

3

Modernidade e Tradição: Destruição, persistência, recriação e florescimento das tradições na modernidade

“Tudo o que é sólido dissolve-se no ar.”

Marx e Engels (1972).

A idéia da modernidade foi construída opondo-se àquela da tradição.¹ O ideal da racionalidade e, conseqüentemente, a Ciência, colocada à frente em todos os domínios da ação opunha-se à imagem das “sociedades tradicionais vivendo sob o império das crenças ‘irracionais’.” Hervieu-Léger (2008: 32). Decorrem dessa construção as descrições que dão conta da destruição das tradições, principalmente as tradições religiosas, na medida mesma em que a modernidade se estabelece. Quanto mais conhecimento racional acumula-se sobre o mundo, social e natural, mais controle se tem sobre eles e tal controle é a “chave para a felicidade humana.” Giddens (1997: 75). O controle racional do futuro permite à humanidade, a um só tempo, afirmar sua capacidade de construir a sua própria história e colocar-se no centro dela.

A relação complexa entre modernidade e tradição foi bastante desenvolvida e problematizada, principalmente desde meados do século passado. Não se pode mais resumi-la como a substituição de uma pela outra. Não faz parte dos planos dessa dissertação produzir uma resenha de todos os desenvolvimentos, polêmicas e desconstruções do pensamento sobre esse tema. No que se segue procurar-se-á apresentar os argumentos e a construção conceitual de Anthony Giddens e Danièle Hervieu-Léger, autores que, ainda que com preocupações e trajetórias distintas, trataram das relações entre modernidade e tradição. Tais abordagens, além de apresentarem alguma convergência, complementam-se em alguns pontos relevantes para o diálogo que a presente pesquisa tentará empreender com as narrativas de mudança religiosa coletados durante o trabalho de campo.

¹ A tríade dos fundadores da Ciência Social, Marx, Weber e Durkheim, cada um a seu modo, lidou com a transição da tradição para a modernidade.

3.1.

A sociedade pós-tradicional

Anthony Giddens publicou em 1997, em co-autoria com Ulrich Beck e Scott Lash, “Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna”.²

Em “A vida em uma sociedade pós-tradicional”, Giddens apresenta uma interpretação sobre as transformações da modernidade, desde as suas origens, “enquanto ‘moderno’ significou ‘ocidental’” (Giddens, *id. ibid.*: 74), até o período mais recente em que as instituições da modernidade difundiram-se extensivamente “por meio dos processos de globalização.” (Giddens, *id. ibid.*). Segundo o autor, na maior parte da história da modernidade a legitimação do poder das suas instituições foi erigida apoiando-se na tradição, o que explica a persistência e mesmo a recriação dessas últimas. Onde, pode-se dizer que, paradoxalmente, “a modernidade reconstruiu a tradição enquanto a dissolvia”. (Giddens, *id. ibid.*: 73) Por um lado, a modernidade mobilizou a tradição ao permitir que “aspectos fundamentais da vida social – pelo menos a família e a identidade social”, por exemplo, “Fo[ssem] deixados bastante intocados” pelo “‘iluminismo radicalizador’”. (Giddens, *id. ibid.*: 74). Por outro lado, construiu ativamente novas tradições, por exemplo, nos processos de criação das identidades dos estados nacionais.

No entanto, no rastro do seu próprio sucesso, na radicalização da modernidade, na modernidade tardia ou reflexiva³, alteraram-se as relações entre a modernidade e a tradição. Decorrem dessa mudança os “processos de *abandono*, desincorporação e problematização da tradição.” (Giddens, *id. ibid.*).

A questão aqui envolve “a penetração das instituições modernas nos acontecimentos da vida cotidiana” que se apresenta numa relação estreita com a

² A proposta do livro envolvia a elaboração de um capítulo por cada um dos autores, seguido de uma seção de réplicas e críticas de cada um deles aos artigos dos demais. Tal exercício provou-se frutífero ao produzir apresentações concisas das idéias de cada um deles, assim como, um bom inventário dos seus pontos de aproximação e de divergência.

³ Reflexiva refere-se ao aumento de “processos de mudança intencional” (Giddens, *id. ibid.*: 74), ou seja, a maior influência do conhecimento científico, isto é, cético e, portanto, condicional, na vida cotidiana.

