

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Maurílio Ribeiro da Silva

**SECULARIZAÇÃO À BRASILEIRA:
uma investigação sobre o estado da arte da discussão sobre a secularização a partir das
teses e dissertações dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil
de 1978 a 2012**

Belo Horizonte

2016

Maurílio Ribeiro da Silva

SECULARIZAÇÃO À BRASILEIRA:

Uma investigação sobre o estado da arte da discussão sobre a secularização a partir das teses e dissertações dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil de 1978 a 2012

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro
Área de concentração: Religião e contemporaneidade

Belo Horizonte

2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S586i Silva, Maurílio Ribeiro da
Secularização à brasileira: uma investigação sobre o estado da arte da discussão sobre a secularização a partir das teses e dissertações dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil de 1978 a 2012 / Maurílio Ribeiro da Silva. Belo Horizonte, 2016.
151 f. : il.

Orientador: Flávio Augusto Senra Ribeiro
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Secularização (Teologia). 2. Religião e ciência. 3. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. 4. Teses. I. Ribeiro, Flávio Augusto Senra. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 211.5

Maurílio Ribeiro da Silva

SECULARIZAÇÃO À BRASILEIRA:

Uma investigação sobre o estado da arte da discussão sobre a secularização a partir das teses e dissertações dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil de 1978 a 2012

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva – PUC Minas

Prof.^a Dr.^a Sylvana Maria Brandão de Aguiar – UFPE

Belo Horizonte, 14 de Março de 2016

À minha esposa, por seu amor e apoio incondicional
Aos meus filhos, por suportarem de pé minha ausência
À minha mãe, por seu amor e seu exemplo
Ao meu pai, por absolutamente nada

AGRADECIMENTOS

Minha profunda gratidão a Deus por ter guiado meus passos até aqui, e ter compreendido que em determinados momentos precisei duvidar, para então, crer.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa, sem a qual esta pesquisa não teria sido realizada.

À PUC Minas, instituição que, orgulhosamente, estará para sempre em meus pensamentos.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, pelo peso das críticas e incentivos em momentos vitais. Foi essa dialética que fez aflorar o pensamento científico.

Ao Prof. Dr. Márcio Paiva, que durante a qualificação fez observações, sugestões e correções que somaram muito ao resultado da pesquisa.

À Prof. Dr.^a Sylvana Maria Brandão de Aguiar, que nos cativou por seu conhecimento e simpatia.

Aos meus irmãos queridos por estarem sempre por perto, mesmo quando estavam tão longe.

A todos os professores, funcionários e colaboradores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, por esses dois anos de compartilhamento do conhecimento e apoio.

Aos colegas de mestrado pelo companheirismo.

RESUMO

A secularização da sociedade é um processo histórico decisivo na formação das sociedades modernas ocidentais. Ela foi compreendida de forma negativa como descristianização e dessacralização da sociedade, e, de forma positiva como processo de autonomia, racionalização e emancipação do sujeito, das instituições político/jurídicas e das atividades artísticas e culturais em geral. O foco dessa pesquisa é a investigação sobre o estado da arte da secularização na produção acadêmica dos programas de pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião do Brasil, compreendida entre os anos de 1978 a 2012. As pesquisas foram escolhidas a partir da presença do termo secularização nas palavras-chave das teses e dissertações. Através dos métodos indutivo e estatístico serão estabelecidas as principais tendências teóricas seguidas nas pesquisas e a distribuição da produção acadêmica em relação ao tempo, ao espaço geográfico, principais autores utilizados e instituições que mais produziram. Os resultados obtidos serão representados estatisticamente através de gráficos e textos explicativos. Finalmente, serão estabelecidos diálogos entre as pesquisas elencadas e o tema da secularização a partir do autor Peter Berger e serão analisadas as vertentes sociológico antropológica e teológico filosófica da secularização.

Palavras-chave: Secularização. Estado da arte. Ciências da Religião. Programas de Pós-Graduação.

ABSTRACT

The secularization of society is a decisive historical process in the formation of modern Western societies. It was understood in a negative way dechristianization and desecration of society, and positively as a process of autonomy, rationalization and emancipation of the subject, the political institutions / legal and artistic and cultural activities in general. The focus of this research is the investigation of the state of the art secularization in academic production of strict post-graduate programs in Brazil sensu of Religious Studies, between the years 1978 to 2012. The surveys were chosen from the secularization term presence in the key words of theses and dissertations. Through inductive and statistical methods will be established the main theoretical trends followed in the researches and distribution of academic production with respect to time, geographical space, leading authors and institutions that used more produced. The results will be statistically represented by graphics and callouts. Finally will be established dialogues between the listed research and the topic of secularization from the author Peter Berger and will analyze the philosophical anthropological and theological sociological aspects of secularization.

Key words: Secularization. State of art. Religious Sciences. Graduate programs. Religious Sciences

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 SECULARIZAÇÃO À BRASILEIRA: ESTADO DA ARTE DOS ESTUDOS DA SECULARIZAÇÃO NOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO NO BRASIL (1978 – 2012)	21
2.1 A questão da secularização	24
2.2 Por que ainda secularização?	33
2.3 O estado da arte no Brasil e a secularização	38
3 PETER BERGER: MARCO TEÓRICO NAS TESES E DISSERTAÇÕES DEFENDIDAS NOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO NO BRASIL	45
3.1 Aspectos introdutórios ao pensamento de Berger	46
3.2 Construção da realidade, secularização e pluralismo religioso em Berger	48
3.3 Berger e a dessecularização do mundo	61
4 O ESTADO ATUAL DA QUESTÃO: MARCOS TEÓRICOS SECUNDÁRIOS	69
4.1 Vertente socioantropológica	71
4.2 Vertente teológico filosófica	79
4.3 Secularização para além de Berger – diálogos possíveis a partir e através das dissertações e teses brasileiras	92
5 CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS	113
APÊNDICE A – Resenhas das teses e dissertações	123
APÊNDICE B – Estatísticas	145

1 INTRODUÇÃO

A relação entre o indivíduo e a religião mudou. Não há como negar que as alterações históricas advindas da modernidade minaram a religião em suas características de evidência e primazia na definição do real. O termo modernidade não deve ser confundido com os termos moderno e modernismo. O primeiro termo indica a oposição entre o novo e o antigo, enquanto modernismo indica uma adesão ideológica ao moderno. Modernidade é “uma nova consciência do mundo ocidental, que introduziu uma ruptura radical com a racionalidade do passado e os seus fundamentos” (SOUZA, 2011, p. 44).

A religião entrou em crise de credibilidade e plausibilidade, e o indivíduo caminhou em busca de autonomia, de um viver à parte das legitimações religiosas. Alterações objetivas em relação ao contexto social e alterações subjetivas na consciência do indivíduo provocaram alterações em seu senso religioso. Essas alterações são resultantes do processo histórico denominado como *secularização*. A secularização é o tema desse trabalho.

Etimologicamente, o termo *secularização* é originado do termo latim *saeculum*, que significa época ou era. Ao longo dos séculos, o termo foi utilizado para definir diversos elementos distintos, portanto, não há como conceituá-lo de forma universal. Giacomo Marramao (1997), procurou traçar uma genealogia, um desenvolvimento histórico da secularização. Para ele, uma das primeiras utilizações se deu no século XVI, no interior do *direito canônico*, quando da passagem de um padre pertencente a uma ordem religiosa, para a condição de padre pertencente a uma diocese. Em seguida, o autor demonstra a utilização do termo no contexto político-jurídico das guerras religiosas europeias, onde os territórios pertencentes à Igreja foram espoliados e entregues como condição de paz. Até então não havia, necessariamente, um sentido negativo na utilização do termo. É a partir da Reforma Protestante e do Iluminismo que o termo assume uma característica de oposição entre o sagrado e o profano.

O sociólogo Peter Berger (2012b) é reconhecido por sua pesquisa sobre a secularização a partir de uma concepção sociológica e é um dos autores mais reconhecidos em relação ao tema da pesquisa. Para ele, a secularização se configura objetivamente num processo social em que a religião e seus símbolos perdem a credibilidade e a capacidade de legitimação da realidade. Como processo, ela não surge em virtude de alguma perda da graça espiritual, perda da fé, ou da intelectualidade. Berger compreende que o desenvolvimento da secularização está associado ao desenvolvimento da modernidade. Além dessa característica

objetiva, ela ocorre de modo subjetivo na consciência do indivíduo, que deixa de pautar suas ações a partir de um cosmos sagrado. Essa secularização subjetiva acarreta um colapso de plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. A religião deixa a esfera pública e passa a ser integrada às relações privadas, perdendo seu poder de construir e legitimar o mundo como um todo. O *dossel sagrado* perde seu poder e a religião passa a concorrer numa espécie de mercado religioso onde o indivíduo se vê diante de múltiplas possibilidades, tanto possibilidades de mudança radical da pertença a um grupo religioso, como possibilidade de se manter em sua tradição, como também, de não pertencer a nenhum grupo religioso.

Desse modo, o termo secularização assumiu características polissêmicas e foi utilizado na definição de uma série de fenômenos sociais, culturais, econômicos e religiosos distintos. O processo de secularização, como fenômeno histórico ou fenômeno subjetivo da consciência humana, entrou na pauta de diversas pesquisas, não só no âmbito das Ciências Sociais, como também na Filosofia, Antropologia, História, Ciências Econômicas e outras. No caso dessa pesquisa, o campo de análise e a metodologia utilizada partem das Ciências da Religião.

Em 1978 foi criado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, o primeiro Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião do Brasil, surgindo até o ano de 2012, outros nove programas¹. A primeira pesquisa sobre o tema da secularização surge a partir do final da década de 90, e estende-se até o ano de 2003, quando ocorre um intervalo na produção, até a retomada da pesquisa em 2008. Daí em diante, verificou-se uma regularidade de produção de pesquisas até o ano de 2012, período delimitado nessa pesquisa.

