

Água mole, pedra dura: modernidade e fundamentalismo segundo Pierucci

Soft Water, Hard Stone: modernity and Fundamentalism in Pierucci's Perspective

Breno Martins Campos*

Resumo: Este artigo está inserido num escopo maior de homenagem a Antônio Flávio Pierucci e apresenta como objetivo principal, dentre tantas direções possíveis em diálogo com a pulsante obra do autor, uma discussão acerca do fundamentalismo como categoria privilegiada para a compreensão da História desde a segunda metade do século XIX, notadamente no Ocidente. Em busca de rigor histórico e semântico, o movimento fundamentalista original é apresentado como subproduto da modernidade desencantada e secularizada, segundo o legado teórico de Weber esmiuçado por Pierucci ao longo de sua produção teórica (um legado também). No título de um artigo para o grande público, o militante Pierucci afirma: “Criacionismo é fundamentalismo” (aqui é lugar de concordar com um dos autores prediletos de Pierucci, o Macaco Simão: “mais direto impossível!”).

Palavras-chave: fundamentalismo; modernidade; desencantamento do mundo; secularização; A. F. Pierucci.

Abstract: This paper is part of a great purpose to pay homage to Antônio Flávio Pierucci (1945-2012) and presents as its main objective, among so many possible directions in dialogue with the living author's work, a discussion on fundamentalism as privileged category for the comprehension of history, since the second half of 19th century, especially in the West. Searching for the historical and semantic accuracy, the original fundamentalist movement is presented as byproduct of a disenchanted and secularized modernity, according to Weber's theoretical legacy examined by Pierucci along his theoretical work (also a legacy). In the title of a paper for the general public, Pierucci states: “Creationism is fundamentalism” (in order to agree with one of Pierucci's favorite authors, Macaco Simão: “clearer, it's impossible!”).

Keywords: fundamentalism; modernity; disenchantment of the world; secularization; A. F. Pierucci.

¹ Graduado em Ciências Sociais e Teologia, mestre em Ciências da Religião e doutor em Ciências Sociais; atualmente, é professor-pesquisador no Centro de Ciências e Sociais Aplicadas (CCHSA) da PUC-Campinas; endereço eletrônico: trieb.campos@ig.com.br.

Introdução

Fundamentalismo é um conceito privilegiado para a compreensão de certas mentalidades e atitudes – coletivas e individuais – na modernidade contemporânea. Para ilustrar a importância da discussão, mesmo que de forma impressionista, vale notar a quantidade de publicações, científicas ou de divulgação para o grande público, a respeito do termo no início deste século XXI, principalmente após os atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos. O *calor da hora* e a pressa da mídia fizeram com que o número de publicações a respeito do assunto aumentasse e a exatidão semântico-conceitual do termo diminuísse. Afirmar a hipertrofia do uso da palavra nos últimos anos não invalida a realidade de que o fundamentalismo foi um tema recorrente em discussões leigas e especializadas durante todo o século XX – e nada leva a imaginar que a intensidade dos debates diminuirá nos próximos anos.

Para afirmar com rigor a relevância do fundamentalismo como movimento religioso, com desdobramentos de importância social, há de se registrar que ele não é tão contemporâneo assim, como se tivesse nascido na década de 70 do século passado no bojo de um movimento batizado pelos seus defensores de *a revanche do sagrado*. O fundamentalismo original foi uma resposta de certa parte dos protestantes estadunidenses no fim do século XIX e início do XX a desafios lançados pela própria religião (o liberalismo teológico) e pela ciência (o darwinismo), durante o século XIX, aos assim chamados fundamentos da fé.

O movimento fundamentalista remonta à Conferência Bíblica de Niágara, logo sendo elaborados os “cinco pontos” considerados fundamentais (o nascimento virginal de Jesus, sua ressurreição corpórea, a inerrância das Escrituras, a teoria substitucionária da expiação, e a iminente volta de Cristo). A exposição clássica do Fundamentalismo se encontra em dez [*sic*] livros editados por Amzi C. Dixon e Reuben A. Torrey, respectivamente pastor da Igreja Moody e superintendente do instituto bíblico Moody, de Chicago. Os livros, intitulados coletivamente *The Fundamentals* saíram do prelo de 1909 a 1912. O rótulo “fundamentalista” foi cunhado por Curtis Lee Laws, batista, redator do *Watchman-Examiner*, em 1920.¹

O recorte histórico desta pesquisa é a modernidade, como período e mentalidade de uma época de profundas mudanças. O referencial teórico-metodológico adotado é o daqueles autores e obras que, dentro da tradição sociológica weberiana,

¹ D. A. REILY, *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 305 (itálicos originais). Na verdade, de 1909 a 1912, foram publicados 12 livretos que compõem a coleção *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*.

trabalham os conceitos de desencantamento do mundo e secularização, não como um processo pelo qual necessariamente a religião deveria ter desaparecido ou haverá de desaparecer da história, antes, como um processo teórico e empírico de crítica moderna à religião e a seus deslocamentos, numa dinâmica de recriação e rearranjo da religião em período histórico pouco favorável a ela. Dentre os muitos weberianos possíveis e também os que foram utilizados aqui, o fundamento teórico privilegiado para a discussão é Antônio Flávio Pierucci, por pelo menos dois motivos: primeiro, a natureza especial deste número da *Revista de Estudos da Religião – REVER*, que presta homenagem a Pierucci; segundo, que é a causa do primeiro, sua competência, originalidade, coragem e coerência.²

Desencantamento e secularização: passos dos conceitos em Pierucci

Embora parentes, desencantamento e secularização (dois *nomes*) não são a mesma *coisa*. Em sua constante busca por rigor, pela recuperação rigorosa dos nomes que se dão às coisas, Pierucci, comentador de Weber, afirma que, “no caso da secularização, a não explicitação da sutil multiplicidade de sentidos que acompanha o uso do termo desde suas origens tem atrapalhado seriamente a discussão do tema e desviado a atenção para aspectos não fundamentais da coisa”.³ Vale a pena, portanto, definir secularização (por comparação com desencantamento):

Enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma de suas manifestações mais recorrentes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e bruxas levada a cabo por profetas e hierocratas, vale dizer a repressão político-religiosa da magia [...], a secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência *in temporalibus*, seu *disestablishment* (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social.⁴

² Por se tratar de uma busca minuciosa, mas não exaustiva, dos conceitos modernidade, desencantamento do mundo, secularização e fundamentalismo na obra de Pierucci, bem como de suas relações com outros autores, justifica-se o número significativo de citações e notas ao longo deste artigo – elas servem como um roteiro de leitura do pensamento do autor.

³ A. F. PIERUCCI, Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, p. 44. Este ensaio de Pierucci foi republicado em 2000 como capítulo do livro *A atualidade de Max Weber*, organizado por Jessé Souza, com o título ligeiramente modificado (cf. A. F. PIERUCCI, Secularização segundo Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido, In: SOUZA, J. (org.). *A atualidade de Max Weber*, pp. 105-162).

⁴ A. F. PIERUCCI, Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, p. 51 (itálicos originais).

