

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM
LABORATÓRIO DE GESTÃO E POLÍTICAS PÚBLICAS
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLITICA

**SECULARIZAÇÃO E DIFERENCIAÇÃO SOCIETAL: UMA PROPOSTA DE
ESTUDO TEÓRICO SOBRE O CONCEITO DE SECULARIZAÇÃO**

JOÃO PAULO VIGNERON ALVES

Campos dos Goytacazes, abril de 2017

JOÃO PAULO VIGNERON ALVES

SECULARIZAÇÃO E DIFERENCIAÇÃO SOCIETAL: UMA PROPOSTA DE ESTUDO
TEÓRICO SOBRE O CONCEITO DE SECULARIZAÇÃO

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Sociologia Política.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Dutra Torres Junior

Campos dos Goytacazes, abril de 2017.

SECULARIZAÇÃO E DIFERENCIAÇÃO SOCIETAL: UMA PROPOSTA DE ESTUDO
TEÓRICO SOBRE O CONCEITO DE SECULARIZAÇÃO

JOÃO PAULO VIGNERON ALVES

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Sociologia Política.

Aprovada em: ____ / ____ / ____.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Roberto Dutra Torres Junior (Orientador)
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Prof. Dr. Brand Arenari
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Dr. Carlos Gustavo Sarmet Smiderle
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Prof^ª. Dr^ª. Wania Mesquita
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

AGRADECIMENTOS

À minha família, por todo apoio e condições dadas para a minha caminhada nas ciências sociais, desde a graduação. Sem vocês eu não iria tão longe.

Ao meu orientador Roberto Dutra, fundamental para a construção e enriquecimento desse trabalho. Sou muito grato pelo seu incentivo e pela análise crítica dos meus escritos.

À minha noiva Angeline, por toda compreensão da minha ausência e necessidade dessa minha trajetória, bem como todo o seu apoio concedido nessa estrada.

À CAPES, pela bolsa de estudos concedida que contribuiu para a manutenção dos meus estudos.

A todos os professores que contribuíram para a minha formação, tanto os da minha graduação, na UFF, quanto os do mestrado em Sociologia Política, na UENF. Vocês me inspiram.

A todos os meus colegas de mestrado, especialmente a Karine Pessoa, colega de aflições de Whatsapp.

A todos os professores que aceitaram fazer parte da minha banca, mesmo com os prazos apertados e pouco tempo para ler esse trabalho. O meu muito obrigado a Brand Arenari, a Carlos Gustavo Smiderle e a Wania Mesquita.

SUMÁRIO

RESUMO.....	IV
ABSTRACT.....	V
INTRODUÇÃO.....	1
1- Religião, Modernidade e Secularização na Sociologia Clássica.....	3
2- Crise do Conceito de Secularização e seus Defensores Contemporâneos.....	20
3- As Novas Condições de Crença e os “Fundamentalismos”.....	35
4- Pentecostalismo, Secularização e Construção do Estado Laico no Brasil.....	63
Considerações Finais.....	75
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	78

RESUMO

Esta dissertação trata acerca do conceito de secularização e sua aplicabilidade na contemporaneidade para a sociologia. Com o crescimento dos movimentos religiosos e fundamentalistas dos mais diferentes matizes, muito se tem debatido a respeito da atualidade ou não do conceito. Secularização parece ter uma acepção unívoca, mas, na verdade, é um conceito mais amplo e complexo do que parece. Através de uma revisão bibliográfica, defendo que, mais do que simplesmente o declínio religioso, o conceito de secularização pode ser mais profícuo se visto como as novas condições de crença em uma sociedade moderna e diferenciada.

Palavras-chave: Secularização, religião, diferenciação, modernidade.

ABSTRACT

This dissertation deals with the concept of secularization and its applicability in contemporaneity to sociology. With the growth of religious and fundamentalist movements of the most different shades, much has been debated about the actuality or not of the concept. Secularization seems to have a univocal meaning, but, in fact, it is a broader and more complex concept than it seems. Through a bibliographical review, I argue that, rather than simply religious decline, the concept of secularization may be more fruitful if viewed as the new conditions of belief in a modern and differentiated society.

Keywords: Secularization, religion, differentiation, modernity.

Introdução

O atual crescimento do pentecostalismo no Brasil, especialmente a influência de discursos religiosos na esfera pública brasileira, nos trazem questões importantes para pensar o país. Os religiosos, na maioria dos países, ainda estão muito presentes na participação política e influenciando agendas de governo. Nesse sentido, o conceito de secularização ainda pode dar conta deste quadro de protagonismo da religião em assuntos públicos? Como a sociologia da religião pode explicar este reavivamento religioso no mundo?

A partir dessa celeuma acadêmica, nas últimas décadas tem se visto um questionamento acerca do conceito de secularização na sociologia. Esta indagação foi criada pela percepção de alguns sociólogos de que a religião não ficou circunscrita ao âmbito privado, mas continua exercendo poderosa influência pública nas sociedades. Esses autores notaram que o sagrado não só está no espaço público, mas que houve também um grande florescimento de novos movimentos religiosos, sobretudo a partir da década de 1970; dentre estes movimentos, muitos são fundamentalistas. Houve uma cisão entre os cientistas sociais que estudam a religião: Alguns defendem a validade do conceito de secularização e outros lhe negam o estatuto científico, como um conceito sociológico que perdeu o sentido diante de um suposto não eclipsamento do fenômeno religioso nas sociedades modernas.

Para agradar sua base eleitoral e/ou por convicção religiosa, muitos políticos no ocidente interditam o debate sobre direitos reprodutivos e igualdade civil para os LGBTs. Em relação à educação pública estatal também há interferências de religiosos: Embora a educação não seja mais incumbência da Igreja, a tentativa do ensino do criacionismo nas escolas dos EUA e até do Brasil - projeto que o deputado e pastor Marco Feliciano esteve à frente¹ -, é um exemplo pertinente da aparente influência atual da religião no Estado e no Direito. A mesma situação ocorre em relação ao debate sobre gênero nas diretrizes curriculares. Os conflitos no Brasil em torno da laicidade do Estado, ou pelo direito legítimo de religiosos participarem da vida política, se tornam cada vez mais comuns. Conflitos alimentados ainda mais por pastores televangelistas polêmicos.

O Oriente Médio também é um desafio para o conceito de secularização. Na década de 1970, a Revolução no Irã levou a formação de um Estado hierocrático; A Arábia Saudita é

¹ Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/tv/materias/PALAVRA-ABERTA/490075-DEPUTADO-QUER-INCLUIR-ENSINO-DO-CRIACIONISMO-NAS-ESCOLAS.html>>

outro Estado teocrático estabelecido; e o fundamentalismo muçulmano mostra sinais de vigor com o Estado Islâmico.

Nesse sentido, esse trabalho de dissertação de mestrado, com base em revisão bibliográfica e na interpretação teórica da nova presença da religião no espaço público e em outras esferas da sociedade, consiste em uma tomada de posição acerca do fenômeno. A dissertação está disposta da seguinte maneira:

O primeiro capítulo versa a respeito dos clássicos da sociologia, Comte, Durkheim, Marx e Weber, e a contribuição deles para a compreensão da modernidade, da religião e a secularização como fenômenos sociais.

O segundo capítulo trata do estado da arte da discussão acerca da secularização. Escolhi os autores de acordo com a proeminência deles na sociologia da religião, dividindo-os em defensores e críticos do conceito. Nesse mesmo capítulo também apresento a historicidade do vocábulo secularização, que é anterior ao surgimento da sociologia como disciplina científica. Sempre que pude recorri à história para entender o que realmente mudou na relação das pessoas com a religião na modernidade.

No terceiro capítulo, discorro a respeito das mudanças provocadas pela modernização das sociedades nas condições para a crença religiosa, bem como analiso os fundamentalismos e sua relação intrínseca com a modernidade.

No quarto e último capítulo argumento sobre o pentecostalismo, o Estado e a secularização no Brasil.

Capítulo 1

Religião, Modernidade e Secularização na Sociologia Clássica

Neste capítulo analisarei o pensamento dos clássicos da sociologia acerca do fenômeno religioso na modernidade e da secularização. O problema central é como esses autores analisaram o lugar e a relação da religião com outras esferas sociais na modernidade. Iniciarei com Comte, passarei por Marx, Durkheim e finalizarei com Max Weber.

Para abordar a análise Comtiana sobre a religião e a secularização, precisamos compreender a sua concepção de história. Para Comte (1978), as sociedades humanas passam obrigatoriamente por progressos históricos que são representados por etapas. Em sua perspectiva, a sociedade de sua época, o século XIX, estava em um momento de crise. Tal momento de crise se dava pela sociedade teológica militar estar inevitavelmente a ceder lugar ao surgimento de uma nova sociedade: essa nova etapa do progresso humano era chamada de científica industrial. Em vez de uma sociedade baseada na força militar, como na Idade Média, estava a emergir uma sociedade onde o comércio e a indústria seriam as atividades proeminentes (COMTE, 1978).

Nessa etapa da sociedade humana os sacerdotes dariam lugar aos cientistas, e os militares, aos industriais. Industriais no sentido mais lato, como todos que desenvolvem atividades empreendedoras comerciais. Obviamente, em sua visão da troca dos sacerdotes pelos cientistas, a religião seria obliterada com a marcha inexorável do progresso humano, o fenômeno religioso transcendental estaria com os dias contados com a emergência do pensamento positivo e da sociedade científica industrial. Nessa sociedade industrial não haveria mais função para a guerra e, para as igrejas e a religião haveria um substituto funcional imanente.

Para Comte, a religião na etapa teológica teria a função social de garantir o consenso e a coesão (nesse sentido, nota-se a inspiração do autor em Durkheim); na sociedade científica industrial, seria necessário um equivalente funcional para promover esse consenso e unidade; haveria uma religião imanente, uma religião da humanidade, na qual a sociedade cultuaria a si própria, os grandes feitos dos seres-humanos e o progresso. Como se a secularização pelo pensamento positivo engendrasse, por uma necessidade humana inata, uma religião secular. Os cientistas teriam papel fundamental no poder espiritual nas sociedades industriais, poder análogo ao que os sacerdotes tiveram nas idades teológicas passadas.

Portanto, na sua perspectiva determinística da história como etapas do progresso do espírito humano, o pensamento teológico seria um estágio para o devir do verdadeiro conhecimento e para a religião da humanidade (ARON, 2011, p. 148).

O pensamento de Comte se mostrou equivocado e criticado em vários aspectos amplamente discutidos nas ciências sociais. Vou me ater às questões relativas de Comte e a religião. Um equívoco conspícuo foi a predição da completa perda de espaço da religião transcendental na sociedade industrial. Um outro equívoco foi o seu pensamento no qual os cientistas ocupariam um lugar central como autoridade moral, substituindo os clérigos. Chama atenção também que, para o pensamento positivista Comtiano, existem leis que governam a história, e basta aos cientistas descobri-las. Essas leis históricas que Comte diz que são passíveis de descobrir, se assemelham, por serem imutáveis e verdades absolutas, a dogmas religiosos.

Se para Comte a história era feita de etapas do progresso do conhecimento humano, para Marx, esse progresso do conhecimento, bem como a religião e toda a vida espiritual das ideias, conscientes ou não, estavam inextricavelmente relacionadas às mudanças na atividade humana concreta (MARX; ENGELS, 2015).

Marx foi um crítico ácido do idealismo alemão e sua concepção da história de forma abstrata, descolada das condições histórico-sociais, dos conflitos, das classes sociais. Para ele, esse descolamento via a história humana como o desenvolvimento do “espírito”. Nesse sentido, não se poderia dissociar a consciência da vida material, das classes sociais e das relações de produção (MARX; ENGELS, 2015).

Sobre a religião, Marx ficou conhecido popularmente pela frase que a caracterizava como o “ópio do povo”. A frase se encontra na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel* (MARX, 2010, p. 145); em seu contexto, a assertiva está da seguinte forma: “A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados embrutecidos. Ela é o ópio do povo” (MARX, 2010, p. 145). Pode se observar que a frase também trata a religião como um alento ao ser-humano oprimido, como forma de aplacar as dores mundanas, porque o ópio era usado com propriedades terapêuticas para alívio das dores, um anestésico. No entanto, ao contrário do que se pensa, tal frase não era uma criação de Marx, era corrente em seu tempo, e ela é proferida em um momento que o autor não tinha assumido uma postura teórica propriamente marxista: Dá para se observar a dialética hegeliana na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, contudo, não o

materialismo histórico. Em outras palavras, não há uma postura teórica materialista dialética, maturação teórica que se dá após se afastar do idealismo hegeliano².

O interesse de Marx, a partir da sua nova postura teórica materialista dialética, na verdade, passa a gravitar em torno do modo de produção capitalista. No entanto, mesmo sem ser a religião o grande objeto de estudo de Marx em grande parte dos seus estudos, a partir dos seus pressupostos teórico-metodológicos e suas breves considerações, podemos inferir o que Marx pensava sobre o fenômeno religioso e pela “vida espiritual” em geral.

Seu materialismo dialético parte da premissa que a atividade humana e seus efeitos no mundo material afetam a subjetividade dos seres-humanos. A abstração, a teoria e os pensamentos não podem ser separados do mundo material e suas mudanças; estão intrinsecamente relacionados a ele. Quando Marx polemiza com Feuerbach em *A Ideologia Alemã*, critica sua visão burguesa do “homem”, concebida individualmente e estaticamente numa relação com a religião. Podemos observar que Marx, nas teses sobre Feuerbach, critica o materialismo e a noção sobre religião feuerbachiana, por ser a-histórica e dissociar a religião do social. Nas palavras de Marx e seu companheiro de escrita Engels:

Seu trabalho [de Feuerbach] consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e construa para si um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do autoesfacelamento e do contradizer-a-si mesmo desse fundamento mundano [...] Feuerbach não vê, por isso, que o próprio ‘sentimento religioso’ é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade. (MARX; ENGELS, 2015, p. 534).

Portanto, para Marx, o pensamento e a vida espiritual devem ser entendidos como parte da atividade humana concreta. O materialismo “contemplativo” de Feuerbach seria um idealismo às avessas por não apreender a religião como um produto social construído pela atividade humana. Material, para Marx, não tem o significado estritamente economicista da produção, mas sim a vida humana concreta.

Marx critica de forma ácida Bruno Bauer e Max Stiner por tratarem os que produzem a vida espiritual: ideólogos, juristas, filósofos, moralistas, clérigos etc., como os fabricantes da história. Ora, o que as pessoas comem? Em quais condições elas fazem a história? Como se organizam politicamente? Quais são as classes e os grupos em disputa? Qual a divisão do trabalho? Como são as relações sociais de produção? Em suma, como são os seus “modos de

² Com isso, contudo, não queremos dizer que Marx nessa guinada passa a não ter mais influência de Hegel em seus escritos, mas sim que o autor alemão assume uma postura teórica e utiliza conceitos hegelianos de forma substancialmente diferente, em uma linguagem marxista, materialista, como o conceito de alienação, por exemplo.

vida” (MARX; ENGELS, 2015, p. 87). Para Marx, para se falar das vicissitudes históricas, precisa se responder à essas indagações basilares primeiro, perguntas que os jovens hegelianos não consideravam em sua filosofia da história. Ignorar esses aspectos seria uma “mistificação”.

Em outros momentos, Marx trata a religião como puro reflexo da base material da sociedade. Assim como o direito, a filosofia, a moral e etc., a religião formaria a superestrutura ideológica da sociedade que dá sustentação a dominação de classe, ou, como diria Bourdieu em *A Reprodução*, as funções políticas dos sistemas simbólicos (BOURDIEU, 2007).

Trechos que exprimem a concepção de Marx da vida espiritual como reflexo, estão contidos em alguns momentos em suas obras: “Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu [...] parte-se dos homens realmente ativos e, a partir do seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos³ ideológicos e dos ecos desse processo de vida” (MARX; ENGELS, 2015, p. 94).

Agora, no prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*

na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social (MARX, 2015, p. 24).

Mas a noção marxista do “reflexo”, bem como a da superestrutura, são problemáticas. Sobretudo porque a noção de reflexo contradiz o próprio pensamento marxista de que a produção “espiritual” faz parte da dinâmica da atividade humana histórica concreta; em outras palavras, o reflexo dá a impressão de algo estático, assim como a concepção religiosa imóvel e essencialista feuerbachiana que o próprio Marx critica. Superestrutura também é uma metáfora ruim para ilustrar a organização social humana, já que dissocia o espiritual e o material, que estaria na base.

Mais profícua é sua compreensão da religião (e da vida espiritual em geral) como inseridas em relações sociais históricas, e ações na *totalidade* social - o que para Weber seriam as diferentes esferas sociais - que se influenciam reciprocamente (MARX; ENGELS, 2015, p. 42).

³ Grifo meu.

Interessante ressaltar que não foi só Weber que percebeu a relação de afinidade entre a ética protestante e o capitalismo: Marx, no capital, embora não tenha desenvolvido a temática, chama a atenção em uma nota de rodapé para o papel do protestantismo nas mudanças sociais, como a ética do trabalho, por exemplo, após a abolição pelo protestantismo de alguns feriados (MARX, 2013, p. 318). Nos próprios esboços sobre a economia política, em seus *Grundrisse*, Marx, traça um paralelo com a tese de Weber: “O culto ao dinheiro tem seu ascetismo, sua renúncia, seu autossacrifício - a parcimônia, a frugalidade, o desprezo dos prazeres mundanos, temporais e efêmeros; a busca do tesouro eterno. Ganhar dinheiro, portanto, está em conexão [Zusammenhang] com o puritanismo inglês, ou o protestantismo holandês” (Marx 2011 *apud* Lowy 2014). E, como bem frisou Lowy, Weber não pode ter acesso aos *Grundrisse* de Marx, porque a obra foi publicada em 1940, muito ulterior a morte do sociólogo de Heidelberg (LOWY, 2014, p. 22).

Marx tem o mérito de ver a religião atrelada a um contexto histórico. Durkheim, por sua vez, também vê a religião como algo eminentemente social, mas, de forma diferente. Durkheim (2009) define a religião como um sistema de crenças e práticas que distinguem o que é sagrado do que é profano. A religião, para ele, é ligada às representações coletivas de um povo. O profano, na dicotomia sagrado-profano, seriam as atividades triviais, que não ganham nenhum significado extraordinário, interdição, tabu e/ou rito. Para Durkheim, a religião também está intrinsecamente ligada à sua noção de Igreja, que significa uma comunidade moral.

Na perspectiva durkheimiana (DURKHEIM, 2009), a religião além de possuir uma função social de criar uma solidariedade específica, também é a base da criação de todo conhecimento, como a filosofia e a ciência. Sua perspectiva positivista deixa entrever que a religião é uma forma de conhecimento basilar e que tende a perder terreno com a complexificação da sociedade, assim como Comte também na sua perspectiva evolucionista e positivista.

Durkheim (2009) diferencia a religião da magia, não obstante dizer que são fenômenos assemelhados. A magia, muito embora tenha cerimônias, sacrifícios, cantos e danças, tem um viés utilitário, de obtenção de algo imediato. Além dos conflitos entre sacerdotes e mágicos, os mágicos não estabelecem vínculos duradouros com uma comunidade moral. Para Durkheim, ao contrário da magia, a ideia de religião está inextricavelmente ligada à de igreja.

As religiões podem ser dispostas, nesse sentido, de forma hierárquica, porque algumas são mais complexas e tem funções mentais mais elevadas, são mais ricas em conceitos e são mais sistematizadas do que outras. Contudo, para Durkheim (2009), é possível, a partir de

religiões simples, extrair aspectos que estão presentes em todas as religiões, desde as mais rudimentares - como o sistema totêmico, na Austrália, estudado em sua obra -, até as mais complexas, como o cristianismo, por exemplo. Esses aspectos estão presentes porque o autor francês parte do pressuposto que desde as religiões primitivas até as mais complexas os símbolos religiosos servem para exprimir as mesmas necessidades humanas e traduzem aspectos da vida em sociedade. Inspirado no método cartesiano, propõe decompor em partes simples as instituições (nesse caso, a instituição religiosa), para fazer com que se resolva a questão com mais facilidade; em outras palavras, estudar as formas elementares da vida religiosa possibilitaria entender a vida social e religiosa. No entanto, Durkheim ressalva: “Claro que não se trata de colocar na base da ciência das religiões uma noção elaborada à maneira cartesiana, isto é, um conceito lógico, um puro possível, construído pelas forças do espírito. O que devemos encontrar é uma realidade concreta que só a observação histórica e etnográfica é capaz de nos revelar” (DURKHEIM, 2009, p. IX). Portanto, desde a religião mais elementar existem bases de representações fundamentais que, apesar das diferentes formas em que se manifestam, exercem as mesmas funções e tem a mesma significação independente da religião, se complexa ou simples. Todas elas possuem um fundo comum e que permanece como uma regularidade histórica, todas passam pelo mesmo desenvolvimento linear e vertical, das mais simples as mais complexas.

Para Durkheim, a base de representação fundamental comum a todas as formas de religião é que os indivíduos cultuam a própria sociedade transfigurada na religião. Com efeito, o que os indivíduos sacralizam é a própria sociedade, que é uma força impessoal e coercitiva. O autor dá o exemplo no sistema totêmico da força que os nativos sentem, que é exterior e anônima, e que para Durkheim, é a própria sociedade venerada.

Mas como a sociedade passa a ser transfigurada em religião? A partir de situações sociais de efervescência coletiva, de ocasiões em que a coletividade esteja reunida e promovendo uma excitação geral por alguma festividade e o sentimento de algo além de nós e exterior, que é a sociedade e a consciência coletiva. Nesses momentos de efervescência coletiva é que se engendra uma religião, a exaltação nesses momentos de comunhão é tão grande que o ser humano já não se reconhece individualmente. Essas situações sociais e experiências, quando se tornam regulares, “criam” o sagrado. A sociedade já é, em potencial, uma produtora de religiões, porém, para que a sociedade continue a criá-las, precisa-se que os indivíduos saiam da vida cotidiana e profana momentaneamente.

A interpretação do sagrado não fica circunscrita ao que comumente consideramos como religião: situações sociais sem referência a divindades e a algo transcendente podem ser

identificadas como fenômenos religiosos, bem como símbolos seculares que passam a ser sacralizados pela sociedade. Nesse sentido, datas cívicas, com símbolos e rituais próprios, o culto a bandeiras, personalidades históricas e datas históricas podem ser considerados momentos religiosos também. Estas situações que Durkheim descreve como de efervescência coletiva estão disseminadas em toda sociedade, sendo, portanto, também momentos religiosos. Pensemos em um jogo de futebol ou outro esporte, com todos os seus símbolos, ritos; assim como a religião, tem seu momento de êxtase, seu momento de efervescência coletiva. Portanto, a definição de religião, de sagrado, pode abarcar elementos seculares na perspectiva durkheimiana.

Alguns autores como Robert Bellah, segundo Taylor (2010, p. 525), e Catroga (2010) veem as grandes datas cívicas, a comemoração de acontecimentos históricos e revoluções, por exemplo, como religiões civis. Podemos traçar um paralelo do conceito de “religião civil”, dos autores, com a definição de religião como a distinção do sagrado e do profano de Durkheim. A concepção de todos os autores citados amplia o fenômeno religioso para além da crença em divindades e no sobrenatural, o que, a meu ver, acabar por ampliar demais o escopo do que é o “sagrado”. Como analogia, pode ser interessante, mas como definição do fenômeno religioso, não penso que é produtora.

Uma das maiores reflexões que outro clássico da sociologia, Max Weber, se debruçou em seus escritos foi a influência da religião na racionalização do mundo, na ação social e nas esferas de valor. Dos clássicos da disciplina, indubitavelmente é Weber que mais discorre sobre religião.

No ensaio *Religião e Racionalidade Econômica* (2003), Weber analisa as condutas religiosas e suas influências para a racionalização da esfera econômica. Weber tenta compreender os motivos pelos quais não se desenvolveu uma conduta de vida racional de “modo burguês” no oriente e a relação de tal fato com as religiões praticadas na Ásia. Ideias-chave que nos fazem compreender essa influência da religião na conduta de vida racionalizada são o declínio da magia com o concomitante fortalecimento da ética (para além dos mosteiros). Essa racionalização da religião, nesse texto, é chamada por Weber de “desencantamento do mundo”⁴.

Weber nos mostra que outras religiões eram tão ascéticas quanto o protestantismo moderno, mas algumas buscavam a fuga do mundo, ou a adaptação a ele, não sua transformação e dominação. No protestantismo a ética religiosa ascética e o declínio da magia

⁴O conceito será elucidado mais adiante.

se misturam, por conseguinte a fortalecer um comportamento racionalizado na esfera econômica.

Para Weber, é no protestantismo ascético que houve uma eliminação da magia do modo mais completo (WEBER, 2003, p. 151). Essa ética da ascese impele o fiel religioso para ações “a partir de dentro”, uma orientação sistemática da sua conduta de vida; a magia, ao contrário, impede a superação de condutas de vida tradicionais, segundo o autor⁵ (WEBER, 2003, p. 155). Para contrapor o protestantismo ao confucionismo nas suas orientações da conduta no mundo, Weber mostra que a noção de transcendência da divindade protestante estimulou um desenvolvimento ético da religião, ao contrário do confucionismo: “na ausência de qualquer transcendência em relação ao mundo também devia faltar o peso próprio perante ele [...] A vida permanecia como uma série de eventos e não como uma totalidade metodicamente subordinada a uma meta transcendente” (WEBER, 2003, p. 152-153).

Weber ressalta, no entanto, que esse modo de vida moderno e burguês na esfera econômica foi engendrado pelo puritanismo apesar de suas intenções iniciais. Não era o objetivo guiar a conduta de seus fiéis para uma relação instrumental com o ganho econômico e o sucesso mundano, mas a interpretação doutrinária religiosa do que se deveria fazer, acabou a concorrer para um resultado inesperado de racionalização do mundo.