A ampliação do conceito e a abrangência alcançadas pela secularização, produziram reflexos sobre a produção acadêmica nacional. As teses e dissertações, ainda que produzidas nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião, partiram de linhas de pesquisa, epistemias e metodologias distintas, alcançando resultados distintos, em alguns casos, antagônicas. O tema da secularização foi analisado através do movimento *biodança*, da *teologia da secularização*, da *análise histórica*, da *filosofia da religião*, da *sociologia da religião*, da *filosofia do direito*, da *análise estatística* e do *campo axiológico das relações de mercado*. Dessa forma, diante da diversidade das pesquisas produzidas nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, no período de 1978 a 2012, sobre o tema da secularização, é possível estabelecer uma secularização à brasileira?

Diante desse horizonte abrangente e polissêmico, partimos e sustentamos a hipótese de

¹Após esse período, mais dois programas foram criados, totalizando, até o fechamento dessa pesquisa, doze Programas.

que para responder a este questionamento, é necessário uma investigação do tipo *estado da arte*. A pesquisa estado da arte é um recurso metodológico de produção acadêmica que consiste inicialmente no levantamento bibliográfico e coleta de pesquisas sobre determinado tema num período definido previamente. Para a seleção e coleta das pesquisas, o critério escolhido foi a presença do termo *secularização* nas palavras-chave das pesquisas.

Coletadas segundo o critério determinado, as pesquisas serão organizadas, catalogadas, sistematizadas, resenhadas e analisadas. O método principal utilizado para estabelecer o estado da arte será o método indutivo. Através da análise individual do conteúdo de cada tese e dissertação, serão estabelecidas determinadas relações gerais na produção científica. O método estatístico será utilizado como método complementar, em virtude da possibilidade de representação gráfica dos dados obtidos. Após a análise e interpretação dos dados alcançados na pesquisa será possível estabelecer determinadas relações. A representação visual dos dados será realizada através de gráficos de pizza e gráficos de colunas acompanhados de textos explicativos que constarão no *apêndice B* dessa pesquisa.

A proposta inicial previa o estabelecimento das principais *tendências teóricas*, e das relações de produção em relação ao *tempo*, *espaço geográfico*, *principais autores utilizados nas referências* e *principais instituições produtoras de pesquisas*. Entretanto, com o desenvolvimento da pesquisa, foram inseridas as categorias das relações de produção em relação aos *autores mais citados por obras*, às *obras mais utilizadas nas referências*, as *relações por tipo de instituição* e pela *confessionalidade das instituições*. A categoria relacionada às *principais tendências teóricas*, em virtude da extensão de sua exposição, e da necessidade de maior rigor teórico, foi deslocada para o terceiro item do capítulo final.

O presente trabalho se justifica por sua relevância para o campo das Ciências da Religião à medida que cataloga e divulga num único volume: parte da produção acadêmica brasileira sobre o tema da secularização; dados dos pesquisadores e relação dos Programas de Pós-graduação e instituições de ensino. Além disso, essa pesquisa possui dados que podem nortear futuros trabalhos, apontando temas que carecem de novas pesquisas, ou, temas potencialmente exauridos. Outra relevância se verifica na representação gráfica e percentual dos dados das pesquisas. Essa visualização permite a constatação de generalizações que não seriam possíveis nas análises individuais das teses e dissertações. Como por exemplo, a constatação do hiato temporal entre os anos de 2003 a 2008. Outra constatação que pode substanciar novas pesquisas é o fato da totalidade da produção de teses e dissertações sobre a secularização ter sido centrada nas instituições de ensino da Região Sudeste, especificamente

nos Estados de Minas Gerais e São Paulo. Esses dados apreendidos a partir da visualização estatística podem substanciar pesquisas tanto no campo das Ciências da Religião como nas Ciências Sociais e demais ciências.

Como ponto crítico a esse trabalho, é pertinente apontar o fato de que a pesquisa estado da arte e as estatísticas dela advindas, não esgotam as possibilidades da pesquisa. Corre-se o risco de se estabelecer conceitos e teorias que se pretendam universais ou totalizantes. Essas limitações da pesquisa estado da arte foram consideradas na elaboração dessa pesquisa.

Dificuldades surgiram durante a elaboração desse trabalho. Determinadas instituições de ensino não disponibilizam digitalmente as teses e dissertações. Os trabalhos são arquivados nas bibliotecas e disponibilizados apenas para consulta presencial, lembrando que são instituições de outros estados do país. Para contornar essa dificuldade, uma empresa de logística foi contratada e as pesquisas escaneadas foram enviadas por encomenda. Outra dificuldade ocorreu em relação a localização da tese da pesquisadora Juliana Alves Magaldi, *Os sem religião no Brasil: um estudo sócio-antropológico sobre suas interpretações e consequências* (2008). A tese consta no site da instituição como trabalho findado e aprovado, porém, não se encontra depositada na biblioteca da instituição e nem publicada em nenhum outro meio digital de busca. As tentativas de contato pessoal com a pesquisadora foram infrutíferas. Dessa forma, utilizamos o resumo do trabalho, publicado na Revista Horizonte da PUC Minas.

O objetivo do trabalho é a investigação do estado da arte das teses e dissertações, sobre o tema da secularização, produzidas nos programas de pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião no Brasil no período de 1978 a 2012. Busca-se alcançar a compreensão a respeito das tendências teóricas e das relações de produção acadêmica brasileira. Para empreender esse estudo, o trabalho foi estruturado em três capítulos. O primeiro capítulo, denominado *Secularização à brasileira: estado da arte dos estudos da secularização nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil (1978 – 2012)*, pretende apresentar a questão da secularização a partir de sua conceituação e desenvolvimento histórico. Em seguida, busca-se apresentar a relevância que o debate sobre a secularização apresenta para a academia e para a sociedade. No último item do primeiro capítulo é apresentado o estudo do estado da arte sobre a secularização no Brasil. As relações da produção acadêmica são demonstradas através de gráficos e percentuais, além de pormenorizadas através de textos explicativos (anexo B).

No capítulo dois, com o título *Peter Berger: marco teórico nas teses e dissertações*

defendidas nos programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, busca-se apresentar a teoria da secularização a partir do autor mais utilizado nas referências das pesquisas. Inicialmente, uma introdução ao pensamento de Berger, aspectos biográficos e principais obras serão apresentados. Em seguida, os principais conceitos da teoria sociológica do autor são expostos e, na última parte, demonstra-se a virada no pensamento de Berger, a negação da secularização através do conceito de *dessecularização do mundo*.

O último capítulo, *O estado atual da questão: marcos teóricos secundários*, apresenta a vertente socioantropológica que permeia a secularização e sua influência no contexto social. No segundo item a secularização é apresentada como conceito teórico da teologia do início do século XX, e seus desdobramentos e efeitos sobre a ideação do indivíduo. Finalmente, encerrando o capítulo, busca-se estabelecer um diálogo, demonstrando pontos de divergência e convergência entre a teoria da secularização de Peter Berger e os pesquisadores nacionais.

Dessa forma, iniciamos a análise do percurso traçado pelos pesquisadores brasileiros em sua busca de compreensão a respeito do tema da secularização. Busca-se analisar a secularização a partir da produção acadêmica *stricto sensu* nacional, e responder se é possível constatar a existência, ou não, de uma secularização à brasileira.

Por fim, esta dissertação se integra à linha de Pesquisa II: *Religião e Contemporaneidade*, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Essa linha de pesquisa investiga as questões relativas ao *ethos* contemporâneo, período caracterizado pela crise da subjetividade, da cultura e da religião. As pesquisas dessa linha investigam a ética e religião; religião e subjetividade; alteridade; relações de gênero e religião; niilismo e senso religioso contemporâneo (esta pesquisa insere-se nesse último ponto).

2 SECULARIZAÇÃO À BRASILEIRA: ESTADO DA ARTE DOS ESTUDOS DA SECULARIZAÇÃO NOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO NO BRASIL (1978 – 2012)

A secularização da sociedade, processo definido por Peter Berger (2012b) como perda de plausibilidade da religião, é, segundo Ciarallo (2009) um processo histórico de caráter multidimensional e polissêmico. Objetivamente, esse processo ocorre com a perda da influência da religião sobre as instituições sociais, políticas e jurídicas e sociais. Subjetivamente, o processo ocorre em face de alterações na concepção de mundo do indivíduo, ou seja, a religião perde o caráter determinante e evidente sobre a consciência humana (Berger, 2012b).

O conceito de secularização, em si, é neutro. Ele adquire conotações positivas ou negativas de acordo com a área de análise e os pressupostos utilizados. Num sentido negativo, geralmente utilizado no âmbito teológico, é definido como *descristianização*, *dessacralização* e perda da *influência eclesiástica*. No campo das demais ciências humanas, principalmente da sociologia, a secularização é tratada positivamente e associada aos processos de racionalização, emancipação e autonomia do sujeito, desencantamento da realidade, autonomia e emancipação das instituições políticas e jurídicas e das atividades artísticas e culturais em geral.

Dessa forma, verifica-se que a secularização está intimamente ligada às alterações advindas da modernidade e possui os pés fincados na história (CIARALLO, 2009). Como todo processo gestado em ventre histórico, ela não é homogênea. Ela é mais ou menos atuante diante de fatores regionais e temporais, além de apresentar peculiaridades relativas às diferenças culturais, econômicas, sociais e de gênero (BERGER, 2012b).