Bem a seu modo, ao acompanhar a utilização do termo secularização por Weber no todo de seu *corpus* bibliográfico, Pierucci chega a certo número de passagens em que o conceito se faz apresentar na obra do sociólogo, dentro e fora da Sociologia do Direito (*locus* privilegiado da discussão, no qual aparece em sete passagens). Para o que interessa aqui, descartada a discussão nos limites do direito e com o olhar atento para a Sociologia da Religião, destaca-se o seguinte excerto do ensaio weberiano “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo”: “Um exame mais detalhado revela o constante progresso do processo característico de ‘secularização’, a que, nos tempos modernos, sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas”.⁵

O que está em jogo é a passagem histórica – que ocorre e se efetiva no Ocidente moderno – de um tempo em que o “‘Além era tudo’ para os seres humanos” para o “tempo d’agora, o agora de Weber no início do século XX mas também este nosso agora de agora, tempo no qual vivemos nós, cientistas sociais a trabalhar por vocação”.⁶ É difícil para o mundo secularizado (do capitalismo galopante do século XX, diria Weber) imaginar como o mesmo mundo foi religioso um dia; como é difícil também, no mundo pós-desencantamento, imaginar visões de mundo mágicas a sustentar a realidade social.

Este nosso agora de agora a que se refere Pierucci – final do século XX, início do XXI – é a pós-modernidade? Devagar com o andor, ele diria! De dentro ou de fora do Brasil, os interlocutores e adversários teóricos de Pierucci (no ensaio “Secularização em Max Weber”) podem ser colocados sob o dossel (a palavra não é sem intenção) de uma nomenclatura: pós-modernidade – mesmo assim com muito cuidado, pois nem todos são assumidos quanto ao caso. O nome interessa menos do que o conceito. “Estariamos vivendo hoje numa sociedade ‘pós-secular’ – andam dizendo”.⁷ Qual o propósito de quem anda dizendo tal coisa?

Passar a fazer uma sociologia que reconheça a capacidade demonstrada pela religião de resistir ao ataque cerrado da modernidade. Hoje, enquanto a modernidade faz água, volta à tona, revigorada, a religião. E junto com ela emerge em certos círculos de sociólogos a demanda por uma nova sociologia da religião. Menos injusta com seu pulsante objeto. Menos preconceituosa

⁵ M. WEBER, *Ensaio de sociologia*, p. 353.

⁶ A. F. PIERUCCI, *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, p. 49.

⁷ A. F. PIERUCCI, *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, p. 44.

com o sagrado, posto que a crítica radical da religião seria constitutiva da modernidade, não da pós.⁸

Para uma nova condição pós-moderna, uma nova Sociologia: “Para uma sociedade dita ‘pós-secular’, pretendem uma sociologia da religião pós-weberiana”.⁹ Aos pregadores desta pós-modernidade no campo da Sociologia (e do social), Pierucci faz questão de lembrar que não se encontra em Weber uma grande narrativa – da espécie que a teoria pós-moderna critica –, portanto, não faz sentido afirmar que Weber é um caso de profecia não cumprida. Pierucci parte para o ataque, sempre com fina ironia, ao perguntar se a tal propalada revanche de Deus é dele mesmo ou dos sociólogos que, de fato, estão “à procura quicá do ‘reencantamento’ de suas próprias vidas aparentemente sem encantos outros. Encantos ‘deste mundo’, quero dizer, não os ‘do outro mundo’, não os do Além”.¹⁰ Duro este discurso!

Sem nunca ter pretendido prever o futuro (*este nosso agora de agora*), Weber permanece ativo e relevante à compreensão da modernidade desencantada e secularizada – e da religião dentro dela.¹¹ A passagem *do além para o alguém* não se deu somente no tempo (cronologia), ela foi também conceitual, teórico-metodológica – e permanece sendo. Há uma especificidade na Sociologia weberiana da compreensão, inesgotável até agora, por investigar a influência das concepções de mundo sobre as organizações sociais, os comportamentos individuais e as representações.

Weber (1864-1920) é, sem dúvida, o mais rico dos três autores [Marx, Durkheim e Weber] para o estudo das religiões. Uma de suas contribuições mais instigantes para o estudo da religião é a afirmação de que esta tem a ver com “o mundo aqui em baixo”. Ao contrário das suposições correntes e dos próprios discursos religiosos de que as religiões referem-se às “coisas do alto”, Weber as toma como referidas ao “agir no mundo”.¹²

É o próprio Weber, no ensaio “A psicologia social das religiões mundiais”, quem afirma: “Considerado psicologicamente, o homem em busca de salvação se tem preocupado primordialmente com atitudes ligadas ao aqui e

⁸ Idem, p. 44-45.

⁹ Idem, p. 45.

¹⁰ Idem, p. 44.

¹¹ “Como a sociologia em relação à modernidade, assim a sociologia da religião só tem cabimento se for capaz de uma sociologia da modernidade religiosa. É a convicção epistemológica que sustento e me sustenta como especialista” (A. F. PIERUCCI, De olho na modernidade religiosa. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, p. 10).

¹² M. J. ROSADO NUNES, A sociologia da religião, p. 107.

ao agora”.¹³ Weberianamente e de forma mais direta, Zygmunt Bauman, no bojo da discussão modernidade *versus* pós-modernidade, propõe um exemplo cheio de imagens, ilustrativo quanto à relação do ser humano contemporâneo com o *post-mortem*:

Admiramo-nos, contudo: há pouco, na rotina diária, que incite essa investigação escatológica. O gado deve ser alimentado, a safra colhida, os impostos pagos, os jantares preparados, os telhados reparados; ou as instruções devem ser escritas ou estudadas, as cartas postas no correio, os requerimentos registrados, os compromissos cumpridos, as televisões consertadas, compradas as passagens... Antes de se ter tempo de pensar na eternidade, a hora de dormir está chegando e, depois, um outro dia transbordante de coisas a serem feitas ou desfeitas.¹⁴

Como compreender a passagem das coisas lá do alto para o mundo aqui em baixo? A importância de Weber é reiterada porque nada há de mais moderno do que desencantamento do mundo e secularização. “Em Weber, o processo de racionalização é mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido, a compreende”.¹⁵ Nos limites da Sociologia weberiana, o próprio avanço das religiões (a tão propalada revanche do sagrado) não deve ser encarado como reencantamento, mas, sim, como sintoma da racionalização moderna e desencantadora. Religião e encantamento na modernidade nunca fizeram as pazes, pois a religião sempre foi, pelo menos no Ocidente judaico-cristão (para Weber, dos profetas hebreus ao protestantismo puritano), a grande força anti-encantadora.

Ora, a grande originalidade da tese mais madura de Max Weber está justamente em mostrar que o que desencanta o mundo é a religião, a religião ocidental, o judeu-cristianismo em sua peculiaridade ímpar, num processo de longa duração que tem sua culminância, seu acabamento, sua conclusão lógica no protestantismo puritano.¹⁶

À semelhança do que foi proposto e realizado acerca do conceito secularização em Weber, no livro *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber, Pierucci propôs-se a “acompanhar, pacientemente

¹³ M. WEBER, *Ensaio de sociologia*, p. 321.

¹⁴ Z. BAUMAN, *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 210.

¹⁵ A. F. PIERUCCI, Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, p. 51.

¹⁶ A. F. PIERUCCI, Interesses religiosos dos sociólogos da religião, p. 257.

e na minúcia, o percurso que faz por toda a obra de Weber o conceito de *desencantamento do mundo*.¹⁷

O termo “desencantamento”, acompanhado ou desacompanhado de seu complemento “do mundo”, tem dois significados na obra de Weber: desencantamento do mundo *pela religião* (sentido ‘a’) e desencantamento do mundo *pela ciência* (sentido ‘b’). São essas as duas únicas acepções do termo, os dois únicos registros de seu uso como conceito, suas duas únicas *conceituações*. E se quisermos ser fiéis à mais atual cronologia de seus escritos, temos de convir que as duas não são sucessivas ao longo da obra, ocorrendo concomitantemente ou de forma intercalada no decorrer de seus derradeiros oito anos de vida, a começar do ensaio metodológico escrito em 1912-13 até às últimas inserções por ele feitas na segunda versão d’*A ética protestante* em 1920, poucos meses antes de morrer.¹⁸

Mais uma vez, em sua luta por clareza e boa utilização das ferramentas que se encontram à disposição do pesquisador, daquele que é leitor de Weber e faz uso de suas categorias, Pierucci *finca o pé* (expressão dele) naquilo que é a verdadeira pretensão de Weber ao formular e utilizar o conceito de desencantamento do mundo.