“experiência global da modernidade” (Giddens, *id. ibid.*: 77). A globalização tem promovido um aumento da interdependência entre o mundo do cotidiano e o mundo das ordens globais. Assim como processos de ordem global, como a crise financeira ou grandes flutuações de preços ou dos fluxos de comércio internacional, afetam a vida cotidiana, as decisões locais dos indivíduos, como o consumo de combustível ou de água, ao influenciar o desenvolvimento de processos de deterioração ambiental, por exemplo, podem causar conseqüências globais, ou ao menos têm o potencial para tal.

Por outro lado, concomitantemente, acumula-se mais conhecimento e informação acerca, tanto do mundo natural, quanto do mundo social. Tal acúmulo de conhecimento científico, isto é, regulado pelo ceticismo, pela dúvida permanente em relação às certezas estabelecidas, que paradoxalmente era uma exigência do Iluminismo na sua contraposição às tradições, deveria contribuir para aumentar o controle da humanidade sobre seu destino e sobre a natureza. A radicalização da modernidade, ao voltar-se sobre si mesma, isto é, ao dirigir a acumulação de conhecimento para as suas instituições mesmas, que o autor, inspirado em Beck denomina reflexividade, evidencia progressivamente mais o caráter condicional das teorias sobre nós mesmos assim como sobre o ambiente material. “Quanto mais tentamos colonizar o futuro, maior a probabilidade de ele nos causar surpresas.” (Giddens, *id. ibid.*: 76).

Assim, pode-se dizer que “a modernidade tornou-se experimental.” (Giddens, *id. ibid.*). A plausibilidade das conclusões de uma ou de outra teoria depende, num ambiente de maior interação entre o local e o global, do número de pessoas convencidas de uma ou de outra tese e dos impactos complexos das ações que tomam fundamentadas em tais convicções. Tal fenômeno não se resume apenas ao impacto da tecnologia, reflete, isso sim, “processos mais profundos de reforma da vida cotidiana.” (Giddens, *id. ibid.*: 78). Este “[é] um mundo em que a oportunidade e o perigo estão equilibrados em igual medida”. (Giddens, *id. ibid.*: 75).

A tradição, por outro lado, segundo o autor⁴, está ligada à memória coletiva, a organização ou reconstrução contínua do passado, “tendo como base o presente.” (Giddens, *id. ibid.*: 81). Sua atualização no presente envolve práticas rituais, ou seja, processos de repetição. A sua observância assim como seus rituais são presididos pelos guardiões da tradição. A tradição está ligada à “noção formular de verdade”. (Giddens, *id. ibid.*). Tal noção envolve a “atribuição de eficácia causal ao ritual” e seus “critérios de verdade são aplicados aos acontecimentos provocados, não ao conteúdo proposicional dos enunciados.” (Giddens, *id. ibid.*: 83). Mais ainda, “as tradições têm um conteúdo normativo ou moral que lhes proporciona um caráter de vinculação”. (Giddens, *id. ibid.*: 84).

Tais características afastam os guardiões da tradição dos especialistas que são responsáveis pelo desenvolvimento, divulgação e aplicação dos sistemas abstratos de conhecimento construídos sobre a égide da “indagação racional”. (Giddens, *id. ibid.*: 85). Nesses últimos, a vinculação causal que se propõem é condicional, sua validade não se estabelece definitivamente estando permanentemente sujeita a questionamentos ou a melhores avaliações. “[N]ão está ligada à verdade formular, mas a uma crença na possibilidade de correção do conhecimento, uma crença que depende de um ceticismo metódico.” (Giddens, *id. ibid.*: 105). O conhecimento relevante não está incorporado no especialista visto que é desenvolvido como sistema conjunta e concomitantemente por especialistas em locais diferentes do globo, portanto, desprovido de vinculações locais. Sua aplicação prática é mediada, igualmente, por vasto contingente de pessoas. Mais ainda, o conhecimento ou a competência relevante pode ser comunicado a ou desenvolvido por quem se dispuser a gastar o tempo necessário. A confiança nos sistemas abstratos, portanto, não pode ser vinculada nem a conhecimentos esotéricos nem à repetição.