Na Europa, a Reforma Protestante do século XVI, forneceu as condições necessárias para a implementação da secularização, que foi alavancada no século XVIII, pelo Iluminismo. Séculos de experiência consolidaram o processo no velho continente. Por outro lado, na América Latina, apesar da influência do colonialismo europeu, o povo manteve as raízes religiosas, as tradições, o misticismo, a magia e as festas sagradas. No Brasil, até meados do século XX, apesar da laicidade garantida constitucionalmente no advento da república, o pensamento secular não havia se consolidado. A população, majoritariamente agrária, permanecia ligada às raízes religiosas, sobretudo a cristã de vertente católica romana. A partir da segunda metade do século XX, com a implementação da urbanização e da industrialização,

ocorre o aumento da influência do pensamento secular. Para Almeida (2003), assim como nos demais países da América Latina, há uma importação das *ideologias secularizantes*. Fato curioso é que o início do processo de secularização no Brasil se deu num período em que as discussões sobre um possível *retorno do sagrado*, já estavam em pauta.

Na compreensão de Ciarallo (2009), a sociogênese brasileira foi marcada pela miscigenação e sincretismo de sua formação europeia, indígena e africana. Essa miscigenação favoreceu o desenvolvimento de uma cosmovisão *mítico/mágica* peculiar. Diante desses fatores, Ciarallo afirma que falar sobre secularização no Brasil não é o mesmo que falar sobre secularização na Europa, já que há um sentido de *ser secularizado* específico.

Para Almeida (2003), no caso europeu havia um controle estatal por parte da Igreja, e a vigência do conceito de *crístandade*. O contexto histórico Europeu foi marcado pelo domínio da igreja em todos os papéis fundamentais de ordenamento da vida das pessoas. Além disso, ela era uma instituição *unificadora* de condutas e normas sociais. O sistema econômico vigente na idade média, o feudalismo, por suas características agrárias, beneficiava aqueles que possuíam terras. Sendo uma das maiores detentoras de terras, a riqueza e poder da igreja se sobrepunham até mesmo ao poder dos reis e ao poder estatal. Tanto a riqueza como o ordenamento moral e o poder de legitimação da realidade tornaram o processo de secularização um evento libertário não só do indivíduo como da sociedade.

O que aconteceu na Europa, não aconteceu em solo brasileiro. Desse modo, falar em destituição da religião de seu *papel fundamental de ordenamento da vida das pessoas e de unificação de condutas*, não se aplica a concepção brasileira. Outros fatores, como a industrialização e a urbanização, desencadearam o processo de secularização tardio no Brasil:

Na realidade, a industrialização e a urbanização se constituem em força motora da secularização devido ao seu ethos cultural racionalizador, burocratizador, marcado pela eficiência e constatação científica e positiva das realidades humano-cosmológicas. Ao lado dos condicionamentos culturais, representados pelo Iluminismo e Positivismo (...) Efetivamente, a industrialização brasileira apresenta seus prenúncios na reviravolta de 1860 com notável progresso econômico e conseqüente ascensão do padrão de vida de algumas classes da população. A partir deste mesmo período inicia-se o progresso desenvolvimentista com a construção das estradas de ferro e os primeiros indícios da mecanização das indústrias rurais, dando lugar às instalações das primeiras manufaturas. (BOLAN, 1972, p. 47-48).

A falta de urbanização e industrialização, em virtude dessa modernização tardia, propiciou uma população majoritariamente agrária até meados do século XIX no Brasil. Essa condição social desfavoreceu tanto as discussões como a compreensão a respeito da secularização.

Já a compreensão do sociólogo Reginaldo Prandi (1997), vai na contramão da afirmação de Ciarallo sobre a ausência da secularização no Brasil. Prandi reconhece que há uma efervescência religiosa, porém, a secularização brasileira é perceptível pela ausência às referências do divino nas decisões mais importantes que afetam a população. Nessa mesma linha, o sociólogo Antônio Flávio Pierucci (1988), afirma que negar a secularização no Brasil em virtude desses apontamentos e efervescências religiosas é um equívoco, já que a secularização significa um deslocamento da religião do âmbito público para o privado e não uma diminuição da religiosidade.

Diante da heterogeneidade da secularização, esse trabalho propõe uma análise sobre o tema a partir da produção acadêmica nacional. Para esse intento, serão analisadas as teses e dissertações dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião do Brasil, compreendidas entre os anos de 1978 (período em que foi fundado o primeiro programa), até o ano de 2012. Preliminarmente, foi possível constatar que a temática está presente em pesquisas que variam da teologia à sociologia; da filosofia ao direito; das ciências da religião à economia e outras áreas do conhecimento. Essa abrangência aponta para a declaração de Giacomo Marramao (1997), de que a secularização foi alçada a categoria de análise e interpretação dos comportamentos e modelos sociais. Essa categorização explica a extrapolação do tema em relação ao universo religioso, e justifica sua utilização hermenêutica nos campos éticos, sociais, filosóficos e culturais. Esse ponto, segundo Souza (2011), foi criticado por Karl Löwith, sob a alegação de que estabelecer a secularização como categoria interpretativa da modernidade seria negar à modernidade seu próprio patrimônio cultural e estruturá-la a partir de categorias religiosas ocultas em sua fundamentação. Apesar do pensamento de Löwith, os dados alcançados nessa pesquisa permitem afirmar que a secularização é utilizada como dado interpretativo da realidade social, ponto que abordaremos no último capítulo.

Em virtude da importância e abrangência alcançada pela secularização, é necessário apresentar as principais conceituações e explicitar os motivos que tornam o tema relevante na análise da realidade e debate científico em geral. Finalmente, busca-se estabelecer o estado da arte das teses e dissertações sobre o tema da secularização, produzidas nos Programas de Pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião no Brasil no período de 1978 a 2012. O critério de seleção restringe-se a presença do termo *secularização* nas palavras-chave das pesquisas. As *palavras-chave* são elementos pré-textuais que representam o tema central e o conteúdo de uma pesquisa. Na internet, a otimização das buscas é realizada através das

técnicas de SEO (*search engine optimization*) utilizando-se as palavras-chave.

É importante ressaltar, em concordância com a perspectiva crítica de Ciarallo (2009), que há nas análises sociológicas, o perigo sempre presente de se estabelecer conceitos e teorias que se pretendam universais ou totalizantes. As possibilidades de conceituação, estatística e análise sociológica a respeito da secularização não se esgotam pelo estudo do estado da arte, não há aqui essa pretensão. Os fenômenos humanos e sociais são multiformes e variáveis, não podendo ser totalmente delineados e comportados em números, equações e estatísticas. Conforme afirmamos inicialmente, o processo de secularização se apresenta de modo multidimensional e polissêmico. A veracidade dessa proposição, entretanto, não afasta a necessidade de se estabelecer e apresentar conceituações básicas e/ou consensuais sobre a secularização. Essa necessidade é reforçada pelo tipo de pesquisa proposta, o estudo do estado da arte, que analisará a secularização sob a ótica de pesquisadores de epistemes distintas, com a utilização de métodos e linguagens científicas distintas.

2.1 A questão da secularização

Para o senso comum, há pouca ou nenhuma diferenciação entre os termos *secularização*, *secularismo*, *laicidade*, *laicismo*, *pluralismo* e *relativismo*. Esses termos são geralmente associados a processos de *descristianização* e *dessacralização* da sociedade, ou ainda, abandono e profanação dos valores éticos e morais cristãos. Nesse segmento, os termos são sempre negativos e indicam um processo que “se dirige sobretudo e em primeiro lugar contra o sacro e se transforma então num processo de dessacralização” (BOAVENTURA, 1970, p. 21). Pode-se distinguir os termos da seguinte forma:

Enquanto a secularização é a consequência necessária e legítima da fé cristã, o secularismo constitui, ao invés, uma sua expressão degenerada. Secularismo é a postura que pretende invadir o campo que é pertinente à fé, uma atitude que – olhando bem – nada tem de ‘profana’, na medida em que, alimentada pela crença no caráter ‘omni-decisório’ dos critérios políticos ou culturais, eleva o mundo à dignidade de absoluto. Em uma palavra: *sacraliza-o*. (MARRAMAO, 1997, p. 73).

Para o pensamento científico, sobretudo no campo das ciências sociais, as diferenciações entre os termos são evidentes, ainda que os processos sejam correlatos. A compreensão da secularização demanda seu reconhecimento como processo histórico, ou seja, a compreensão de seu desenvolvimento a partir das relações com a modernidade. Nesse sentido, Giacomo Marramao (1997) desenvolveu uma genealogia da secularização

demonstrando o desenvolvimento histórico/semântico do termo. O autor apresenta a genealogia em cinco momentos: no direito canônico; no direito político/privado; no tempo histórico; nas teorias políticas e no interior do discurso teológico.

Anteriormente havia um consenso de que uma das primeiras utilizações do termo teria sido no campo político/jurídico, no período das guerras religiosas do século XVI. O delegado francês Longueville, usou o termo *séculariser* para indicar a entrega de terras da Igreja ao poder público. Não havia a intenção de profanação ou espoliação dos bens sagrados, buscava-se a neutralização dos conflitos religiosos em curso. Nesse sentido, “a secularização designava o ato jurídico dos ‘*princes protestans*’ politicamente fundado, que reduz ou expropria os domínios e as propriedades temporais da Igreja para destinar a outros escopos” (MARRAMAQ, 1997, p.18). Martelli (1995), ainda nessa linha histórica, afirma que somente a partir dos séculos XVIII e XIX, no período napoleônico, é que o termo assumiu características de valoração negativa de tomada de bens eclesiásticos e de emancipação da tutela e controle da igreja.

Marramao suscita uma utilização do termo no direito canônico que precederia o conceito de expropriação de terras no período das guerras religiosas. O termo *saecularisatio* teria sido utilizado nos últimos decênios do século XVI, durante as disputas canônicas francesas para indicar o “*transitus de regularis a canonicus*” (MARRAMAQ, 1997, p. 17), ou seja, a dispensa dos votos a um sacerdote *regular* (pertencente a uma ordem religiosa), para o estado *secular* (incardinação numa diocese).