(1) A meu ver é possível, por exemplo, demonstrar que em boa parte dos empregos que Weber faz da expressão terminológica desencantamento do mundo, e são dezessete empregos ao todo, há uma preocupação clara em definir o significado que naquele preciso contexto ele entende dar ao significante;

(2) Proponho prestar atenção a *cada um desses empregos*, perscrutando paciente-mente a escrita weberiana para que seja possível, ao final deste longo, tortuoso e às vezes hesitante percurso por entre citações o mais possível literais de seu pensamento, deixar demonstrado que o *sintagma em tela tem apenas dois conteúdos semânticos*, e que esses conteúdos, ademais, são nitidamente demarcados;

(3) Descubro no meio dessa travessia, e demonstro, que os dois significados encontrados *são concomitantes* na biografia de Weber. Eles se acompanham um ao outro sabendo-se entretanto distintos, na medida em que dizem ora o desencantamento do mundo pela religião (sentido “a”), ora o desencantamento do mundo pela ciência (sentido “b”).¹⁹

¹⁷ A. F. PIERUCCI, *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber, p. 8 (itálicos originais). “O trabalho foi originalmente defendido em 13 de junho de 2001, dia de Santo Antônio, como tese de livre-docência em Sociologia, no Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP)” (A. F. PIERUCCI, *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber, p. 8).

¹⁸ A. F. PIERUCCI, *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber, p. 219 (itálicos originais).

¹⁹ Idem, p. 42 (itálicos originais).

Não é tarefa perseguir de novo os 17 casos de aparição do conceito desencantamento [do mundo] na obra de Weber – até porque a ideia de fazer isso foi de Pierucci e executada está.²⁰ Tampouco há a intenção de uma sistematização rigorosa de todos os passos do conceito no *corpus* bibliográfico weberiano. Segundo escopo mais particular, cabe um registro didático com pretensões exemplares de uma das passagens no ensaio “A ciência como vocação”, no qual o conceito desencantamento aparece seis vezes, “[...] mais do que em qualquer outro escrito de Weber”.²¹

A crescente intelectualização e racionalização *não* indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos. Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, *podéramos* ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa, principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização.²²

Eis o duplo destino possível a todo ser humano no mundo desencantado (desmagificado, vale lembrar, pela ciência e pela religião) e secularizado: ou aceitar as consequências da modernidade ou praticar o *sacrifício do intelecto*.²³

²⁰ “Eis, pois, o resumo quantitativo das acepções dadas ao termo por seu autor: das dezessete incidências do significante, em nove ele vem usado para significar ‘desmagificação’; em quatro, com o significado de ‘perda de sentido’; e nas quatro restantes ele vem com as duas acepções” (A. F. PIERUCCI, *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber, p. 58).

²¹ A. F. PIERUCCI, *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber, p. 151.

²² M. WEBER, *Ensaio de sociologia*, p. 165 (itálicos originais). O recorte textual e a tradução propostos por Pierucci ficam assim: “Intelectualização e racionalização crescentes, portanto, *não* significam um crescente conhecimento geral das condições de vida sob as quais alguém se encontra. Significam, ao contrário, uma outra coisa: o saber ou a crença de que *basta alguém querer* para *poder* provar, a qualquer hora, que em princípio não há forças misteriosas e incalculáveis interferindo; que, em vez disso, uma pessoa pode – em princípio – *dominar pelo cálculo* todas as coisas. Isto significa: o desencantamento do mundo. Ninguém mais precisa lançar mão de meios mágicos para coagir os espíritos ou suplicar-lhes, feito o selvagem, para quem tais forças existiam. Ao contrário, meios técnicos e cálculo se encarregam disso. Isto, antes de mais nada, significa a intelectualização propriamente dita.” (*A ciência como vocação* [...], grifos do original). Depois da transcrição do texto em alemão, Pierucci comenta e classifica (como o faz também em todos os outros passos): “Em suma: desencantamento = desmagificação + perda de sentido” (A. F. PIERUCCI, *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber, p. 50-51, itálicos originais).

²³ “Não há, absolutamente, nenhuma religião ‘coerente’, funcionando como uma força vital que não é compelida, em *algum* ponto, a exigir o *credo non quod, sed quia absurdum* – o ‘sacrifício do intelecto’” (WEBER, *Ensaio de sociologia* [ensaio “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”], p. 402-403, itálicos originais).

Decisão que o próprio Weber, no ensaio “A ciência como vocação”, transforma em conselho para uma ação:

Para quem não pode enfrentar como homem o destino da época, devemos dizer: possa ele voltar silenciosamente, sem a publicidade habitual dos renegados, mas simples e quietamente. Os braços das velhas igrejas estão abertos para eles, e, afinal de contas, elas não criam dificuldades à sua volta. De uma forma ou de outra, ele tem de fazer o seu “sacrifício intelectual”.²⁴

Enfrentar o destino da época, *este nosso agora de agora*, significa ao cientista social (da religião) por vocação compreender que o além continua a não ser tudo, que a religião passou do espaço público para o privado (vale lembrar que o sujeito, ele mesmo, não tem de ser necessariamente secularizado, a sociedade, sim) e que a modernidade ocidental (desencantada e secularizada) apresenta novos contornos.

Bato-me já há algum tempo (desde 1998 pelo menos²⁵) pelo seguinte *desideratum*: oxalá os cientistas sociais e historiadores passássemos pouco a pouco a incorporar, majoritária e rotineiramente, a ideia de secularização do Estado como um componente crucial, se não o mais crucial de todos, da conceituação histórico-social de uma secularização da qual não pode abrir mão toda modernidade que se preze. Toda vez que falo propositivamente em secularização, refiro-me com ênfase à secularização do Estado com seu ordenamento jurídico, e menos à secularização da vida, que essa pode mesmo refluir, mas a do Estado, não. A do Estado, se for para mudar nalgum aspecto, deve ser somente para afiar cada vez mais a nitidez do seu gume. Isso para mim é cláusula pétrea.²⁶

Com relação à terminologia, o próprio Pierucci faz uma concessão aos novos tempos – no artigo “Religião”, publicado no jornal *Folha de S. Paulo*, quer dizer, com o interesse de divulgação de ideias para o grande público.

Se o longo processo histórico de desencantamento do mundo levado a cabo pela religiosidade judaico-cristã da qual nasceu a modernidade ocidental foi, a um só tempo e no mesmo movimento, o processo de se constituírem historicamente como éticas religiosas o judaísmo e o cristianismo e, no seu bojo, o protestantismo, noutras palavras, se o processo de desencantamento do mundo, em seu primeiro momento de longa duração, foi um processo de moralização

²⁴ WEBER, *Ensaio de sociologia*, p. 183.

²⁵ Em nota, Pierucci faz citação àquele artigo “Secularização em Max Weber” (original de 1998).