Tanto o confucionismo quanto o puritanismo possuíam éticas racionais, no entanto só o puritanismo levou ao racionalismo econômico capitalista. O puritanismo incitava o religioso a dominar o mundo, já o confucionismo, a se adaptar a ele (WEBER, 2003, p. 155).

A ascese do protestantismo ascético é intramundana, isto é, como o nome sugere, um ascetismo voltado para esse mundo, uma ascese ativa, mas sempre pensando no “Outro Mundo”, no além⁶. A ideia de predestinação do calvinismo, segundo a qual algumas pessoas estão condenadas à morte eterna e outras preordenadas à vida eterna, para Weber, foi revolucionária: Em vez de produzir indivíduos resignados e fatalistas, engendrou a ideia de comprovação e justificação da salvação pelas obras no mundo terreno (o sucesso do indivíduo no seu trabalho, na sua vocação profissional, era sinal de que era um escolhido, e de bênçãos diretas de Deus para com eles). Esse era o grande paradoxo do ascetismo: Ao mesmo tempo

⁵ Uma pequena digressão: um aspecto interessante para pensarmos é que, no pentecostalismo brasileiro há elementos fortemente mágicos e uma ética mais resiliente; segundo a lógica de Weber, a ação embasada na magia conduziria a ações tradicionais, mas os novos protestantes são guiados muitas vezes para o empreendedorismo na esfera econômica, embora nos costumes defendam a tradição.

⁶Weber distingue a ascese intramundana, ativa, da ascese extramundana da Idade-Média e de outras religiões contemplativas. No primeiro caso, o indivíduo é um instrumento de deus; no segundo caso, o indivíduo é um receptáculo do divino, exige uma postura contemplativa e mística do religioso (WEBER, 2004a; WEBER, 1971).

que renunciava ao mundo e seus prazeres efêmeros, também concorria para sua dominação na sua atividade profissional e na sua racionalização.

Para Weber, a Reforma Protestante “conduziu a ascese racional cristã e a metódica de vida para fora dos mosteiros e as introduziu na vida profissional mundana” (WEBER, 2004a, p. 221). No afã dos religiosos do protestantismo ascético de provarem ser instrumento de Deus e, por conseguinte, comprovarem seu estado de graça, o protestantismo ascético e sua ética foi, conjuntamente com outros fatores, o que levou o fim dos entraves religiosos à racionalização econômica do capitalismo hodierno, à racionalização das instituições modernas e ao “desencantamento do mundo” (WEBER, 2004a). Tal assertiva weberiana se mostra correta, porque na Idade Média a ética religiosa servia muitas vezes como um entrave para as atividades comerciais, por exemplo, com a condenação da usura pela Igreja e o relativo desprezo pelas atividades comerciais: “Na Idade Média o dinheiro, como também o poder econômico, não se emancipou do sistema global de valores da religião e da sociedade cristã. A criatividade da Idade Média está em outros pontos” (LE GOFF, 2015, p. 256)

Com efeito, segundo Cohn (2003), alguns autores interpretaram *A Ética Protestante* como uma refutação à interpretação de Marx para o surgimento do capitalismo. Em vez de uma explicação materialista, uma causabilidade “espiritual” é que teria primazia e responsabilidade pelas transformações sócio-econômicas ocorridas. Contudo, tanto Cohn (WEBER, 2013) como Lowy (2014) concordam que, na verdade, seria uma simplificação afirmar isso e uma redução do pensamento dos autores. Weber não tem uma visão unívoca das mudanças sociais, o que pode se depreender por esse trecho: “não cabe contudo, evidentemente substituir uma interpretação causal unilateralmente “materialista” da cultura e da história por uma outra espiritualista. *Ambas são igualmente possíveis*” (WEBER, 2004a, p. 167). É verdade que Weber em passagens do texto critica e faz alusão ao materialismo dialético, entretanto, é mais para criticar um materialismo vulgar de sua época e de Kautsky, do que se contrapor a Marx (LOWY, 2014, p.27). Embora Weber tenha sido um liberal nacionalista, com posições políticas diametralmente opostas à de Marx, Lowy (2014) mostra que, se ele discordava frontalmente das defesas políticas de Marx, respeitava a sua contribuição científica e intelectual, e seus conceitos e seu pensamento, em muitos aspectos, não são antinômicos; o uso dos conceitos dos dois autores por vários estudiosos, como Bourdieu, por exemplo, e o surgimento de um marxismo weberiano comprova isso.

Segundo Pierucci (1998), há também uma grande confusão entre os cientistas sociais brasileiros em torno do conceito weberiano de “desencantamento do mundo”. Alguns autores brasileiros, erroneamente, atribuem à Weber de que o desencantamento do mundo seria um

processo paulatino de desaparecimento da religião pela racionalização da sociedade moderna⁷. Também, segundo o mesmo autor (PIERUCCI, 1998) há uma barafunda entre os sociólogos da religião acerca do conceito de secularização. Para Pierucci (1998), Weber concebe “desencantamento do mundo” como um processo que ocorre no interior da religião, pelo combate à magia pelas religiões éticas do protestantismo ascético. As palavras do próprio Weber em *A Ética Protestante* deixam essa impressão “O desencantamento do mundo: a eliminação da magia como meio de salvação” (WEBER, 2004, p. 106). Podemos observar com clareza esse significado também em um outro texto. Para distinguir o protestantismo e sua ética das religiões asiáticas, Weber nos diz

O pleno *desencantamento do mundo* foi levado apenas nelas às suas últimas consequências. É verdade que isso não significava livrar-se daquilo que hoje costumamos chamar de “superstição”. A caça às feiticeiras também floresceu na Nova Inglaterra. Mas, enquanto o confucionismo deixava intacta a magia na sua significação *positiva* de salvação, aqui toda a magia tornou-se *demoníaca* e apenas tinha valor religioso o racionalmente ético: a ação conforme ao mandamento divino e mesmo isso apenas a partir do sentimento piedoso. (. . .) (WEBER, 2003, p. 152).

Portanto, essas passagens mostram que o conceito não significa declínio da religião nas sociedades modernas, mas um processo intrarreligioso de combate à magia. Já a secularização tem, em Weber, a acepção de racionalização, emancipação e dessacralização do direito e do Estado em relação à religião. O direito secular se diferencia e se separa das leis eclesiásticas tornando-se cada vez mais racionalizado. Com efeito, racionalização significa intelectualização, abstração, sistematização, universalização, impessoalização, diferenciação e formalização do direito moderno (PIERUCCI, 1998). Podemos observar esse caráter que Weber dá a secularização quando, em *A Ética Protestante* (2004), na página 159, ele mostra a tensão entre a religião e os efeitos dessacralizantes da acumulação de riqueza nas ordens monásticas medievais, e utiliza o termo nessa acepção. Weber cita o vocábulo secular também no ensaio *Religião e Racionalidade Econômica*, como sinônimo de não-religioso, de leigo/laico, portanto, diferenciado de religião.

Segundo Pierucci, Weber utiliza pouco a terminologia secularização em seus escritos, praticamente a usa somente em sua sociologia do direito e, mesmo assim, tem o *status* de propositor principal da teoria da secularização pelos sociólogos da religião pela falta de conhecimento da obra do autor (PIERUCCI, 1998).

No texto *As Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*, que discorre a respeito da

⁷ Camurça (2004, p. 54) é um dos autores que interpretam o conceito de desencantamento do mundo como sinônimo de secularização e atribui a Weber o ideário do eclipsamento do religioso nas sociedades modernas frente à racionalização.

relação de tensão entre a esfera intelectual e as religiões de salvação, Weber trata o desencantamento como um fenômeno que não fica circunscrito à batalha dos sacerdotes contra a magia, mas também está no desenvolvimento da esfera intelectual:

a tensão entre a religião e o conhecimento intelectual destaca-se com clareza sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal. [...] e quanto mais racionalizada é a organização externa do mundo, tanto mais é sublimada a experiência consciente do conteúdo irracional do mundo. E não só o pensamento teórico, desencantando o mundo, levava a essa situação, mas também a própria tentativa da ética religiosa de racionalizar prática e eticamente o mundo (WEBER, 1971, p. 401, 408).

No trecho acima, ele concebe o desencantamento religioso como algo que vem a reboque do desencantamento racional do mundo. Essa acepção utilizada por Weber, acredito que seja a qual Charles Taylor usa em *Uma Era Secular*. Taylor, inclusive, diz que o próprio Weber incorre na confusão em torno do conceito por ele mesmo criado de desencantamento do mundo (TAYLOR, 2010, p. 649). Essa interpretação da obra de Weber, portanto, ainda está em aberto. Pode haver um desencantamento dentro e fora da religião, ou intrinsecamente ligados.

Weber também discorre sobre os partícipes da vida religiosa, cria tipificações ideais para definir os agentes religiosos, a saber, o tipo ideal do sacerdote, do mago e do profeta. Ele ressalta que, na realidade, as atividades desses agentes religiosos estão bem imbricadas para serem separadas, mas, para facilitar a compreensão, o autor tipifica idealmente as atividades. Ele define os sacerdotes como: “os funcionários de uma empresa permanente, regular e organizada, visando à influência sobre os deuses, em oposição à utilização individual e ocasional dos serviços dos magos” (WEBER, 2004b, p. 294).

Nesse sentido, podemos observar que o sacerdote teria na religião uma alocação mais rotinizada, burocratizada e hierarquizada. Já o mago, ao contrário, prestaria seus serviços de forma ocasional e individual, o que aproxima Weber de Durkheim, porque o sociólogo francês também enxerga a magia como um empreendimento individual e com pouca durabilidade. O mago possui o carisma, mas voltado para o tradicionalismo; o sacerdote, por sua vez, seria mais burocrático, por seguir uma organização, liturgias, um cargo, rotinas regulares de uma associação. Se Weber se aproxima de Durkheim na sua análise da magia, ele se distancia do mesmo autor ao analisar o totemismo: Ao contrário de Durkheim, não compartilha a pressuposição evolucionista de que as religiões teriam se desenvolvido a partir de uma única forma de manifestação do sagrado: “A crença na vigência universal do

totemismo e muito mais ainda na derivação de quase todas as comunidades sociais e de toda religião a partir dele, encontra-se hoje geralmente descartada, por constituir um enorme exagero” (WEBER, 2004b, p. 300).

Entre estas tipificações ideais “puras” do sacerdote e do mago, também existe o tipo ideal do profeta. O profeta, assim como o mago, é dotado de um carisma. E, idealmente, ao contrário do sacerdote, raramente o profeta é proveniente da instituição religiosa. O profeta, como portador do carisma é, por excelência, o que rompe com a tradição, mesmo que sua profecia, mandamento ou doutrina não queira criar algo novo (WEBER, 2004b, p. 303). O profeta se distingue do mago porque, idealmente, seu carisma não é relacionado à magia, mas sim associado às suas revelações, ao anúncio da doutrina etc. ou ao caráter exemplar de suas condutas. O profeta também se distingue dos magos pela sua relação com acólitos fixos e, na tipificação ideal, por não receber remuneração pelas suas atividades de profecia, ao contrário do mago.

Na tipologia de Weber, o profeta é o que romperia com o cotidiano, é o que possui um potencial para a inovação religiosa, de um cisma. Essas potencialidades se devem pelo profeta ser uma liderança carismática, e, no tipo ideal weberiano, o que poderia exercer uma dominação carismática sobre seus seguidores. O mago, por sua vez, estaria relacionado ao tradicionalismo, portanto, a dominação associada a sua atividade seria preponderantemente tradicional. O sacerdote é o funcionário, o burocrata pelo qual os religiosos têm contato com os bens de salvação, nesse sentido, a dominação correspondente seria mais voltada para o racional-legal⁸. No entanto, na realidade, como Weber costuma ressaltar, esses elementos geralmente não são encontrados como os tipos “puros” construídos teoricamente pelo autor.

Weber cita constantemente em seus textos a tensão entre a religião e as esferas mundanas. A tensão aumenta quando é uma religião de salvação, como o cristianismo. Para Renan Springer de Freitas (2007), a análise weberiana mostra o cristianismo e sua universalização como pré-condições para a supressão da ética restrita e tribal dos judeus; com a Reforma e seu ascetismo intramundano, as condições para a racionalização da conduta e da economia puderam se desenvolver com mais vigor.

Weber identifica como o germe da racionalização da sociedade ocidental o judaísmo antigo e sua rígida forma de conduta ética. Contudo, o judaísmo possuía uma ética que ficava

⁸ Bourdieu (2003) usa uma análise muito semelhante à de Weber para compreender o campo religioso. O autor diz que os agentes religiosos estão em disputa no campo pelo monopólio dos bens de salvação, os sacerdotes tem que acumular um capital simbólico específico do campo e defendê-lo dos ataques proferidos pelos diversos agentes na estrutura do mesmo campo, tais ataques podem vir dos profetas, por exemplo. Bourdieu tenta fazer, com suas análises, que os agentes interajam no campo religioso, com o objetivo de aprimorar a análise da religião de Weber.

circunscrita ao “povo escolhido”. A profecia hebraica continha essa potencialidade (da racionalização), pela sua conduta fortemente ética baseada em recompensas e castigos pelas ações humanas por uma divindade supra-mundana. No entanto, alguns aspectos do judaísmo e sua ética dual impediam a racionalização da conduta como ocorreu no protestantismo ascético (FREITAS, 2007).

Todavia, Springer de Freitas (2007) afirma que a perspectiva weberiana reproduz argumentos da apologética cristã dos primeiros cristãos e superestima a influência desse universalismo cristão dos primeiros tempos que, de fato, não foi tão forte como o sociólogo alemão imaginara. Primeiramente Freitas mostra que a conversão dos gregos para o cristianismo não foi nada fácil: a ideia de uma religião nova não tinha apelo na Antiguidade, e os gregos tinham seu próprio culto, deuses, filosofia. Foi a partir da incorporação do judaísmo e seu livro como cânone bíblico, que um tipo de cristianismo - que se tornou o ortodoxo - ganhou força para a conversão na Antiguidade e esmagou as outras correntes cristãs primitivas, como os marcionitas, ebionistas e gnósticos, que não viam o cristianismo compatível com o judaísmo. O judaísmo conferiu Antiguidade à crença. Como diz Taylor (2010), em *Uma Era Secular*, a noção de história, de tempo, na pré-modernidade se relacionava a algo transcendente, a um tempo das origens do surgimento daquele povo etc.; por isso a corrente cristã que via o cristianismo como continuidade de crenças mais antigas se fortaleceu em detrimento das outras, que não consideravam o judaísmo como parte da religião cristã.

Renan Springer de Freitas também critica a noção que Weber lega de Nietzsche, na qual o judaísmo era uma religião da plebe ressentida e resignada, pelo povo judeu estar oprimido pelo império romano. Essa resignação também levaria a uma exaltação do sofrimento como forma de ressentimento pelos fracos. O autor, amparado na historiografia, mostra que se a condição dos judeus era de sofrimento, não era de forma alguma a aceitá-lo, mas sim da esperança messiânica de superá-lo um dia.

Outro aspecto em que Weber estaria equivocado era em relação à ideia que tinha dos judeus como povo pária. Weber afirmava que os judeus não se integravam aos outros grupos étnicos e religiosos e, portanto, necessitaram do cristianismo paulino para a sua superação e universalização. Springer de Freitas mostra que, na verdade, os judeus eram muito mais bem integrados na sociedade Antiga do que Weber imaginara, e que a observância de algumas leis judaicas pelos não judeus já cumpria uma função de universalização da religião. Para Freitas, Weber recapitula a teologia da superação do judaísmo pelo cristianismo que já existia entre os primeiros teólogos cristãos.

A despeito dos equívocos historiográficos ressaltados por Renan Springer de Freitas, historiadores mostram que Weber estava correto em vários aspectos da sua sociologia na implicação da normatividade religiosa para a conduta de vida e seus efeitos para o poder político e econômico, o que torna a sua análise, da tensão entre a esfera religiosa com outras esferas mundanas, interessante para compreender a autonomia relativa construída entre elas.

Sobre a emancipação das esferas, na análise de Weber, como já destacado, o judaísmo tinha uma ética racional, mas ela era somente estendida ao “povo escolhido”; o cristianismo possibilitou essa ética se ampliar universalmente, contudo, a ética da fraternidade do cristianismo se colocava de encontro com a legalidade própria das outras esferas mundanas. O puritanismo, por sua vez, renunciou a essa ética redentora da fraternidade pela inescrutabilidade dos desígnios divinos. Com o seu pragmatismo racional e sua relação diferente com a imanência, o puritanismo concorreu para a autonomização das esferas.

O que Weber chama de esferas, parece-me mais elucidado no texto *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*. Em um trecho, Weber diz que

A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores deste mundo, e quanto mais coerentemente suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque. A divisão tornou-se habitualmente mais ampla na medida em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis (WEBER, 1971, p. 379).

Tal divisão seria a emancipação e diferenciação das ordens sociais, como a esfera econômica, política, estética, erótica e intelectual, em relação à esfera religiosa. Com a modernização e racionalização das sociedades, as esferas puderam funcionar em torno de suas próprias legalidades. Se as esferas de valor, como Weber as chama, não são completamente autônomas uma das outras, elas passam a ter maior autonomia e se tornam mais complexas. Sobre as legalidades das esferas, Weber nos diz: “Como as ações políticas econômicas e racionais seguem leis próprias, também qualquer outra ação racional dentro do mundo continua inevitavelmente ligada às condições mundanas” (WEBER, 1971, p. 388).

Já nas sociedades pré-modernas - o que alguns historiadores chamam de sociedades monistas, a onipresença do sagrado é constitutiva. O historiador Hilário Franco Júnior deixa isso claro nesse trecho quando comenta sobre essas sociedades

De fato, nas sociedades arcaicas, com visão monista do universo, sem fazer distinção entre natural e sobrenatural, indivíduo e sociedade, a realeza desempenhava um papel harmonizador, integrador do homem no cosmos. Ou seja, para aquelas sociedades a realeza não era uma instituição política (conceito sem sentido para elas), mas uma manifestação do divino. Mesmo com o cristianismo

insistindo em “dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César” (*Mateus* 22,21), as esferas política e religiosa não se separaram. Na Idade Média o monarca, sem ser deus ou sequer sacerdote, como nas civilizações da Antigüidade, tinha inquestionável caráter sagrado.

Essa tradição explica por que, em meados do século VIII, Pepino, o Breve, quando precisou legitimar seu poder, recorreu a uma cerimônia calcada no Antigo Testamento e praticada no reino visigodo desde o século anterior: a unção régia. Isto é, o ato de se derramar um óleo considerado santo sobre o rei que estava sendo empossado. Tratava-se, pois, de um rito de passagem que sacralizava o monarca, tornava-o um eleito de Deus (FRANCO, 2001, p. 60).

A noção das esferas sociais nos ajuda a compreender a construção da modernidade e sua complexificação. Em inegável similaridade com a ideia de esferas sociais, Bourdieu e outros autores da sociologia possuem conceitos mais desenvolvidos: Bourdieu, quando fala sobre os *campos*; Luhmann, sobre os *subsistemas sociais*.

A respeito da relação entre a esfera política e a esfera religiosa, Weber nos diz que, com o desenvolvimento e a conseqüente burocratização e impessoalização do Estado moderno, quanto mais “racional” se tornou o poder político, mais tensões surgiam com as religiões de salvação (WEBER, 1971). Segundo o autor, “quanto mais objetiva e calculista é a política, e quanto mais livre de emoções apaixonadas, de ira e de amor, tanto mais parecerá a uma ética de fraternidade estar ela distante da fraternidade” (WEBER, 1971, p. 383)⁹. O próprio Estado e seu uso do monopólio da violência legítima só poderia parecer a uma ética da fraternidade, de uma religião universalista da salvação, como contrário a ela. Weber continua: “As ordens patriarcais do passado baseavam-se nas obrigações pessoais da piedade, e os governantes patriarcais consideravam o mérito do caso concreto à parte, precisamente em relação à pessoa” (WEBER, 1971, p. 382).

Nesse sentido, algumas instituições da modernidade, como o capitalismo e o Estado moderno, ou a esfera política e a econômica, estavam em dissonância com as religiões que se baseavam em uma ética da fraternidade, como o catolicismo e o luteranismo, por exemplo. Ao contrário, o protestantismo ascético, na sua renúncia do mundo que, no entanto, fez com que as pessoas buscassem sinais de que eram “eleitos” por Deus, não conflitava com a imanência das legalidades próprias das outras esferas sociais.

Com efeito, as esferas política e econômica, cada vez mais racionalizadas, com mais dificuldade de serem reguladas eticamente por uma moral religiosa, não possuíam a mesma

⁹ Esse trecho ajuda a entender porque a distinção de Maquiavel da ética em relação à política fez com que seu nome ficasse associado popularmente com algo negativo, forma pejorativa na qual o adjetivo “maquiavélico” expressa de forma patente. A ética da fraternidade religiosa não podia aceitar a franqueza das “razões de Estado”, como diria Weber.

“afinidade eletiva¹⁰” com as religiões de salvação quanto com o protestantismo ascético intramundano. Acerca da esfera econômica e a religiosa, Lowy (2014) assegura que é no catolicismo que emerge os movimentos anticapitalistas religiosos mais robustos. Isso não quer dizer, no entanto, que não houve acomodação por parte da Igreja católica às mudanças econômicas que estavam ocorrendo, nem que também existiram movimentos conservadores e até reacionários - os quais eram contra valores surgidos na modernidade -, mas o autor dá exemplos de uma esquerda católica francesa e, na América Latina, a Teologia da Libertação, que esteve ao lado dos desvalidos do capitalismo, que fez a opção pelos pobres, sem-terra, índios, em contraste com o protestantismo ascético intramundano da Reforma que, pela sua ética, possuía mais afinidades com a ordem econômica em ascensão (LOWY, 2014, p.83).

O protestantismo ascético possuía uma afinidade eletiva com as instituições modernas e, como já citado, teve um papel importante, segundo Weber, para o surgimento delas. A própria separação entre Estado e Igreja, segundo o autor, foi defendida pelos pietistas e anabatistas

O exercito de Cromwell defendeu a liberdade de consciência, e o Parlamento dos “santos” chegou mesmo a defender a separação entre Estado e Igreja *porque* seus membros eram pietistas devotos, ou seja, por motivo religioso-positivo. (...) A primeira pessoa que, uma geração ou quase isso antes dos batistas, duas gerações antes de Roger Williams, defendeu por semelhantes motivos a tolerância incondicional e a separação entre Estado e Igreja foi John Browne (WEBER, 2004a, p. 230).

A ideia de predestinação, comprovação e justificação do estado de graça pela ascese intramundana, com efeito, teve um impacto sobre a diferenciação, racionalização, dessacralização e, portanto, secularização das esferas de valor.

Não obstante as aproximações entre os clássicos da sociologia, como pudemos observar, suas observações sobre o fenômeno religioso não são as mesmas. Vamos sumarizar as principais ideias dos autores:

Para Comte, o espaço da religião como uma busca pelo transcendente em um mundo sobrenatural se definhará até a superação da sociedade teológica militar pela científica

¹⁰O termo afinidade eletiva é originário das ciências naturais por um químico, Goethe pega emprestado para escrever a sua novela “As Afinidades Eletivas”. Weber, influenciado pelo romantismo alemão, utiliza a expressão “afinidade eletiva” como a atração “entre a ética religiosa do protestantismo ascético e a racionalidade prática da cultura capitalista moderna” (WEBER, 2004a, p. 278). Michael Lowy entende a afinidade eletiva como um “processo pelo qual a) duas formas culturais/religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas ou b) uma forma cultural e o estilo de vida e/ou os interesses de um grupo social entram, a partir de certas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentido, numa relação de atração e influência recíprocas, de escolha ativa, de convergência e de reforço mútuo” (LOWY, 2014, p.71-72).

industrial. Se podemos notar um declínio na filiação religiosa nas sociedades modernas de capitalismo avançado, a religião continua a ter uma influência sobre a vida social e continua a existir. O entusiasmo entre os intelectuais e a elite do século XIX em relação ao progresso técnico-científico fez com que eles não imaginassem a possibilidade da religião ainda ter vigor em pleno século XXI.

Já Durkheim concebe a religião como um pensamento elementar que originou formas mais complexas, como o pensamento científico-racional. Um dos problemas da perspectiva durkheimiana é que ela amplia muito o que é religião na dicotomia do sagrado e do profano e essencializa a religião através da noção de que tanto nas sociedades primitivas e nas complexas o fenômeno religioso cumpre a mesma função e necessidade social. Além desses aspectos, penso que não é produtivo uma noção de religião que alarga demais o fenômeno.

Podemos pensar a relação de Marx com a religião como uma forma de produção espiritual ligada a uma atividade humana histórica e que, por isso, não pode se ver dissociada de uma atividade humana concreta dentro de relações sociais historicamente determinadas. Ao meu ver, essa é a melhor contribuição marxista, superior a teoria do “reflexo” e da superestrutura, que se acha no próprio autor.

Weber observa sobretudo como foi a relação de tensão entre a religião e as outras esferas de valor, a emancipação e dessacralização das outras esferas da vida social. Sua perspectiva contribui para mostrar o papel de mudança da ética religiosa nas relações recíprocas com outras esferas, muito profícua para entendermos como as transformações de uma sociedade tradicional para uma moderna se operaram nas mais diversas formas. No entanto, ao contrário das teorias da secularização de meados do século XX que entendiam que este conceito abarcava um processo de declínio da religião, Weber nunca atribuiu a ele um peso central em sua sociologia da religião, e muito menos o compreendeu como mero processo de declínio do fenômeno religioso. O máximo que se pode retirar dele sobre o conceito de secularização tem a ver com o processo de diferenciação entre a religião e o Estado, o que não implica declínio da religião.

Capítulo 2

Crise do Conceito de Secularização e seus Defensores Contemporâneos

A partir da década de 1970, com o surgimento dos novos movimentos religiosos orientalistas, como a Nova Era, por exemplo, e o recrudescimento dos “fundamentalismos” dos mais diversos matizes no mundo, cientistas sociais devotados ao estudo da religião como objeto tem debatido se o conceito de secularização ainda é válido e atual para compreendermos a modernidade.