A partir da análise anterior, percebe-se que não havia pretensão de universalidade nas primeiras utilizações do termo *secularização*. Foi a partir das relações históricas da modernidade que o termo assumiu um caráter dual, uma ambivalência de significados. A respeito disso, Marramao afirma:

Interpretada ora em termos de *descristianização* (ou seja, de ruptura e profanação modernas dos princípios da *christianitas*), ora em termos de *dessacralização* (cujo núcleo essencial, ao invés, estaria já presente desde as origens na mensagem cristã de salvação), a categoria de secularização foi capaz de fornecer munição argumentativa tanto à crítica cristã quanto à crítica anticristã da civilização. Ela pôde ser estigmatizada (positiva ou negativamente) seja de uma perspectiva laica seja de uma perspectiva religiosa. Pôde enfim servir igualmente bem (frequentemente com os mesmos tópicos argumentativos de apoio e com a mesma parcimônia de exemplos) para formular um juízo seja otimista seja pessimista do presente. (MARRAMAQ, 1997, p. 16)

A ambivalência permitiu que o termo fosse utilizado tanto no aspecto negativo, geralmente ligado a perspectiva do clero, como no aspecto positivo, ligado a perspectiva laica,

servindo perfeitamente a *dois senhores*. O dualismo *regular/secular*, com o desenrolar da história, passou a designar as oposições entre o *celeste* e o *terreno*; o *sagrado* e o *profano*; o *cristão* e o *pagão*, e outras oposições entre o *espiritual* e o *carnal*.

A consolidação do conceito de secularização como oposição/dualismo, possibilitou análises em áreas distintas, sob percepções e metodologias distintas. As análises a partir de compreensões dos campos da teologia, sociologia e filosofia serão apresentadas a seguir.

Dentre esses campos de pesquisa, a teologia é certamente a mais afeita às discussões sobre a secularização, tanto do ponto de vista negativo quanto positivo. Teólogos tradicionais analisaram a secularização sob a perspectiva apologética, enquanto teólogos de vertente liberal apontaram a secularização como proposta do próprio cristianismo.

Boaventura Kloppenburg, frei católico de linha tradicional, definiu a secularização da seguinte forma:

De modo geral por secularização se entende um processo histórico pelo qual o mundo toma consciência de sua consistência e sua autonomia; seria, portanto, um processo geral de libertação, pelo qual o homem, a sociedade e a cultura seriam libertados da tutela e do controle do mito, da religião e da metafísica ou das normas ou instituições dependentes do âmbito sacro ou religioso. (BOAVENTURA, 1970, fl.17).

Em sua compreensão, a secularização é um processo de oposição e supressão dos conteúdos da religião e, principalmente um processo de dessacralização que pretende *libertar* o indivíduo das amarras religiosas. Essas amarras seriam o mito, a religião, a metafísica, o sagrado e a Igreja. Não obstante, Boaventura compreende e reconhece a importância da secularização como processo histórico, entretanto, frisa a distinção entre secularização e secularismo. Para ele a secularização é um processo histórico, enquanto o secularismo é uma “visão fechada do mundo que exclui a transcendência, não reconhecendo outros valores fora do mundo” (BOAVENTURA, 1970, p. 19).

Nessa mesma linha, Hubert Lepargneur (1971), padre dominicano francês, conceituou a secularização sob dois aspectos: 1) como processo histórico dirigido contra o clericalismo e que se opõe a legislação de isenção que beneficia pessoas ou bens da Igreja e; 2) processo em que elementos da vida cotidiana se libertam das igrejas e dos dogmas. Esses processos abrangem todos os domínios da cultura e do comportamento:

1) Um elemento positivo que corresponde ao termo largamente utilizado de maturidade do homem (homem adulto), da sua libertação dos mitos, da magia, das alienações do sagrado e das assombrações do além, da prepotência abusiva daqueles que tinham pretensões ao poder espiritual para dominar as formas terrestres da vida

social dos homens. [...];

2) Um elemento destrutivo das religiões, se não da religiosidade, da humanidade, assim como da própria noção de Deus. (LEPARGINEUR, 1971, p. 13).

Dessa forma, o autor compreende que a secularização é positiva no sentido de promover a libertação em relação aos aspectos alienantes da religião como a magia, o mito e o medo do sobrenatural. Esse elemento corroboraria na formação autônoma do indivíduo. A despeito desse elemento positivo, há também um elemento destrutivo, que é a crítica radical da religião. Essa crítica promove a destruição da religião, da religiosidade e da noção de Deus, ou seja, de toda a tradição cristã.

Numa perspectiva teológica moderada, Paul Valadier (1991), filósofo francês e padre jesuíta, compreende a secularização a partir de três traços: o primeiro traço apresenta a secularização como o fenômeno jurídico-político de separação entre as igrejas e o Estado. O segundo indica a expulsão da religião da esfera pública, e seu confinamento ao âmbito privado. O último traço baseia-se na emergência das técnicas e das ciências diante da complexidade e especificidade do real. Nessa definição a secularização é a “racionalização dos campos do real e das atividades humanas” (VALADIER, 1991, p. 18). Essa racionalização se caracteriza como processo de diferenciação entre as esferas política e religiosa. Nessa diferenciação, a teologia então é expropriada de qualquer pretensão de ordenamento da totalidade dos saberes. Como consequência, ocorre a relativização da religião. Nesse processo de racionalização/diferenciação do real, não há necessariamente o conflito entre as esferas, desde que nenhuma delas tenha a pretensão de hegemonia do saber.

A discussão sobre o processo de secularização passou também pela análise de teólogos protestantes de vertente liberal do início do século XX. Teólogos como Karl Barth, Friedrich Gogarten e Emil Brunner, revisaram as relações entre cristianismo e secularização, compreendendo a secularização como fomentadora da *autonomia* e *da liberdade* do sujeito. Para eles há uma conexão histórica entre religião e cultura e um *historicizar-se* da religiosidade, também definido como *mundanizar-se*, o que foi denominado como *teologia dialética*, ou *teologia da crise*. Essa posição legitima teologicamente a secularização como função de compreensão da autonomia do mundo moderno. Essa autonomia não é empecilho para a fé, pelo contrário, não há fé sem a secularização do crente para o mundo de ilusões e contaminações ideológicas (MARRAMAIO, 1997, p. 71).

A teologia dialética partia da compreensão que a própria revelação tem uma estrutura dialética ao manter unidos elementos que se negam: Deus e homem, eternidade e tempo,

revelação e história, etc. A outra proposta dos teólogos da dialética é que, os enunciados teológicos, de igual forma deveriam ser tratados a partir dessa metodologia. A teologia dialética, ou, teologia da crise pode ser descrita da seguinte forma:

A história da salvação não é uma história *ao lado* da história do homem, ou dentro da história do homem, e sim a crise (krisis) incessante de toda a história. A história do homem, que é história de pecado e de morte, está sob o juízo de Deus, sob o *não*, mas trata-se de um *não* dialético, superado no sim que Deus pronuncia em Jesus Cristo. (GIBELLINI, 2002, p. 21).

Karl Barth, teólogo e pastor suíço, foi um dos principais expoentes da Teologia dialética. Ele se opunha ao pensamento teológico liberal de sua época (principalmente ao de Harnack), pois considerava que a teologia científica havia se afastado de seu tema principal, a *palavra de revelação de Deus*. Em sua obra principal, a *Epístola aos romanos*, Barth utiliza o método histórico-crítico, característico da teologia liberal, tendo “apenas a função de preparar para a compreensão da coisa, da qual se trata na Bíblia; o importante é penetrar, por meio do elemento histórico, no espírito da Bíblia” (GIBELLINI, 2002, p. 20). A dialética está presente na segunda edição dessa obra, quando Barth afirma que o reino de Deus não é mais a força que move o mundo, Deus é exaltado como a “manifestação do Inteiramente Diferente” (PEREIRA, 2009, p. 43).

Emil Brunner, também, teólogo e pastor suíço, por sua vez, acusava a teologia de sua época, de estar corrompida pelo psicologismo e historicismo. Alinhado ao pensamento de Karl Barth, ele compreende que a fé cristã se refere a *Deus* e à sua *Palavra*. Em sua obra *A mística e a Palavra*, Brunner considerava que Scheleiermacher havia transformada a fé em mística. Ao contrário disso, para Brunner, a fé cristã é configurada na objetividade, e não, de forma subjetiva, através da mística.

Friedrich Gogarten, teólogo e pastor luterano, abordou o tema da secularização a partir do aspecto jurídico e, principalmente, do aspecto cultural. Gogarten, compreende que a secularização ocasionou transformações profundas na sociedade, e mal-estar no cristianismo (GIBELLINI, 2002). Diante dessa afirmação, três soluções seriam possíveis. A primeira constituiria na recusa total da secularização, tendo em vista seu caráter nocivo ao cristianismo; a segunda seria a negação do cristianismo, já que ele não suportaria a autonomia do indivíduo, e a terceira solução (assumida por Gogarten), seria interpretar de maneira diferenciada o nexos entre a fé cristã e a secularização. Assim como os demais teólogos da teologia dialética, Gogarten considera a secularização como um desdobramento natural da fé cristã. Esse e outros aspectos teológicos ligados à secularização serão abordados com maior

ênfase no capítulo final dessa dissertação.