²⁶ A. F. PIERUCCI, De olho na modernidade religiosa. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, p. 12 (itálico original).

religiosa, então o atual fenômeno de magificação acelerada das religiosidades na modernidade tardia pode perfeitamente ser considerado um processo de des-moralização religiosa, sendo produzido no mesmo movimento e com a mesma velocidade pós-moderna do consumo frívolo de serviços pessoais: para se oferecerem mercadologicamente como soluções mágicas ou experiências místicas, as religiões se mostram cada vez menos ascéticas e moralizadoras. Oferta de “sensações”, como tão bem observou o sociólogo europeu Zygmunt Bauman, um dos mais inspirados analistas da sociabilidade contemporânea.²⁷

Deve-se notar o emprego de duas expressões no mesmo argumento: modernidade tardia e pós-modernidade – não é por acaso que Bauman aparece citado. Ora, volta a questão da relação entre os nomes e as coisas. A coisa: o mundo está mudado (a religião, dentro dele, também). O caso brasileiro, para Pierucci, é exemplar: as religiões institucionalizadas que mais crescem são as igrejas pentecostais e neopentecostais, bem como aquelas protestantes históricas, mais tradicionais, que de certa maneira ou em algum ponto, mesmo que timidamente, imitam o modelo pentecostal – aquele da religião da experiência, mais mística e menos ética. É o caso do catolicismo carismático também.

Posso até mesmo falar de reencantamento – não o retorno a um mundo encantado, cujo sentido unitário a ciência moderna dissipou de uma vez por todas, mas sim e tão-só a remagificação do campo religioso, da oferta religiosa. O que não posso me permitir é esquecer de conferir toda vez o outro lado da moeda. A mercadorização fetichizante dos bens de salvação de fato tem dado resultados para a religiosidade contemporânea e seus performáticos profissionais: um deles, certamente não previsto e eventualmente não desejado, mas já em curso, é a sua desmoralização.²⁸

Em 2004, no artigo “Bye bye, Brasil’ – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”, Pierucci desenvolve, para o público leitor do periódico *Estudos Avançados*, a tese do artigo da *Folha de S. Paulo*: os números do Censo de 2000 permitem verificar, quantitativa e qualitativamente, o declínio das religiões tradicionais no Brasil – dentre as quais, Pierucci separa para análise o catolicismo, o luteranismo e a umbanda – e o crescimento de outros grupos, o dos protestantes pentecostais, por exemplo. Em sociedades pós-tradicionais, quaisquer que sejam, há o declínio da religião outrora total ou hegemônica (o catolicismo, no caso brasileiro) e o surgimento da pertença religiosa opcional e sujeita a constantes revisões.

²⁷ A. F. PIERUCCI, Religião. In: *Folha de S. Paulo*, 31 dez. 2000.

²⁸ Idem.

Pierucci conclui seu artigo sugerindo um *nome* para a *coisa*: “Passos sólidos, foi o que pude, na rota da destradicionalização cultural do País. Mergulhos líquidos, valha-me a verve metaforizante de Zygmunt Bauman, nas águas inconstantes do pós-tradicional tardo-moderno, dora em diante vivido também em religião”.²⁹

Fundamentalismo: o nome e a coisa segundo Pierucci

Que nome dar a *este nosso agora de agora*? Como sugere Pierucci, Bauman é um marco teórico importante para a compreensão da modernidade ou pós-modernidade (enfim, da contemporaneidade não contemplada, por razões cronológicas óbvias, nas teses de Weber).³⁰ Importante especialmente por sua proposta seminal – o conceito *modernidade líquida* –, ponto de inflexão em sua obra, com penetração em boa parte da discussão recente de outros autores, especialmente em Sociologia, acerca da modernidade e suas consequências.

Antes de qualquer outro passo, faz-se necessário fixar o olhar no prefácio do próprio Bauman, intitulado “Pós-modernidade e modernidade líquida”, à edição brasileira do livro *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*, publicado no Brasil em 2010, cuja edição original, em inglês, é de 1987. Bauman presta um esclarecimento a seus leitores brasileiros, uma vez que, para a maioria, ele havia sido conhecido pela tese heurística da modernidade líquida (sociedade líquido-moderna) e não pela noção de pós-modernidade. O desconcerto surgiu em razão da cronologia das edições das obras do autor no Brasil: com uma ou outra exceção, chegaram primeiramente aos leitores brasileiros os livros sobre modernidade líquida (mais recentes) e somente depois os que tratam de pós-modernidade (mais antigos), ou seja, na ordem cronológica inversa.³¹

²⁹ A. F. PIERUCCI, “Bye bye, Brasil” – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In: *Estudos Avançados*, p. 27. Em artigo de 2008, já citado aqui, Pierucci volta a utilizar a expressão *tardo-moderna*, ao se referir à configuração que “[...] nossa diversidade religiosa pós-colonial assume a cada dia que passa” (A. F. PIERUCCI, De olho na modernidade religiosa. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, p. 13); e, no artigo “Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso”, de 2011, faz uso da expressão *modernidade avançada*, para definir o período (evidente pelo título do artigo) de sua análise (cf. A. F. PIERUCCI, Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. In: *Novos Estudos CEBRAP*).

³⁰ Cf. Z. BAUMAN, *Modernidade líquida* (de 2001), em cujo prefácio – intitulado “Ser leve e líquido” – o autor revela o quanto é tributário das ideias e teses de Weber, no que elas tratam, por exemplo, de tradição (sustentação de sólidos pré-modernos) *versus* racionalidade instrumental (criação de sólidos modernos).

³¹ “Este livro [*Legisladores e intérpretes*] – que graças à Zahar, minha editora brasileira, agora é divulgado para leitores de língua portuguesa – foi elaborado alguns anos antes de me dedicar a escrever *Modernidade líquida*. Ele representa um estágio anterior de meus esforços para compreender a realidade social de nosso tempo. *Modernidade líquida* foi seguido por uma série de outros estudos, já traduzidos e publicados no Brasil, voltados para a análise de vários aspectos da vida líquido-moderna” (Z. BAUMAN, *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*, p. 7, itálicos originais).

A questão de cronologia importa e esclarece em parte o caso, mas o ponto decisivo é a alteração de interpretação e compreensão da realidade social que a mudança de nomenclatura aponta. No final do século XX, havia a certeza, compartilhada por intelectuais de várias áreas, de que o conjunto das transformações ocorridas já não permitia chamar aquele período de modernidade. Segundo a terminologia de Thomas Samuel Kuhn,³² Bauman argumenta que o volume de anomalias (fenômenos que não mais se encaixavam nas categorias familiares) tornava inevitável ao cientista a visão de um novo paradigma (a demandar novas interpretações, novas compreensões). As anomalias se impõem historicamente e, mesmo assim, leva certo tempo para que os sujeitos, aflitos com as mudanças, aceitem as transformações: o que não se encaixa (no já conhecido) procura ser, num primeiro momento, evitado ou recusado. *Este nosso agora de agora*: mudanças que não podiam mais ser recusadas e o nome modernidade não servia mais, pois a realidade social já não era a mesma coisa. O que fazer?

A primeira aproximação de uma resposta a essa pergunta foi a ideia, bastante popular naquele momento, de “pós-modernidade”. O inconveniente, contudo, era que aquela noção tinha um caráter puramente “negativo”: ela nos dizia profusamente o que a realidade atual já não era, mas oferecia pouca informação sobre o que estava em seu lugar.³³

Bauman adotou em alguns de seus textos, portanto, a solução imediata, posto que disponível, de chamar a contemporaneidade de pós-modernidade, sem deixar de reconhecer o caráter provisório da ideia-conceito em virtude de três deficiências: “o caráter ‘negativo’, a indicação de um fim da modernidade e a escassez de informações que apresenta a respeito dos atributos próprios dessa nova forma de vida”.³⁴ Afirmar o que uma realidade social não é (ou o que deixou de ser), portanto, não é a mesma coisa de afirmar o que ela é ou passou a ser. Dar um novo nome para eventos que não podem ser compreendidos plenamente parece ser o caminho mais fácil.