Essa crise do conceito é expressa na afirmação do “retorno do sagrado”, da “revanche de Deus” (CATROGA, 2008; PIERUCCI, 1998). Destarte, seria mais um conceito sociológico que perdeu a sua validade diante das evidências empíricas que corroboram para afirmar o não eclipsamento do religioso.

De fato, se pensarmos na secularização simplesmente como ocaso, podemos falar em declínio somente na Europa Ocidental do pós-guerra, mesmo assim, com ressalvas. Entretanto, quando os cientistas sociais falam a respeito da secularização, será que estão a falar da mesma coisa? Em outras palavras, o que ficou conhecido como conceito, paradigma ou teoria da secularização nas ciências sociais tem um significado unívoco, ou é fruto de confusões em torno do vocábulo?

Antes das ciências sociais utilizarem o conceito de secularização, a palavra já tinha um significado independente, um contexto histórico de surgimento. Nesse sentido, vamos fazer uma breve reconstrução histórica para entender a genealogia da palavra.

Não obstante as palavras laicidade e secularização atualmente serem consideradas sinônimas, o historiador português Fernando Catroga (2010) afirma que a etimologia das duas é diferente e prefere distingui-las. Segundo o autor, a palavra *saeculum*, que deu origem a secular, tem origem greco-romana e com significado semelhante ao atual, a saber, como algo que não é confessional, a partir do diálogo dessa herança grego-romana com o cristianismo. O cristianismo vai contribuir para a distinção entre o mundo temporal e o espiritual com o uso desse vocábulo, criando uma dicotomia específica entre o sagrado e o profano, e entre clérigo e crentes.

Portanto, secular surge como algo do “momento presente”, do tempo humano, em contraste com a eternidade do reino prometido por Deus. Essa acepção supracitada surge por volta dos séculos IV e V, e é contemporânea também do estatuto de clérigo (CATROGA, 2010, p. 50). A palavra *clericus* ganha conotação hierarquizadora e de distinção, ao contrário

de *saeculum*, visto como pejorativo, ou diminuído por ser um lapso de tempo terreno.

Já a gênese do verbo secularizar está ligada às expropriações da Igreja pelo Estado. A palavra secularizar e secularização surgem, segundo Catroga (2010, p. 56), no século XVI, com a expropriação de bens da Igreja por parte do Estado. A esse sentido de confisco de propriedade ganha também um significado político não pacífico em relação à religião e atrelado aos objetivos dos movimentos secularistas livre-pensadores, iluministas, positivistas e socialistas (CATROGA, 2010, p. 56-61). O vocábulo secularização e seus derivados são mais empregados historicamente nos países anglo-saxões, já os derivados de laico, nos países católicos do sul da Europa.

A palavra laico vem do grego *laos*, que tem origem militar, mas logo em um período ulterior passa a significar povo. No grego tardio nasce a palavra *laikós*, de onde se originou a expressão latina *laicus*, que em português significa leigo ou laico (CATROGA, 2010, p. 276-277-278). Com o tempo se consolidou a dicotomia entre o clérigo e o leigo (como sinônimo de secular) consagrada pelo direito canônico, embora até o século XIII a palavra fosse pouco empregada e só usada por uma esfera de eruditos (CATROGA, 2010, p. 280). O Estado laico, por sua vez, evolui semanticamente para neutralidade religiosa nas ações empreendidas pelo Estado, com a independência do poder político e das instituições estatais em relação às religiões, sem subvencionar e dar prerrogativas a nenhum tipo de culto (CATROGA, 2010, p. 299). Essa forma de Estado tem sua expressão no republicanismo francês e nos direitos de cidadania (CATROGA, 2010).

Todd W. Heir (2015) faz uma genealogia dos termos secularização e secularismo. O autor trabalha com a história dos conceitos derivados de secular em um passado mais recente, sobretudo no contexto histórico da Inglaterra e Alemanha. Em vez de estudar a secularização como processo histórico impessoal como fazem alguns cientistas sociais, Heir prefere ver as disputas e conflitos políticos em torno do termo e da religião no decorrer da história.

Afirma que há um consenso entre os pesquisadores sobre a coexistência da secularidade e da religião, no entanto, critica a confusão em torno da palavra secularismo e o não conhecimento do significado anti-religioso que ambos os vocábulos - secularismo e secularização - carregaram historicamente.

Para Heir, se a dicotomia secular e religioso no início não era politizada, na Inglaterra o termo ganha um cunho político mais claro na luta, no fim da primeira metade do século XIX, pela escola pública não-confessional nos debates na esfera pública. Os termos secularismo e secularização recebem conotação política de conflito com a Igreja, a despeito dos desejos dos reformistas do Estado que tentaram neutralizar a palavra secularização do seu significado

irreligioso. As palavras derivadas de secular passam a circular entre os “livres-pensadores” britânicos. Heir afirma que essas batalhas e conflitos vão influenciar a própria sociologia na sua teoria da secularização.

Para Todd Heir, os livre-pensadores britânicos owenistas, com o tempo, preferiram usar estrategicamente o termo secular despojando-o do seu caráter não-religioso para transformá-lo em política de massa para a criação de um sistema educacional público mais inclusivo. George Holyoake, seguidor do socialista utópico Owen e radical livre-pensador, a partir da defesa mais universalista do direito à educação e um afastamento relativo da Escola da Igreja, fez com que ele desagradasse tanto a direita quanto a esquerda por “hiding his atheism in the secular” (HEIR, 2015, p. 6). Nesse sentido, Holyoake, para conseguir angariar apoio para seus propósitos de uma Escola com maior autonomia em relação à Igreja, tentou tirar a força e o peso bélico do termo secular. Contudo, mesmo com seu intento, não foi fácil, sobretudo pelas reações de membros da Igreja.

A luta no contexto britânico pela escola pública se baseava na tentativa (e preocupação) das elites liberais de conter as secessões no Reino Unido e unificar o território envolto de conflitos religiosos, étnicos e linguísticos. A liberdade religiosa garantiria o arrefecimento de uma grande fonte dos conflitos dentro da Grã-Bretanha. No entanto, ao contrário do que se pensa hoje, o debate em torno da escola secular muitas vezes não prescindia de uma visão de mundo secularista por parte de seus defensores.

Em seu texto, Heir (2015) mostra que a batalha na construção do Estado secular (aqui, no mesmo sentido de laico) na Alemanha, e os movimentos subjacentes, na verdade, que embora os sociólogos e historiadores costumam retratar como unificados em dois pólos antagônicos - secularistas (laicistas) e religiosos, havia dissensos e conflitos entre os que são colocados no mesmo lado da trincheira. Havia dissenso entre liberais e socialistas, por exemplo, e a visão de mundo secularista, com o tempo, ficou associada aos socialistas no fim do século XIX (HEIR, 2015, p. 8).

Segundo Heir, até 1933 não havia distinção clara entre as palavras derivadas de secular, como secularização e secularismo, por exemplo. O autor mostra que estes vocábulos estavam em disputa entre liberais e conservadores. Com o tempo, a palavra secularização, que outrora estava intrinsecamente ligada aos movimentos secularistas, se tornou um vocábulo sem o mesmo peso valorativo que se opõe à religião, ganhou o significado de um processo histórico pela expansão da fé cristã, semelhante a tese que Weber defende em *A Ética Protestante*. Em contraste, a palavra secularismo ganhou a conotação de uma ideologia que combate às religiões.

A argumentação de Heir (2015) está em consonância com Fernando Catroga (2008), porque ambos mostram que a palavra secularização, no momento de seu surgimento, estava atrelada aos movimentos que combatiam a religião ou lutavam para retirar a influência da Igreja no Estado.

Segundo Heir, até a Primeira Grande Guerra, a disputa nas “guerras culturais” ficou polarizada entre os liberais e a Igreja Católica; em um segundo momento, que se inicia após revoluções no México, na Rússia e na Europa Central, a batalha entre as visões de mundo fica em torno das Igrejas estabelecidas e a esquerda revolucionária.

Para o autor, para além de neutralizar o termo secularização, os liberais estavam também a “domar” o ímpeto da religião no Estado democrático de direito, dentre esses liberais, o sociólogo Max Weber e Ferdinand Tonnies estavam inclusos. Heir ressalta que muitos historiadores atuais enxergam a teoria da secularização de Weber como parte do contexto da *kulturkampf*, na qual, como um protestante liberal, ele estava inserido. Weber deu ao termo secularização uma acepção de um processo macro-histórico impessoal, por conseguinte, a neutralizar valorativamente a secularização. Nas palavras de Heir “ Max Weber formalized this neutralization of secularism, [...] argued that worldviews constituted a system of thought based on value and not on empirical truth” (HEIR, 2015, p. 10). Nesse sentido, segundo Heir, Weber teria retirado de uma visão de mundo secularista a força sobre o processo de secularização e dá a história da religião a direção do processo.

Mesmo com tal tentativa de neutralização do conceito, por muito tempo, na Alemanha, as palavras eram tratadas como sinônimas. Somente após o fim do sistema confessional alemão é que o termo secularização como processo histórico ganha legitimidade. Segundo Heir (2015), é após o fim da República de Weimar que a palavra será popularizada por teólogos, e passa a operar de forma semelhante a concepção de Weber. O secularismo como o pensamento que se opõe à fé, e a secularização como processo histórico que se deu pelo desenvolvimento da modernização das sociedades, que o pensamento secularista contribuiu também para engendrar.

Na visão de alguns teólogos alemães do período supracitado, o liberalismo, o socialismo e o comunismo soviético seriam todos irmãos na sua imanência, e a ruína de um (por exemplo, o liberalismo) levaria ao outro (o comunismo bolchevique). No entanto, mesmo com esse sentimento de aversão às ideologias políticas seculares e vendo o secularismo como a perversão da sociedade secular, ainda assim essa sociedade secular seria compatível com o protestantismo, para esses teólogos.

Com efeito, Heir prefere ver o processo de secularização como uma batalha, e não como um processo histórico impessoal como a maioria dos autores costuma enxergar; diferentes visões de mundo, entre elas, secularistas radicais e religiosos conservadores batalharam e entraram em conflito, o que, como resultado, deu a configuração secular ao mundo moderno.

Portanto, o principal ponto de crítica no artigo de Heir é ver o processo de secularização como fora das disputas e conflitos das guerras culturais do século XIX, somente como um fenômeno histórico impessoal¹¹. O autor também ressalta que o termo secularização estava atrelado ao secularismo e aos autores secularistas, muitas vezes com um sentimento de aversão à religião. Em vez de compreender a secularização como algo histórico e impessoal, Heir advoga por uma abordagem que coloque as relações de poder no centro do processo.

Mas, e na sociologia? Quais os significados que a palavra carrega como conceito para a apreensão da realidade? Casanova assevera que, embora possamos achar que estamos falando de algo unívoco, as ciências sociais conceitualizaram a terminologia de três formas: secularização como marginalização da religião para a vida privada, secularização como declínio das crenças religiosas com a modernização da sociedade, e secularização como diferenciação e emancipação das esferas e instituições seculares em relação às normas religiosas (CASANOVA, 2007, p. 1). Casanova pede para que testemos a validade das três proposições independentemente das outras (CASANOVA, 2007).

Vamos começar pelos críticos do conceito e pelos que demonstram perplexidade com o crescimento dos movimentos religiosos na modernidade. Peter Berger, de todos os críticos, talvez seja o mais eminente sociólogo que rechaça o conceito. É um dos autores que inicialmente defendeu a validade do conceito, inclusive contribuiu para a literatura sociológica da secularização em outros momentos de sua carreira acadêmica. Contudo, com o tempo mudou de posicionamento (BERGER, 2000).

Com efeito, Berger fala em dessecularização. Portanto, se há dessecularização, é porque houve algum momento em que fomos secularizados. Nesse sentido, para o autor, está a acontecer uma superação da secularização pela religião, uma contra-ofensiva religiosa pelo crescimento de movimentos ortodoxos.

Para Berger é falsa

[...] a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções que logo mencionarei, é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de “teoria da secularização” está essencialmente equivocada” (Berger, 2000, p. 12).

¹¹ Voltaremos mais tarde a esse assunto.

Portanto, fica patente que a noção que o autor tem acerca da secularização é como declínio religioso.

Com efeito, para Peter Berger (2015), na modernidade ocidental há um processo de secularização capitaneado pelo iluminismo, e a teoria sociológica incorporou como paradigma da modernização o conceito. Contudo, como já citado, Berger acredita que está ocorrendo um refluxo da secularização ou uma reação de contra secularização pela religião nas últimas décadas. É o secularismo e não a religião que seria uma excepcionalidade na história humana.

Se partíssemos da mesma noção de Berger sobre o que é secularização, chegaríamos a mesma conclusão: De fato, não houve declínio da religião em muitos lugares do mundo e, como o autor diz, talvez só pudéssemos criar uma exceção para a Europa Ocidental. Essa dúvida em relação à Europa Ocidental se deve à permanência de remanescências religiosas a despeito do ocaso das instituições.

Berger indaga a respeito da natureza das novas religiões que surgiram no século XX e seu conteúdo mágico. Para o autor, o crescimento dessas religiões é a prova cabal de que a modernização das sociedades não leva à secularização. Para Berger, se a religião subsistisse nas sociedades modernas, inevitavelmente teria um caráter mais secular e “racional”; no entanto, para o autor, não é o que se vê, muito pelo contrário

É interessante observar que a teoria da secularização também foi refutada pelos resultados de estratégias de adaptação utilizadas por instituições religiosas. Se vivêssemos realmente num mundo altamente secularizado, poderíamos esperar que as instituições religiosas sobrevivessem na medida em que se adaptassem à secularização [...] Mas o que ocorreu, de modo geral, é que as comunidades religiosas sobreviveram e até floresceram na medida em que *não* tentaram se adaptar às supostas exigências de um mundo secularizado. Simplificando: experimentos com religião secularizada geralmente fracassaram; e movimentos religiosos com crenças e práticas saturadas de sobrenaturalismo reacionário (do tipo completamente inaceitável em respeitáveis departamentos universitários) foram amplamente bem sucedidas (BERGER, 2000, p 11).

A questão que Berger levanta a respeito das religiões que se abriram mais a um discurso secular terem fracassado no seu crescimento, e as mais ortodoxas terem logrado sucesso, é interessante. Talvez as religiões e vertentes mais “secularizadas” tenham se intelectualizado demais e passaram a não responder mais aos anseios imediatos dos seus seguidores, inclusive podem ter causado inseguranças de várias ordens; Karen Armstrong (2001) parte do mesmo pressuposto das inseguranças da modernidade. O próprio Peter Berger, quando fala do crescimento de movimentos religiosos conservadores, lembra que a modernidade e sua reflexividade podem ser intensas demais para algumas pessoas que precisam ancorar certezas

nessas religiões ou em outros movimentos seculares de caráter semelhante (BERGER, 2000, p. 14).

Berger termina o texto com ponderações sobre a relação dos movimentos religiosos emergentes com a modernidade. Para ele, o islamismo não tem afinidade com os valores modernos, no que pode se depreender no papel da mulher de forma subalterna; para o pentecostalismo, ao contrário, o autor adota uma visão positiva e de afinidade entre essa religião e a modernidade: Fala do impacto da ética do pentecostalismo no trabalho e consumo, em relação à alfabetização e no papel da mulher na sociedade. Ressalta, portanto, os efeitos modernizadores que o pentecostalismo pode suscitar na cultura ibérica (2000, p. 19-20).

Sobre os efeitos do pentecostalismo na “cultura ibérica”, Mariano (1999), em um artigo sobre o futuro protestante no Brasil, e no seu livro sobre o novo pentecostalismo (2014), critica bastante essa concepção de que esta religião teria efeitos “modernizantes” sobre a cultura nacional análogos à ética protestante calvinista na Europa e nos EUA. Argumenta que tanto o declínio da filiação a igrejas do protestantismo histórico, como a concomitante perda de suas características “modernizadoras” e o crescimento do pentecostalismo de cariz menos ascético, não têm o potencial de transformar a cultura, os valores e a economia da América Latina. Nesse sentido, o autor critica David Martin por anunciar a “explosão protestante”. Com essa crítica Mariano não quer dizer que o pentecostalismo não faça parte do cristianismo protestante (mesmo com todo o seu sincretismo no Brasil), mas que essas religiões não tem o potencial transformador semelhante ao que ocorreu na Reforma ou na colonização dos EUA.

A análise de Mariano (1999), embora critique os que veem semelhanças no *ethos* da expansão pentecostal na América Latina com o protestantismo histórico na Europa, também parte de um pressuposto em comum, o de que há uma cultura ibérica no Brasil, uma continuidade atávica com Portugal, com características culturais patrimonialistas, personalistas e patriarcais. Tese a qual Berger e outros sociólogos da religião, estrangeiros ou não, deram prosseguimento em suas análises sobre o Brasil e a América Latina. Nesse trecho a seguir, Mariano deixa claro essa sua compreensão da realidade nacional:

Quanto à primeira via, cumpre notar que a moral cristã pregada pelos pentecostais não é mais radical, nem mais anacrônica nem mais liberal que a da Igreja Católica. Decerto, é mais respeitada e obedecida por ser praticada numa religião minoritária, cujos integrantes tendem em razão disso a se vigiar e se controlar mutuamente. No plano ético, sobressai sua condenação da dupla moral sexual e do adultério masculino, padrões de comportamento presentes no sistema de gênero patriarcal da cultura ibero-americana, distinção que, evidentemente, não os torna portadores de uma ética redentora de nosso subdesenvolvimento. (MARIANO, 1999, p. 105).

No seu livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, Mariano, também num sentido semelhante, faz as seguintes afirmações: “Quanto à cordialidade, ao ‘jeitinho brasileiro’, e à paixão pelo futebol (vide os seis mil Atletas de Cristo), igualmente componentes de nossa identidade nacional, os pentecostais nada ficam a dever aos atavismos de seus compatriotas” (MARIANO, 2014, p. 229). Mariano frustra os sociólogos estrangeiros com a expectativa de mudança substancial na cultura brasileira que ocorreria com a disseminação do pentecostalismo, para ele, ao contrário, além de estar ocorrendo mudanças nesta religião desde a década de 1970, também há uma acomodação com a cultura nacional e uma continuidade com o catolicismo popular. O autor vai além em alguns momentos, os próprios protestantes históricos que chegaram ao Brasil também não tinham uma conduta de vida como os da Reforma na Europa e nos EUA do século XIX (MARIANO, p. 1999).

Portanto, os efeitos modernizadores atribuídos ao protestantismo por esses autores, como por exemplo, a secularização, cidadania ampla, democracia, e capitalismo avançado, se dissipariam na cultura ibérica legada a nós. É uma análise do Brasil cuja premissa é a de que somos caracterizados pelas lacunas modernas. Tais lacunas que a sociologia brasileira procurou compreender, com seus expoentes principais em Sérgio Buarque de Hollanda, Raymundo Faoro e Roberto da Matta. Para Roberto da Matta, o Brasil seria semitradicional, com um sistema dual, diferente das sociedades ocidentais; Faoro dá destaque à formação do nosso Estado Patrimonial português, em que a burocracia estamental impediria uma racionalização do Estado e da sociedade como no ocidente; Sérgio Buarque acreditava que as relações sociais cordiais, em outras palavras, com características personalistas pré-modernas legadas da cultura ibérica, explicaria a nossa singularidade (TAVOLARO, 2005; SOUZA, 2001). Até mesmo autores como Marcelo Neves, sociólogo que discute a obra de Luhmann no Brasil, embora não compartilhe dessas convicções da interpretação dos autores supracitados, defende que nossa sociedade não é diferenciada o suficiente; tal afirmação se dá por um olhar voltado a partir de um modelo de modernidade que estaria na Europa e na América do Norte (DUTRA, 2016b).

Ricardo Mariano e outros sociólogos da religião brasileira também são caudatários dessa tradição sociológica. Interessante notar que sociólogos estrangeiros, como Peter Berger, ao analisar o pentecostalismo na América Latina, também partiram dessa perspectiva (BERGER, 2000). Porém, apesar de mostrar congruência com essa tradição sociológica, Mariano não nega que o Brasil seja moderno, somente demonstra uma certa perplexidade em seus escritos com os fenômenos da “cultura ibérica” e o pentecostalismo (MARIANO, 1999; 2014).

Na análise desses autores, é como se os valores da cultura ibérica ficassem à revelia da estrutura social e da modernidade. Nesse sentido, nossa singularidade seria dada sempre pela ausência de algo, das relações impessoais no mercado e no Estado, no subdesenvolvimento, na subcidadania e, por que não, de secularização. O tema da modernidade e, sobretudo da brasileira discutida aqui, pode parecer uma digressão desnecessária, mas, como Tavolaro (2005) diz, as teses mais difundidas sobre a secularização estão embutidas em um discurso sobre a modernidade que é basicamente o mesmo adotado pela tradição sociológica que interpreta o Brasil como desvio das principais características modernas.

Maria das Dores Machado (2015), embora defenda que o Brasil é moderno e secular baseado na teoria das modernidades múltiplas (2005, p. 47)¹², reproduz um argumento no mesmo texto que vai de encontro com sua própria afirmação anterior. Neste, endossa o argumento que os religiosos carismáticos desconsiderariam o processo histórico de diferenciação institucional e que possuem um ideário medieval:

Na interpretação de Silva (2008), os carismáticos adotam uma “concepção medievalista” da política que desconsidera o processo histórico de pluralização institucional e, mais especialmente, a separação entre Estado e Igreja. Em tal concepção, a política confunde-se com a moral religiosa, e a ação política transforma-se em uma “espécie de missão evangelizadora” com o propósito de “santificar o mundo”. Já os atores políticos ligados ao grupo carismático são vistos como os “escolhidos do Senhor” e se “imaginam executores do plano divino na ordem política e meros instrumentos da Sua vontade...” (Silva, 2008, s/p). Confirmando a importância do ideário religioso medieval entre os carismáticos [...] vários depoimentos dos carismáticos demonstram [...] consciência da importância crescente do aparato legal na normatização das condutas (MACHADO, 2015, p. 50).

Nos EUA, além de Peter Berger, outros sociólogos da religião negaram a validade do conceito de secularização para a sociologia: Rodney Stark fala que a secularização é uma ideologia, um conceito mal formulado por não ter se concretizado na realidade empírica. Roger Finke defende o abandono do conceito (CATROGA, 2008, p. 450-451). Giddens fala das quatro dimensões institucionais da modernidade, o capitalismo, o industrialismo e o Estado-nação e seu controle sobre a coerção e vigilância. Contudo, surpreendentemente, quase não discorre sobre secularização em *As Consequências da Modernidade*, muito embora na sua definição de modernidade ele não classifique uma sociedade como pré-moderna pelo fato de ter uma influência maior da religião. No único trecho em que o sociólogo inglês trata do assunto, ele afirma o seguinte:

¹² Essa teoria da modernidade será tratada mais a frente.

A secularização é sem dúvida uma questão complexa e não parece resultar no desaparecimento completo do pensamento e atividade religiosos — provavelmente por causa do poder da religião sobre algumas das questões existenciais vistas acima. No entanto, a maior parte das situações da vida social moderna é manifestamente incompatível com a religião como uma influência penetrante sobre a vida cotidiana. A cosmologia religiosa é suplantada pelo conhecimento reflexivamente organizado, governado pela observação empírica e pelo pensamento lógico, e focado sobre tecnologia material e códigos aplicados socialmente. Religião e tradição sempre tiveram uma vinculação íntima, e esta última é ainda mais solapada do que a primeira pela reflexividade da vida social moderna, que se coloca em oposição direta a ela (GIDDENS, 1991, p. 111).

Giddens, nessa passagem, afirma que a religião teria um espaço menor na modernidade por ser inerentemente relacionada à tradição, por conseguinte, deixa entrever em sua análise um pouco de seu eurocentrismo. Giddens também não consegue ver a religião moderna como reflexiva.

Um sociólogo que defende a atualidade do conceito de secularização é Steve Bruce (2016). Para Bruce, o conceito é válido, conquanto seja utilizado para descrever a modernização das sociedades europeias. Portanto, a análise de Bruce da secularização não abrange todos os locais do globo, não é universal, mas sim é localizada ao passado das sociedades europeias e suas colônias. Nas palavras do autor:

O paradigma da secularização combina duas coisas: uma afirmação sobre mudanças na presença e na natureza da religião, e um conjunto de explicações relacionadas a essas mudanças. Ele não é uma lei científica universalmente aplicável, mas uma descrição e explicação do passado das sociedades europeias e suas descendentes coloniais. Ao contrário das caricaturas frequentemente repetidas, não é um simples modelo evolucionista e não implica um único e uniforme futuro – mas sim supõe que há uma “sócio-lógica” para as mudanças sociais (BRUCE, 2016, p. 178).

O autor cita dados quantitativos do declínio da religião no Reino Unido, na Holanda, Suécia e nos Estados Unidos. Até os EUA, que os sociólogos da religião costumam destacar a excepcionalidade no fervor religioso em comparação com outras sociedades ocidentais, houve um declínio de 30% da religiosidade desde 1950, segundo Bruce. Bruce, além de apontar o declínio, também cita que há uma mudança na relação dos crentes com a religião há algumas gerações (BRUCE, 2016).

Interessante notar também a observação do sociólogo escocês dos efeitos da dessacralização das religiões estrangeiras após aterrissarem em território britânico: muitas dessas religiões ou elementos religiosos perderam o caráter sacro e se tornaram triviais e

atividades despidas de caráter religioso, como o Feng Shui e a ioga, por exemplo (BRUCE, 2016).

Bruce (2016) contrasta a religião na sociedade moderna com a pré-moderna: O autor cita a influência da religião em sociedades passadas, centralidade tal que perpassava todos os âmbitos, até os quais consideraríamos os mais seculares, como a produção agrícola e o calendário, por exemplo.