Além da teologia, a sociologia e a filosofia são áreas de pesquisa atuantes em relação aos estudos sobre o processo de secularização. As obras de sociólogos como Max Weber e Émile Durkheim e de filósofos como Friedrich Hegel, Friedrich Nietzsche e Karl Marx são consideradas clássicas e leituras obrigatórias para a compreensão dos fenômenos religiosos e da secularização da sociedade. Escritos de George Simmel, Peter Berger, Thomas Luckmann, Pierre Bourdieu, Rodney Stark, José Casanova, Charles Taylor, Marcel Gauchet, Luc Ferry, Gianni Vattimo, e outros, são presença constante nas referências dos estudos sobre a temática religiosa. No Brasil, sociólogos, filósofos, teólogos e cientistas da religião ligados ao universo acadêmico, contribuem (ou contribuíram) para o debate acerca do senso religioso contemporâneo e conseqüentemente sobre a secularização. Podemos destacar Ricardo Mariano, Faustino Teixeira, Antônio Flávio Pierucci, Rubem Alves, Cecília Loreto Mariz, Flávio Senra, Roberley Panasiewicz, Paulo Agostinho, Gilbras de Souza Aragão, dentre outros.

Não há a possibilidade de citar o pensamento de cada autor, uma vez que não é essa a proposta desse trabalho. Faz-se necessário estabelecer determinados recortes. Esses recortes serão baseados nos dados levantados pela pesquisa estado da arte sobre a secularização nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil (1978 – 2012). As posições clássicas de Durkheim e Weber, por questão de metodologia, serão inseridas no primeiro item do capítulo final desse trabalho. Peter Berger será o primeiro a ser citado, em virtude de ter sido o autor mais citados nas referências das teses e dissertações analisadas. Não há também a intenção de estabelecer uma cronologia do pensamento sociológico filosófico sobre a secularização. Essa afirmação se justifica pela escolha do tipo de pesquisa estado da arte, que se restringe a pesquisa e resultados obtidos por outros pesquisadores. As generalizações a respeito das teses e dissertações produzidas serão apresentados no último capítulo dessa pesquisa.

Peter Berger, sociólogo austro americano, é considerado um dos principais *promoters* da teoria da secularização. Seu livro *O dossel sagrado*, é referência obrigatória em qualquer pesquisa sobre o tema e consta em sete das nove pesquisas abordadas nesse trabalho. A partir de uma visão sociológica, o autor afirma que “por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 2012b, p. 119). Apesar de apresentar um conceito aparentemente totalizante, ele compreende que “um fenômeno histórico desse alcance não se reduzirá a

nenhuma explicação monocausal” (BERGER, 2012b, p. 123).

Mesmo considerando que a ocidentalização e a modernização são forças fundamentais no processo de secularização, para Berger ela não se dá exclusivamente por processos objetivos socioestruturais. A secularização também surge como processo subjetivo da consciência do indivíduo. Essa subjetividade afeta a cultura, os símbolos e vários âmbitos da vida cultural, tais como as artes, a filosofia, a literatura e, sobretudo, a ciência. Para ele, a crise da religião é um aspecto da crise social desenvolvida pela mentalidade moderna (BERGER, 2012b).

Apesar de não ser um autor original, já que sua teoria bebe da fonte *weberiana/durkheimiana*, quando se trata de secularização, Berger é “referência paradigmática” (MARIANO, 2013, p. 236), e um de seus méritos é apontar a falta de uniformidade em relação à secularização:

O impacto da secularização tende a ser mais forte nos homens do que nas mulheres, em pessoas de meia idade do que nas muito jovens ou idosas, nas cidades do que no campo, em classes diretamente vinculadas à moderna produção industrial (particularmente a classe trabalhadora) do que nas de ocupações mais tradicionais (como artesãos ou pequenos comerciantes), em protestantes e judeus do que em católicos, e assim por diante. (BERGER, 2012b, p. 120)

Além desses aspectos, Berger compreende que a secularização varia conforme a localidade. Na Europa, por exemplo, ela é mais acentuada do que nos Estados Unidos. Também o nível cultural define o grau de secularização, já que o contingente acadêmico, principalmente das ciências sociais, é mais secularizado que as demais camadas sociais.

Por sua vez, Thomas Luckmann, apesar de parceiro de Berger na obra *A construção social da realidade*, e em *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, não compreende a secularização a partir do conceito de crise de credibilidade da religião. Para Luckman a religião é uma *constante antropológica*. Ele reconhece a secularização como acepção político-jurídico do processo laico do Estado. Luckmann introduziu o conceito de diferenciação ou segmentação institucional da religião. De acordo com Mata (2014, p. 195) Para Luckhmann, a secularização consiste na “progressiva diferenciação das sociedades modernas em subsistemas autônomos, autorregulados e autolegitimados”. A modernidade seria a responsável pela emersão desses subsistemas sociais.

Outro importante teórico da secularização é o filósofo Charles Taylor. O conceito de Taylor sobre a secularização pode ser definido da seguinte forma:

O termo secularização é uma ideia ou teoria com sentidos múltiplos, um conceito polissêmico. Ela tanto pode servir como teoria explicativa de algo que teria ocorrido na civilização Ocidental, quanto pode ter a própria existência contestada por muitos estudiosos. Ainda de acordo com Taylor, as teorias da secularização giram em torno a dois eixos explicativos. O primeiro entende por secularização a “retração da religião na vida pública” (495). O segundo por “declínio em termos de fé e prática”. (RODRIGUES, 2014, p. 190).

A secularização se configuraria tanto em relação a retração em relação ao âmbito público, o que outros autores denominam processo de laicização, como em relação às mudanças relacionadas as condições da fé, ou novas condições para a fé. Dessa forma, compreende-se que:

Certamente tem havido um “declínio” da religião. A fé religiosa passou a existir num campo de escolhas que inclui várias formas de objeção e rejeição; a fé cristã existe em um campo em que há também um amplo leque de outras opções espirituais. Porém, a história que nos interessa não é simplesmente uma história de declínio, mas também de uma nova determinação do lugar do sagrado ou espiritual na vida individual e social. Essa nova localização tornou-se uma oportunidade para composições da vida espiritual em novas formas, e para novos modos de existência tanto na relação com Deus quanto fora dela. (TAYLOR, 2010, p. 513).

Percebe-se que, para Taylor, a crença em Deus não acabou. O que muda é o ambiente da fé, que passa de uma verdade autoevidente para uma condição de crença que pode ser vivenciada de diversas outras formas.

Rodney Stark (2008), sociólogo americano contemporâneo, afirma que a secularização é uma tendência dominante que afeta a religião e apresenta desafios que a confrontam. A secularização, entretanto, representaria a transformação da religião e não necessariamente, sua extinção, posição sustentada pela socióloga francesa, Danièle Hervieu-Léger. Tendo surgido antes do progresso, a religião forneceu subexplicações a um sistema cultural incipiente. Com o advento do progresso e da modernização, causas exteriores à religião, a competição tornou-se acirrada e corrosiva para a religião.

No campo das teorias políticas, Carl Schmitt afirma que os conceitos principais da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados. Verifica-se um domínio da técnica e a “transferência das prerrogativas da onipotência do legislador divino ao legislador mundano” (MARRAMAIO, 1997, p. 57). Nesse sentido, a estrutura estatal se torna cada vez mais *máquina*, cada vez mais *neutra* e *objetiva*.

Alguns sociólogos se preocuparam em fornecer conceitos condensados do que seria o processo de secularização. José Casanova sintetizou as formulações sobre a teoria da secularização em três proposições: “(1) ‘Secularização como diferenciação de esferas

seculares das instituições e normas religiosas’; (2) ‘Secularização como declínio das crenças e práticas religiosas’; e (3) ‘Secularização como marginalização da religião para a esfera privada’ (MARIANO, 2013, p. 235). O autor compreende que as duas primeiras formulações podem ser falseadas empiricamente. No caso da primeira, o falseamento se dá pela verificação da convivência entre modernidade e crenças nos Estados Unidos. No caso da segunda formulação, o falseamento se dá pela observação empírica do crescimento do Islã e dos movimentos neopentecostais, fato que negaria o declínio das crenças e práticas religiosas. Nesse sentido, prevalece a terceira formulação, de que a secularização seria a marginalização da religião para a esfera privada.

Olivier Tschannen, em sua tese de doutorado, condensou as principais teorias dos anos de 1960 e 1970 sobre a secularização, observando sete elementos fundamentais de convergência dessas teorias sobre a secularização:

1. a racionalização (a partir da tradição weberiana); 2. a mundanização no sentido de preocupar-se mais com questões materiais que espirituais; 3. a diferenciação (de origem funcionalista); 4. a pluralização de ofertas religiosas, levando a uma livre concorrência desregulada (Berger); 5. a privatização da religião que sai do espaço público (Luckmann); 6. a generalização como movimento oposto à privatização, que leva a religião para fora de sua própria esfera, resultando em uma religião civil (teorias durkheimianas; Parsons, Bellah e, moderadamente Luckmann); 7. o declínio da prática e da crença e a indiferença religiosa (Wilson). (FOERSTER, 2007, p. 196).

Tschannen, alinhado ao pensamento da maioria dos sociólogos, compreende que numa sociedade ideal, é necessária a separação das esferas pública e religiosa. É necessário que o estado laico não interfira nas práticas e crenças religiosas e a religião não interfira na esfera pública, que seria regida pelas lógicas coerentes da razão instrumental.

Partindo da análise filosófico sociológica, Larry Shiner (1967), de acordo com Marramao (1995), estabelece uma tipologia da secularização a partir de cinco acepções: 1) secularização como *ocaso* da religião; 2) secularização como *conformidade* ao mundo; 3) secularização como *dessacralização* do mundo; 4) secularização como *descomprometimento* da sociedade para com a religião e; 5) secularização como *transposição* de crenças e modelos de comportamento da esfera religiosa a secular. Nessas cinco acepções, Shiner compreende a secularização como processo natural e contingente da alteração do comportamento ético/cultural do indivíduo em relação às crenças tradicionais.