O que achei menos aceitável nessa ideia foi a presunção de que “a era da modernidade” terminou e que estamos, por assim dizer, já no “lado oposto”, ou pelo menos perto de entrar nele. Parecia inaceitável e errado, porque, até onde eu sabia, éramos modernos por completo; na verdade, mais modernos que nunca; ou seja: voltamos a lâmina afiada da “faca modernizadora” contra

³² Cf. T. S. KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*.

³³ Z. BAUMAN, *Legisladores e intérpretes*: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais, p. 10-11.

³⁴ Z. BAUMAN, *Legisladores e intérpretes*: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais, p. 11.

a própria modernidade, contra seus próprios produtos do passado. Éramos, de fato, tal como nossos predecessores imediatos, *modernizadores* compulsivos e obsessivos.³⁵

No já citado livro que marca sua *conversão*, *Modernidade líquida* (edição original inglesa de 2000), Bauman pergunta: “Mas a modernidade não foi um processo de ‘liquefação’ desde o começo? Não foi o ‘derretimento dos sólidos’ seu maior passatempo e principal realização? Em outras palavras, a modernidade não foi ‘fluida’ desde sua concepção?”.³⁶ Sim, o que equivale a dizer, profanação do sagrado, repúdio e destronamento do passado e da tradição, mas com a ressalva trazida à tona no tal prefácio à edição brasileira de *Legisladores e intérpretes* o argumento se completa:

Se nossos antepassados quisessem derreter todos os sólidos existentes, não foi pelo desagrado em relação à solidez, mas pela insuficiente (em sua opinião) solidez daqueles sólidos tradicionais/incorporados/estabelecidos. Eles consideravam “derreter os sólidos” uma medida meramente transitória, a ser aplicada apenas até que esses sólidos fossem produzidos de modo a não exigir nem permitir qualquer fusão posterior.³⁷

A modernidade sempre foi “movimento e mudança, mas com uma linha de chegada. O horizonte que a modernidade mirava era a visão de uma sociedade estável, solidamente enraizada, da qual qualquer desvio mais acentuado apenas pode ser uma mudança para pior”.³⁸ A modernidade líquida, primeiramente chamada de pós-modernidade por Bauman, mantém (em ideia e ato) movimento e mudança, porém, agora, sem ponto final, sem nenhuma noção de sociedade perfeita como destino. O único sólido na modernidade hoje é a fluidez, ela é *líquida*.

Entramos em um modo de viver enraizado no pressuposto de que a contingência, a incerteza e a imprevisibilidade estão aqui para ficar. Se o “fundir a fim de solidificar” era o paradigma adequado para a compreensão da modernidade em seu estágio anterior, a “perpétua conversão em líquido”, ou “o estado permanente de liquidez”, é o paradigma estabelecido para alcançar e compreender os tempos mais recentes – esses tempos em que nossas vidas estão sendo escritas.³⁹

³⁵ Idem (itálico original).

³⁶ Z. BAUMAN, *Modernidade líquida*, p. 9.

³⁷ Z. BAUMAN, *Legisladores e intérpretes*: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais, p. 12.

³⁸ Z. BAUMAN, *Legisladores e intérpretes*: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais, p. 12.

³⁹ Idem, p. 13.

No capítulo “Religião pós-moderna?”, publicado por Bauman no livro *O mal-estar da pós-modernidade*, edição brasileira de 1998,⁴⁰ pode ser encontrada a passagem, que interessa bastante aqui, do assunto geral para o particular, ou seja, a pergunta pela religião dentro da modernidade e da pós-modernidade (modernidade líquida). Bauman reconhece, primeiramente, a dificuldade de uma definição de religião: é mais fácil compreendê-la do que a definir. Quanto à modernidade, uma proposta de definição aparece como subtítulo (“A modernidade, ou a ação sem Deus”⁴¹) de uma seção do referido capítulo. Com o advento da modernidade, duas concepções, dentre outras, passaram a ser propriedade intelectual da humanidade (no mínimo foram colocadas à sua disposição, uma vez que não há aceitação unânime a respeito delas): primeira, não está comprovado, por método nenhum, que o *religioso* (tomado aqui como substantivo) na espécie humana seja natural (inato); segunda, “[...] *as únicas coisas que importam aos seres humanos são as coisas de que os seres humanos podem tratar*”.⁴² Resta a vida como ela é – o que deve incluir a persistência de variegadas formas de religião, como parece estar claro até hoje.

Há, porém, uma forma especificamente moderna de religião, nascida das contradições internas da vida pós-moderna em que se revelam a insuficiência do homem e a futilidade dos sonhos de ter o destino humano sob controle do homem. Essa forma veio a ser conhecida sob o nome inglês de *fundamentalism* [fundamentalismo] ou sob o nome francês de *intégrisme*, exibindo sua presença cada vez mais influente em toda a parte do mundo outrora dominada pelas religiões cristã, islâmica e judaica.⁴³

⁴⁰ A edição original inglesa do livro, com o título *Postmodernity and its Discontents*, é de 1997, trata-se, portanto, de uma daquelas obras em que o autor faz uso da nomenclatura pós-modernidade substituída depois por modernidade líquida, o que justifica aqui uma (longa) citação a respeito dos termos que traduzem o título da obra: “Em 1930, foi publicado em Viena um livro chamado, inicialmente, *Das Unglück in der Kultur* (A infelicidade na cultura) e depois rebatizado como *Das Unbehagen in der Kultur* (O mal-estar na cultura). O autor era Sigmund Freud. Quase simultaneamente foi publicada a tradução inglesa – para a qual Freud sugeriu o título *Man’s Discomfort in Civilization* (O mal-estar do homem na civilização). Como nos informa o editor inglês de Freud, James Strachey, a tradutora inglesa do livro, Joan Riviere, por algum tempo trabalhou, em vez disso, com o conceito de *malaise*, mas finalmente escolheu o título *Civilization and its Discontents* (que ficou consagrado em português como *O mal-estar na civilização*). É sob esse título que o provocador desafio de Freud ao folclore da modernidade penetrou em nossa consciência coletiva e, afinal, modelou o nosso pensamento a propósito das consequências – intencionais e não-intencionais – da aventura moderna. (sabemos, agora, que era a história da *modernidade* que o livro contava, ainda que seu autor preferisse falar de *Kultur* ou civilização. Só a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da ‘cultura’ ou da ‘civilização’ e agiu sobre esse autoconhecimento com os resultados que Freud passou a estudar; a expressão ‘civilização moderna’ é, por essa razão, um pleonasma.)” (Z. BAUMAN, *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 7, itálicos originais).

⁴¹ Z. BAUMAN, *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 211.

⁴² Z. BAUMAN, *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 212 (itálicos originais).

⁴³ Idem, p. 226 (itálicos originais).