Quando fala dos novos movimentos religiosos surgidos no mundo ocidental, foca sobretudo na Nova Era (BRUCE, 2016). O autor não acredita que a Nova Era tenha potencial para ser uma religião de massa; além de ter poucos adeptos, a religião tem uma característica muito individualista. Embora seja bem individualista, característica dos nossos tempos, a Nova Era não conseguiu ampliar a sua base religiosa. Talvez pelo mesmo motivo de seu individualismo exacerbado, isso se torne um entrave para o seu crescimento. Bruce cita Weber para exemplificar que, se a maior autoridade moral da Nova Era é o indivíduo, e ela possui uma característica de rejeição do mundo, ela não pode lograr êxito, porque a rejeição do mundo precisa de uma forte autoridade externa e comum como fonte de revelação. Bruce critica também os autores que inflam o número de seguidores da Nova Era e colocam os praticantes de atividades como ioga e meditação, por exemplo, como necessariamente praticantes da religião (BRUCE, 2016).

A análise de Steve Bruce (2016), no entanto, parece tratar a secularização principalmente como declínio e marginalização religiosa, não obstante abordar a mudança da religiosidade na modernidade e na pré-modernidade. Também não contribui muito para a compreensão das outras realidades sociais além do mundo ocidental nas quais a religião tem um apelo poderoso.

Casanova (2007), por sua vez, fala que, como há vários processos históricos de formação moderna, também existem processos de secularização diferenciados. Utiliza a premissa de Eisenstadt das modernidades múltiplas, em que cada sociedade os traços e características comuns que distinguem a modernidade da pré-modernidade assumem formas variadas e múltiplas. Muitas dessas institucionalizações, inclusive, são congruentes e contínuas com as civilizações tradicionais.

Para Casanova

Hay secularizaciones múltiples y variadas en Occidente así como modernidades occidentales múltiples y variadas. Las variaciones están asociadas todavía en gran medida a las diferencias históricas entre las cristiandades católica, protestante y bizantina, y entre los protestantismos calvinista y luterano (CASANOVA, 2007, p. 5).

Para Eisenstadt (2001), não se pode confundir ocidentalização com modernidade, a despeito as instituições modernas terem dado os seus primeiros passos na Europa. Casanova, de forma semelhante, também enxerga as diferenças na relação entre Estado e religião nos diferentes contextos históricos.

Se cada formação histórica passa por um processo de modernização, as análises do Brasil como pré-moderno deixam de fazer sentido. A respeito do *continuum* da cultura brasileira com a ibérica, Jessé Souza (2001) tece críticas à sociologia brasileira por esta não abarcar em suas análises as instituições sociais brasileiras, as instituições modernas como Estado e Mercado e, como no caso conspícuo de Da Matta, as classes e grupos sociais em disputa.

Jessé Souza, em seus inúmeros trabalhos, é um grande crítico dessa visão engendrada pelos teóricos nacionais de nosso atraso. Com isso ele não quer dizer que não há problemas na nossa modernidade, mas, apenas que as análises de uma continuidade essencialista entre Portugal e Brasil estão equivocadas. Estão erradas porque não levam em conta as instituições, classes e grupos que serviram como suportes na institucionalização de valores modernos no Brasil. Também não observaram as instituições e especificidades existentes no próprio país (SOUZA, 2001).

O Brasil tem várias especificidades, como por exemplo, a escravidão (que não havia na transição na Europa medieval) e a ausência de uma classe burguesa. Nesse sentido, qualquer paralelo com a Europa tem que levar em consideração essas singularidades.

O que seriam traços inequívocos da nossa pré-modernidade, a corrupção, o “jeitinho”, na verdade é um dado estrutural das sociedades modernas que está longe de ocorrer somente no Brasil (SOUZA, 2001). A relação de tensão entre o Estado e mercado e a tentativa de conciliação entre a carreira individual e a ação política que, para ter legitimidade, precisa ser pautada no bem-comum, são constitutivas da modernidade (SOUZA, 2001).

Nosso processo de modernização, inicialmente, foi exógeno, de fora para dentro: Jessé coloca como um marco a chegada da família real em 1808 no Brasil para as mudanças na estrutura social e para consolidar instituições como mercado e Estado. Nas palavras do autor: “Não se precisa de uma revolução protestante ascética para se construir uma sociedade moderna: Estado e mercado fazem esse trabalho e produzem o tipo de indivíduo que precisam a partir de estímulos empíricos bastante concretos” (SOUZA, 2001, p. 62). Com efeito, não faz sentido tentarmos encontrar a ética ascética do protestantismo europeu no Brasil ou na América Latina se ela possui um contexto histórico e social específico.

Em um mesmo sentido, Tavolaro critica o pensamento social brasileiro. O autor assevera que “[...] um certo discurso da modernidade que veio a se tornar hegemônico na produção

sociológica internacional, vislumbra o padrão de sociabilidade moderno como sendo estruturado em torno de três pilares fundamentais: 1) *Diferenciação/complexificação social*; 2) *Secularização*; 3) *Separação entre público e privado*” (TAVOLARO, 2005, p. 6). Tavolaro critica essa *episteme* por idealizar uma modernidade que não existe. Face às evidências empíricas que o autor afirma que tem pululado na literatura, esse diagnóstico não estaria correto: Até nas sociedades ocidentais esse estereótipo de modernização não condiz com a realidade (TAVOLARO, 2005).

Tavolaro (2005) critica as análises da modernidade no Brasil por seu essencialismo e idealismo: em cada contexto social e até momentos históricos diferentes de uma mesma sociedade pode haver uma configuração moderna diferente. Podemos observar isso com clareza na relação Estado e mercado no Brasil na primeira metade do século XX: A relação Estado e mercado na República Velha não foi a mesma no Estado Novo; no último período, a participação do Estado na substituição de importações e na industrialização caracteriza uma relação diferente entre as duas esferas. Para apreender essas diferenças na modernidade, Tavolaro lança mão de tipos ideais.

Portanto, se falamos de modernidade e secularização múltipla, o Brasil não é pré-moderno e não-secular, mas, pelo contrário, moderno e secular. Contudo, isso não quer dizer que as relações entre as diferentes esferas não podem mudar, que não podemos tornar o acesso a direitos mais amplo, inclusivo e equânime, mas isso faz parte dos projetos e visões de mundo que se deseja conquistar na sociedade, não que somos pré-modernos e não-secularizados por ter uma certa configuração social. Como diz Tavolaro

esses *padrões variados* devem ser considerados configurações passíveis de serem assumidas por diversas sociedades, em momentos históricos diferentes, não como resultado de tendências (sejam elas culturais, sejam econômicas) invariáveis, mas sim do confronto entre projetos sociais, demandas, interesses e visões de mundo díspares que disputam entre si a liderança na organização da sociedade. Dessa maneira, configurações sociais históricas e contingentes, por excelência, deixarão de correr o risco de serem ossificadas e projetadas tanto no passado como no futuro e no presente da sociedade brasileira e de outros contextos modernos (TAVOLARO, 2005, p. 13).

Como o trecho acima exprime, a agência tem um papel forte para a construção social da modernidade, mas tem que se lembrar que há um aspecto contingente nas ações humanas. Talvez a perspectiva de Tavolaro poderia ser ainda mais interessante se investisse mais nas relações de poder entre as modernidades e os Estados-nação Jessé (2001) faz isso bem sobre a internalização de um modelo de modernidade pelos dominados.

Destarte, o anacronismo estaria no olhar do sociólogo contemporâneo que não consegue entender fenômeno religiosos, como o pentecostalismo, por exemplo, como parte da modernidade.

O medievalista Joseph Strayer (1986) é um autor que mostra a diferenciação e autonomização entre o secular e o religioso, imanente e transcendente, sagrado e profano, a ser gestada no surgimento dos Estados europeus, ainda na Idade Média. A diferenciação funcional, separação entre poder temporal e espiritual, a burocratização e especialização, foram efeitos da paulatina complexificação da sociedade medieval. Por muito tempo não houve autonomia, era comum a ingerência do poder político na Igreja e vice-versa, resultando num verdadeiro amálgama

A longo prazo, os homens da Igreja e os leigos chegaram geralmente a um acordo acerca dos métodos a usar para diminuir a incidência dos atos de violência. Mas, ao longo do século XI, o seu desacordo quanto a uma questão muito mais fundamental – as relações entre a autoridade secular e a autoridade religiosa – foi se tornando cada vez maior. Ambas tinham estado profundamente interligadas nos séculos anteriores. Os reis eram considerados personagens semi-religiosas e tinham uma profunda influência nos assuntos da Igreja. Designavam os abades, os bispos e, muitas vezes, os papas; chegavam a intervir (como fez Carlos Magno) em questões de doutrina. Os dirigentes religiosos, por outro lado, desempenhavam um importante papel nos assuntos seculares como conselheiros dos reis, administradores e soberanos dos principados eclesiásticos (STRAYER, 1986, p. 25-26).

O autor então mostra que as reformas em busca de centralização e hierarquização da Igreja pelo papa Gregório, somados aos conflitos entre a Igreja e as autoridades seculares enfraqueceram a antiga simbiose entre a Igreja e o poder político.

Ao afirmar o seu caráter singular, ao separar-se tão claramente dos governos seculares, a Igreja veio aperfeiçoar, inconscientemente, os conceitos acerca da natureza da autoridade secular (...) Podiam estar submetidos à condução e às repreensões da Igreja, mas não faziam parte da estrutura administrativa da mesma (...) Em resumo, o conceito gregoriano de Igreja quase exigia a invenção do conceito de estado (STRAYER, 1986, p. 27).

Esses trechos da obra de Strayer mostram como se deu a complexificação da sociedade e o incipiente surgimento do Estado e de sua noção como instituição política. Nesse sentido, a historiografia confirma as teses de Weber da diferenciação das esferas com a modernização das sociedades. Não havia a noção de política como instituição dissociada de algo transcendente, os reis, segundo Hilário Franco (2001), tinham inquestionável caráter sagrado.

Strayer cita também a gradual especialização de funcionários no seio do poder político; o crescimento do estudo do direito e a institucionalização de instituições judiciais e financeiras;

o surgimento de uma máquina burocrática; bem como o arresto de bens da Igreja, que seria chamado mais tarde de secularização. Por volta de 1300 já havia pessoas dedicadas quase integralmente ao estudo do Direito (STRAYER, 1986).

O que é chamado de fundamentalismo religioso, ao contrário do que as pessoas imaginam, não é algo arcaico, do passado, ou medieval, mas um fenômeno moderno, de sociedades diferenciadas, com influência, inclusive, do pensamento secular; e a modernidade não elimina as tradições religiosas, mas as ressignifica. Mais à frente desenvolveremos essa argumentação com mais vagar.

Desta forma, penso que entender a secularização como diferenciação das esferas institucionais seculares em relação à religião, aliada à concepção do conceito como as novas condições das crenças religiosas que a modernidade engendra, seja a mais interessante. Abordarei sobre as novas condições de crença na modernidade no próximo capítulo.

Capítulo 3

As Novas Condições de Crença e os “Fundamentalismos”

Charles Taylor, em “*Uma Era Secular*”, examina as características da transição do mundo pré-moderno ocidental para um mundo moderno secular. O autor faz uma grande reconstrução histórica para mostrar as mudanças no imaginário das sociedades modernas que precederam o que ele entende como secularização. Entretanto, Taylor circunscreve sua pesquisa as sociedades ocidentais do Atlântico Norte. Embora seja uma pesquisa abrangente, o autor limita sua análise para as sociedades nas quais acredita que possuem uma história e cultura em comum, as sociedades ocidentais.

A Taylor não interessa tanto o declínio da religião, como na análise de Steve Bruce, mas sim o novo lugar para o sagrado na vida social, não obstante reconhecer uma espécie de “declínio”. Neste capítulo examinarei o que o filósofo canadense entende por secularização e outros autores que ajudam a compreender a religião nas sociedades modernas.

Taylor aduz ao leitor as definições de secularização, ou melhor, como o autor chama, secularidade, na literatura da teoria social. A primeira forma apresentada é a separação das igrejas em relação ao Estado; a segunda, a argumentação central é o ocaso da religião na modernidade, sua retirada da esfera pública e o esvaziamento da religião das esferas sociais. A terceira, que Taylor focará no seu ensaio, são as condições da fé na modernidade, que ele chamará de “secularidade 3”. A secularidade nesse último sentido exprime

[...] uma questão atinente a todo o contexto de compreensão no qual nossas experiências e nossas buscas morais, espirituais ou religiosas têm lugar. Por ‘contexto de compreensão’ aqui me refiro não apenas a questões provavelmente formuladas de modo explícito por quase todo o mundo, como a pluralidade de opções, mas também a outras que compõem o pano de fundo implícito [...]” (TAYLOR, 2010, p. 16).

A partir da secularidade 3, Taylor faz uma problematização fundamental que norteia o desenvolvimento de sua argumentação no livro: como em 1500 era impossível fazer parte de um contexto social sem acreditar em Deus ou algum tipo de divindade e, no século XXI, a fé numa deidade ser só uma opção, dentre outras, possível e inteligível? Essa é a forma de secularidade que interessa ao autor, a saber, a religião como uma das opções possíveis de crença nas sociedades ocidentais. Como foi possível ocorrer tal fenômeno da transformação da fé de condição auto-evidente de estar no mundo em uma possibilidade entre outras, a

despeito da frequência em igrejas, sinagogas e mesquitas, filiação religiosa, e números de fiéis em países ocidentais mais religiosos, como por exemplo, os EUA? Para Taylor, esse “não estranhamento” do caráter opcional e contingente da fé é algo constitutivo do processo histórico ocidental: “A fé em Deus não é mais axiomática. Existem alternativas” (TAYLOR, 2010, p. 16). Taylor, então, perscruta como as alternativas se tornaram concebíveis.

Taylor critica as análises que classifica como “história de subtração” para explicar a secularização nas sociedades ocidentais. A história de subtração corresponderia, como nomeia o autor, a secularidade 2; em outras palavras, a narrativa da secularidade como a perda de espaço e a irresistível obliteração da religião como consequência imediata do desenvolvimento da ciência moderna e com o desencantamento do mundo, como se as descobertas do conhecimento científico e a fé religiosa fossem antinômicos. Nessa perspectiva, a própria ciência teria refutado a religião. E esse declínio da religião na modernidade possibilitaria que os seres-humanos se libertassem da limitação cognitiva e das ilusões provocadas pela fé, potencializando o desabrochar do florescimento humano imanente.

Contudo, para Taylor, a narrativa da história de subtração não consegue apreender as nuances históricas ocorridas nas sociedades ocidentais. Essas mudanças que ocorreram na modernidade permitiram novas condições de crença radicalmente diferentes das sociedades medievais e antigas. No mundo pré-moderno o indivíduo se via em contiguidade com a natureza, seu mundo era “mágico”, repleto de forças sobrenaturais, permeado de espíritos e demônios; por isso Taylor nomeia o *self* pré-moderno de *self poroso*. Como o nome deixa entrever, a palavra “poroso” serve para mostrar a permeabilidade e vulnerabilidade que o *self* pré-moderno tinha a espíritos, demônios e magia. Em contraste, na modernidade, o *self* é protegido: isto significa que acreditamos em nossos poderes, que temos compreensão que possuímos um lugar interior chamado “mente” em contraste com o mundo exterior; que a crença em espíritos e magia tem menos força em nós do que no passado e que por isso nos sentimos protegidos. Na compreensão moderna, não quer dizer que simplesmente se negue a existência de espíritos e do transcendente, mas que as compreensões teístas ficam abertas a dúvidas em uma reflexividade radical.

As condições de fé no mundo antigo e medieval eram radicalmente diferentes, os seres-humanos se viam enredados em um cosmo que expressava deus/deuses, demônios e espíritos em tudo. Na Idade Média eles estavam “presentes” em todas as instituições sociais, das paróquias até as guildas. Em religiões “primitivas,” por exemplo, Taylor diz que “nós nos relacionamos com deus essencialmente como sociedade” (TAYLOR, 2010, p. 185). Os seres-

humanos não poderiam se ver fora de sua matriz social eminentemente religiosa. No mundo pré-moderno a religião era intrinsecamente ligada a vida social.

O que conhecemos como “interpretação do moral/espiritual era interpretado como realidade imediata” (TAYLOR, 2010, p. 25), era algo tangível e concreto como rios, pedras e montanhas. O mundo encantado, com seus espíritos e forças, alguns malévolos, era um mundo hostil, era preciso agarrar-se a base do poder benevolente que combatesse o mal. O que era descrito como possessões e espíritos malignos era alvo de temor irrefutável. Poder-se-ia objetar que para um cristão pentecostal moderno o medo de possessões e espíritos malignos é tão real como naquela época, no entanto, uma interpretação, como Taylor chama de “ingênua”, a saber, uma unicidade interpretativa de um acontecimento, como ocorria naquela época, não é mais possível em nossa era, existem outras explicações acessíveis, como uma médica-científica, para descrever fenômenos como estes. A estrutura atual, ao contrário da do passado, é chamada de reflexiva, pela coexistência e conhecimento de outras explicações para um fenômeno que no passado “ingênuo” seria inexoravelmente classificado como religioso. É como Pierucci (1997) diz, não vivemos mais no mundo encantado de outrora, por mais que um grande contingente de pessoas tenha uma fé inabalável em curas das suas enfermidades em igrejas, todos os fiéis religiosos podem consultar médicos e com certeza almejam ansiosamente o advento da cura do câncer pela medicina.

Para Taylor, talvez ninguém se atreveria a cogitar a hipótese de que os cenários de possessão não eram reais no contexto histórico que precede o que conhecemos como modernidade (TAYLOR, 2010, p. 25). O ateísmo chegava a ser quase inconcebível em um mundo com essas características. A fé era a opção-padrão, mesmo para aqueles que discutiam sobre a descrença. Até aí, Taylor não mostra porque a história de subtração está errada. Explico: poder-se-ia argumentar que o desenvolvimento da ciência e o consequente desencantamento do mundo fizeram com que tais percepções declinassem, produzindo a hegemonia do pensamento científico e marginalização das crenças religiosas. Contudo, a ciência mecanicista do século XVII não era necessariamente vista como ameaçadora para a religião, mas sim para a magia e para o cosmo encantado, segundo o autor.

Taylor chama de cosmo encantado

Uma percepção do mundo [...] e das coisas como a expressão-personificação de espíritos e forças [...] e uma complexa noção de tempo, na qual a cadeia secular de acontecimentos estava entrelaçada com tempos superiores, fosse a eternidade platônica ou a eternidade de Deus. O desencantamento do mundo e a rejeição dos tempos superiores nada podiam além de enfraquecer a perspectiva tradicional (TAYLOR, 2010, p. 390).

A ideia de cosmo provém de uma miscelânea do platonismo com crenças antigas. A ciência mecanicista moderna substituiu a noção de cosmo pela de universo, com um forte empurrão do deísmo.¹³

O autor concorda que a ciência, ao desencantar o cosmo, pavimentou o caminho para a secularização; sua discordância dessa tese é que não necessariamente a(s) sociedade(s) ocidental(is) seguiria(m) esse caminho pelo simples advento da ciência moderna: Tiveram que surgir formas de crenças como o humanismo autossuficiente, com sua busca por plenitude na imanência, sem referência a divindades, e um novo imaginário e identidade social, para surgir as novas condições de fé hodiernas.

O que chamamos de evidências científicas, atualmente, como provas do tempo do universo, como os fósseis, por exemplo, só poderiam ser interpretadas dessa forma a partir de uma nova visão de mundo visceralmente moderna: em tempos pré-modernos, acreditava-se que um fóssil era uma formação geológica oriundas das próprias rochas; as novas estruturas alternativas de explicação dos fatos é que possibilitaram que chegássemos e tivéssemos as compreensões e as conclusões atuais dos fenômenos. Contudo, essas novas estruturas explicativas, esse novo imaginário social moderno, por sua vez, só poderiam surgir em um mundo desencantado. Taylor define imaginário social como um autoconhecimento coletivamente imaginado, mesmo tacitamente na nossa vida social. No mundo encantado, não havia a noção de agência pessoal dissociada de referências transcendentais e a noção de desenvolvimento, que é tão cara nas sociedades e prenhe de significados, não existia: a noção de cosmo tinha uma fixidez. A estrutura reflexiva da modernidade secular passa a distinguir o imanente do transcendente e o natural do sobrenatural, o que não ocorria anteriormente: não havia barreira que não se pudesse penetrar entre o humano e o divino. Durkheim já afirmava de maneira semelhante que a nossa noção de sobrenatural era muito recente na história e pressupunha uma ordem impessoal e natural das coisas. Essa noção de sobrenatural só poderia surgir como algo externo a esse mundo das leis naturais. O mundo social, na sua perspectiva, também seria regido por leis impessoais (DURKHEIM, 2009, p. 7-8). Mas, ao contrário de Taylor, Durkheim conta que essa distinção surge como uma “conquista das ciências positivas”, como na história de subtração criticada pelo autor canadense (DURKHEIM, 2009, p. 7). O autor faz uma pequena ressalva, a respeito da construção de um mundo imanente dissociado de algo transcendente, afirma que predecessores na Antiguidade, como os epicuristas, já

¹³ O que é deísmo será desenvolvido mais a frente.

tratavam a noção de forma embrionária, mas assevera que é a partir da ciência pós-galileana que uma ordem imanente passa a ser a base de todo o nosso pensamento. O próprio epicurismo antigo era abraçado por uma pequena minoria da elite, diferente do humanismo moderno autossuficiente, que é uma opção amplamente disponível, e da ordem imanente moderna cristalizada no nosso imaginário social. Na modernidade ocidental secular, a compreensão de uma ordem imanente que funciona por leis próprias, foi erigida, segundo o autor, para isolar ou negar qualquer interpenetração entre o natural e o sobrenatural, entre o imanente e o transcendente. Tais distinções não faziam sentido na estrutura “ingênua” do mundo encantado

Minha alegação até certo ponto será algo desta natureza: a secularidade **3 [secularidade vista como novas condições para a fé, com a possibilidade da descrença como algo inteligível]**¹⁴ ganhou vida junto com a possibilidade do humanismo exclusivo, o que, assim, pela primeira vez, ampliou a variedade de opções possíveis, colocando um ponto final na era da fé religiosa “ingênua”. O humanismo exclusivo, em certo sentido, aproximou-se de nós por meio de uma forma intermediária, o deísmo providencial; e ambos, deísmo e humanismo, tornaram-se possíveis a partir de desdobramentos anteriores no cristianismo ortodoxo. (TAYLOR, 2010, p. 34).

Portanto, a condição secular que interessa ao autor emerge a partir do deísmo providencial, que por sua vez, é originário de mudanças no cristianismo ortodoxo. Sobre o deísmo providencial, Taylor fala que a intervenção divina em um mundo concebido como impessoal passa a ser vista como algo arbitrário e subjetivo, e as verdades mais elevadas de Deus deveriam estar, nessa perspectiva, acima disso tudo.

Mais tarde, o próprio deísmo dá origem ao humanismo autossuficiente, sem referência a divindades, que Taylor chama de humanismo exclusivo. As buscas espirituais, morais e por plenitude deixam de ser inescapavelmente relacionadas a divindades para ter opções seculares.

Em certo momento Taylor coteja a ética do mundo pagão antigo com o humanismo que surge na modernidade e a relação de ambos com a imanência (TAYLOR, 2010, p. 43-44). Se o movimento platônico e estóico eram imanentistas, ainda assim, por estarem inseridos em um mundo pré-moderno, colocavam os seres-humanos em uma ordem cósmica mais ampla, transcendente; até mesmo Aristóteles é classificado dessa forma por Taylor. Para o autor canadense, a corrente antiga de pensamento que chega mais próxima do humanismo exclusivo

¹⁴ Grifo nosso.

era o epicurismo; no entanto, além do humanismo moderno se diferenciar por seu ativismo e intervencionismo na vida social, e buscar a plenitude humana no mundo imanente, o humanismo é uma opção amplamente disponível no nosso contexto histórico, bem diferente do epicurismo.

Esse humanismo exclusivo é assentado em um novo *self*, uma identidade moderna que o autor chama de *self* protegido. Para compararmos as mudanças desse *self* moderno com o da pré-modernidade, temos que destacar que não havia uma auto-percepção da mente como uma fronteira nítida com o mundo exterior. Coisas exteriores poderiam modificar nossa situação emocional, espiritual e física, não havia uma circunscrição entre mente e mundo bem delimitada, suas fronteiras eram porosas. Portanto, o *self* pré-moderno é chamado de *self poroso*. Os objetos tidos como sagrados eram vistos indubitavelmente como carregados de forças mágico-espirituais que possuíam poder causal no corpo físico dos seres-humanos. As possessões e o enfeitiçamento eram um medo real, não uma das explicações possíveis para dar conta de fenômenos que hoje chamamos de psicológicos; era a compreensão generalizada do mundo. Já para o *self* moderno, o *self protegido*, nós somos capazes de nos desengajar do mundo exterior e temos uma percepção de fronteira mais nítida entre mundo interior (mente) e exterior (coisas e objetos extra-humanos). Uma diferenciação kantiana entre mundo objetivo e subjetivo, passa a ganhar sentido nesse contexto. O cosmo, como categoria que engloba tudo, não permitia ver o social e o psicológico enquanto realidades próprias; é nesse sentido, uma estrutura cognitiva. Com o desencantamento do mundo nos sentimos muito mais protegidos de “intempéries” espirituais, e em alguns momentos podemos nos sentir até invulneráveis pela auto-confiança com o avanço da ciência natural.

Taylor fala das sociedades primitivas e pré-modernas como se o arranjo social fosse baseado numa complementaridade de estrutura e anti-estrutura. Uma complementaridade hierárquica (e não uma relação de antagonismo), uma sociedade vertical em que o acesso às coisas era mediado por alguém numa posição superior, no entanto, interdependente funcionalmente. Nessas sociedades, portanto, a estrutura necessita da anti-estrutura: sua inspiração nessa teorização é o antropólogo Victor Turner. Ao contrário, nas sociedades modernas ocidentais, através da Reforma protestante e da ciência, não se tolera a anti-estrutura e a oposição, mas se busca modelar e construir uma estrutura através da agência humana, eliminando uma antiestrutura. Com efeito, Taylor defende algo para além dos códigos que engessam a vida social e eliminam a oposição, provocando até, em última instância, o totalitarismo político. Segundo o autor, onde a antiestrutura sobreviveu nas sociedades modernas foi no ambiente privado.