Também sob o viés sociológico, Danièle Hervieu-Léger (2008), socióloga francesa, define a secularização como a combinação da perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade, com a capacidade dessa sociedade de orientar seu destino e

recompor as representações religiosas. A orientação e recomposição das representações religiosas demonstram a autonomia dessa sociedade. Dessa recomposição surgem novas formas de religiosidade, novas representações do sagrado ou novas apropriações das tradições das religiões históricas. Nesse aspecto, a autora compreende que uma das características da secularização seria uma espécie de *bricolagem das crenças*.

Diante das inúmeras conceituações demonstradas, há uma predominância do caráter dualista entre o secular e o sagrado. As relações entre modernidade e religião, como afirmado por Berger (2001) continuam complexas, entretanto, na década de 90, vários autores acenaram para o fim da teoria da secularização. Para eles há em andamento um *retorno*, ou, uma *vingança* da religião. Esse período foi definido como *dessecularização* da sociedade. Apesar do entusiasmo, a teoria da secularização permanece ativa na pauta de debates. Só o fato de se falar sobre dessecularização é um reconhecimento da existência da secularização. No item seguinte explicita-se a importância da secularização e procura-se responder *por que ainda secularização?*

2.2 Por que ainda secularização?

A partir da posição de determinados sociólogos brasileiros ligados ao universo acadêmico, pode-se afirmar que o debate sobre a secularização permanece relevante. Ricardo Mariano (2003, p. 112), afirma que “a secularização do aparato jurídico-político constitui processo histórico decisivo na formação das sociedades modernas ocidentais”. Além de garantir a supremacia do direito sobre as demais formas normativas e de reduzir as pretensões de domínio religioso sobre o indivíduo, a secularização garante ao Estado a possibilidade de manter, inclusive, a liberdade dos diferentes grupos religiosos. Para Maria Lara Martínez (2011), o debate sobre os temas da secularização, laicismo e laicidade são de grande interesse na opinião pública. Coadunando com essa ideia, a socióloga brasileira, Cecília Loreto Mariz (2001, p. 25), influenciada pelo pensamento de Peter Berger, ressalta que a discussão a respeito da secularização e dessecularização constitui tema central na sociologia da religião atual. O debate sobre a secularização está longe de terminar, e muitos capítulos importantes serão escritos a partir da análise empírica e teórica das mais diversas ciências. Apesar de sua relevância, determinadas análises apontam para o esgotamento, ou, a negação da secularização. Apesar de não haver consenso sobre a conceituação do vocábulo *secularização*, não se pode afirmar a partir de análises empíricas do cotidiano, o esgotamento

de sua eficácia.

Sobre o debate a respeito da secularização, faz-se necessário reconhecer que as atividades sociais e variações culturais não obedecem estritamente às disposições teóricas. Elementos, ou, eventos de ruptura anômica incidem diretamente sobre as ações da sociedade. Eventos catastróficos têm a tendência de provocar efervescências religiosas, assim como a normalidade e o desenvolvimento social produzem secularização. Dessa forma, a credibilidade da teoria da secularização apresenta altos e baixos a partir dos eventos históricos. O ataque das torres gêmeas do *World Trade Center*, o crescimento do Islã e o *boom* do movimento neopentecostal, por exemplo, foram apontados como elementos de “ressurgência religiosa” (BERGER, 2001, p.20).

Peter Berger reviu sua posição a respeito da secularização e, no início dos anos 2000 escreveu o artigo intitulado *A dessecularização do mundo: uma visão global*. Nesse artigo, o autor afirma que é “falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado” (BERGER, 2001, p. 10). A religião teria reagido com *surtos religiosos contra-secularizantes*, caracterizados, dentre outros fatores, pelo “renascimento de compromissos enfaticamente religiosos” (BERGER, 2001, p. 14). Esses surtos culminaram num processo inverso ao da secularização, denominado *dessecularização*, onde o mundo se apresentaria tão religioso quanto antes e, em determinadas localidades, mais ainda. Cecília Loreto Mariz (2001, p. 26), leitora de Berger, afirma que o fato dele utilizar o termo *dessecularização*, indica um reconhecimento da teoria da secularização. Para ela os dois processos operam simultaneamente.

A partir desses eventos, “a teoria da secularização perdeu seu status de conhecimento quase autoevidente” (MARIANO, 2013, p. 236). Reagindo contra essa posição, partidários da secularização reafirmaram seu avanço incontestável, enquanto opositores apontaram uma ressurgência do sagrado. Termos como *eclipse da secularização*; *dessecularização*; *reencantamento*; *retorno do sagrado*; *revanche de Deus*; *ressurgência religiosa*, dentre outros, surgiram como ataque direto a teoria da secularização:

Mais recentemente vivemos o período dos chamados “retornos do sagrado” ou “revanche de Deus”, em que este mundo, de alguma forma, se reencanta. Mesmo se considerarmos a realidade do Terceiro Mundo em geral e do Brasil em particular, em que o sagrado persistiu, é inegável que a religião aí se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista. (NEGRÃO, 1994, p. 134).

Em oposição ao posicionamento weberiano de desencantamento do mundo, Negrão afirma a existência de um processo de *reencantamento*, caracterizado pela *persistência* e

revitalização do sagrado. Como categoria de análise do real, a teoria da secularização dispõe dos meios necessários à sua defesa, já que os conceitos atuais preveem a polarização da religião e não a extinção. Apesar disso, o debate acirrado entre simpatizantes e opositores da teoria da secularização persiste e produz conseqüentemente o aprofundamento do tema.

Em apoio a secularização, Sandra Duarte de Souza (2015, p.70) afirma que “somos estimulados a pensar em secularização cotidianamente”, já que nos últimos anos a secularização se tornou tema recorrente nas Ciências da Religião e na Teologia. Para a autora, um sinal visível e inegável da secularização é o fato de que no Brasil, os católicos não seguem rigorosamente as recomendações da Igreja e criam recomposições simbólicas. Os religiosos vivem o que ela denominou como “afrouxamento das normas religiosas” (SOUZA, 2015, p. 69). Um exemplo disso é a internalização dos feriados sagrados como dia de descanso e lazer, e não como celebração religiosa.

Paul Valadier (1991), reconhece a existência de um processo de secularização, entretanto, afirma que tal processo fez surgir determinadas doenças da racionalidade, como o *cientismo*, o *estatismo* e o *laicismo*. O *cientismo* contraria os postulados do método científico e adota uma postura totalizante em relação à religião. O *estatismo* representa uma ação excludente sobre "qualquer instância legítima de sentido" (VALADIER, 1991, p. 19), incluindo aqui a religião. E, finalmente o *laicismo*, que representa a utilização do espaço público com a finalidade de desvalorizar ou ridicularizar os conteúdos religiosos. Outra crítica do autor, é que se o conceito de secularização designa um processo complexo e incontestável da relação da sociedade com a religião, o próprio conceito é contestável. Não há um processo homogêneo, fato evidenciado em determinadas sociedades industriais onde não há relação de hostilidade com a religião. Para ele, o conceito de secularização seria “excessivamente vago ou por demais amplo, uma espécie de receita aplicável a tudo?” (VALADIER, 1991, p. 20). Além disso, se o conceito de secularização se dá em oposição ao religioso, não seria, portanto, tributário do primeiro?

Paulo Barrera Rivera, professor de Ciências da Religião na UMESP, em defesa da secularização, afirma que o acentuado crescimento religioso faz com que a secularização seja pouco discutida na América Latina. Para ele “a sedução das quantidades não está permitindo enxergar mudanças mais de fundo” (RIVERA, 2002, p. 88). Apesar de notório, o crescimento religioso contemporâneo não é necessariamente negação da secularização nem retorno a heteronomia religiosa. A diversidade de formas religiosas, ou, pluralismo religioso, é característica da secularização. Para Rivera, negar a secularização seria negar a modernidade.

Outro argumento contrário à secularização reside na afirmação de que a modernidade, responsável pela secularização na Europa, não se consolidou na América do Sul e que a mística seria uma *constante antropológica* dos povos latino-americanos. Rivera considera que a compreensão limitada da secularização motiva esse pensamento, já que “uma das características, talvez a mais importante, da secularização, é o ganho de autonomia a respeito da interpretação religiosa no mundo” (RIVERA, 2001, p. 93). O pluralismo presente nas diversas manifestações religiosas demonstra que a secularização não se limita ao campo institucional. Livre das amarras institucionais, o crente pode optar pela manifestação religiosa que mais lhe agrada, e interpretar sua espiritualidade para além dos dogmas estabelecidos. Dessa forma, a efervescência religiosa não negaria e sim, confirmaria o processo de secularização.

Outro defensor da teoria da secularização é o sociólogo brasileiro Flávio Pierucci. Para ele os detratores da teoria da secularização se valem da proliferação e vitalidade de novas formas de vida religiosa para “torpedear a teoria da secularização” (PIERUCCI, 1998, p. 46). O autor compreende que dois fatores são decisivos para a exposição da religião e das teorias de dessecularização, ou, pós-secularização: a *visibilidade midiática* da religião e o *marketing religioso*. Esses fatores visam “tornar o fenômeno ainda mais impactante, mais impressionante, mais irrefutável à medida que se aproxima o ano 2000” (PIERUCCI, 1998, p. 46). A não explicitação da multiplicidade de sentidos da secularização atrapalha a discussão do tema, à medida que a discussão se direciona a aspectos não fundamentais da secularização. A análise dos aspectos psicossociais das adesões religiosas afasta a pesquisa dos aspectos da secularização a partir da “esfera de normatividade jurídico-política” (PIERUCCI, 1998, p. 44).