Por um lado, pode-se entender – e até aceitar – o sentido atribuído por Bauman ao fundamentalismo: primeiramente, por negação, não o considerar “[...] um soluço de anseios místicos há muito ostensivamente afugentados mas não plenamente reprimidos, nem uma manifestação da eterna irracionalidade humana, imune a todos os esforços de cura e domesticação, nem uma forma de fuga de volta ao passado pré-moderno”;⁴⁴ consequentemente, por afirmação, considerá-lo

um fenômeno inteiramente contemporâneo e pós-moderno, que adota totalmente as “reformas racionalizadoras” e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, tentando não “fazer recuar” os desvios modernos quanto “os ter e devorar ao mesmo tempo” – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem.⁴⁵

Por outro lado, há de se acrescentar um pouco de rigor à discussão, pois Bauman deixa, pelo menos, duas imprecisões no ar. A primeira diz respeito à cronologia: se ele classifica o fundamentalismo como um fenômeno contemporâneo e pós-moderno, como se fosse *deste nosso agora de agora*, não se trata do fundamentalismo original. Ele está a se referir a desdobramentos mais recentes do movimento digno do nome – o que também não é tão imediato assim.

De que trata Bauman? Os anos 70 do século passado tiveram importância especial para o incremento da atenção voltada para o fenômeno fundamentalista: “1977, 1978, 1979, no decorrer de cada um desses três anos, houve mudanças no judaísmo, no cristianismo e no islamismo”.⁴⁶ No caso judeu, em 1977, os sionistas chegaram ao poder político e proclamaram um retorno ao pacto: Israel é o povo escolhido de Deus, ênfase religiosa contra o trabalhismo e o humanismo secular. Em 1978, no catolicismo romano, foi eleito papa o cardeal polonês Karol Wojtyła (João Paulo II), cujo longo pontificado abriu espaço para os diferentes integristas católicos: retorno a conceitos e práticas anteriores ao concílio Vaticano II (o mais moderno dos concílios), contra o racionalismo, comunismo e religiões não católicas. Houve ainda o caso do cristianismo protestante dos anos 70, que resgatou nos EUA e posteriormente na América Latina elementos morais e religiosos contra toda forma de racionalismo, possibilidade de socialismo e outras religiões, abrindo espaço para as grandes igrejas de caráter avivalista e para os pregadores eletrônicos e seus impérios de comunicação. No islamismo, em 1979, a rebelião religiosa

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ G. KEPPEL, *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*, p. 16. O fato de Gilles Kepel estar citado aqui não deve passar despercebido, pois ele representa, como se verá, um ícone da assim entendida revanche contemporânea do sagrado.

liderada pelo aiatolá Khomeini derrubou o regime político laico e o governo do xá Reza Pahlevi para estabelecer um regime teocrático e totalitário.

Dada a reconhecida origem protestante do termo fundamentalismo e da prática fundamentalista, por que os radicais islâmicos, por exemplo, são hoje chamados de fundamentalistas, se não são cristãos e nem estão preocupados em defender as doutrinas fundamentais do cristianismo, ao contrário? A resposta vem da história: “A confusão terminológica veio à tona quando o aiatolá Khomeini derrubou o xá [Reza Pahlevi]. Foi em 1979”.⁴⁷ Em nome de Alá e Maomé, a rebelião religiosa derrubou o regime político laico e seu governo e estabeleceu um regime teocrático e totalitário. No Irã, país da revolução religiosa, e depois em outros países islâmicos, os textos do Corão passaram a ser interpretados e utilizados para legitimar o uso e o abuso da força pelos governantes contra opositores, fossem eles países, governos ou pessoas.

Nenhum termo do universo islâmico capaz de nomear aquele acontecimento e suas motivações era suficientemente conhecido no Ocidente. Em 1979, e ainda hoje, o mundo islâmico era um grande outro cultural desconhecido. A solução? “O jeito foi recorrer às pressas ao baú de ismos das igrejas ocidentais”.⁴⁸ Foi assim que o noticiário ocidental, da década de 80 do século passado até hoje, passou a chamar de fundamentalista certa categoria de muçulmanos.

Nos apreensivos dias que passamos a viver após os atentados terroristas ao World Trade Center, ao lado da palavra *terrorismo*, que entendemos bem, comparece insistentemente nos noticiários da TV e nas páginas dos jornais esta outra – *fundamentalismo* – cujo significado muitos desconhecem e à primeira vista parece ligado diretamente ao islã. De 11 de setembro para cá, não há quem não tenha ouvido falar em fundamentalismo islâmico.⁴⁹

A segunda imprecisão deixada no ar por Bauman, mais teórica, relaciona-se ao autor utilizado como referencial de suas proposições, Gilles Kepel,⁵⁰ para

⁴⁷ A. F. PIERUCCI, Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. In: *Revista USP*, p. 144. Este mesmo artigo foi republicado como o último capítulo do livro *Ciladas da diferença* (cf. A. F. PIERUCCI, *Ciladas da diferença*, 1999).

⁴⁸ Idem, p. 145.

⁴⁹ A. F. PIERUCCI, Criacionismo é fundamentalismo. O que é fundamentalismo? In: *ComCiência: Revista Eletrônica de Jornalismo Científico, Labjor (UNICAMP)*, 10 jul. 2004 (itálicos originais).

⁵⁰ A questão cronológica retorna: “É difícil não concordar com o diagnóstico de Gilles Kepel [...]” (Z. BAUMAN, *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 226) – a respeito da ideia de que os movimentos fundamentalistas atuais, assim como os movimentos dos trabalhadores num passado recente, são filhos (bastardos, talvez) de uma sociedade que os rejeitou (cf. G. KEPEL, *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*). De maior densidade teórica é o texto da nota de fim (n. 19 do capítulo): “Também endosso completamente a hipótese de trabalho de Kepel” (Z. BAUMAN, *O mal-estar da pós-modernidade*, p.

quem, nas últimas três décadas do século XX, as religiões abraâmicas (islamismo, judaísmo e cristianismo católico-romano e protestante), intensificam suas respostas à modernidade, por meio de iniciativas populares (“por baixo”) ou institucionalizadas (“pelo alto”): fenômeno histórico-social batizado por alguns de *revanche do sagrado* (e outros nomes afins).⁵¹

Dada a vinculação apontada entre Bauman e Kepel, segundo o escopo deste artigo, cabe verificar o que pensa Pierucci a respeito de Kepel e do que ele representa na discussão.

Pois me parece que foi assim, contentando-se com o pouco que sobrou para a religião na moderna civilização ocidental – a saber, a esfera privada-íntima, e olhe lá! – que começou a tomar forma entre os cientistas sociais da religião essa atitude mental de valorização simpatizante do “retorno do sagrado”, fenômeno assim nomeado por alguns já na segunda metade dos anos 70 [...], posição que no início dos 90 viria a ser rebatizada com este que eu particularmente reputo um nome de extremo mau gosto, *La revanche de Dieu* [A revanche de Deus] (Kepel, 1991). Mau gosto, primeiro, por seu injustificado triunfalismo e, em segundo lugar, pela marca acintosamente abraâmico-monoteísta do seu significante. Do eclipse à reconquista: *chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* [cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo], diz o excludente subtítulo de Kepel.⁵²

Apontar e ao mesmo tempo recusar a cronologia e a teoria propostas por Bauman, baseadas em Kepel no tocante ao fundamentalismo, não é tão somente afirmar que Pierucci – e o que ele representa – consegue dar uma outra explicação,

265). De que se trata? “[...] o discurso e a prática desses movimentos [fundamentalistas/integratas] são portadores de um sentido; não são produto de um desregramento da razão nem de uma manipulação por forças obscuras, são o testemunho insubstituível de um mal social profundo que as nossas categorias tradicionais de pensamento não permitem decifrar” (G. KEPEL, *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*, p. 22).