Nesse mundo que começa a ser edificado nas sociedades modernas, o vocábulo secular surge para diferenciar o tempo mundano, *saeculum* secular/era, do tempo superior, eterno e transcendente. Assim, existia quem vivia no século e aqueles que se distanciavam da vida e do tempo mundanos para viver em prol das ordens monásticas na Idade Média. Em boa parte da Idade Média era comum as pessoas viverem no que Taylor chama de diferentes “velocidades” de devoção religiosa, sem muito conflito entre os devotos. A percepção do tempo como linear, vazio, com ações a ocorrer simultaneamente e propício para a ação e intervenção humana é uma construção moderna.

Na perspectiva da Antiguidade, existia um tempo terreno que retratava com imperfeição a eternidade. Nessa concepção, o tempo era cíclico e a cada ano tudo voltava ao seu estado original. Esse era o tempo para Platão e a filosofia grega: o reino das Ideias exprimia a perfeição, já o tempo secular era “uma imagem móvel da eternidade” (TAYLOR, 2010, p. 76), imperfeito, em contraste com a eternidade. O universo não tinha nem começo nem fim, era sempiterno, embora fosse aceitável a ideia de mudanças no tempo terreno. O tempo superior não era apartado do tempo secular, mas relacionado a ele. Contudo, a eternidade, o reino das Ideias, embora fosse relacionado ao tempo inferior, era invariável e fixa.

Nesse sentido, segundo Taylor, havia três compreensões de eternidade coexistentes que moldaram a noção de tempo medieval. A platônica, da imobilidade perfeita; a cristã, do tempo de Deus; e a terceira, uma compreensão popular, de um “tempo das origens”, que o autor retira de Mircea Eliade. Esse tempo das origens é quase um ato fundacional, que está presente no imaginário de vários povos e não se restringe a Europa, segundo o autor. Ao contrário das duas concepções anteriores, postuladas por filósofos e teólogos, a última provém da tradição popular. Esta eternidade possui uma ideia de que havia um Grande Tempo em um passado longínquo em que foi erigida a sociedade como tal, com sua Lei, por deuses ou seres humanos excepcionais. A ideia básica é de que o tempo profano não estava dissociado de um tempo superior. Na modernidade essa experiência comum do tempo não é mais hegemônica, em outras palavras, “ingênua”, como Taylor prefere chamar. Duas citações de Taylor exprimem bem essa noção do tempo:

Nossos ancestrais viviam num mundo de múltiplos tempos, hierarquicamente relacionados. As ordens sociais de complementaridade hierárquica só faziam sentido dentro desse tempo multi-camadas [...] Em praticamente todas as perspectivas pré-modernas, o significado dos repetidos ciclos de tempo era encontrado fora do tempo, ou no tempo mais elevado ou eternidade (TAYLOR, 2010, p. 830-835).

Em contraste, nas sociedades modernas ocidentais, é característico, para Taylor “o surgimento de uma perspectiva em que a única realidade que dá sentido aos ciclos repetíveis é uma narrativa da autorrealização humana” (TAYLOR, 2010, p. 835).

A modernidade ruiu as concepções medievais de um cosmo ordenado, limitado e fixo, e dissociou o tempo secular de um tempo superior. Essas mudanças permitirão o antropocentrismo do humanismo exclusivo florescer como uma opção em contraposição à fé religiosa na história. A individuação, processo eminentemente moderno, também tem efeitos sobre o cristianismo: A religião passa a ser mais subjetiva e com foco na figura de Jesus Cristo e seu exemplo. Sintomático é o aumento da ênfase na oração e salvação individuais. O juízo final, que outrora era coletivo e de acordo com a chegada do fim dos tempos, passa a ser visto como um julgamento individual; as confissões tornam-se sacramentos universais; a vida religiosa que era centrada nos rituais coletivos passa a se tornar mais pessoal.

Com efeito, a Igreja medieval, antes da Reforma Protestante, já começa a esboçar uma tentativa de equalização das diferentes intensidades devocionais e de práticas dos fiéis, as diferentes “velocidades” supracitadas passam a ser mais controladas e disciplinadas pela Igreja, aumenta-se a ênfase no ascetismo. O movimento não vem somente “de cima”, da hierarquia da Igreja, mas também dos “de baixo”, dos próprios fiéis.

Para Taylor, a magia também passa a ser cada vez mais combatida pela Igreja e vista como inaceitável por diferentes grupos sociais, mesmo quando feita como “magia branca” para combater a “magia negra”. Weber, em seus escritos, já relatava a longa contenda que a religião cristã empreendeu historicamente contra a magia desde muito tempo. Nesse sentido, aparentemente não há muita novidade, mas para Taylor, essas pequenas reformas empreendidas irão preceder e pavimentar o palco para a Reforma Protestante entrar em cena. Com efeito, o cristianismo e outras religiões, como o judaísmo, por exemplo, contribuíram para o desencantamento do mundo; somente Deus seria a fonte de poder e de temor, a magia e o pensamento mágico deveriam ser combatidos.

Taylor cria uma tipificação ideal chamada Ancien Régime para caracterizar a religiosidade medieval. Na Idade Média havia práticas e rituais que as elites não coadunavam, que uniam as celebrações religiosas às festividades profanas, uma maior licenciosidade sexual, e diferentes intensidades devocionais.

Desta forma, a Reforma Protestante contribuiu para a emergência do próprio humanismo. A Reforma objetivava grandes transformações na sociedade, no sentido de a ordenar. Impunha grandes exigências morais às pessoas através de códigos disciplinares; começa a nascer aí o *self* protegido, o *self* moderno. Taylor, seguindo os passos de Weber, cita a

instrumentalização e a racionalização provocadas pela Reforma (TAYLOR, 2010, p. 108-109). Concomitante às tentativas de reformar a sociedade pelos protestantes e a Igreja católica, também há um movimento no mesmo sentido por parte das autoridades seculares. Os governos absolutos, por exemplo, também tiveram um papel importante para a introdução de um modo de vida racionalizado, disciplinado e profissionalizado. Taylor observa que as reformas empreendidas pelos diferentes atores sociais partiam de uma noção tácita da natureza humana como plástica e praticamente sem limites para ser moldada.

O imaginário medieval em relação aos pobres e mendicantes também sofre transformações, passa a haver uma ressignificação da pobreza: Os pobres, sobretudo os que escolhiam viver na mendicância, para a ética medieval, possuíam uma aura positiva; a caridade tinha um papel central para redimir os mais ricos. Já com as transformações modernizantes, estes mesmos pobres e outros “marginais” aceitos por tanto tempo, passam a ser alvos de políticas disciplinares e perseguições.

Para Taylor, as diferentes tentativas de reforma do comportamento humano que surgem no cenário moderno têm algo em comum: a saber, o objetivo de mudar e ordenar a vida em sociedade, portanto, são reformas que demandam ativismo. Elas acabariam por desmoronar o equilíbrio hierárquico da sociedade feudal baseado na estrutura e antiestrutura. Como resultado, surge a sociedade disciplinar. Sua inspiração, parece ser a obra de Foucault, muito embora o autor o cite pouquíssimas vezes. Outra inspiração clara do autor é Norbert Elias, quando cita ideais de civilidade e etiqueta que passam a surgir no cenário moderno conjuntamente as diferentes formas de disciplinas, econômica, militar, religiosa e moral.

Essas transformações das sociedades pré-modernas em modernas carregam junto um sentimento maior de ansiedade, segundo o autor. “Medo da magia, estrangeiros, desordens e, evidentemente, do pecado, morte e julgamento” (TAYLOR, 2010, p. 114). E, quando especula acerca dessa ansiedade, o autor acredita que por isso há um aumento na perseguição a marginais antes tolerados, a hereges, e a intensificação da caça às bruxas etc. Taylor inclusive assevera que esse medo subsiste na Era Secular.

Para o autor, a autonomização da natureza, em outras palavras, a compreensão da existência de uma ordem natural e imanente que não necessita de intervenção divina para existir e funcionar, só pôde emergir a partir de uma síntese aristotélica-cristã da natureza. São nos escritos de Tomás de Aquino que fica conspícua essa síntese supracitada. Ele afirma que depreciar as criaturas e criações divinas significa depreciar o próprio Deus. O passo em direção ao deísmo já estava dado. Portanto, mostrar toda a brutalização, o acaso e contingências da natureza, acabava por atacar um pilar nessa concepção cristã. Assim, a

perspectiva de autonomização da natureza possuía fortes elementos religiosos, não uma saída dela, como uma história de subtração narrativa.

Dois condições são apontadas por Taylor para o surgimento do humanismo: que o mundo encantado esvanecesse, e a busca por aspirações morais e espirituais pudessem ser reconhecidas e concebidas sem referência divina. Com efeito, o humanismo exclusivo seria o substituto funcional da *ágape* cristã, para o autor; em seu lugar, uma ordem de benefício mútuo desinteressada puramente imanente seria edificada. O novo humanismo, assim como o cristianismo e o neoestoicismo que ele deita raízes, tem uma vocação universalista, no entanto, ao contrário do cristianismo, sua noção de florescimento humano não faz referência a nada mais elevado que os próprios seres humanos e pressupõe uma humanidade altruísta e benevolente que poderia desabrochar em condições favoráveis. A abertura para o universal não está umbilicalmente ligada ao transcendente como outrora, a solidariedade puramente imanente é uma construção e conquista histórica. A descrença pode emergir a partir da ideia humanista de que existem fonte intra-humanas de benevolência e potencialidades que prescindem de divindades.

O deísmo do século XVIII, que Taylor chama de deísmo providencial, parte da premissa que a Providência divina arquitetou o universo, mas o concebeu como uma ordem impessoal que funciona por leis próprias passíveis de serem descobertas pela razão. Esse deísmo, que o autor assegura ser herdeiro do neoestoicismo, proporciona o salto para a descrença e para o humanismo exclusivo. O deísmo providencial contribuiu para engendrar uma ordem imanente autônoma em relação ao transcendente, sobretudo por focar numa ordem de benefício mútuo e de uma agenda de civilização como fins últimos humanos. Uma virada antropocêntrica ocorre, a cultura se fendeu em religião e irreligião. A mudança na concepção religiosa e os ataques ao deísmo e ao cristianismo ortodoxo fizeram com que se pluralizassem posições seculares novas que passaram a concorrer com a religião. A própria apologética fragilizava ainda mais a crença no cristianismo e se tornava mais vulnerável a partir do momento que tentava argumentar no campo do adversário, partindo de premissas deístas, se defender através da teodicéia, etc.

Esse humanismo que Taylor chama de exclusivo emerge em consonância com o *self* protegido moderno, que está atrelado à razão desengajada, com metas humanas seculares, na confiança e sensação de invulnerabilidade do poder humano. Uma ética do bem humano imanente entra em voga e tudo o que a contraria é passível de ser criticada; nesse contexto é que se desencadeia os ataques iluministas à religião. Essa ética do humanismo exclusivo, o

humanismo iluminista, é assentada em dois princípios basilares para a sociedade: a liberdade e o benefício mútuo.

Um nova Ordem Moral é concebida. Grosso modo, essa Ordem Moral Moderna passa a preconizar a abolição das desigualdades e hierarquias, mesmo que, de fato, algumas desigualdades sejam toleradas e invisibilizadas. Radicalmente diferente era a Ordem Moral pré-moderna, em que a complementaridade hierárquica fazia parte do imaginário não como um problema a ser enfrentado pela intervenção humana, mas sim como fonte da própria ordem cosmológica. Em alguns momentos essa ordem hierárquica das coisas era justificada pela noção de correspondências, que significa que as desigualdades eram explicadas pelas próprias diferenças encontradas na natureza. Taylor nos diz que a maior parte da história foi baseada em concepções hierárquicas: os camponeses europeus, na Idade Média, por exemplo, quando se insurgiam, não era contra a hierarquia, mas sim contra um uso mais repressivo dela. Nesse sentido, com uma analogia, Taylor nos diz:

Os pré-modernos podiam ficar tão imperturbados diante do fato da desigualdade sistêmica entre ordens e povos e grupos religiosos, que fazia parte da ordem das coisas, quanto os ultraliberais contemporâneos ficam impassíveis diante de um capitalismo que gera uma classe baixa destituída, que igualmente é vista como parte de uma ordem em que os desocupados e indisciplinados recebem sua merecida recompensa (TAYLOR, 2010, p. 679).

Podemos notar que, na nossa ordem social, os indisciplinados e desocupados não fazem parte do todo, são descartáveis, são vistos como a desordem que perturba o nosso ideal de ordem.

De uma ordem social holista, hierárquica e vertical, as sociedades ocidentais passaram para uma que tem como valores fundamentais o individualismo e o igualitarismo. No entanto, “os dois modelos podem coexistir, como claramente o fazem na história britânica” (TAYLOR, 2010, p. 462), inclusive o autor diz que os britânicos por muito tempo viveram em um sistema híbrido, um exemplo seria a resistência da monarquia. Contudo, paulatinamente o sistema equilibrou-se para a Ordem Moral Moderna, e o imaginário hierárquico foi marginalizado.

Essa Ordem Moral Moderna penetra no imaginário social, desde os teóricos até a cultura popular; através do período moderno, histórias, lendas, imagens etc., reproduzem esse imaginário. Obviamente, não significa que essa Ordem Moral Moderna foi simplesmente erigida por teóricos, a despeito de suas influências, mas é um conhecimento até mesmo pré-teórico (ou, como diria Jessé Souza, pré-reflexivo) e desarticulado, mais ou menos como um

senso comum. Como alguns desses teóricos influentes na edificação desse imaginário social e da ordem moral moderna, Taylor cita jusnaturalistas como Grotius e Locke.

Uma evidência clara de que o imaginário estava a mudar foram as reações à revogação do Édito de Nantes, por Luís XIV, na França. Os próprios católicos criticaram: enxergaram tal ato como um ataque a liberdade de consciência.

Formas de auto conhecimento do imaginário moderno que se tornaram senso comum são as ideias de economia, esfera pública, e práticas e perspectivas de um auto-governo democrático. Parecem triviais para os modernos, mas foram construídas em um novo imaginário social por um longo processo histórico.

O pensamento da economia e do comércio como relações amistosas de intercâmbio buscando a prosperidade, paz e o benefício mútuo começam a ser erigidos; ganham uma conotação positiva diametralmente oposta à pilhagem e o saque medievais. A própria ideia de economia é uma ideia moderna, a economia como um sistema, como disciplina (economia política). A mão invisível de Smith e a defesa do *laissez faire* passa a ser legitimada. Conceitos análogos de “sistemas”, que possuem “leis” próprias, passam a surgir também, como por exemplo, sociedade civil e Estado. Taylor deixa claro, para rechaçar a pecha de idealista, que não acredita que as ideias têm força independente na história. Ressalta a ampliação dos mercados como concomitante às transformações da sua narrativa histórica, bem como as formas capitalistas de agricultura a surgir nesse interlúdio.

A noção de esfera pública emerge como um espaço de discussões onde se controla e se supervisiona o poder político. Se debate e se chega a uma opinião, não por uma lei natural ou autoridade de Deus, mas através da razão; a inspiração aí é Habermas. Na esfera pública, portanto, é uma secularidade radical, não há espaço para deidades. Nesse sentido, a ação comum, a insurreição e qualquer outro tipo de atividade comum passam a ter uma forma puramente secular, a pertencer ao tempo profano, sem referência a algo transcendente pela primeira vez na história a partir dessas transformações modernas. Taylor data o século XVIII como o período em que essa visão de base para uma ação comum puramente secular passa a se consolidar: Na sua argumentação, anteriormente não havia a noção de que uma nova ordem social pudesse ser criada pela ação humana; o que justificava a ação comum não era a busca por uma subversão da ordem social, mas um retorno a um tempo passado, um tempo das origens, bem característico do imaginário pré-moderno; a entidade política era transcendente à ação, portanto, não pode ser criada através dela. A guerra civil inglesa estaria sob a égide de um retorno à uma constituição original. A Revolução Americana, muito embora fizesse referência aos direitos dos colonos como ingleses, inaugura uma concepção nova.

Chegamos, então, a outra característica do imaginário e da ordem moral moderna, a noção de soberania popular. A “nação” - como era chamada na época da Revolução americana -, depois “povo”, é soberana e constrói a sua própria constituição no tempo secular através da ação livre. Logicamente os “pais fundadores” tinham tendências deístas e a Constituição expressava isso, mas a compreensão de criação da Constituição através da agência humana, de forma secular, era algo novo.

O desenvolvimento da ciência moderna e sua eficiência instrumental foram também aspectos importantes para essa virada imanente. A cada descoberta e conquista técnica criou-se ainda mais prestígio para ela, e seu método tornou-se cada vez mais legitimado. Mas, para que a descrença e o humanismo iluminista pudessem florescer, um novo imaginário social e um *self* moderno tiveram que emergir: um *self* que se sentisse protegido de espíritos e demônios em um mundo desencantado, que fechou as fronteiras porosas entre a mente e o mundo exterior físico da natureza; desengajado, distanciado do objeto de estudo e imparcial com sua confiança na dominação da natureza e no ordenamento da sociedade. A história de subtração, por sua vez, coloca como se a secularização fosse o resultado de um desenvolvimento linear da razão humana, uma marcha inexorável para o progresso técnico-científico. Para Taylor, isso seria mais um auto-reflexo do iluminismo, o humanismo exclusivo a olhar a si mesmo no espelho. O cristianismo também sofre transformações como o novo imaginário social: Como citado anteriormente, o cristianismo passa a ter uma devoção mais individualizada, focada no disciplinamento do comportamento moral individual, da ascese; passa a condenar com mais ênfase a magia por parte de autoridades eclesiais católicas e, mais tarde, pelos protestantes; questões de teodicéia aparecem de forma defensiva, para tentar explicar as diferentes fortunas e reveses na sociedade; surge um deísmo que o autor chama de providencial, em que o universo faz parte do desígnio de Deus. O iluminismo entra em conflito com esse cristianismo ortodoxo mais moralista e com o deísmo. Muito dessa cultura moderna era originária da elite e se espria com o tempo para a cultura popular.

Outro movimento moderno que surge como reação ao iluminismo, no caso, francês, é o romantismo. Ele estimulou na cultura popular um individualismo expressivo, uma ética de autenticidade, em que cada indivíduo busca sua forma de expressar o seu eu, mas que teve uma dimensão coletiva. O romantismo concorreu para engendrar o pensamento imanente que se contrapõe ao iluminismo, o qual é chamado por Taylor de contra-iluminismo imanente: Além de haver opositores do iluminismo que partem de uma concepção da existência de algo transcendente, algo além da vida material, também há o contra-iluminismo imanente, que rejeita tanto a religião quanto a ética do benefício mútuo do iluminismo acusando-o de

moralismo e de tentar cercear a própria liberdade. Na perspectiva do contra-iluminismo imanente, há uma contradição insolúvel entre a busca pelo benefício mútuo e a liberdade. Esse contra-iluminismo imanente também vê a luta por igualdade do humanismo e deísmo como uma forma de fraqueza e de nivelação. Um autor, dentre outros, que exprime bem esse posicionamento é Friedrich Nietzsche, em vários de seus textos o autor demonstra o seu desprezo pela “moral do escravo” expressa no cristianismo, que exalta a compaixão, humildade e a igualdade de todos perante Deus como virtudes. Nietzsche, ao contrário, preconiza a força, atos grandiosos e heroicos bem característicos de um período aristocrático. Para ele, o humanismo exclusivo, na sua luta pela harmonia e redução do sofrimento como as maiores buscas humanas, era visto como decadência e produto do cristianismo. Para o filósofo alemão, essa vida retiraria toda a riqueza e dimensão heroica da vida dos seres-humanos.

Taylor chama de “nova”, talvez em alusão a explosão cósmica homônima, o movimento de expansão das opções de posicionamentos descrentes na modernidade. O século XIX, na visão do autor, é um período notável de expansão de alternativas que se contrapõe a fé, o contra-iluminismo imanente expressa bem essa diversidade, o que nos leva a perceber que existia uma contra-cultura do pensamento imanentista, que atacava (e ainda ataca) tanto a religião quanto o humanismo exclusivo. Se pluralizam reações ao humanismo exclusivo de todos os lados, desde o seu nascimento.

Ao mesmo tempo que existia uma ordem moderna ideal com suas variantes, também existiriam contra-ideais, também modernos, que as combatiam. Se a primeira enfatizava o indivíduo, direitos, liberdade e democracia, a segunda enfatizava a obediência, a hierarquia, o pertencimento e até o sacrifício para um todo mais amplo, numa perspectiva holista. Muitas vezes as igrejas ficavam ao lado da segunda, mas nem sempre. Havia ordens de benefício mútuo entre os cristãos dos EUA, e uma esquerda católica francesa. Por outro lado, entre o contra-ideal também houve seculares, como Comte, que esperava por uma religião autoritária a fim de prover coesão social, mas através da ciência para substituir a religião. Desta forma, Taylor matiza as diferentes posições que surgem, tanto do lado da descrença quanto da crença: Não existe simplesmente uma dicotomia da narrativa da história de subtração, onde a crença e a descrença ficam em lados antagônicos, mas uma batalha até no interior da descrença. Nesse sentido, o humanismo exclusivo e os “crentes” podem ficar ao mesmo lado quando criticam o antihumanismo dos herdeiros de Nietzsche. Por outro lado, os neonietzcheanos e os que acreditam em algo transcendente criticam o humanismo secular pela sua redução das aspirações humanas e das suas promessas não cumpridas. Ainda existem divergências entre os

próprios crentes, os que negam o humanismo secular e os que, se não negam as conquistas do iluminismo, criticam suas aspirações puramente imanentes.

Quando pensamos no ativismo das religiões na modernidade, muitas vezes ficamos sem entender como que em nossa época práticas que parecem, em um primeiro olhar, como antigas, ainda subsistem e como a intensidade devocional parece forte entre certas religiões e fiéis. Contudo Taylor nos traz uma importante informação a respeito do processo de secularização

Frequentemente se observa como a secularização progrediu com uma intensificação da crença religiosa. A “mensagem e força motora por trás da Reforma e Contrarreforma” era que a religião estava prestes a se tornar uma questão de decisão pessoal”. Nos séculos XVII e XVIII, havia um “novo cristianismo de compromisso pessoal que estava evoluindo numa sociedade cada vez mais secularizada” (TAYLOR, 2010, p. 177).

Taylor mostra a modernidade religiosa, a religião reconfigurada em condições de diferenciação e secularização; tanto na França, na época da Restauração, como na Inglaterra, do período vitoriano, com o evangelismo. Os EUA, mesmo, passam por um período de forte intensificação religiosa no século XIX, momento conhecido como “O Grande Despertar”. A perspectiva deísta dos “fundadores” se torna marginal.

Autores como Smiderle (2013), entre outros da sociologia brasileira, analisam como um comportamento paradoxal a tentativa de levar o culto a Deus para além da Igreja, fenômeno bem saliente do pentecostalismo brasileiro. Na verdade, como Taylor afirma, tal comportamento acompanha a modernidade e a secularização; e o que pode parecer paradoxal, tal comportamento se intensifica neste período. Os diferentes espaços deixam de ser profanos.

Essa busca e disputa por mentes e corações das pessoas é algo bem característico da modernidade. Taylor fala que ocorreu uma verdadeira Era de Mobilização, utilizando a terminologia como um tipo ideal. O recrudescimento da moralização na religião é um fenômeno moderno. Thompson (1988), por exemplo, mostra com riqueza de detalhes, na Inglaterra dos fins do século XVIII e início do XIX, a expansão do metodismo inculcando a disciplina do trabalho na população inglesa na incipiente industrialização; também surgem lideranças religiosas carismáticas em profusão nesse período na Inglaterra, muitas vezes estas lideranças denunciavam em suas pregações as condições degradantes dos trabalhadores nesse período. Como Taylor apresenta, os evangélicos estadunidenses do século XIX focaram a sua

doutrina sobretudo nos costumes e na moralidade; o que pode parecer demasiado hoje em dia, fazia muito sentido no contexto de urbanização, violência e alcoolismo que acometia os estratos populares nos EUA do século XIX. Atualmente, não obstante a mitigação do ascetismo, situação análoga ocorre com os pentecostais brasileiros: a religião contribui para tornar os homens mais voltados para a família, a abandonarem uma socialização eminentemente machista, e por se tornarem provedores responsáveis e inseridos na estrutura produtiva. Para as mulheres, também foi e ainda é um desafio manter seus maridos longes das tentações “do mundo”, como é bem conhecida a linguagem pentecostal.

Com a revolução sexual do século XX, as mulheres passam a reivindicar as mesmas atitudes que historicamente eram identificadas como masculinas, inclusive a liberdade sexual; no entanto, nos estratos sociais mais baixos, essa demanda pela disciplina sexual, laboral e pela moral familiar continuam atuais. Parte do forte apelo pentecostal se deve a isso.

Este é um forte indício do porquê ressoa tão poderosamente em famílias dos estratos populares o discurso de defesa de valores conservadores por parte de políticos religiosos. Taylor explica: “podemos ver que esses movimentos tem um efeito poderoso na história secular, a saber, o de possibilitar que certas populações se tornem capazes de funcionar como produtivas e agentes ordeiros em um ambiente novo, não tradicional, seja na Manchester do século XIX, seja na São Paulo do século XX ou em Lagos do século XXI” (TAYLOR, 2010, p. 530).

Mesmo com as evidências de algo que se acirra na modernidade, é ainda na Alta Idade Média que começa a se engendrar uma devoção maior aos fiéis em espaços que o cristianismo tinha menos influência e estava mais arrefecido, não só com o objetivo de homogeneizar as diferentes “velocidades” devocionais, mas também de ganhar terreno em nichos com menor influência. Contudo, na Idade Moderna e na Reforma é que o objetivo de afirmar Deus e torná-lo mais presente em todos os contextos da vida cotidiana ganham mais força. E isso, para o autor, acabou por possibilitar, ao contrário, a fuga da fé para um mundo puramente imanente.