A ruptura com a teoria da secularização, ocorre em parte, pela ruptura com o pensamento de Max Weber. Um dos autores contrários à teoria da secularização, Stefano Martelli, faz a seguinte afirmação:

A condição pós-moderna representa uma fase ulterior à do processo de secularização, a fase na qual a própria experiência da secularização já está esgotada. O 'pós-moderno' caracteriza-se pela ausência daquelas oposições fortes das quais a tese da secularização tomava vigor [...] Noutras palavras, a sociedade 'pós-moderna' seria uma sociedade 'pós-secular' na qual a ênfase no *trend* secularizante foi finalmente deixada de lado, permitindo perceber numerosos fenômenos de dessecularização. (MARTELLI, 1995, p. 18)

O que Martelli e os demais autores defensores da dessecularização desconsideram, é que “a secularização é parte do processo societário de diferenciação de esferas culturais

institucionais” (PIERUCCI, 1998, p. 48), e não apenas a oposição ou decréscimo dos conteúdos religiosos. Pierucci finaliza o embate com os teóricos da *dessecularização* (ou pós-secularização), com a seguinte afirmação:

Modestamente, minha proposta soa menos resignada do que esta e, além disso, mais viável. A saber: não abrir mão da secularização. Nem teórica, nem prática, nem terminológica, nem existencialmente. Urge, isto sim, que cada um de nós se esforce por saber do que está falando. Volto à frase de Habermas citada no começo deste ensaio: "Saber do que se fala sempre ajuda." Não é mais possível continuar dizendo, ou escutando sem reagir construtivamente, enormidades do seguinte teor: "Estes elementos [empíricos] nos levaram a constatar [sic] que o paradigma da secularização, hegemônico na sociologia da religião, é cada vez mais insuficiente enquanto produtor de uma ordem explicativa da pluralidade e da complexidade das religiosidades emergentes" (Siqueira e Bandeira, 1997). Um pouco mais de rigor lógico e precisão conceitual com vistas a diminuir a equivocidade do vocábulo, e certamente não se escreveriam equívocos deste naipe, abundantemente encontrados na sociologia da religião que hoje se faz no Brasil. (PIERUCCI, 1998, p. 66).

Pierucci apela para o rigor metodológico e científico em detrimento a análise empírica do crescimento de movimentos religiosos, o que pode gerar equívocos em relação à teoria da secularização. Certamente Pierucci *sabe do que está falando*.

Nossa posição em relação a esse debate sobre secularização ou dessecularização, é que refutamos a tese de que nunca houve um processo de secularização. Uma análise panorâmica da história aponta mudanças no senso religioso dos indivíduos em geral, mesmo dos fundamentalistas e neopentecostais. Esse dado, por si só, demonstra alterações na relação indivíduo/religião/Estado. Em relação à dessecularização, não há como negar uma efervescência religiosa, principalmente em relação ao fundamentalismo islâmico e neopentecostalismo brasileiro. Apesar disso, a teoria da secularização, formulada por Berger (2012b) reconhecia que a secularização não se manifestava de forma homogênea, antes, apresentava níveis distintos de influência que variavam de acordo com as condições sociais, econômicas, urbanas ou rurais e culturais. Cecília Loreto Mariz, comentadora de Berger, afirma que, ao falar sobre dessecularização, o autor é forçado a reconhecer que houve o processo de secularização.

A teoria da secularização não envolve o desaparecimento da religião, como alguns autores deixam transparecer. No processo de secularização, ocorre uma privatização da religião. Ela está presente na subjetividade do indivíduo, em seu âmbito familiar, em suas crises existenciais e em momentos de tragédias ou catástrofes. Apesar disso, ele não se deixa reger por uma cosmovisão sagrada ou mítica, nem permite que a religião tenha a primazia

sobre a definição da realidade. Em virtude desses argumentos reafirmamos que há um processo de secularização em operação.

Deixando de lado o debate de autores consagrados, partiremos para a análise do estado da arte das teses e dissertações sobre o tema da secularização produzidas nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil no período de 1978 a 2012.

2.3 O estado da arte no Brasil e a secularização

Visando estabelecer o estado da arte das pesquisas desenvolvidas nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil sobre o tema da secularização, foram identificadas nove pesquisas contendo o termo *secularização* nas palavras-chave. Esses trabalhos foram analisados a partir do método indutivo e submetidos em seguida ao método estatístico. Todo o material foi resenhado visando demonstrar as principais ideias dos pesquisadores..

De acordo com Teixeira (2006) a pesquisa denominada *estado da arte* pode ser conceituada como um recurso metodológico de produção acadêmica que possibilita a organização, sistematização e análise dos dados, bem como a compreensão do conhecimento sobre determinado tema em um período específico. É característica das pesquisas estado da arte, o levantamento bibliográfico, sistemático, analítico e crítico da produção acadêmica sobre determinado tema. Para Ferreira (2002), ela se constitui em pesquisa de levantamento e de avaliação do conhecimento sobre determinado tema.

Iniciaremos o levantamento do estado da arte a partir da leitura e resenha das nove teses e dissertações dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião do Brasil sobre o tema da secularização. As resenhas constam em ordem cronológica no apêndice A. Os resultados obtidos das principais relações estatísticas das teses e dissertações serão representados no *apêndice B*, através de *tabelas*, *gráficos de coluna* e *gráficos de setores* (ou, gráfico de pizza).

Segundo Crespo (1996), a estatística faz parte da matemática aplicada e tem como função a coleta, organização, descrição, análise e interpretação de dados. Esse processo visa substanciar a tomada de decisões em determinadas circunstâncias. O método estatístico permite a obtenção de conclusões que transcendem os dados obtidos inicialmente. Os dados estatísticos levantados permitem o diagnóstico a respeito de determinado problema, bem como a formulação de soluções e ações efetivas e apropriadas a esse problema.

No caso desse trabalho, a estatística não visa em primeiro plano o levantamento quantitativo e a geração de números exatos. Importante lembrar que a estatística será utilizada para definir aspectos teóricos a respeito do tema da secularização e como o tema foi tratado nas diversas relações de produção acadêmica.

Busca-se obter as principais tendências teóricas seguidas nas pesquisas (que serão demonstradas no capítulo final), e as relações da distribuição da produção acadêmica em relação ao *tempo*, ao *espaço geográfico*, aos *principais autores* utilizados, *autores mais citados nas referências*, *obras mais utilizadas nas referências*, *instituições* que mais produziram pesquisas sobre o tema, *tipo de instituição* e, *confessionalidade das instituições*. Esse tratamento estatístico resulta em dados qualitativos que demonstram o estado da arte em relação ao tema da secularização no Brasil. Análises mais completas sobre os dados estatísticos serão apresentadas no último capítulo dessa dissertação.

A primeira questão levantada diz respeito a produção acadêmica em relação ao tempo. Apesar da criação do primeiro Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião ter ocorrido em 1978 (PUC São Paulo), somente em 1999, vinte e um anos depois, surge a primeira pesquisa relacionada diretamente ao tema da secularização, a dissertação *Desencantamento e reencantamento do mundo* (SILVA, 1999). Além disso, há um hiato temporal no período de 2003 a 2008. A partir de 2008, há uma continuidade de pesquisas sobre o tema.

Uma das possíveis respostas em relação a pesquisa tardia sobre a secularização, surge da análise da dissertação *A secularização do ocidente* (ALMEIDA, 2003). O pesquisador observa que até meados do século XX, apesar da laicidade estatal, não havia no Brasil uma consolidação do pensamento secular. A população majoritariamente agrária mantinha-se ligada às tradições cristãs católicas. Somente a partir de meados do século XX, é que circunstâncias históricas como a urbanização e a industrialização promoveram a influência do pensamento secular europeu. Dois pontos na pesquisa de Almeida, estão alinhados com o pensamento de Peter Berger (2012b): 1) a secularização foi alavancada pela modernização e industrialização promovida pela modernidade e, 2) a secularização se manifesta de modos distintos conforme determinadas características sociais, econômicas, políticas, geográficas, etc. (no caso brasileiro a urbanização beneficiou o desenvolvimento do pensamento secular).

Não foram encontrados nas pesquisas dados empíricos que possibilitem formular respostas ao hiato de produção científica sobre a secularização compreendido entre 2003 a 2008. A tese de Juliana Alves Magaldi (2008) lança outras questões nesse sentido. A

pesquisadora analisou o censo de 2000 e observou o aumento acentuado da porcentagem de pessoas que disseram ser *sem-religião*. Magaldi ressalta que, apesar da relevância do fato dos *sem-religião* alçarem a condição de terceiro maior grupo no censo religioso de 2000, o tema não teve o tratamento adequado e a devida atenção por parte da academia.

Já que não há bases seguras para responder ao hiato temporal (a partir da análise das teses e dissertações brasileiras), pelo menos duas especulações devem ser consideradas: a primeira diz respeito a publicação do artigo de Peter Berger *A dessecularização do mundo*, publicado em 1999 e traduzido em português no ano de 2001. As teorias do *retorno do sagrado*, *vingança de Deus*, *dessecularização da sociedade* e *reencantamento do mundo*, já estavam na pauta de debates acadêmicos, porém, um artigo sobre *dessecularização do mundo* escrito pelo *garoto propaganda* e autor do *best seller* sobre a secularização, *O dossel sagrado*, provocou certo frisson na comunidade acadêmica. Foi necessário certo tempo para que a *poeira dessecularizante* baixasse. A segunda especulação está relacionada a primeira. A discussão sobre o artigo *A dessecularização do mundo* em 2001 (no Brasil) foi ampliada em virtude dos atentados terroristas das torres gêmeas do *World Trade Center* nos Estados Unidos. Berger havia apontado em seu artigo, o renascimento dos compromissos enfaticamente religiosos no islamismo e o crescimento da ala radical como um dos elementos visíveis da dessecularização. Certamente o autor desconhecia o tom quase *profético* de suas palavras. Reafirmo tratar-se de especulação, já que não há dados empíricos que sustentem esses pontos. Os dados empíricos obtidos nessa primeira questão encontram-se representados estatisticamente no *apêndice B – Estatística 1*.