⁵¹ Um fato sintomático, brasileiro: não foi por acaso que o número 1 da revista *Religião e Sociedade*, de maio de 1977, tenha publicado um artigo de Leszek Kolakowski, intitulado “A revanche do sagrado na cultura profana”, que, na verdade, é a tradução do texto da conferência de abertura do colóquio “A necessidade religiosa” (promovido por “Rencontres Internationales de Genève”), proferida pelo filósofo polonês em setembro de 1973 – quase 40 anos atrás, portanto.

⁵² A. F. PIERUCCI, Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião, p. 32 (itálicos originais) – esta citação faz parte do texto integral da conferência proferida por Pierucci no VIII Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), em 9 de agosto de 1997, publicada como capítulo do livro *A contemporaneidade brasileira: dilemas para a imaginação sociológica*. Anteriormente ao livro, o mesmo texto, com pequenas adaptações (e cortes), havia sido publicado como artigo em *Novos Estudos CEBRAP* (cf. A. F. PIERUCCI, Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: *Novos Estudos CEBRAP*).

coerente com a teoria do desencantamento e da secularização, mais satisfatória do que a de seus adversários (que a abandonaram) para *este nosso agora de agora*:

Os renitentes, como se vê, não conseguem atinar que é assim mesmo, por paradoxal que pareça: o sucesso atual de tantas igrejas, seitas, cultos, práticas, visões e imagens de mundo, visões, e visagens, ideias, noções, comunidades e demonstrações de massa, guerras, festas, promessas, receitas e macetes religiosos, o rebuliço mais que visível, empírico sim, de tamanha profusão/dispersão religiosa, significa simplesmente isto: *que a sociedade está secularizada, não o indivíduo*. Não são coisas excludentes. A teoria da secularização dá conta deste aparente paradoxo. Seus críticos continuam devendo explicação teórica melhor. Como diz o Macaco Simão: *Vão indo que eu não vou*.⁵³

Significa, antes de tudo, que o fundamentalismo não foi uma resposta a *este nosso agora de agora* (de Pierucci) ou *a esses tempos em que nossas vidas estão sendo escritas* (de Bauman). Pelo menos, não em seu nascedouro (tempo e lugar). Ele foi, na verdade, contemporâneo *do agora de Weber no início do século XX*. Não pode ser tomado, portanto, como uma resposta pós-moderna ou tardo-moderna ou líquido-moderna do sujeito religioso (individual ou coletivo) ao período pós-moderno ou tardo-moderno ou líquido-moderno. O fundamentalismo foi, rigorosamente, uma resposta à modernidade na modernidade, que perdura ainda hoje – eis a hipótese mais *subjéctiva* deste artigo – na modernidade líquida; e não somente por utilizar equipamentos de alta tecnologia a seu favor, a questão é outra, muito mais de visão de mundo do que de instrumentos (que também não são de se desprezar).

O fundamentalismo original não pode ser pensado sem a noção, dada por ele mesmo, de linha de chegada, destino, objetivo último – quiçá, para o mundo todo. Naquela perspectiva de Bauman, o fundamentalismo, segundo sua própria concepção, entra como um instrumento relacionado às verdades lá do alto para a construção cá embaixo de uma “[...] sociedade estável, solidamente enraizada, da qual qualquer desvio mais acentuado apenas pode ser uma mudança para pior”.⁵⁴ É movimento e mudança com destino último: é o derretimento de sólidos outros e anteriores para o estabelecimento de um sólido único e verdadeiro, *eterno*.

Como era de se esperar, a palavra fundamentalismo e seus derivados – bem como sua noção mais conceitual – aparecem várias vezes no *corpus* bibliográfico pierucciano. A discussão mais direta e extensa pode ser encontrada no artigo/

⁵³ A. F. PIERUCCI, Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião, p. 54-55 (itálicos originais); cf. também: A. F. PIERUCCI, De olho na modernidade religiosa. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*.

⁵⁴ Z. BAUMAN, *Legisladores e intérpretes*: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais, p. 12.

capítulo “Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa”, no qual Pierucci resgata o contexto histórico do surgimento do movimento e seu vínculo necessário com o livro (sagrado ou solidamente sacralizado: é o caso de não poder restar dúvidas).

Fundamentalismo, portanto, é o nome auto-aplicado de uma vertente do movimento protestante conservador, antiliberal, que se formou nos Estados Unidos a partir de 1870, nas principais denominações protestantes norte-americanas [...]. Seu objetivo básico era defender o princípio da inspiração divina *plena* da *Bíblia*, portanto sua inerrância, a autoridade absoluta da *letra* da *Bíblia* na vida do cristão. O adversário interno ao campo protestante contra o qual ele se constituiu foram os partidários da teologia liberal e dos métodos da crítica histórica e literária para interpretação da Sagrada Escritura cujo ensino passava a se propagar pelos seminários teológicos e escolas em geral, denominacionais e públicas. O adversário externo número um era a mentalidade científica moderna, representada emblematicamente pelo darwinismo.⁵⁵

Pelo resumo apresentado, pode-se até querer tomar o fundamentalismo como uma força de reencantamento do mundo, pois ele opera segundo duas resistências (às duas forças desencantadoras, segundo Weber): contra a religião racional, representada por um de seus subprodutos cristãos, o liberalismo teológico – se bem que, dê-se por assentado, o próprio fundamentalismo é, a seu molde, um discurso religioso racionalizado, que não pretende a *remagificação* do mundo –, e contra a ciência moderna, principalmente o darwinismo naquele primeiro momento (e hoje a clonagem animal, segundo Pierucci).⁵⁶ Em suma, o fundamentalismo não pode aceitar a noção de que o mundo não tem sentido.

Devagar com o andor, de novo! Fora do contexto islâmico – o que não dá para ser discutido aqui –, é difícil imaginar que o fundamentalismo tenha força suficiente para esboçar um projeto de *ganhar o mundo inteiro*, ainda que esta possa ser sua intenção. A secularização é um limite, quer dizer, a denominação e o sujeito religiosos podem até optar pelo fundamentalismo (por estranho que isso possa parecer às conquistas modernas), mas o ordenamento jurídico do Estado garante que a decisão fique somente no plano religioso comunitário e individual.

⁵⁵ A. F. PIERUCCI, Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. In: *Revista USP*, p. 152 (itálicos originais).

⁵⁶ Cf. A. F. PIERUCCI, Criacionismo é fundamentalismo. O que é fundamentalismo? In: *ComCiência: Revista Eletrônica de Jornalismo Científico*, Labjor (UNICAMP), 10 jul. 2004.

Um Estado laico é importante não apenas para as pessoas que não têm religião, mas principalmente para aquelas que têm religião e que, no Brasil, são cada vez mais diversificadas na definição de sua confissão, de sua adesão religiosa. Diversidade religiosa legítima, diferenciação ativa de crenças, tradições, dogmas e práticas, bem como de figuras e entidades religiosas (santos, santas, anjos, demônios, deuses e deusas), só é possível haver de forma sustentável se o Estado for laico.⁵⁷

Vale lembrar que o nome fundamentalismo e os qualificativos derivados dele deixaram de ser motivo de orgulho autoproclamado (pelos cristãos portadores da verdade) e passaram a ser designação pejorativa por causa de um efeito reverso (ou bumerangue), quer dizer, aquele que traz consequências (negativas, nefastas) não previstas. De tanto insistir na proibição do ensino da evolução nas escolas públicas, os fundamentalistas estadunidenses assistiram à ironia da história: “Depois do famoso julgamento de John Scopes no tribunal de Dayton, Tennessee, em 1925, o nome ‘fundamentalismo’ iria virar de lisonja em ofensa, uma pecha, um rótulo desagradável de levar”.⁵⁸ No julgamento de Scopes, o perdedor venceu e o vencedor perdeu. Aos religiosos reencantadores de plantão no Brasil contemporâneo fica uma lição: não é pela insistência da obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas nem pelo ensino do criacionismo que a sociedade se torna mais religiosa. O efeito bumerangue é consequência da secularização. Quem tem ouvidos, ouça!