Existem contextos sociais em que a forma de relação dos atores sociais com o fenômeno religioso ganhou contornos distintos e muitas vezes são utilizados como casos paradigmáticos, a França e os EUA constantemente são utilizados para exemplificar esse contraste. A excepcionalidade dos EUA em relação as sociedades do atlântico norte, pela devoção e espaço maior para a influência religiosa, segundo Taylor, se deu pela fragmentação da população em diferentes igrejas em vez da concentração em poucas igrejas estabelecidas antigas. O que em outros lugares seria motivo para dissenso, nos EUA, contudo, os fiéis de

diferentes denominações passaram a ter um sentimento de pertencimento a uma “igreja” mais ampla. A religiosidade é pulverizada em denominações e, o que as une, é a noção de um pertencimento a um todo maior. Uma denominação não podia ser uma Igreja nacional. O senso de pertencimento ao grupo se funde ao pertencimento à confissão, nesse sentido, há uma relação forte entre identidade política, religião e ordem civilizacional, que é expressa na passagem “uma nação sob Deus” do juramento à bandeira: A república passa a ser cultuada em uma “religião civil”. No início, essa identidade política estava atrelada à religião protestante, mas com o tempo passa a se estender para católicos e judeus como forma de se integrarem a sociedade. Essa identidade pan-religiosa é acionada em momentos críticos da nação, como no 11 de setembro, por exemplo. O fato dos EUA não ter tido um *Ancien Régime* também concorreu para os estadunidenses terem uma relação diferente com a religião. Na França, em contrapartida, lutar contra o Antigo Regime era lutar contra a Igreja, que se identificava com a monarquia e por muito tempo não aceitou as ideias liberais e republicanas.

Taylor acredita que as sociedades do Atlântico Norte sofreram uma revolução cultural da primeira para a segunda metade do século XX que desestabilizaram a Era da Mobilização. A concepção da religião ligada a uma identidade nacional também foi balançada. Na esteira desses acontecimentos, surgiram críticas ao *self* protegido, disciplinado e a racionalidade instrumental, em favor de uma maior expressão da individualidade, libertação sexual e maior igualdade. Acontecimento exemplar é o movimento de maio de 1968 para entendermos essas mudanças culturais. Taylor afirma que o movimento guarda semelhanças, por exemplo, com o romantismo alemão de Schiller e contraculturas relacionadas; os escritos de Marcuse também são uma influência. Ele chama de uma “ética da autenticidade”, um hiperindividualismo. As críticas passam pelo aprisionamento sentido pelos insurgentes na disciplinarização, instrumentalização, dominação e normatização da vida moderna, que tanto o sistema econômico quanto as instituições como a igreja e a família também reproduzem.

No entanto, como Taylor diz, a maioria dos modernos não conseguiu criticar todas as bases da ordem social moderna, nem os neonietzcheanos, como Foucault e Derrida, por isso aliaram a crítica da disciplina, da ordem e da racionalidade instrumental às críticas as relações de poder desiguais (2010, p. 703).

O autor trabalha com a ideia que na atualidade ainda está em vigência essa cultura que surge no fim da segunda metade do século XX, contudo, sem o caráter contestatório de outrora, mas ainda com a preocupação com a auto-expressão e o prazer, como na época do maio de 68. Essa cultura se tornou uma “subcultura capitalista”, em que o individualismo e o hedonismo recrudesceram ainda mais. Taylor chama esse individualismo de “individualismo

expressivo”, que remonta o expressionismo romântico do século XVIII. O autor tenta recriar as bases difusas para essa cultura, como as mudanças na família, no mercado de trabalho, flexibilização e terceirização, consumismo, imigrações etc (2010, p. 556).

Muito embora a direita estadunidense mobilize bastante signos cristãos com a identidade política do país, essa compreensão da relação do cristianismo com a história dos EUA perpassa para além dos muros conservadores. A contestação a essa identidade político-religiosa fica mais circunscrita à academia e a uma minoria da população. Segundo Taylor, o complexo família, religião e patriotismo, passa a ser abalado fortemente na década de 1950, na luta pelos direitos civis dos negros estadunidenses, pela Guerra do Vietnã e a revolução cultural da Era da Autenticidade (TAYLOR, 2010, p. 619). Essa identidade política definida em termos religiosos, não obstante, ainda tem um forte apelo nos EUA.

Não só os EUA sofrem com o declínio da sua “religião civil” com a revolução cultural no ocidente, mas a França e outros Estados também. Os jovens passam a rechaçar não só a igreja, mas também os rivais seculares, como o jacobinismo e o comunismo. A República francesa quis se tornar uma igreja nacional e agora sofre rejeição, segundo o autor. Contudo, a Era da Mobilização ainda sobrevive às margens nas sociedades ocidentais. Com esse tipo ideal de Taylor, Era da Mobilização, embora o autor não utilize para fora do escopo das sociedades ocidentais, podemos pensar alguns Estados teocráticos modernos nessa perspectiva, os do Oriente Médio, por exemplo.

A escolha de uma denominação religiosa, na atualidade, parte do individual. Em épocas pré-modernas se podia chegar em última instância a coação, agora há uma margem maior para a escolha pessoal. Essa escolha da religião é pautada por um forte enfoque na subjetividade, no sentimento e na experiência, bem como se caracterizam muitos dos cultos pentecostais na América Latina: As igrejas escolhidas pelos fiéis têm um forte apelo emocional e sentimental nas celebrações, a experiência - tanto das “revelações” enunciadas pelos fiéis, como dos testemunhos da vida pregressa -, também é um aspecto importante. A religião passa a ser experimentada na “mente” (TAYLOR, 2010, p.652).

Com efeito, para Taylor, vivemos em uma era secular. Não obstante o autor circunscrever a sua pesquisa e conclusões para as sociedades do Atlântico Norte, parto da premissa que sua análise é consistente para pensar a realidade brasileira. As condições de fé são radicalmente diferentes na atualidade, a concepção do tempo, da ação humana e da vida social, hoje, é dissociada de um tempo superior, elevado, e pode ser pensada de maneira exclusivamente secular. Existe uma nova ordem social, e pensamentos seculares concorrentes à religião. O confronto entre religião e ciência é uma quimera para o autor. O que existe é uma disputa

entre pensadores com agendas complexas e por vezes obscurecidas nessas relações de força (TAYLOR, 2010, p. 395).

Existem semelhanças na argumentação de Steve Bruce (2016) e a de Taylor (2010). Uma delas é quando Bruce cita a influência da religião em sociedades passadas, que perpassa todos os âmbitos, até os quais consideraríamos os mais seculares, como a produção agrícola e o calendário, por exemplo. Outro aspecto em que suas teses tem similitudes é quando Steve Bruce fala da pluralização das crenças, a preocupação das classes dominantes e dos Estados-nação com a liberdade religiosa para a estabilização política no território etc. Contudo, Bruce mantém a sua análise muito voltada para a questão do declínio, estabelecendo a distinção mais fundamental entre os autores: Para Taylor, o mais importante não é o crepúsculo, mas a nova forma de relação dos seres-humanos com a religião na modernidade, embora o autor também fale de declínio como uma das possibilidades resultantes desta relação.

Algumas críticas negativas que Charles Taylor recebeu pelo seu trabalho foram justamente por limitar a sua discussão às sociedades ocidentais e por não dar ênfase a diferenciação social: Ora, o pensamento secular e outras fontes de plenitude puderam florescer porque houve uma complexificação social. A secularidade I, que Taylor descreve, não prescinde da III, muito embora não necessite da II (DUTRA, 2016a). E a demarcação do estudo nas sociedades ocidentais fez com que Taylor deixasse de lado todas as influências do contato dos europeus com os colonizados na construção da noção moderna de crença e de religião, das mudanças no seio do cristianismo com a interação com esses outros povos, e acabou por dar primazia ao cristianismo na construção do secular (DULLO, 2012, p. 385).

Bruce (2016) é outro autor que também trata a secularização como algo restrito a alguns contextos histórico-sociais. Para alongarmos o conceito criticamente e compreendermos a secularização para além do ocidente, precisamos usar a abordagem das secularizações múltiplas e analisar outras realidades históricas.

A modernidade e a secularização, na perspectiva de Casanova (2007), a qual estou utilizando, como já dito, assumem facetas diferentes em cada contexto societário. Mas como explicar as teocracias islâmicas e o crescimento dos mais diversos fundamentalismos¹⁵ religiosos à luz do conceito de secularização?

Uma estudiosa da religião que nos ajuda a entender esse fenômeno é Karen Armstrong (2001): A historiadora mostra que o fundamentalismo é uma reação à modernidade e a seus efeitos desagregadores e reflexivos. Como diria Marx, naquela famosa frase do *Manifesto*

¹⁵ Peter Berger (2000) e Catroga (2008), em vez de usarem a expressão fundamentalismo, preferem dar outros nomes aos reavivamentos religiosos que guardam semelhança com o movimento protestante surgido nos EUA.

Comunista, “tudo o que é sólido se volatiliza, tudo o que é sagrado é profanado” (MARX, 2011, p. 44).

O fundamentalismo seria uma espécie de contracultura engendrada por religiosos que tentam negar a condição moderna e secular, mas que acabam por reproduzi-la - algumas vezes inconscientemente - dentro de seus movimentos (ARMSTRONG, 2001). Não é um movimento monolítico, mas diversas formas de religiosidade ativistas, que surgem em resposta a alguma crise. Os fundamentalismos partem da ideia de que existem inimigos contrários a fé, que defendem crenças e políticas seculares; contudo, esses religiosos ativistas não vêem essa

luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. Temem a aniquilação e procuram fortificar sua identidade sitiada através do resgate de certas práticas do passado. Para evitar contaminação, geralmente se afastam da sociedade e criam uma contracultura [...] Absorveram o racionalismo pragmático da modernidade e [...] fornece aos fiéis um plano de ação. Acabam lutando e tentando ressacralizar um mundo cada vez mais cético (ARMSTRONG, 2001, p. 11).

Com base nesse diagnóstico, a autora restringe sua análise focando nos fundamentalismos judaico, em Israel, islâmico sunita, no Egito, e xiita, no Irã, e cristão protestante, nos EUA. Armstrong vê semelhanças em todos esses movimentos religiosos de trajetórias históricas diferentes, os medos, as incertezas, as ansiedades, e as dificuldades acompanhavam os seres-humanos nas mudanças de um mundo tradicional para um moderno secular.

Para ela, a diferença desses novos movimentos religiosos para outros é que estes desencadearam reações *sem precedentes* na história contra a cultura científica e secular incipiente do Ocidente. Entretanto, ao contrário do que se possa imaginar, não estão fora da modernidade, mas intrinsecamente ligados a ela.

Nesse sentido, Armstrong nos diz

Tendemos a achar que nossos ancestrais eram (mais ou menos) como nós, porém na verdade possuíam uma vida espiritual diferente da nossa. Tinham dois modos de pensar, falar e adquirir conhecimento, aos quais os estudiosos deram o nome de *mythos* e *logos*. O mito, considerado primário, referia-se ao que julgava intemporal e constante de nossa existência. Remontava às origens da vida, aos fundamentos da cultura, aos níveis mais profundos da mente humana. Reportava-se a significados, não a questões de ordem prática. [...] O *mythos* de uma sociedade proporcionava-lhe um contexto em que dava sentido ao seu cotidiano; dirigia a sua atenção para o eterno e o universal. [...] O mito não comportava demonstrações racionais [...] Para ser eficaz, o *logos*, ao contrário do mito, precisa ater-se aos fatos [...] *Mythos* e *logos* eram indispensáveis para o mundo pré-moderno (ARMSTRONG, 2001, p. 13-15).

Para a autora, a nossa experiência no mundo moderno mudou. O *logos* passou a ser cada

vez mais visto como a única fonte de verdade no mundo moderno secular, e os próprios religiosos investem cada vez mais em transformar “em *logos* o *mythos* de sua fé” (ARMSTRONG, 2001, p. 16).

Nesse mesmo sentido, nos diz Luhman

Fundamentalismos de diferentes tipos, revivalismos, renovação da fé por meio de encenações sagradas, novos misticismos, etc., podem ser explicados a partir da intensidade do engajamento que produzem: condicionados pela secularização, estes diferentes movimentos e organizações religiosas voltam-se contra a secularização. Eles estão baseados menos nas próprias fontes históricas, que atualizam de modo fundamentalista, do que nas condições modernas que lhes oferecem a oportunidade de uma oposição (Luhmann, 2002, p. 295-296; tradução nossa).

Muitos dos temores dos fundamentalistas a sua fé eram projetados em um bode-expiatório, em conspirações universais, e as pessoas ansiavam por certezas, porque a modernidade solapa todas as verdades absolutas, característica bem descrita por Giddens (1991) da reflexividade moderna.

Como diz Armstrong (2001), apesar das conquistas modernas, havia temores das mais diversas ordens, um niilismo e até um desejo de morte e autodestruição com as péssimas condições de grande parte da população trabalhadora nos EUA com os efeitos da Guerra Civil, e a transição de uma sociedade agrária para uma industrial. O fundamentalismo protestante, por exemplo, tem suas bases nos movimentos pré-milenaristas do século XIX, movimento escatológico que grande parte nutria um pessimismo com a modernidade (ARMSTRONG, 2001).

Essas bases lançadas pelos movimentos pré-milenaristas objetivavam criar uma religião clara para todos (ARMSTRONG, 2001, p. 166) e defender a fé cristã do pensamento racional, científico, e da própria teologia e sua “crítica superior” da bíblia. O que esses religiosos tinham em comum é que sentiam isso tudo como uma ameaça a sua fé (ARMSTRONG, 2001, p. 168).

No início, esses movimentos ainda não estavam no espectro político da direita, embora tivessem uma visão de mundo literalista da bíblia, buscando o *logos* do racionalismo científico. Faziam campanhas para o bem-estar e lutavam por reformas sociais junto aos religiosos mais à esquerda. No entanto, Armstrong coloca como marco no século XX, mais precisamente em 1909, para a guinada desses religiosos nos EUA, o discurso de um professor universitário de Harvard, Charles Eliot“ [...] intitulado ‘O futuro da religião’, que assustou os mais conservadores”. A nova religião teria apenas um mandamento: o amor a Deus, expresso no serviço concreto prestado ao próximo. Não existiriam igrejas nem escrituras; nem teologia

do pecado, nem culto” (ARMSTRONG, 2001, p. 198). Após isso, os conservadores que já vinham há um tempo se organizando, cerraram fileiras para combater esse “perigo liberal”. A maioria dos religiosos que fazia parte do movimento conservador era de presbiterianos e batistas. O movimento conservador publicou uma lista com os cinco dogmas principais: a infalibilidade das escrituras; o nascimento virginal de Jesus; a remissão dos pecados na crucificação; a ressurreição da carne e a realidade objetiva dos milagres. “(Mais tarde, este último dogma cederia lugar aos ensinamentos do pré-milenarismo)” (ARMSTRONG, 2001, p. 199). Foram entregues vários panfletos produzidos por teólogos conservadores, panfleto com o nome de “The Fundamentals” com linguagem bem inteligível para a grande massa. As correntes mais conservadoras, como os adventistas, mórmons e pentecostais ficaram ao lado dos fundamentalistas com o passar do tempo. Houve conflitos entre os pentecostais e os fundamentalistas no início, pelos últimos serem menos voltados para a discussão de doutrina e mais para as experiências extáticas (ARMSTRONG, 2001).

O fundamentalismo judaico também partiu dos temores da modernidade: o século XIX, na Europa e em várias partes do mundo, também viu a ascensão do racismo “científico” e dos nacionalismos. Os judeus, vistos como elementos apátridas, nesse contexto, encarnaram as ansiedades e medos modernos. Houve perseguição antissemita na França no caso Dreyfus, na Rússia Czarista após a morte de Alexandre II, e em vários lugares. Os que não se convertiam ao cristianismo ou passaram a viver uma vida inteiramente secular, procuravam, de forma defensiva e assustada, sobreviver a um mundo bem adverso. Surgem como resposta a essas tensões da modernidade e o medo de aniquilação o judaísmo reformado e o conservador ou neo-ortodoxo. Havia também os judeus que tentavam retornar ao passado e se isolar do mundo moderno e os que queriam retornar a Sião (ARMSTRONG, 2001).

Segundo Karen Armstrong, a mais criativa reação à modernidade no seio do judaísmo foi o sionismo. O sionismo tinha a influência de vários elementos seculares, como o nacionalismo do século XIX, o socialismo, o secularismo judaico e o imperialismo. Não era um movimento unívoco. Embora o sionismo tivesse influência até do socialismo, seu empreendimento precisava de altos investimentos; nesse sentido, vários empresários judeus investiram bastante dinheiro na consecução do objetivo de conseguir um Estado e foi assim que essa burguesia começou a comprar terras na região da Palestina. Armstrong fala que o sionismo seculariza e racionaliza o mito do retorno à Sião quando o formula como um plano de ação, porque, como diz a autora, no “mundo pré-moderno o mito não podia atuar como um plano de ação, pois essa era a função do *logos*, mais ou menos como os xiitas, os judeus proscreveram o ativismo político, pois seu passado lhes mostrava que encarnar o mito na

história podia ser letal” (2001, p. 176).

Armstrong (2001) mostra que, além dos sionistas não conhecerem a história da região da palestina nos últimos dois mil anos, também colocaram os judeus numa situação de conflito interminável com os palestinos que lá estavam. A autora fala também da reação ruim que os ortodoxos tiveram com os planos de ação dos sionistas em construir o Estado de Israel, viram como uma profanação. Em vez de contemplar misticamente a terra prometida, tornaram-na uma realidade material, concreta.

De maneira análoga como outros movimentos religiosos fundamentalistas, os sionistas também queriam voltar a um passado, às origens, à essência religiosa (ARMSTRONG, 2001).

Interessante notar a influência do pensamento secular e a adaptação dos fundamentalismos a sociedade moderna: Os fundamentalistas protestantes resolveram criar uma associação para disseminar as verdades “científicas” do pré-milenarismo e das escrituras bíblicas; os sionistas e outros movimentos religiosos judeus criaram um partido político, o Agudat Israel (A União de Israel), que inicialmente tinha o objetivo defensivo de criar um Estado judeu para se protegerem do antissemitismo (ARMSTRONG, 2001).

Aquilo que tinha um objetivo defensivo, de se proteger dos ataques antissemitas que grassavam no mundo, a criação do Estado judeu passa a ter um escopo ofensivo:

Para Jacob Rosenheim (1870 - 1965), a fundação do Agudat não era apenas uma necessidade um tanto lamentável, como para os judeus do Leste, mas um evento cósmico [...] O Agudat simbolizava o reinado de Deus sobre Israel e se tornaria a organização central do mundo judaico. [...] Os mais jovens eram mais radicais, e seu espírito se assemelhava mais ao dos fundamentalistas protestantes. Isaac Breuer (1833 - 1946) propunha que o partido tomasse a iniciativa e lançasse uma campanha para reformar e sacralizar a sociedade judaica. Como os pré-milenaristas, detectava “sinais” da atividade de Deus no mundo. [...] Os judeus tinham de [...] construir seu enclave sagrado na Terra Santa, onde estabeleceriam um Estado teocrático, baseado na Torá (ARMSTRONG, 2001, p. 219)

Essa criação do Estado judeu ignorou completamente a população árabe palestina que vivia ali e que, segundo o historiador Shlomo Sand¹⁶, a noção de povo judeu foi um constructo para legitimar o Estado de Israel, portanto, é uma criação do sionismo, invenção análoga aos dos outros nacionalismos do século XIX.

A criação do Estado de Israel se tornou uma fonte de conflito contínuo entre israelenses e palestinos. Israel gosta de assegurar que é o único Estado democrático no Oriente Médio, embora, por partir de uma noção racial de judeu, não trate seus cidadãos como iguais dentro do seu território. Hoje em dia se fala muito na incongruência do islã com a cultura ocidental,

¹⁶ Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2708201109.html>

com a democracia, com os valores modernos; alguns autores falam em “choque de civilizações”; o próprio Peter Berger, como já citado anteriormente, fala dos efeitos modernizadores do pentecostalismo na cultura latino-americana, em contraste com o islã, que teria efeitos inversos, contra-modernizantes (BERGER, 2000, p. 19).

Contudo, impulsionados pela sua religião e saberes, os muçulmanos chegaram a muitos conhecimentos e valores semelhantes aos dos ocidentais e alguns dos seus intelectuais; no século XIX, ficaram encantados com as descobertas do ocidente (ARMSTRONG, 2001, p. 178). Existia um grupo de pensadores muçulmanos no Irã, no Egito e na Síria, por exemplo, críticos à religião, viam-na como um entrave para o progresso, criticavam o xiismo, e queriam que os muçulmanos aderissem as instituições europeias; a hostilidade entre ocidente e Oriente Médio surge com o passar do tempo, não é um traço histórica e sociologicamente necessário da relação entre religião islâmica e modernidade secular.

De forma parecida com os fundamentalismos cristão e judaico, o islâmico também compartilhava do medo da aniquilação e da ansiedade com as mudanças modernas, com a desintegração do mundo tradicional e, no contexto especificamente islâmico, com o colonialismo das potências ocidentais: “A penetração colonial foi um choque que significou a destruição do estilo de vida tradicional nesses países, imediatamente rebaixado a um status secundário” (ARMSTRONG, 2001, p. 187)

A admiração pela Europa foi substituída por repúdio e ressentimento, os europeus tratavam os colonizados como inferiores e os muçulmanos que se “ocidentalizavam” rechaçavam a “própria cultura”. Exemplar desta situação foi quando um pensador islâmico chamado Qassim Amin, que, em 1899, escreveu um livro em que criticava o uso do véu pelas mulheres, mas que adotou vários dos preconceitos coloniais,

o livro causou alvoroço, não por que dizia algo novo, mas porque um autor egípcio havia incorporado um preconceito colonial. Durante anos egípcios de ambos os sexos vinham reivindicando mudanças fundamentais na condição feminina. [...] argumentara que no alcorão homens e mulheres são iguais perante Deus e que as normas tradicionais relativas ao divórcio ou à poligamia não eram essenciais ao islamismo (ARMSTRONG, 2001, p. 192).

A tradição do véu, ao contrário do que muitas pessoas pensam, não é originária do islamismo, nem o alcorão ordena as mulheres a usá-lo, mas os muçulmanos mimetizaram esse comportamento dos cristãos de Bizâncio e os zoroastristas da Pérsia (ARMSTRONG, 2001, p. 193). Com as condenações do uso do véu pelos ocidentais, o adereço passa a ter uma importância simbólica de luta contra a dominação colonial, porque a população autóctone via

como inadmissível os colonizadores dizerem como as mulheres deviam se vestir, parecia que precisavam da supervisão colonial até para a indumentária (ARMSTRONG, 2001, p. 194).

Antes desses acontecimentos, os visitantes estrangeiros observavam que as egípcias tinham cada vez mais espaço na esfera pública na época, algumas abandonaram os véus, eram médicas, jornalistas etc. Armstrong (2001) chama atenção para a hipocrisia de alguns colonialistas ingleses, que apontavam para a opressão feminina nas colônias muçulmanas, mas que na Inglaterra eram contra a educação das mulheres, queriam vê-las trancadas dentro de casa e faziam parte de associações que lutavam contra o voto feminino.

De fato, a ocidentalização da população e o secularismo no “mundo” muçulmano foi agressivo e violento. Ao contrário da Europa, em que a secularização contribuiu para uma sensação de maior tolerância, no Oriente Médio representou coerção e violência por parte dos Estados-nação que queriam se adequar a uma ordem institucional internacional. Na Turquia ocorreu um genocídio de armênios e gregos para criar uma população homogênea. Atatürk, comandante laicizante das tropas nacionalistas que lutaram pela independência turca, tentou reduzir o islamismo a um credo privado (ARMSTRONG, 2001).

O Egito controlado pela Inglaterra tornava ainda mais problemática a adoção dos valores ocidentais: Havia grupos nacionalistas que queriam a independência, a Inglaterra fez algumas reformas no sistema político, criou um organismo um pouco mais representativo e uma Constituição, mas quem continuava a controlar o sistema político egípcio era a Inglaterra. Quando a maioria de parlamentares eleitos eram do partido que queria a independência e, por conseguinte, desagradava a Inglaterra, eram obrigados a renunciar. O ideal democrático parecia uma quimera (ARMSTRONG, 2001).

Mesmo assim, vários intelectuais muçulmanos estavam propensos a adotar os ideais secularistas, alguns de forma mais radical, outros nem tanto. Em 1920, um homem chamado Ali Abdal-Raziq, em um livro com o título de “O Islã e as Bases do Poder”, defendeu que o Egito devia cortar toda relação com o islamismo, porque, segundo o autor, a população muçulmana tinha total capacidade de seguir um estilo de vida secularista. Afinal, segundo Karen Armstrong, não havia nada no alcorão que defendesse a instituição do califado, e Maomé não era um líder político no sentido moderno (ARMSTRONG, 2001, p. 222).

O livro causou furor e polêmica entre a população, e provocou reação entre os mais conservadores. Um jornalista de nome Rashid Rida viu as alegações Raziq como um ataque à unidade do islã e, assim, tornando-o presa fácil para as potências ocidentais e seu imperialismo, e foi o mesmo Rida que propôs pela primeira vez a criação de um Estado Islâmico moderno baseado na shariah. O califa modernizaria a shariah sem diluí-la e, na visão

de Rashid Rida, em vez de importar instituições ocidentais, seguiriam suas próprias leis (ARMSTRONG, 2001, p. 222). Pode se observar o discurso defensivo, de se proteger dos ocidentais e suas dominações políticas, ideológicas e culturais. O medo da aniquilação e as ansiedades pelas certezas e verdade estão mais uma vez presentes. Rida lançou as bases para o fundamentalismo islâmico, foi ele que falou de um retorno ao passado, entretanto, não foi ele o criador de uma contracultura fundamentalista; Rida ainda queria casar os seus ideais com a cultura moderna ocidental, preconizava a formação de novos ulemás, o estudo do direito, sociologia e das ciências naturais em geral (ARMSTRONG, 2001).