Na tradição, por outro lado, o conhecimento relevante está incorporado na figura do guardião que têm acesso privilegiado à verdade formular. Em certo sentido, os guardiões são “a tradição em forma de pessoa.” (Giddens, *id. ibid.*: 111). “O ‘status’ na ordem tradicional, mais que a ‘competência’, é a principal característica dos guardiões”. (Giddens, *id. ibid.*: 84). Portanto, as qualidades do

⁴ Inspirado na sociologia da memória de Maurice Halbwachs que, significativamente, também é uma referência para Danièle Hervieu-Léger, como será tratado a seguir.

guardião não podem ser comunicadas diretamente a quem está de fora. Além disso, a aplicação da tradição é sempre contextual porque depende “do ‘trabalho’ contínuo de interpretação (...) que lig[a] o passado ao presente”. (Giddens, *id. ibid.*: 82). Além disso, “a tradição é sempre, em algum sentido, enraizada nos contextos da origem ou dos locais centrais.” (Giddens, *id. ibid.*: 101).

A verdade nos sistemas tradicionais, por sua vez, “não pode ser demonstrada, salvo na medida em que se manifesta nas interpretações e práticas dos guardiões. O sacerdote, ou xamã, pode reivindicar ser não mais que o porta-voz dos deuses, mas suas ações de *facto* definem o que as tradições realmente são.” (Giddens, *id. ibid.*: 100). Os guardiões são autoridades “em virtude do seu acesso especial aos poderes causais da verdade formular.” (Giddens, *id. ibid.*: 104). Como se vincula ao passado, “a tradição é um meio de identidade” (Giddens, *id. ibid.*) que atua, pela repetição, como um elemento atenuador da ansiedade por vincular de forma tradicional os modos de ação e crença. Sendo assim, “[s]uas bases psíquicas são afetivas” posto que “seu caráter moral apresenta uma medida da segurança ontológica para aqueles que aderem a ela.” (Giddens, *id. ibid.*: 84).

A modernidade, ao transitar para seu estágio reflexivo, alterou suas relações com a tradição. A disseminação das instituições reflexivas promoveu um deslocamento da tradição, a destradicionalização, da vida cotidiana. Substituiu a tradição pelos sistemas especialistas. No entanto, “as tradições não desapareceram totalmente; na verdade, em alguns aspectos, e em alguns contextos, elas florescem.” (Giddens, *id. ibid.*: 123). A globalização, por outro lado, dificultou a manutenção dos espaços “fora do jogo” que enraízam as tradições que “não pode[m] mais assumir a forma de centros distintos de poder enraizado.” (Giddens, *id. ibid.*: 128). A sobrevivência das tradições só pode ocorrer quando estas “se tornam passíveis de justificação discursiva e se preparam para entrar em um diálogo aberto”. (Giddens, *id. ibid.*: 129). As dificuldades e as ansiedades despertadas pela vida em um mundo desenraizado, de dúvida radical, podem ser e são amenizadas pela tradição. Daí a busca, na globalização, de contextos tradicionais de ação, assim como, do incremento no contato e interpenetração, do diálogo, e mesmo dos conflitos, entre as diferentes tradições.

3.2.

A modernidade religiosa e a desregulação da religião

Danièle Hervieu-Léger tem na religião seu principal tema de interesse. Sua abordagem da modernidade, portanto, orienta-se para a construção de um instrumental teórico que possibilite tratar das mudanças que tem ocorrido nas religiões, principalmente católica, e na religiosidade, principalmente francesa. Com essa diferença principal em mente, é possível apreciar as significativas semelhanças entre a sua abordagem e a da modernidade reflexiva, exposta acima a partir das idéias de Anthony Giddens.

Assim como os autores da modernidade reflexiva, Hervieu-Léger parte da idéia de oposição entre a modernidade e a tradição. No campo da sociologia da religião, essa oposição traduziu-se pela imagem do confinamento, exílio para usar a expressão da autora, da religião nos estreitos limites da vida privada.⁵ Por outro lado, a especificidade do fenômeno religioso relacionava-se com um modelo de religião institucionalizada, desde há muito questionado, tanto pela Antropologia quanto pelos historiadores da religião.⁶

Desde os anos 70, no entanto, toma corpo uma re-orientação no debate sobre a progressiva racionalização do social herdado do modelo funcionalista, até então dominante. O retorno da religião ao cenário dos debates públicos nas sociedades ocidentais leva ao questionamento do modelo linear da secularização, assim como, em sentido mais amplo da relação entre a modernidade e a religião. Por um lado, questiona-se a suposição da redução individualista das opções religiosas, amparado na evidência empírica da crescente dispersão de crenças e condutas. Por outro, questiona-se a redução do espaço social da religião,