Considerações finais

No artigo “Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso”, em que Pierucci analisa mais um caso do efeito bumerangue – quanto às relações entre política e religião nas eleições em que Dilma foi eleita presidenta da República –, há um *post-scriptum* revelador:

Este artigo é uma homenagem que quero prestar uma vez mais à memória do grande sábio que foi Candido Procopio Ferreira de Camargo, meu iniciador e orientador na prática de pesquisa em sociologia da religião, no CEBRAP e na PUC de São Paulo. Com ele aprendi que, na moderna orquestração do funcionamento secular da totalidade social, a religião consegue no máximo o papel de segundo violino.⁵⁹

⁵⁷ A. F. PIERUCCI, Estado laico, fundamentalismo e a busca da verdade, p. 5 – texto original da conferência proferida no Seminário “Estado Laico e Liberdades Democráticas”.

⁵⁸ A. F. PIERUCCI, Fundamentalismo e integristismo: os nomes e a coisa. In: *Revista USP*, p. 153.

⁵⁹ A. F. PIERUCCI, Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. In: *Novos Estudos CEBRAP*, p. 14.

Quanto ao não protagonismo da religião na moderna orquestração – desencantada e secularizada – da totalidade social, nada a acrescentar (não aqui, nas considerações finais). A revelação é notada na coerência do autor e de sua obra: a homenagem que Pierucci presta ao orientador é de 2011. Quando Candido Procopio morreu, em 1987, o CEBRAP dedicou um número do periódico *Novos Estudos* em sua homenagem. Pierucci e Reginaldo Prandi publicaram conjuntamente um artigo naquele número – “Assim como não era no princípio. Religião e ruptura na obra de Procopio Camargo” –, do qual se destaca aqui uma imagem (mais do que a uma teoria original do autor). Procopio Camargo, weberiano, “convivendo num ambiente intelectual predominantemente marxista ou pelo menos socialista”⁶⁰ – um intelectual autônomo, que sem se deixar amoldar produziu um sólido legado weberiano para as pesquisas em Sociologia da Religião no Brasil.

Este mesmo artigo de Pierucci e Prandi foi publicado, em 1996, como prefácio do importante livro, escrito a quatro mãos, *A realidade social das religiões no Brasil: religião sociedade e política*. Na seção imediatamente anterior ao prefácio, “Nota dos autores” (na qual também Procopio Camargo é citado), eles registram:

Max Weber, em seus ensaios da maturidade [...], fala da adesão a uma religião como “sacrifício do intelecto”. Este livro é tributário dessa atitude. Os autores recusam-se, enquanto cientistas, não apenas ao sacrifício do intelecto, mas também a abraçar a visão dos que, sob o manto sagrado da crise dos paradigmas, não conseguem esconder sua satisfação com o suposto retorno do sagrado e a alegada revanche de Deus, o que para eles significaria o reencantamento do mundo.⁶¹

Como seu mestre, Pierucci foi também um intelectual autônomo, que sem se deixar seduzir produziu um rigoroso legado weberiano para as pesquisas em Sociologia da Religião no Brasil. Com a sua obra – coerente, no limite do possível, do início ao fim –, Pierucci conseguiu demonstrar que a compreensão da realidade social não precisa acompanhar os modismos neoconceituais nem os neologismos que demarcam a produção acadêmica dentro do campo científico. O percurso bibliográfico construído neste artigo contribui, em parte, para demonstrar a coerência temática e metodológica do autor.

Em 2012, ano da morte de Pierucci, Paula Montero registrou uma página dedicada à memória dele em *Novos Estudos CEBRAP*, da qual se destaca o último parágrafo: “Desassossegado e irreverente, o pesquisador das religiões [Pierucci]

⁶⁰ A. F. PIERUCCI; R. PRANDI, Assim como não era no princípio. Religião e ruptura na obra de Procopio Camargo. In: *Novos Estudos CEBRAP*, p. 31.

⁶¹ A. F. PIERUCCI; R. PRANDI, *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*, p. 8.

gostava de interpelar o pensamento bem-comportado e, sobretudo, criticar aqueles que sob o rótulo da Ciência da Religião faziam puro proselitismo religioso”⁶² – esta foi a maior lição que com ele aprendi (a primeira pessoa é intencional e só aparece aqui)!

Referências

- BAUMAN, Z. *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- KEPEL, G. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- KOLAKOWSKI, L. A revanche do sagrado na cultura profana. *In: Religião e Sociedade*, n. 1 (1977): 153-162.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 8 ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- MONTERO, P. Antônio Flávio Pierucci (1945-2012). *In: Novos Estudos CEBRAP*, n. 93 (2012): 5.
- PIERUCCI, A. F. “Bye bye, Brasil” – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *In: Estudos Avançados*, v. 18, n. 52 (2004): 17-28.
- PIERUCCI, A. F. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Curso de pós-graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999.
- PIERUCCI, A. F. Criacionismo é fundamentalismo. O que é fundamentalismo? *In: ComCiência: Revista Eletrônica de Jornalismo Científico*, Labjor (UNICAMP), 10 jul. 2004. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/200407/reportagens/12.shtml>>. Acesso em: 16 out. 2012.
- PIERUCCI, A. F. De olho na modernidade religiosa. *In: Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 20, n. 2, (2008): 9-16.
- PIERUCCI, A. F. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. *In: Novos Estudos CEBRAP*, n. 89, (2011): 5-15.
- PIERUCCI, A. F. Estado laico, fundamentalismo e a busca da verdade. *In: BATISTA, C.; MAIA, M. (orgs.). Estado laico e liberdades democráticas*. Recife: Articulação de Mulheres Brasileiras/Rede Nacional Feminista de Saúde/SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, abril 2006. Disponível em: <http://aads.org.br/arquivos/EL_2006.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2012.

⁶² P. MONTERO, Antônio Flávio Pierucci (1945-2012). *In: Novos Estudos CEBRAP*, p. 5.

- PIERUCCI, A. F. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. In: *Revista USP*, n. 13 (1992): 144-156.
- PIERUCCI, A. F. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 249-262.
- PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Curso de pós-graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2003.
- PIERUCCI, A. F. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 49 (1997): 99-117.
- PIERUCCI, A. F. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: SOBRAL, F. A. F.; PORTO, M. S. G. (orgs.). *A contemporaneidade brasileira: dilemas para a imaginação sociológica*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2001. p. 27-67.
- PIERUCCI, A. F. Religião. In: *Folha de S. Paulo*. Caderno Mais!, 31 dez. 2000. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3112200019.htm>>. Acesso em: 29 out. 2012.
- PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37 (1998): 43-72.
- PIERUCCI, A. F. Secularização segundo Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido. In: SOUZA, J. (org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Ed. UnB, 2000. pp. 105-162.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Sociologia (USP); HUCITEC, 1996.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. Assim como não era no princípio. Religião e ruptura na obra de Procopio Camargo. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 17 (1987): 29-35.
- REILY, D. A. *História documental do protestantismo no Brasil*. 2 imp. São Paulo: ASTE, 1993.
- ROSADO NUNES, M. J. A sociologia da religião. In: USARSKI, F. (org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 97-119.
- WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

Recebido: 30/06/2013

Aprovado: 14/08/2013