Enquanto na década de 1960, no mundo ocidental, surgiram vários movimentos estudantis, no mundo muçulmano também: essas organizações estudantis muçulmanas queriam reafirmar sua identidade perante o ocidente, lutavam contra a uniformização e a colonização (ARMSTRONG, 2001).

Podemos notar motivos recorrentes para a radicalização islâmica e para o fundamentalismo muçulmano. Vou enumerar alguns: Uma elite ocidentalizada nas cidades, que desfrutava do melhor do desenvolvimento econômico, enquanto as camadas baixas ligadas ao mundo rural ou das cidades, profundamente religiosas, ficavam marginalizadas do processo de modernização; um governo laicizante, que desrespeitava e usava da coerção para conseguir êxito, a despeito de todas as especificidades locais e da religiosidade popular e que provocava descontentamento com essa política; o colonialismo e imperialismo de potências estrangeiras, que interferiam no processo político direta ou indiretamente e extraíam as riquezas nacionais sem legado para a maioria da população, além de descaracterizarem as próprias instituições liberais “democráticas” que os colonizadores preconizavam com essa interferência; o apoio do ocidente ao Estado de Israel e etc (ARMSTRONG, 2001).

Outra personalidade importante que contribuiu para a criação do fundamentalismo islâmico foi Sayid Qtub. Qtub foi influenciado por predecessores, como Abdul Ala Mawdudi, jornalista e político paquistanês que defendia a soberania divina - portanto desafiando o antropocentrismo ocidental, e apregoava a luta armada. Qtub foi membro da Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, sua radicalização acontece no cárcere pelo regime Nasserista do Egito, sua prisão foi seguida de trabalho forçado e de todo tipo de repressão. Segundo Armstrong (2001, p. 271), Qtub pode ser considerado o pai do jihadismo terrorista do fundamentalismo sunita, crença puritana em que o Estado islâmico tem suas raízes. Ao contrário do que se possa pensar, Qtub e Mawdudi eram essencialmente modernos: Depois da derrota do Egito na Guerra dos Seis Dias, o regime nasserista e outras ideologias seculares perderam muito apelo, e aquilo que era visto como algo invasivo e espoliativo, a saber, a modernidade e a

secularização, possibilitou que surgissem movimentos de libertação religiosos de cariz tradicionalista, que buscavam uma pureza e um retorno às origens, entretanto, com seu ativismo e belicismo religioso, já estavam rompendo com as tradições (ARMSTRONG, 2001, p. 269-276).

É importante ressaltar que o salafismo e o sunismo não são sinônimos de Daesh e Al-Qaeda. Segundo o antropólogo especialista em islã e Oriente Médio Paulo Pinto¹⁷, 99% dos salafistas são voltados para o estudo e devoção religiosa, portanto, não necessariamente o salafismo leva à radicalização violenta. Na contemporaneidade e no século XX, a jihad globalizada, como guerra empreendida para universalizar o islamismo, combatia os governos nacionalistas árabes e formaram a frente de resistência antissoviética apoiada pelas potências ocidentais na Guerra Fria, que deram origem a Al-Qaeda e o Talibã. Portanto, a genealogia do jihadismo está atrelada à Guerra do Afeganistão na década de 1980. Segundo Paulo Pinto, o ISIS, descendente direto desses primeiros jihadismos, é um amálgama da jihad, do islã político e de elementos do discurso nacionalista.

O historiador Henry Laurens (2016), falando acerca do Daesh, diz que as sociedades muçulmanas percorreram em um século o que as sociedades ocidentais europeias fizeram em cinco. Há cem anos atrás, segundo o mesmo historiador, o mundo muçulmano tinha uma taxa de analfabetismo de 90 %, e era profundamente “encantado”, com gênios e forças obscuras. A descrição do historiador nos remete imediatamente a Taylor (2010) sobre a secularização da Europa ocidental, como era antes da ascensão do humanismo exclusivo e o avanço da ciência.

Interessante notar também o uso de tecnologias modernas pelo Estado Islâmico, como o Youtube e o Twitter através da internet. Esses meios são utilizados para angariar acólitos estrangeiros, e o salafismo ser disseminado no mundo. Como dá para perceber, eles têm logrado êxito no intento: Vários que cerram fileiras no Daesh são estrangeiros, muitos jovens de países ocidentais, o próprio Twitter é um tipo de linguagem da juventude. O Estado de bem-estar social se deteriorando na Europa, a marginalização e guetificação da juventude muçulmana, o ressentimento dessa mesma juventude com o preconceito e o racismo contra ela, e outros fatores de ordem individual, aliados com a mensagem violenta do jihadismo, têm sido apontados como desencadeadores para o recrutamento desses jovens.

Segundo Paulo Pinto, a Síria, com Assad, por exemplo, estava passando por um neoliberalismo em que o Estado reduziu o seu “tamanho” na oferta de serviços públicos, mas que, em contrapartida, não havia um ambiente de livre concorrência e os negócios eram

¹⁷ Disponível em: <<http://www.revistadiaspora.org/2016/12/21/decifrando-a-grande-tragedia-siria/>>

intermediados por um Estado extremamente capturado por interesses de alguns grupos ligados ao mesmo Assad. Esse Estado também era opressor para grande parte da sua população: o governo se retirou nos serviços essenciais e investiu em repressão, sobretudo sobre os sunitas. A militarização, perseguição e a falta das reformas desejadas levaram a um caldeirão em ebulição, que se agravou com a intervenção dos EUA no Iraque. Os sunitas da síria, após o avanço do Daesh sobre as fronteiras do território Sírio, mesmo que alguns não comungassem com o Estado Islâmico, sentiam-se oprimidos de qualquer forma, tanto pelo governo Sírio de Assad, como pelo Estado Islâmico.

Os efeitos deletérios da modernização islâmica, as intervenções militares imperialistas das potências ocidentais e os conflitos étnico-religiosos da região fomentaram um ambiente propício para a criação de identidades religiosas e identidades nacional-religiosas fundamentalistas, e algumas com viés beligerante. Há uma rejeição à ocidentalização dos costumes e uma reação à secularização da sociedade. Portanto, como vimos, não é algo pré-moderno e não secular, a própria modernidade e a secularização contribuíram para engendrar essas identidades fundamentalistas.

Como mostramos ao longo deste capítulo, o fundamentalismo não é só compatível, como está imbricado ao desenvolvimento da modernidade e da secularização: As novas condições de crença modernas; a criação de redes assistenciais para eliminar problemas mundanos, como por exemplo no Oriente Médio, a “Sociedade dos Irmãos Muçulmanos”; o medo da aniquilação, da colonização e da desintegração; a leitura dos livros sagrados de forma pragmática, ativista e “científica”; são exemplos que dão sustentação a essa afirmação.

Até mesmo a Revolução Iraniana, liderada por Khomeini, teve um profundo viés moderno. Os iranianos se viam extremamente insatisfeitos com a sua condição e com o governo, os motivos dessa insatisfação eram profundamente seculares: Khomeini via o Irã como colônia dos EUA, apoiava a luta Palestina e denunciava a fome e os problemas sociais do Irã e da “comunidade” muçulmana. O regime hierocrático de Khomeini prometia bem-estar social, nem que para isso tivesse que transgredir as leis da sharia, como por exemplo, as reformas agrárias que o líder muçulmano fez, que contrariavam esses princípios. Em 1988, poucos meses antes da morte de Khomeini, o líder da revolução iraniana passou a dar apoio aos especialistas no programa de reconstrução do país, a despeito de todo seu fundamentalismo, se rendeu ao pragmatismo secular (ARMSTRONG, 2001, p. 362-366). A busca pela verdade do literalismo fundamentalista, o ativismo, o pragmatismo, são exemplos, dentre outros, de como essas crenças fazem parte da modernidade.

Capítulo 4

Pentecostalismo, Secularização e Construção do Estado Laico no Brasil.

Embora, como vimos anteriormente, o significado das palavras secularização e laicidade tenham etimologia diferente, hoje em dia são consideradas sinônimas no senso comum e nos dicionários de língua portuguesa. Mas, como também pudemos observar, na sociologia a secularização ganhou a acepção de um processo histórico mais ou menos impessoal - a depender do autor e sua abordagem.

Desta forma, gostaria de enfrentar a questão, neste quarto e último capítulo, de se o Brasil é secular ou não, tomando como referência o significado do conceito em favor do qual tomo posição neste trabalho; a saber, que o Brasil, inserido numa ordem social moderna e diferenciada em esferas, é secular. A minha defesa, como deu para entrever nos capítulos anteriores, é que nas regiões do mundo em que a intervenção da Igreja e da religião são mais renitentes, em que vemos o aprofundamento de uma fé ainda mais fervorosa e ativista, com teocracias ou sem elas, estão inseridas numa ordem social moderna e, portanto, ainda assim são seculares. Porque a secularização não é simplesmente o ocaso religioso, mas é vista aqui como todas as implicações que a modernidade traz à religião. Estas implicações da condição secular para a religião significam um corte radical com as condições de fé na era pré-moderna, justificando a importância do conceito de secularização.

Aliada a concepção da secularização como as novas condições de crença, a secularização é também engendrada pela complexificação da modernidade e sua diferenciação funcional, que levam inescapavelmente a uma maior autonomia sempre relativa das esferas sociais. A diferença que existe comparativamente entre Estados em relação a direitos, como liberdade religiosa, por exemplo, ou separação entre Estado e Igreja, foi e ainda é dada pelas lutas sociais, disputas entre elites políticas, intelectuais, movimentos sociais e religiosos em um determinado contexto histórico-social. Esses diferentes projetos e disputas estão sempre sujeitos a contingências. Portanto, tento mostrar aqui que o conceito de secularização o qual estou defendendo não é um resultado específico destas disputas (o confinamento da religião à esfera privada), mas sim a condição de possibilidade do confronto e da comparação de perspectivas religiosas e não religiosas.

Já a noção de Estado laico, por sua vez, tem sim o sentido de um resultado específico do confronto entre religião e perspectivas não ou anti-religiosas. Idealmente tem como significado um determinado arranjo político-jurídico intrinsecamente ligado ao Estado de direito liberal, no qual a liberdade religiosa e os direitos humanos estão expressos e tem como

ideal uma neutralidade em matéria religiosa, sem subvencionar e dar prerrogativas estatais a nenhuma religião. Falaremos sobre a construção da laicidade do Estado brasileiro mais à frente. Por ora, analisaremos a forma de devoção religiosa que mais angaria adeptos e que é responsável pelo atual vigor religioso no país.

O crescimento religioso mais notável tem como protagonistas os protestantes pentecostais, sobretudo os neopentecostais (MARIANO, 2014). O pentecostalismo brasileiro tem suas raízes no movimento de mesmo nome iniciado nos EUA, no limiar do século XX, em 1906, com um homem negro, filho de escravos libertos após a Guerra Civil, de nome William Joseph Seymour (ARMSTRONG, 2001). O movimento pentecostal de Seymour provém do metodismo de John Wesley e do movimento Holiness ou Santidade (ARMSTRONG, 2001; MARIANO, 2014). Seymour buscara uma religião mais emocional, menos formalista e mais flexível do que as igrejas dos brancos. Os adeptos do movimento de Seymour acreditavam que o Espírito Santo “descera” neles como nos apóstolos na festa de Pentecostes relatada em Atos 2 (ARMSTRONG, 2001, p. 208). Quando as experiências de Seymour e seus amigos ganharam fama, as reuniões seguintes se tornaram cada vez mais numerosas e em quatro anos a congregação já fincara raízes em cinquenta países (ARMSTRONG, 2001, p. 208). A vocação cosmopolita do pentecostalismo tinha se iniciado.

Vários elementos do pentecostalismo atual e do neopentecostalismo já estavam presentes na gênese do movimento, como por exemplo, a crença nas curas, a glossolalia, as experiências extáticas e as profecias. Não obstante esse movimento ter sido trazido por missionários estrangeiros, atualmente no Brasil as igrejas autóctones têm maior disseminação e influência do que as exógenas pioneiras (MARIANO, 2014).

O pentecostalismo é uma religião que se distingue dos primeiros protestantismos da Reforma (batistas, luteranos, metodistas, presbiterianos, anglicanos), grosso modo, por ter uma fé que crê que os mesmos atos descritos na bíblia, de curas, milagres, possessões, entre outros aspectos, ocorrem hodiernamente. É baseada na leitura literal da passagem bíblica de pentecostes, na glossolalia - o falar em línguas dos pentecostais, e etc. (MARIANO, 2014).

Contudo, o pentecostalismo do início do século passado tem diferenças substanciais do praticado atualmente. Para isso, Mariano (2014) criou três tipologias para dar conta das três gerações do fenômeno: Pentecostalismo clássico, deuterpentecostalismo e neopentecostalismo.

O pentecostalismo, no Brasil, foi introduzido em 1910, com a Congregação Cristã, em São Paulo, por um missionário italiano chamado Luigi Francescon. Logo depois, em 1911, aporta por aqui a Assembléia de Deus, em Belém, trazida por dois missionários suecos,

Gunnar Vingren e Daniel Berg (MARIANO, 2014, p. 23). Embora classificadas como pentecostais, essas duas Igrejas não eram homogêneas. A doutrina desse primeiro pentecostalismo, chamado por Mariano de pentecostalismo clássico, era bem ascética, entretanto, realizava a “fuga do mundo”, ao contrário do protestantismo da Reforma europeu descrito por Weber, que o fiel tentava transformar o mundo em busca da demonstração dos seus sinais de eleição e não havia conflito com as esferas mundanas, como nas doutrinas soteriológicas. Além da renúncia do mundo, outra característica desses primeiros movimentos pentecostais era o sectarismo, e sua ênfase na glossolalia (MARIANO, 2014, p. 27-28). O ascetismo e o sectarismo conseguem subsistir a despeito de transformações nas duas igrejas (MARIANO, 2014, p. 28).

A segunda onda pentecostal vem quarenta anos depois, na década de 50, com a Igreja Quadrangular, em São Paulo, a qual foi trazida por missionários estadunidenses. As campanhas de evangelização e cura divina empreendidas por esses missionários estrangeiros concorreram para a criação das outras igrejas desse período, como a Brasil Para Cristo, Deus é Amor e a Casa da Bênção (MARIANO, 2014). Como já citado, Mariano chama essa onda de deuteropentecostalismo.

O autor classifica a Igreja Quadrangular como parte desse segundo movimento pentecostal. A despeito de, nos EUA, a Quadrangular ter surgido nos primórdios do movimento, Mariano a nomeia dessa forma e não a chama de clássica porque a Quadrangular foi responsável por inovações evangelísticas no Brasil em relação à Assembléia de Deus e a Congregação Cristã. Ficou bem notabilizada pela flexibilidade do lugar para o exercício do culto, pelos grandes eventos religiosos voltados para a busca das curas de enfermidades e, sobretudo, pela ruptura com o sectarismo do pentecostalismo clássico. Exemplar deste fato é o uso pelos missionários dos veículos de comunicação de massa (MARIANO, 2014).

Mariano relata que não há distinções significativas na parte teológica entre o pentecostalismo clássico e o deuteropentecostalismo. A diferença se dá mais na ênfase em alguns aspectos, como a cura divina, no deuteropentecostalismo, e a glossolalia, no pentecostalismo clássico.

Por último, tem a chamada terceira onda, já na segunda metade da década de 1970, com Edir Macedo e a Igreja Universal do Reino de Deus. A terceira onda correspondeu a uma explosão de novas igrejas que, além da Universal, deu luz à Igreja Internacional da Graça de Deus, Cristo Vive, Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, E Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo. Estas igrejas são provenientes de uma denominação chamada Igreja de Nova Vida, fundada por um missionário canadense na década de 60 (MARIANO, 2014).

Essa terceira onda, embora tenha se iniciado na década de 1970, se espalhou sobretudo na década de 80 e 90. Esse florescimento religioso que está a ocorrer no Brasil tem bases principalmente nessa última onda pentecostal, que se tornou um verdadeiro fenômeno de massa. Para Mariano, o que faz pertinente a tipificação desse movimento com outro nome, é que essa onda foi - e ainda é - protagonizada por pastores brasileiros, bem como sua diminuição do ascetismo e sectarismo com a consequente afirmação do mundo. A ênfase maior na “batalha espiritual”, na prosperidade, e a lógica empresarial das igrejas, algumas com fins explicitamente lucrativos, também são outras características bem claras desse novo *ethos* pentecostal. Não basta ter esse recorte histórico institucional, mas, o mais importante são essas características supracitadas, muito embora não haja uma unificação teológica entre as diversas denominações, bem como as pentecostais anteriores. Com efeito, desde a sua chegada no Brasil, o pentecostalismo ganhou um cariz próprio pela influência do contexto nacional (MARIANO, 2014).

Como demonstrado por vários autores, dentre eles Mariano (2014) e Almeida (2008), o neopentecostalismo não fica circunscrito a suas igrejas, pois há um trânsito e espalhamento de elementos constitutivos da religião para outras com as quais historicamente não haviam similitudes, ou pelo menos não na sua institucionalidade, como por exemplo a Igreja Católica e as protestantes da Reforma. Há, nesse sentido, uma neopentecostalização do cristianismo.

Essa neopentecostalização do cristianismo e, portanto, também do catolicismo, é bem expressa na Renovação Carismática Católica, movimento leigo de linha pentecostal, surgido nos EUA e trazido para o Brasil na década de 1970 (MARIANO, 2014, p. 12). Esse movimento possui vários elementos em comum com o neopentecostalismo: a glossolalia, a leitura mais literal da bíblia, as experiências extáticas e de transe, um culto mais emocional, a “batalha espiritual” etc. Além do catolicismo, o protestantismo histórico também não passou “incólume” a essas transformações, também se tornou renovado, sobretudo entre os batistas e metodistas (MARIANO, 2014, p. 12). Mariano mostra, inclusive, que o protestantismo histórico estava estagnado até a expansão do movimento pentecostal (MARIANO, 2014, p. 11).

O neopentecostalismo, para angariar a sua quantidade de crentes, precisou se adaptar às outras esferas, fazer uso da tecnologia, da mídia, da política, mitigar o ascetismo do pentecostalismo clássico. Esta radicalização do envolvimento com as esferas mundanas só foi possível porque a religião promoveu uma adaptação do comportamento de especialistas e leigos à lógica destas esferas, como as novelas e séries religiosas da Rede Record, controlada

pela IURD, repletas de conteúdo erótico e tecnologia cinematográfica de ponta, que demonstram muito bem essa adaptação.

A mensagem pentecostal tem um apelo forte, muitas vezes para os estratos sociais mais pauperizados e para os desvalidos abandonados pelo Estado, mas não só para eles; dá segurança para as pessoas em um momento de fragilidade emocional e financeira; dá um norte para a vida dos viciados; não renega o consumo, pelo contrário, exalta a prosperidade financeira, o que deve ajudar a compreender o apelo para micro e pequenos empresários; ajuda a elevar a autoestima e possui até características de autoajuda na mensagem em seus cultos; possuem redes para promover objetivos mundanos como educação, cuidado, assistência social e psicológica e busca de emprego; sem contar as experiências extáticas e de transe, “bem” muito desejado no campo religioso.

Portanto, não é pré-moderno, nem dessecularizado. O neopentecostalismo sequer renega o mundo, se adaptou a outras esferas da vida social. Sua linguagem muitas vezes engajada, militante, e sua leitura bíblica em busca da verdade literal, ao contrário do que se pensa, é profundamente atual, não arcaica.

O pentecostalismo, como já citado, não se apegava a questões de doutrina como outras vertentes do protestantismo, mas, com o passar do tempo, cerrou fileiras com o fundamentalismo e a direita política nos EUA. Aqui ainda não houve um movimento análogo, nem quer dizer que haverá, a despeito de sua capacidade de mobilização política.

Há, por parte desse movimento, como asseveram vários autores, dentre eles Mariano (2014), uma acomodação as outras esferas da sociedade, como a economia e a política, por exemplo. O sociólogo turco Chemin (2016) mostra que não há e nem houve uma privatização da religião no Brasil, mas, pelo contrário, ela sempre esteve presente no âmbito público. Portanto, ao contrário do descrito por Weber em alguns textos, que tratamos no primeiro capítulo, a saber, da relação de tensão entre as religiões de salvação e as esferas mundanas, o processo de modernização brasileiro tem especificidades, as quais mostram uma relação de acomodação muito maior do que de conflito. Chemin mostra que essas especificidades erigiram um Estado laico poroso, a despeito do desejo de muitos legisladores e constituintes.

Chemin (2016) chega a uma conclusão muito interessante: Essa porosidade faz com que haja uma fluidez entre as esferas, mas não o domínio de uma sobre a outra. Para ele, não é adequado separar o que chamamos de secular do que nomeamos como religioso de forma estanque, já que, como vimos durante esse trabalho, os valores das esferas se comunicam. Em outras palavras, podemos exemplificar que o humanismo exclusivo surge do deísmo, e o fundamentalismo possui várias semelhanças com pensamentos seculares, como já citamos.

Mesmo com essa tendência de acomodação citada, podemos também observar alguns momentos de conflito no espaço público brasileiro sobre o espaço da religião na sociedade. Ciarallo mostra que, ainda no século XIX, período que o catolicismo detinha uma hegemonia e era a religião oficial do Brasil Império, houve um crescente debate e fricção entre a esfera religiosa e política no Brasil pré-República (CIARALLO, 2011). O tema da liberdade religiosa no Brasil Império era efervescente, existindo os liberais, que defendiam maior liberdade de culto e os que eram avessos a qualquer concessão do Estado católico, que eram conservadores, sobretudo clérigos (CIARALLO, 2011). Ciarallo demonstra que houve uma paulatina retirada da esfera pública de clérigos no Brasil imperial, representada pelo decréscimo da participação de sacerdotes católicos na política e como presidentes da Câmara (CIARALLO, 2011).

Não obstante esse decréscimo e pequena privatização religiosa no Brasil, Mariano mostra que com o advento da república, o catolicismo não perdeu seu status de religião nacional, não só no número de adeptos, mas também nas prerrogativas que o Estado concedia, a despeito da separação formal entre Estado e Igreja (MARIANO, 2011). As perseguições a outras religiões também eram uma constante até a década de 1950 (MARIANO, 2011). O pluralismo e a concorrência entre as religiões, o que alguns autores estadunidenses caracterizam como modernidade religiosa (CASANOVA, 2007), só vão ocorrer a partir do crescimento dos pentecostais (MARIANO, 2011).

Com a redemocratização, os evangélicos e os católicos voltam a ganhar proeminência na vida pública, através de lobbies, ou elegendo candidatos ligados às igrejas (MARIANO, 2011). Interessante notar essa mudança de postura entre os evangélicos, porque, como Mariano nos diz, existia entre eles o aforismo “crente não se mete em política” (MARIANO, p. 15-16). Por muito tempo os evangélicos, de forma geral, inclusive os pentecostais, mantiveram essa conduta quietista. Viam a política como algo sujo, e pecaminoso (MARIANO, 2011; 2014).

Com todas essas transformações ocorridas no pentecostalismo nas últimas décadas, que mitigaram seu caráter sectário e ascético, a participação política passou a ser preconizada. No período da redemocratização, os pentecostais se envolveram, assim como os católicos e outros protestantes, e exerceram significativa influência no processo Constituinte.

Atualmente, no Brasil, nenhum candidato a presidente ou a outro cargo do executivo é capaz de subestimar o poder de líderes religiosos pentecostais, sobretudo os televangelistas, ou de desagradar o eleitorado evangélico. São, indiscutivelmente, uma grande força política. Foi assim quando Marina Silva capitulou às exigências do pastor Silas Malafaia para retirar

de seu programa político aspectos que concediam direitos a minorias sexuais¹⁸. Ou mesmo a discussão sobre aborto nas eleições presidenciais de 2010¹⁹, que ganhou uma relevância maior nos debates e nas campanhas que outros temas que são caros a população, como a economia, a saúde e a educação, por exemplo. Digno de nota também foi a presença da ex-presidenta da república, Dilma Roussef, do governador do estado de São Paulo, Geraldo Alckmin, do ministro do STF, Marco Aurélio Mello, e do então prefeito da cidade, Fernando Haddad, na inauguração do Templo de Salomão, de Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus²⁰.

Mesmo após o neopentecostalismo mitigar a ascense dos movimentos anteriores, e sua relação passar a ser de afirmação do mundo, grande parte desses religiosos e de algumas instituições ainda compartilham uma visão moralista conservadora. Mariano (2014) demonstra a liberalização dos costumes no neopentecostalismo, caso emblemático da Universal do Reino de Deus, cada vez mais aberta²¹, em que Edir Macedo chegou a dizer que é “proibido proibir”; entretanto, o sociólogo também ressalva o conservadorismo difuso, que é fácil de se notar pelo discurso a favor da família, contra o aborto, direitos civis de homossexuais, transsexuais e transgêneros, contra a liberalização da legislação de drogas etc., presentes entre os fiéis.

No entanto, esse conservadorismo difuso não impossibilitou que fossem eleitos seguidamente candidatos de um partido notoriamente ligado a movimentos sociais e a esquerda política, o Partido dos Trabalhadores; esses religiosos também não são contra serviços públicos universais e um Estado de bem-estar social. Essas características afastam os evangélicos brasileiros de seus congêneres dos Estados Unidos.