⁵ O chamado religioso seria um “beliscão *individual* do destino.” Tal expressão, segundo Geertz, (2001: 150), reflete bem as referências, o mundo, do seu autor, William James, a Nova Inglaterra do final do século XIX. Fornece, ainda, uma bela e exemplar imagem para algo que faz parte do que veio a ser denominado de secularização ou laicização da sociedade. O chamado religioso, a religião e a religiosidade como experiências “radicalmente pessoa[is], (...) particular[es] e subjetiva[s] de um ‘estado de fé’ (...) que resiste com inflexibilidade às pretensões do público, do social e do cotidiano” em ditar aquilo em que cada um deve acreditar.

⁶ A imagem nesses modelos é de uma religião imersa na e indiferenciável da própria cultura. Nas sociedades tradicionais a religião estaria “em todo lugar” ao passo que na sociedade moderna a religião se resumiria às cerimônias públicas das Igrejas institucionalizadas, além, é claro, nos valores morais pessoais de cada fiel.

amparado na evidência empírica da emergência das novas identidades, inclusive religiosas,⁷ que dão sentido às experiências subjetivas dos indivíduos.

“O principal problema, para uma sociologia da modernidade religiosa, é, portanto, tentar compreender conjuntamente o movimento pelo qual a Modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e o movimento pelo qual, ao mesmo tempo, ela faz surgirem novas formas de crença.” Hervieu-Léger, D. (2008: 41).

A autora reconhece que a modernidade constituiu-se “nos escombros da religião” (Hervieu-Léger, *id. ibid.*: 37) numa relação complexa que combina a “perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma o seu destino, e a recomposição, sob uma nova forma, das representações religiosas que permitiriam a esta sociedade pensar a si mesma...”⁸ (Hervieu-Léger, *id. ibid.*). A autora lista vários exemplos de tal processo de recomposição, da idéia judaica de liberdade na escolha pela Aliança com Deus, o universalismo católico que expande tal possibilidade de escolha para todos os povos à individualização radical do protestantismo em que tal escolha está submetida apenas à consciência de cada indivíduo. Mesmo a crença moderna no progresso teria relação com a escatologia cristã. “Nas sociedades modernas (...) se pensa a história ‘secular’ sob o modelo da vinda do Reino: no horizonte de um progresso científico e técnico sempre mais acentuado, foi projetada a recapitulação completa da história humana (...) até mesmo no âmbito moral.” (Hervieu-Léger, *id. ibid.*: 38). O paradoxo da modernidade está relacionado com essa aspiração utópica pelo progresso.⁹

⁷ “[N]ão foram apenas as identidades religiosas, mas também as étnicas, lingüísticas, raciais e difusamente culturais, que ganharam maior destaque político nos anos decorridos (...) desde a queda do Muro de Berlim, o colapso da União Soviética e o fim da Guerra Fria”. Geertz (2001: 157).

⁸ Percebem-se aqui na relação entre religião e a construção de conceitos básicos que estruturam o pensamento os ecos do pensamento de Durkheim.

⁹ A idéia de desenvolvimento, assim como a crença na inevitabilidade do progresso, estão fortemente ligadas a um dos pilares da cultura ocidental, a noção linear de tempo que, por sua vez, é costumeiramente tomada como um universal. Essa é uma “razão porqu[e], em vários contextos não ocidentais, povos locais são relutantes a abrirem-se ao desenvolvimento.” (Ribeiro, 2008: 220).

“É preciso produzir sempre mais, conhecer sempre mais, comunicar-se sempre mais e sempre mais depressa. Esta lógica da antecipação, criada no âmago de uma cultura moderna dominada pela racionalidade científica e técnica, um espaço sempre renovado para as produções imaginárias que esta racionalidade decompõe permanentemente.” (Hervieu-Léger, id. ibid.: 39).

Os mecanismos de transmissão das crenças¹⁰, que estão no centro do processo de institucionalização da religião, são solapados tanto pela busca incessante do futuro que decompõe ou obriga a uma rearticulação contínua das produções imaginárias para dar conta das mudanças sempre mais aceleradas do mundo, quanto pela crescente exigência de autonomia, de liberdade de escolha, que subjetiviza a crença colocando sobre pressão a produção de significados a partir dos marcos necessariamente mais estáveis da produção de significados das grandes religiões institucionalizadas.

