião e Sociedade*, n. 3, pp. 109-141, 1978.
- HABERMAS, J. Problemas de legitimação no Estado moderno. In: Idem. *Para uma reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo:

Brasiliense, pp. 219-247, 1983.

_____. *Teoría de la acción comunicativa, Vol. I*. Madrid, Taurus, 1987.

HERRERA, S. E. R. Reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da área de estudos da religião nas ciências sociais brasileiras. 2004. *Tese* (Doutorado em Sociologia) Programa de pós-graduação em sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 374 p.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2004.

KEPEL, G. *A revanche de Deus*. São Paulo: Siciliano, 1991.

NEGRÃO, L. N. Intervenção. In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.

PIERUCCI, A. F. Comunidades Eclesiais de Base: origens e primeiros desenvolvimentos. *Novos Estudos CEBRAP*, n.2, pp. 48-53, 1982.

_____. Democracia, Igreja e Voto: o envolvimento do clero católico nas eleições de 1982. *Tese* (Doutorado em Sociologia) Programa de pós-graduação em sociologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 584p.

_____. O povo visto do altar: democracia ou demofilia? *Novos Estudos CEBRAP*, n.16, pp. 66-80, 1986.

_____. As bases da nova direita. *Novos Estudos CEBRAP*, n.19, pp. 26-45, 1987.

_____. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. *Revista USP*, n. 13, pp. 144-156, 1992.

_____. Liberdade de cultos na sociedade de serviços: em defesa do consumidor religioso. *Novos Estudos CEBRAP*. Vol. 44, pp. 3-11, 1996.

_____. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*. Vol. 49, pp. 99-117, 1997a.

_____. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, A.P.; STEIL, C. A. (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 249-62, 1997b.

_____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de*

- _____. *Ciências Sociais*. Vol. 13, n.37, pp. 43-73, 1998a.
- _____. Cadeiras desejanter: o desenho atual e a vontade de sentar. *Margem* (PUCSP), n.8, pp. 139-158, 1998a.
- _____. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: MICELI, S. (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. Vol. II *Sociologia*. São Paulo: Sumaré/Anpocs; Brasília: Capes, pp. 237-286, 1999a.
- _____. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999b.
- _____. Religião. *Mais*, São Paulo, v. 46, n.4, pp. 20-21, 2000.
- _____. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- _____. Cadê nossa diversidade religiosa? *Folha de S. Paulo*, tendências/debates, p. 3, 29/12, 2002a.
- _____. Harry Potter: a magia volta a incomodar a religião. *Diálogo*. Vol. VII/25, pp. 50-55, 2002b.
- _____. *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. Bye Bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*. Vol. 18, n.52, pp. 17-28, 2004a.
- _____. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, B.; SÁ MARTINO, L. (orgs.) *Sociologia da Religião e Mudança Social*. São Paulo: Paulus, pp.13-22, 2004b.
- _____. Em busca da forma elementar da modernidade religiosa (uma primeira tentativa). *Anais do XXIX Encontro Anual da ANPOCS*. 2005.
- _____. Modernidade religiosa à brasileira. *Clio* (Lisboa). Vol. 14/15, pp. 151-172, 2006a.
- _____. Religião como solvente: uma aula. *Novos estudos CEBRAP*, n.75, pp. 111-127, 2006b.
- _____. *Memorial para concurso de professor titular de Sociologia da USP*. São Paulo, FFLCH-USP (mimeo), 2006c.
- _____. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social*. Vol. 20, n. 2, pp. 9-16, 2008.
- _____. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso.

Novos Estudos CEBRAP. Vol. 89, pp. 5-16, 2011.

PIERUCCI, A. F.; MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião, uma sociologia da mudança. In: MARTINS, H. H. T. S. (org.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: ANPOCS, 2010.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. Assim como não era no princípio: religião e ruptura na obra de Candido Procopio Ferreira de Camargo. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.17, p. 29-35, 1987.

SANCHIS, P. A profecia desmentida. *Folha de S. Paulo*, caderno “mais”, p. 5/8, 20/04, 1997.

WEBER, M. A psicologia social das religiões mundiais. In: GERTH, H.; MILLS, C. Wright (orgs.). *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982, cap. XI, pp. 309-46

_____. Introdução. In: Idem. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Presença, 1996, pp. 11 – 24.

_____. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WILSON, B. *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1976.

Recebido: 26/02/2016.

Aprovado condicionalmente: 16/05/2016.

Aprovação final: 18/08/2016.