Por outro lado, como não poderia deixar de ser, o ativismo político e as lideranças que falam em seu nome chamam a atenção pelo discurso. Feliciano, por exemplo, relacionou a pobreza e o subdesenvolvimento da África à descendência dos africanos de Noé²². Para além da leitura pobre do próprio evangelho feita por Feliciano, sua posição é inequivocamente fundamentalista. De forma semelhante ao deputado federal brasileiro, nos EUA, Gary North,

¹⁸ Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/eleicoes-2014/noticia/2014/08/pressionada-por-pastor-marina-silva-muda-plano-de-governo-4588091.html>>

¹⁹ Disponível em: <<http://g1.globo.com/especiais/eleicoes-2010/noticia/2010/10/saiba-o-que-dilma-serra-e-marina-ja-disseram-sobre-o-aborto.html>>

²⁰ Disponível em: <<http://noticias.r7.com/brasil/com-a-presenca-de-dilma-templo-de-salomao-e-inaugurado-em-sao-paulo-13102016>>

²¹ Além da Universal estar cada vez mais liberal nos costumes, até mesmo uma igreja neopentecostal que defende a expressão da homossexualidade surgiu nos últimos anos no Brasil: <http://www.igrejacontemporanea.com.br/site/quem-somos/historia.html>

²² Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2011/03/31/deputado-federal-diz-no-twitter-que-africanos-descendem-de-ancestral-amaldicoado.htm>>

do movimento Reconstrução, dizia que os países em desenvolvimento provocaram seus próprios males com o paganismo e perversidade.

Entretanto, obviamente o conservadorismo religioso não é uma novidade no Brasil, nem pode ser imputado à disseminação das igrejas pentecostais e neopentecostais. A Igreja católica, por exemplo, tem um lastro historicamente muito maior e, por muito tempo fez o papel de lutar contra essa agenda liberal dos costumes quando tinha hegemonia completa. E a chamada Bancada evangélica no Congresso nacional, além de não ser homogênea, também é composta por católicos - ainda mais ativos depois da renovação carismática. Kardecistas também se unem para votar contra qualquer liberalização do aborto, por exemplo.

Além de ter essa pauta moral que atrai tantos fiéis conservadores, esses políticos conseguem prerrogativas para as igrejas, como por exemplo, isenções fiscais e de encargos trabalhistas²³. Quanto mais polemizam com deputados e movimentos sociais laicos ou laicistas, mais conseguem angariar apoio da massa religiosa conservadora e, por conseguinte, logram o êxito de representar os interesses das grandes denominações com os seus projetos de leis e Medidas Provisórias. Podemos pensar que para o outro lado também há benefícios, já que existe um outro eleitorado preocupado com esse crescimento da Bancada Evangélica. Essa hostilidade recíproca, de certa forma, é benéfica para a carreira política de ambos os lados.

Eduardo Cunha, antes da prisão e das denúncias de corrupção, foi recebido e apresentado para uma platéia de fiéis com muita festa por R. R. Soares, que agradeceu pelo seu trabalho na Câmara²⁴. Silas Malafaia elogiou muito a inteligência e a honestidade de Eduardo Cunha²⁵, e comemorou pela rede social Twitter quando o ex-deputado foi eleito presidente da Câmara. Malafaia só tentou dissociar sua imagem do político quando ele foi afastado por acusações de corrupção²⁶. Recentemente²⁷, Eduardo Cunha foi acusado de destinar 5 milhões de propina para uma Igreja pentecostal. .

Mariano (2014) cita um termo de Gilles Kepel, a chamada recristianização “pelo alto”, conceito para exprimir o proselitismo e mudança das instituições seculares através da política partidária. O sociólogo paulista faz um adendo ao conceito de Kepel, dando importância a essa recristianização também pelos veículos de comunicação de massa. Nesse sentido, os

²³ Disponível em: <<https://noticias.terra.com.br/brasil/politica/camara-aprova-isencao-fiscal-a-igrejas-na-surdina-diz-jornal,3bf101de54a013fa473c7e84f2deae896feyRCRD.html>>

²⁴ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=E1qKVqX5oYI>>

²⁵ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=eCee4OPmuAg>>

²⁶ Disponível em: <<http://noticias.r7.com/brasil/depois-de-comemorar-vitoria-de-cunha-silas-malafaia-agora-diz-que-nunca-apoiou-o-deputado-22082015>>

²⁷ Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/janot-acusa-cunha-de-usar-assembleia-de-deus-para-receber-propina/>>

evangélicos, sobretudo os neopentecostais, estão bem a frente, fazem uso das mídias eletrônicas como ninguém, bem como seus análogos nos EUA. Nos Estados Unidos, os fundamentalistas protestantes, com o protagonismo de famosos pastores televangelistas, conseguiram formar a chamada Maioria Moral e também a Direita Cristã. Armstrong (2001) mostra que os poderosos seculares, para fortalecer a direita política dos EUA na década de 1980, se voltaram para os fundamentalistas. Foi assim que o pastor televangelista Jerry Falwell fundou, em 1979, a Maioria Moral, com o pretexto de combater o que eles chamavam de humanismo secular.

Os líderes da Maioria Moral exortavam o seu séquito de fundamentalistas para o ativismo e a participação política. O humanismo secular era um espantalho que servia para classificar todos os inimigos do conservadorismo: o socialismo, o ateísmo e o agnosticismo, o feminismo, a teoria da evolução darwiniana, etc. Embora buscassem apoio em todo o cristianismo, tinham um cariz protestante muito forte, além de branco e sulista. Tinham também um discurso de ódio e beligerante, a favor do porte de armas, guerras e do aumento do investimento em defesa dos EUA; tratavam o feminismo como doença e relacionavam a homossexualidade com a pedofilia. Por trás da Maioria Moral existiam três organizadores de comitês políticos, que saíram insatisfeitos do Partido Republicano e ajudaram a fundá-la. Esse cristianismo de direita organizado conseguiu lançar as bases para a vitória de Reagan, presidente pioneiro nas reformas neoliberais nos EUA. O temor dos fundamentalistas em relação ao comunismo, a “satânica” União Soviética, do feminismo e de tudo que soava como liberal nos costumes formou uma das bases de apoio para a vitória do candidato republicano.

No entanto, a Maioria Moral e a Direita Cristã lograram pouco êxito a despeito da eleição de Reagan e de todo o barulho que fizeram. Tal fracasso se aprofunda sobretudo após seus líderes religiosos se envolverem em atritos públicos entre eles mesmos, escândalos financeiros e sexuais, que cavaram a própria cova do movimento. Entretanto, conseguiram unificar e conscientizar grupos protestantes em torno de pautas comuns. A coalizão conservadora acabou, mas o fundamentalismo obviamente não. Alguns foram para ações diretas, como bloquear entrada em clínicas de aborto nos fins da década de 1980; outros eram abertamente contra a democracia. Até mesmo um movimento de origem cristã, que chegou ao ponto de se distanciar do fundamentalismo e se tornar fascista, chamado Christian Identity, surgiu nos EUA, na década de 1990 (ARMSTRONG, 2001, p. 400-401).

No Brasil, os religiosos ou parlamentares com características semelhantes aos fundamentalistas dos EUA nunca conseguiram ser tão organizados. O máximo que conseguiram foi formar a Frente Parlamentar Evangélica, a famigerada Bancada Evangélica,

movimento supra-partidário no Congresso Nacional. Um movimento grande, nacional e supra-denominacional, com pautas e uma agenda clara em comum, bem organizado e consolidado, não aconteceu, muito embora o PRB, partido ligado a IURD, tenha sido criado. Contudo, o PRB tem tentado dissociar a todo momento a sua imagem da Igreja Universal e seus candidatos também. Portanto, ainda não podem ser classificados de fundamentalistas.

O caldo cultural conservador, a polarização política crescente após o resultado apertado das eleições presidenciais de 2014, a popularidade de figuras como Jair Bolsonaro²⁸, Silas Malafaia e Marco Feliciano, além da ascensão pelas redes sociais de movimentos sociais ligadas à direita política - como o MBL e seu discurso macarthista requeitado, por exemplo - não nos fazem descartar a possibilidade de algo análogo à Direita Cristã e à Maioria Moral surgirem no Brasil.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo, os pentecostais vêm flexibilizando os costumes, o ascetismo e até a moralidade conservadora. Na Marcha para Jesus de 2017, por exemplo, 77% das pessoas se mostraram a favor de se ensinar na escola o respeito aos homossexuais, o que mostra uma dissonância entre os parlamentares que dizem representar os evangélicos e suas bases. Outro dado interessante é que, dos presentes no evento, 54 % não confiam no pastor e parlamentar Marco Feliciano²⁹.

A TV Record e sua programação voltada para uma audiência mais ampla é um exemplo dessa inflexão. O recém-eleito prefeito do Rio de Janeiro Marcelo Crivella e seu discurso a pretender universalidade no espectro político, nos faz lembrar disso. Para a Record sobreviver e se tornar competitiva no mercado da mídia e seguir uma lógica mercadológica e voltada para lucros, ela teve que se adaptar à uma lógica distinta do campo religioso; a mesma coisa que os candidatos do PRB terão que fazer para alçar voos mais altos, como para cargos no executivo, por exemplo. Crivella, hoje, também não tem uma postura fundamentalista na esfera pública³⁰. O atual prefeito do Rio tenta se afastar do seu passado de declarações polêmicas, como por exemplo, quando escreveu em seu livro que a homossexualidade e as

²⁸ Bolsonaro foi batizado nas águas do rio Jordão recentemente, mas tem se juntado a direita religiosa há bastante tempo e usado um discurso endereçado aos conservadores, religiosos ou não, dentro das “guerras culturais”, como por exemplo, o combate a igualdade civil homossexual, ao feminismo e a esquerda política; e é a favor de um recrudescimento do direito penal, do porte de armas e costuma tecer comentários elogiosos à ditadura militar brasileira.

²⁹ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/16/politica/1497624155_222166.html>

³⁰ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/eleicoes-2016/2016/10/1823337-crivella-pede-perdao-por-trechos-de-livro-em-critica-igreja-catolica-religoes-africanas-e-homossexuais.shtml>>

³¹ Disponível em: <<http://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2016-10-20/crivella-canta-hino-das-nacoes-africanas-em-zulu.html>>

outras religiões - que não a Universal, eram diabólicas³². O pragmatismo tem sido a marca da TV Record, da Universal, do bispo Edir Macedo e de seu sobrinho Crivella.

Marco Feliciano, R. R. Soares, pastor Everaldo e Silas Malafaia, por exemplo, se compararmos aos fundamentalistas dos EUA, indubitavelmente tem comportamento semelhante, muito embora nunca tenham se denominado como tais. Se entendermos como fundamentalismo cristão um tipo de religiosidade que prega um ativismo religioso na esfera política, com o objetivo de recristianizar a sociedade e para se defender dos perigos seculares a fé; que vê as escrituras bíblicas como um guia para o cotidiano em todos os aspectos; e que muitas vezes usa um discurso belicista e de ódio para os que se desviam da doutrina bíblica; não temos dúvida que há numerosos agentes no Brasil, contudo, de uma forma mais difusa do que organizada.

Isso não quer dizer que os evangélicos ou mais especificamente os pentecostais estarão alinhados ao fundamentalismo ou à direita política. Esses agentes ainda estão em disputa pela esquerda e direita no Brasil, e a situação material tende a se sobrepor a moral conservadora nos casos dos mais pobres. Na Europa e na América do Norte os partidos sociais-democratas e de esquerda, em geral, começaram a perder força depois que passaram a relegar as políticas de welfare.

Recentemente a Fundação Perseu Abramo³³ publicou uma pesquisa em que demonstra uma espécie de liberalismo popular no senso comum da periferia paulistana, em que muitos desses moradores são evangélicos: um discurso de ascensão pelo trabalho, pelo esforço individual, aliado à uma crítica ao Estado, pela falta de retorno para a sociedade dos impostos pagos. Contudo, isso não significa que moradores de periferia, evangélicos ou não, são contra direitos sociais universais e a obrigação do Estado prover esses serviços; na verdade, são críticos ao abandono pelo Estado. Os entrevistados da mesma pesquisa relatam como as igrejas são importantes como redes de apoio em situação financeira ou psicológica ruim, bem como também é um dos poucos espaços de lazer dos moradores da periferia.

O que também é importante ressaltar é que, mesmo a igreja tendo um papel importante na vida dessas pessoas, o comportamento delas era menos conservador do que o discurso das igrejas, mostrando tolerância com os desvios e orientações sexuais, sobretudo entre os mais jovens. As igrejas também não conseguem impedi-las de questionar várias das recomendações da própria igreja, de desconfiar da ênfase no pagamento do dízimo e, se preciso for, não

³² Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/brasil/em-livro-crivella-ataca-religoes-homossexualidade-terrivel-mal-2029673>>

³³ Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2017/03/valores-liberais-tem-intensa-presenca-nas-periferias-de-sp-aponta-pesquisa>>

priorizá-lo, desacatando uma norma poderosa; a suspeição dos fiéis em relação aos pastores que se candidatam a cargos políticos e a desobediência as normas da igreja também ocorrem. Portanto, o voto dos pentecostais não é necessariamente conservador: como diz a pesquisa da Fundação, é permeável a outras narrativas em circulação na sociedade.

O Brasil atual é inequivocamente secular: vivemos em uma sociedade complexa na qual a religião é só uma das opções de crença; a construção da modernidade fez com que não tenhamos mais uma fé “ingênua”, no sentido de Taylor, há uma autonomização das esferas sociais que permite que a fé seja uma das opções possíveis num quadro e tempo imanente. Para que haja um imaginário secular é necessário que as sociedades modernas tenham passado por essa complexificação e diferenciação. Como nos diz Dutra

A emergência de esferas públicas autônomas, de economias de mercado e de comunidades nacionais e Estados soberanos como condição necessária para a imaginação de um tempo histórico separado da história da salvação e de um mundo social desacoplado da hierarquia religiosa demonstra claramente como a diferenciação da sociedade em esferas autônomas não pode faltar na explicação da condição secular moderna. No entanto, Taylor não reconstrói o vínculo entre imaginário secular e diferenciação da sociedade. (DUTRA, 2016, p. 157).

Portanto, não só o Brasil é secular, mas a secularização é inerente à modernidade. A complexificação e diferenciação social são intrinsecamente secularizantes.

Considerações Finais

Acredito que a única forma de mantermos a secularização como conceito nas ciências sociais é não tratá-la como um processo teleológico que as sociedades modernas passarão e cujo resultado unívoco é a obliteração do fenômeno religioso. Mas sim entendê-lo como as novas condições de crença, no sentido de Taylor, às quais a religião passa a estar submetida e às quais ela precisa dar respostas. Essas novas condições são: a desintegração do mundo da tradição e sua reconfiguração na modernidade; o desencantamento do mundo; perda da normatividade das instituições religiosas; novas sociabilidades desgarradas da religião; pluralismo e concorrência religiosa; avanço do pensamento secular. Tudo isso imprime desafios para o fenômeno religioso, que busca respostas, muitas vezes, numa tentativa de retorno às origens. No entanto, tais fenômenos são eminentemente modernos.

Minha tese é que, se o conceito de secularização deve ser mantido, deve ser compreendido como um processo relativamente impessoal. A secularização como processo, a meu ver, não está dissociada da ideologia secularista; em outras palavras, o pensamento não-religioso, muitas vezes derivado da própria religião, como o humanismo (TAYLOR, 2010), por exemplo, está atrelado ao processo de emancipação das esferas seculares da esfera religiosa. Contudo, essa emancipação muitas vezes se dá à revelia dos esforços dos agentes sociais e dos grupos sociais. Com essa afirmação quero dizer que a luta política foi fundamental, mas também acredito que há no processo secularizador uma impessoalidade relativa por causa da contingência das ações humanas e pela complexificação das sociedades modernas. Mesmo com a intenção deliberada dos agentes, não se pode prever o resultado das suas ações. Como Weber fala da ética do protestantismo ascético, embora não fosse do interesse, a ascese intramundana concorreu para a racionalização das esferas sociais.

Pensar a secularização como um processo de diferenciação e emancipação da esfera religiosa também é profícuo. Entretanto, sempre devemos lembrar que essas fronteiras são porosas: Se de fato há outras legalidades (no sentido weberiano) e autonomia das instituições seculares, ela é sempre relativa, sujeitas à comunicação entre os valores das diferentes esferas. Maria das Dores Machado (2015) fala em política a serviço da moral cristã no contexto brasileiro. Será mesmo? Acreditamos que não: O político associar seu papel como de um representante de uma Igreja, é importante por ter um nicho de eleitores que garanta sua eleição, mas para alcançar objetivos maiores, para conseguir associar sua imagem ao bem-comum, precisa alargar sua base eleitoral, portanto não pode somente ter a sua imagem ligada

à uma religião se quiser ter sucesso eleitoral. Chemin (2016, p. 14) fala que em vez de ser uma competição entre as esferas religiosa e política, na verdade é uma disputa por hegemonia em um espaço compartilhado na mesma esfera de valor, a esfera política. Nesse sentido, poderíamos analisar como Bourdieu (2007), que pensa os agentes em disputa, em relações de força, pela batalha da significação do mundo social. Essas pelejas no aparelho de Estado, no campo político, são tentativas de legitimar determinadas práticas, até que ponto alguns valores podem chegar na ciência e no Estado, por exemplo. São disputas pelo poder simbólico, de “fazer ver e fazer crer”, como diria Bourdieu, que muitas vezes dissimula a sua arbitrariedade. Portanto, a demarcação dos limites entre religião e Estado é um assunto decidido na própria política, não sendo mais uma prerrogativa da religião, como na era pré-moderna. Ou seja, ativismo político de religiosos (incluindo aí a esfera pública), fundamentalista ou não, é religião reconfigurada em condições seculares modernas.

Como vimos nesse trabalho, a religião não é a ausência do secular e vice-versa. Pelo contrário, tem uma relação dialética com ele de mútua influência.

A modernidade e a secularização, vista como as novas condições de crença e de descrença, tiveram desenvolvimento variável e contingente em cada contexto social e histórico. Se pensarmos sempre a partir de um modelo - que ao contrário que imaginamos, é estereotipado e não corresponde à realidade nem da Europa Ocidental, continuaremos sem compreender o nosso processo de modernização e secularização.

Não dá para sustentar que a religiosidade atual é medieval, ou que a América Latina e Oriente Médio são pré-modernos por terem uma outra relação com a religião e uma devoção maior do que em grande parte da Europa Ocidental. Nesse trabalho, quis mostrar que é exatamente o contrário, os novos movimentos religiosos e os fundamentalismos, nas mais variadas vertentes, são fenômenos modernos. Como diz Armstrong,

esses movimentos não constituem um retrocesso a um passado arcaico; são modernos, inovadores e modernizantes. Os fundamentalistas protestantes fazem uma leitura literal e racional da bíblia, muito diferente da abordagem mística e alegórica da espiritualidade pré-moderna. A teologia do Velayat-e-Faqih, formulada por Khomeini, representou uma chocante e revolucionária subversão da tradição xiita. Os pensadores muçulmanos pregaram uma teologia da libertação e elaboraram uma ideologia anti-imperialista que estava em sintonia com outros movimentos do Terceiro Mundo na mesma época. Até os judeus ultra-ortodoxos, que pareciam desprezar a sociedade moderna, descobriram que suas yeshivot eram instituições essencialmente modernas e voluntaristas. Alteraram sua severidade em relação à observância da Torá e aprenderam a manipular o sistema político de tal modo que conquistaram mais poder que qualquer judeu religioso em cerca de dois milênios (ARMSTRONG, 2001, p. 407).

Entretanto, a liberdade de expressão religiosa é um direito e um valor, uma sacralidade secular das sociedades ocidentais. Religiosos que desprezam os direitos humanos e tem pouco apreço pela democracia, todo tipo de concessão a elas tem que ser acompanhada de atenção para não descaracterizar a nossa frágil democracia liberal. Com isso, não estamos dizendo que a religião não deve ter representantes ou espaço na esfera pública; ou mesmo que a laicidade é a mesma coisa que anti-religião ou sua ausência no espaço público; mas que certos grupos religiosos fundamentalistas conseguem mobilizar uma massa de pessoas igualmente fundamentalistas que tem pouco apreço por valores democráticos, muito embora utilizem mecanismos democráticos para vocalizar as suas ideias. Se devemos estar atentos a ascensão de movimentos com as características citadas neste parágrafo, também temos que tentar nos despir dos preconceitos intelectuais e buscar cultivar o entendimento, a tolerância e tentar compreender os medos, a cólera e os anseios dos fundamentalistas, mesmo com os riscos inerentes a essa tentativa de compreensão. Muito da hostilidade que os grupos laicistas empreendem contra a religião e os religiosos fundamentalistas, também é baseada no temor da aniquilação e no ódio.

Ao mesmo tempo, cumpre-se notar que não necessariamente a religião no espaço público pode representar algo ameaçador para o Estado de Direito: Os pais fundadores dos EUA eram deístas, portanto, tinham uma religiosidade; esse sentimento religioso não impediu esses homens de contribuírem para concepção da Constituição dos EUA, algo radicalmente novo, que não remetia a um “tempo das origens”. O humanismo secular, chamado por Taylor de humanismo exclusivo, responsável por grande parte do avanço do pensamento secular, mostra como as civilizações ocidentais deitam raízes no cristianismo. Não obstante, é importante ressaltar que o tipo de religiosidade deísta tem especificidades, não dá para compará-la com a dos fundamentalistas, por exemplo. Esses homens deístas concorreram para a criação do chamado “wall of separation” entre Igreja e Estado nos EUA, expresso na Constituição.

A opressão e a violência também não podem ser vistas como pertencentes aos religiosos. É desnecessário dizer o que todo o pensamento secular praticou de atrocidades durante a história na tentativa de construir a ausência da religião na política e no espaço público. Atatürk, na Turquia, Nasser, no Egito, ou a Rússia soviética, e tantos outros exemplos que poderiam ser expostos. Mas é conspícuo por essas experiências que a religiosidade não pode ser eliminada via decreto ou repressão política-militar e, muitas vezes que se tentou, ela voltou vigorosa, ou radicalizada, como nos fundamentalismos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo de. **Os Pentecostais Serão Maioria no Brasil?** Revista de Estudos da Religião. Revista de Estudos da Religião. n.º. 4, 2008.

ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus.** O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo. Companhia das Letras, 2001.

ARON, Raymond. **As Etapas do Pensamento Sociológico.** São Paulo. Martins Fontes, 2011.

BERGER, Peter. **A Dessecularização do Mundo:** Uma visão global. Revista Religião e Sociedade. n.º. 21, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo. Perspectiva, 2013.

BRUCE, Steve. **Secularização e a Impotência da Religião Individualizada.** Religião e Sociedade. n.º. 36, 2016.

CAMURÇA, Ayres Marcelo. **Secularização e Reencantamento:** a emergência dos novos movimentos religiosos. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. n.º. 56, 2004.

CASANOVA, José. **Reconsiderar la Secularización:** una perspectiva comparada mundial. Revista Académica de Relaciones Internacionales. n.º 7, 2007.

CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares:** secularização, laicidade e religião civil. Coimbra. Almedina, 2010.

CHEMIN, J. E. **A Secular Nation under God's Protection.** Journal of Religion and Society. n.º. 18, 2016.

CIARALLO, Gilson. **O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX:** Uma via para a compreensão da secularização da esfera política. Revista de Sociologia e

Política. n.º. 38, 2011.

COMTE, Auguste. **Os Pensadores**. Abril Cultural. São Paulo. Abril, 1978.

DULLO, Eduardo. **Após a (Antropologia/Sociologia da) Religião, o Secularismo?** Mana. Vº 18, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo. Martins Fontes, 2009.

DUTRA, Roberto. **A Universalidade da Condição Secular**. Religião e Sociedade. Nº 36, 2016a.

DUTRA, Roberto. **Diferenciação Funcional e a Sociologia da Modernidade Brasileira**. Política e Sociedade. nº 15, 2016b.

EISENSTADT, Shmuel. **Modernidades Múltiplas**. Sociologia, Problemas e Práticas. nº 35, 2001.

FRANCO, Hilário. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. São Paulo. Brasiliense, 2001.

FREITAS, Renan Springer de. **A Sociologia da Religião como Recapitulação da Teologia Cristã**. RBCS. n.º. 65, 2007.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo. Unesp, 1991.

HEIR, Todd. **Secularism and Secularization**. Postcolonial Genealogy and Historical Critique. The Germanic Review. n.º. 90, 2015.

LAURENS, Henry. **“Um tratado de paz entre sunitas e xiitas parece impossível”**. In.: Quem é o Estado Islâmico. Érick Fottorino (org). Belo Horizonte. Autêntica, 2016.

LE GOFF, Jacques. **A Idade Média e o Dinheiro**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2015.

LOWY, Michael. **A jaula de aço**. Max Weber e o marxismo weberiano. São Paulo. Boitempo, 2014.

LUHMANN, Niklas. **A Systems Theory of Religion**. California. Stanford, 2003.

MACHADO, Maria das Dores. **Religião e Política no Brasil Contemporâneo**. Uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. *Religião e Sociedade*. n.º. 35, 2015

MARIANO, Ricardo. **O Futuro não será Protestante**. 1999. *Ciências Sociais e Religião*. n.º. 1, 1999.

MARIANO, Ricardo. **Laicidade à brasileira**. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*. n.º. 2, 2011.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo. Loyola, 2014.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo. Boitempo, 2010.

MARX, Karl; Engels, Friedrich. **O Manifesto do Partido Comunista**. Petrópolis. Vozes, 2011.

MARX, Karl. **O Capital**. Crítica da economia política. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2013.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. São Paulo. Folha de São Paulo, 2015.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo. Boitempo, 2015.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Reencantamento e Dessecularização**. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*. n.º. 49, 1997.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Secularização em Max Weber**. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n.º. 37, 1998.

SMIDERLE, Carlos Gustavo. **Modernização à Brasileira: O tempero pentecostal da política nacional.** Rio de Janeiro. Outras Letras, 2013.

SOUZA, Jessé. **A Sociologia Dual de Roberto da Matta: Descobrimos nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?** RBCS. Vº 16, 2001.

TAVOLARO, Sérgio. **Existe uma Modernidade Brasileira?** Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vº 20, 2005.

TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular.** São Leopoldo. Unisinos, 2010.

THOMPSON, Edward. **A Formação da Classe Operária Inglesa.** Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1988.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro. Zahar, 1971.

WEBER, Max. **Sociologia.** São Paulo. Ática, 2003.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** São Paulo. Companhia das Letras, 2004a.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade.** São Paulo. Editora UnB, 2004b.