A modernidade é geradora, a um só tempo, “de utopia e de opacidade, as condições mais favoráveis à expansão da crença.” (Hervieu-Léger, id. ibid.: 41) Por um lado, portanto, tem-se o que autora denominou a desregulação da religião, ou seja, a desqualificação “[d]as grandes explicações religiosas do mundo pelas quais as pessoas do passado encontravam um sentido global.” (Hervieu-Léger, id. ibid.). Por outro lado, produz-se uma “reconfiguração das crenças” e não uma “perda da religião”. Posto que, o motor desse processo “é a não satisfação das expectativas que [a sociedade] suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-la.” (Hervieu-Léger, id. ibid.). Dessa forma, não é a indiferença às crenças que caracterizam as sociedades modernas senão o fato de que as crenças escapam ao controle das instituições religiosas pela sua crescente subjetivação.¹¹ Cada fiel tende a reter, dos sistemas de crença produzidos pelas instituições religiosas, os conteúdos que mais lhe convêm, indo e vindo de igreja em igreja, ou mesmo não frequentando a nenhuma

¹⁰ A autora remete-se neste ponto, como o faz Giddens, à sociologia da memória de Maurice Halbwachs.

¹¹ Roger Bastide (2006) defende, num argumento de inspiração weberiana, que tal fenômeno, principalmente entre os jovens, teria origem na emergência ou resistência de um sagrado selvagem, puramente instituinte, contra o sagrado domesticado, institucionalizado. Tais processos responderiam por uma necessidade de re-encantamento, de re-ligação com um misticismo que a modernidade haveria liquidado.

delas, ao sabor dessa flutuação. E mesmo, agregam-se elementos da produção simbólica de outros campos que não o religioso. Tal fenômeno é conhecido por bricolagem.

3.3.

A modernidade reflexiva e a subjetivação das crenças religiosas

Há muitos pontos de contato entre Anthony Giddens e Danièle Hervieu-Léger. Da oposição entre tradição e modernidade, ao reflorescimento das identidades tradicionais, passando pela relação entre a tradição e os processos de construção da memória coletiva, há como que um eixo nos seus argumentos que muito os aproxima. A diferença fundamental está no objetivo. Enquanto Giddens está mais preocupado em descrever o que denomina sociedade pós-tradicional e quais os processos que a fizeram emergir, Hervieu-Léger ocupa-se do que ocorre no campo religioso em função da emergência dessa nova fase da modernidade.¹²

Há uma complementaridade entre suas abordagens que enseja sua utilização em conjunto para analisar os dados do campo colhidos durante esta pesquisa.¹³ A contribuição de Giddens concentra-se nos processos mais amplos, como a “destraditionalização”, entre outros, que caracterizam a modernidade reflexiva. Hervieu-Léger, por sua vez, ao se concentrar nos reflexos dessa fase mais atual da modernidade sobre as religiões, contribui com os conceitos de subjetivação das crenças, da desregulação religiosa e da bricolagem.

¹² A autora não usa outro termo que não modernidade, mas deixa claro que trata da sua fase atual. Giddens distingue a fase atual da modernidade pela junção do complemento “reflexiva” ou “tardia”.

¹³ Tal complementaridade pode advir da particularidade do caso brasileiro em relação às experiências da Inglaterra e da França, a partir das quais trabalham Giddens e Hervieu-Léger, respectivamente. Devo esse *insight* ao Prof. Dr. Eduardo de Vasconcelos Raposo. Considerando a centralidade do Estado, maior no caso francês do que no inglês, é significativo que Giddens concentre sua descrição da modernidade a partir das alterações da vida cotidiana, poder-se-ia dizer, privada, dos indivíduos. Da mesma forma, é igualmente significativo que Hervieu-Léger concentre sua descrição nas transformações da relação entre as pessoas e as instituições religiosas. O Brasil poderia ser entendido como um caso híbrido em que as instituições têm peso considerável, mas que a vida privada, nesse caso poder-se-ia dizer, familiar, é muito importante. Tendo em vista que essa dissertação trata de uma comunidade religiosa e, em que pese também nos aproximarmos, nesse contínuo, do modelo francês do que do inglês, os conceitos de Hervieu-Léger foram mais largamente utilizados na argumentação que se segue.