A segunda questão diz respeito ao espaço geográfico das produções acadêmicas sobre o tema da secularização. Em se tratando de pesquisas sobre a secularização, há uma *política do café com leite* em operação. As pesquisas ficam restritas aos Programas de São Paulo e Minas Gerais. Os programas de São Paulo respondem por cinco pesquisas produzidas (55,56%), enquanto os programas de Minas Gerais respondem por quatro pesquisas produzidas (44,44%). É importante ressaltar que há Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião nas regiões Sudeste, Nordeste, Centro-Oeste e Norte do Brasil. Várias pesquisas realizadas nos programas de outros Estados e Regiões do Brasil apontam interesses para a pesquisa do sagrado, como *festas do rosário*, religiões *afro-brasileiras*, *catolicismo popular*, *neopentecostalismo*, *islamismo*, entre outras.

A dissertação de Almeida (2003), oferece uma possibilidade de resposta a essa verificação, quando assevera que há no Brasil uma *importação* das *ideologias secularizantes*. O pesquisador cita autores como Ciarallo (2009), que afirma que a *sociogênese* brasileira foi

profundamente marcada pela miscigenação e sincretismo religioso das vertentes europeias, indígenas e africanas. Essa miscigenação produziu uma cosmovisão *mítico mágica* peculiar ao brasileiro, o que não permite um pensamento secular exclusivamente *tupiniquim*. Além disso, a religião institucionalizada não detinha no Brasil o mesmo controle estatal e papel ordenador da vida das pessoas que possuía, por exemplo, na Europa. Essa posição, entretanto, foi criticada por outros autores, também citados na pesquisa. Para Reginaldo Prandi (1997), no caso brasileiro, a secularização se observa pela ausência às referências do divino nas decisões políticas e econômicas que afetam a população (PRANDI, 1997, p. 64). Para Sandra Duarte de Souza (2015), um sinal da secularização no Brasil é o afrouxamento das normas religiosas. Como exemplo, a autora cita o caso dos feriados religiosos, que são tratados como dia de descanso e lazer e não necessariamente como celebração religiosa. Engrossando a fileira dos críticos, Antônio Flávio Pierucci (1988) argumenta que a efervescência religiosa não é uma negação da secularização, já que uma das características principais de uma sociedade secularizada se dá pelo deslocamento da religião do âmbito público para o âmbito privado. Esse deslocamento não ocasiona o desinteresse pela religiosidade. Seria sofisma afirmar, a partir de resultados estatísticos, que a ausência de pesquisas sobre a secularização fora do eixo Minas – São Paulo, indica a ausência do processo de secularização no Brasil. Os dados empíricos obtidos nessa segunda questão encontram-se representados estatisticamente no *apêndice B – Estatística 2*.

Outra questão diz respeito aos principais autores utilizados nas pesquisas. Peter Berger é o autor mais utilizado na conceituação da secularização. Das nove pesquisas analisadas, a teoria de Berger norteia sete pesquisas (77,7%). O conceito estabelecido por Berger (ainda que esse conceito seja tributário de Max Weber e Émile Durkheim), da secularização como perda de relevância da religião, foi consolidado no meio acadêmico e sobreviveu ao tempo. Sobreviveu inclusive a mudança de opinião do próprio Berger (2001), e sua afirmação de que a secularização nunca aconteceu. Friedrich Nietzsche também se fez presente em sete pesquisas. O niilismo de Nietzsche é utilizado como fundamentação filosófica da secularização. De forma indireta ou direta (como no caso de Gianni Vattimo), a *sombra* de Nietzsche paira sobre o pensamento de autores consagrados e dos pesquisadores nacionais. Rubem Alves aparece em terceiro lugar, ao lado de Max Weber, em seis dissertações. A presença de um brasileiro na lista dos autores mais utilizados (ombreado com Weber) é significativa. Rubem Alves foi utilizado a partir de sua obra *O que é religião*, onde ele conceitua a religião como uma construção simbólica criada a partir do desejo, da busca de

sentido humano. Os demais autores mais utilizados foram José Comblin, Émile Durkheim, Dietriche Bonhoeffer, Jürgen Habermas, Gianni Vattimo e Harvey Cox.

A análise dos autores mais utilizados colabora com o dado levantado por essa pesquisa, que discussões sobre o tema da secularização estão concentradas entre a sociologia, a filosofia e a teologia. Dessa forma, as pesquisas das Ciências da Religião são devedoras dessas três áreas, ou, numa linguagem mais acadêmica, as Ciências da Religião analisam a partir de uma interdisciplinariedade o tema da secularização. Os dados empíricos obtidos nessa primeira questão encontram-se representados estatisticamente no *apêndice B – Estatística 3*.

Uma quarta questão analisada apresenta determinado conflito em relação a questão anterior. Em relação ao número de citações nas pesquisas, ou, autores mais citados por obras. Tanto Berger (16 citações), quanto Nietzsche (22 citações), que foram os autores mais utilizados, estão atrás de autores menos utilizados no número total de pesquisas. Gianni Vattimo é o primeiro colocado com 43 citações e, Jürgen Habermas o segundo, com 37 citações.

Uma explicação plausível é que isso se dá em virtude de duas pesquisas serem relacionadas diretamente a Gianni Vattimo: *A aceitação irônica do sagrado: Gianni Vattimo e a secularização*. (SILVA, 2014) e; *O retorno da religião na época da superação da metafísica: religião e secularização no pensamento de Gianni Vattimo*. (BALEEIRO, 2014), e uma pesquisa diretamente a Jürgen Habermas: *Dialética da secularização: uma perspectiva discursiva entre razão e religião em Jürgen Habermas*. (ARAÚJO, 2012). Há nesses trabalhos, citações de diversos artigos e obras numa mesma pesquisa. Apesar do maior número de citações, tanto Vattimo como Habermas constam como referência em apenas duas pesquisas. Os dados empíricos obtidos nessa primeira questão encontram-se representados estatisticamente no *apêndice B – Estatística 4*.

A quinta questão faz jus a presença maciça de Peter Berger nas pesquisas. A obra mais utilizada nas citações das teses e dissertações foi *O dossel sagrado*, presente em 6 pesquisas. Em seguida, *A gaia ciência*, com 3 citações e, novamente Berger em *Rumor de anjos*, também com 3 citações. Essa análise confirma a utilização do conceito de secularização presente em Berger e a fundamentação filosófica da *morte de Deus* presente em Nietzsche. Os dados empíricos obtidos nessa primeira questão encontram-se representados estatisticamente no *apêndice B – Estatística 5*.

A sexta questão analisou as instituições que mais produziram pesquisas sobre o tema da secularização. A Universidade Metodista do Estado de São Paulo (UMESP), liderou o

ranking com 4 pesquisas (1 tese e 3 dissertações); seguida pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), com 2 pesquisas (1 tese e 1 dissertação); A Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), também com duas pesquisas (2 dissertações) e por último a Universidade Presbiteriana Mackenzie, com 1 dissertação. A partir dessa, surge uma sétima questão relacionada ao tipo de instituição, as instituições privadas responderam por 77,78% da produção acadêmica sobre o tema da secularização e as instituições públicas por 22,22% da produção. Os dados empíricos obtidos nessa primeira questão encontram-se representados estatisticamente no *apêndice B – Estatística 6*.

A sétima questão analisou a distribuição da pesquisa por tipo de instituição. Há predominância das instituições privadas na produção acadêmica sobre o tema da secularização. As instituições privadas respondem por 77,78% da produção. Já as instituições públicas, respondem por apenas 22,22%. Muitos fatores poderiam determinar essa diferenciação, entretanto, não cabe nesse trabalho a pesquisa exigida para dar resposta à questão. Os dados empíricos obtidos nessa primeira questão encontram-se representados estatisticamente no *apêndice B – Estatística 7*.

A última questão trata da confessionalidade das instituições. As instituições de confessionalidade protestante, UMESP e Mackenzie, respondem por 55,56% da produção de pesquisas sobre a secularização. A PUC Minas, instituição de confessionalidade católica, por 22,22%, e a UFJF, instituição laica, também por 22,22%.

As instituições de vertente protestante produziram mais que o dobro das demais instituições. Apesar de historicamente a Reforma Protestante ter alavancado a secularização, e do fato dos teólogos protestantes terem *gerado* uma teologia da secularização, esses dados carecem de verificação. Peter Berger (2012b), faz alusão ao fato dos protestantes serem mais secularizados que os católicos, entretanto, não se pode concluir que esse dado sociológico se aplique a preferências acadêmicas. Além disso, a confessionalidade levantada diz respeito as instituições e não aos pesquisadores. Os dados empíricos obtidos nessa primeira questão encontram-se representados estatisticamente no *apêndice B – Estatística 8*.

Um adendo se faz necessário. Mais uma vez ressaltamos a limitação desse trabalho ao âmbito dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, no período de 1978 a 2012. Do lapso temporal da delimitação ao momento presente, outras pesquisas foram produzidas e outros Programas criados. É importante mencionar que artigos científicos e livros sobre o tema da secularização não foram abordados nessa pesquisa, nem pesquisas realizadas em Programas de Pós-graduação de outras áreas do conhecimento. As conclusões

dizem respeito somente ao universo delimitado nessa pesquisa.

Concluimos, a partir desse adendo, que a produção de teses e dissertações sobre o tema da secularização no âmbito dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião do Brasil, não é um tema recorrente, já que, passados 34 anos da criação do primeiro Programa, e da criação de outros nove programas, a produção foi de apenas nove pesquisas. Conclui-se também, que as discussões sobre o tema da secularização são relativamente recentes, já que a primeira pesquisa data de 1999, há aproximadamente 16 anos. As pesquisas ficaram restritas à Região Sudeste, especificamente aos Estados de Minas Gerais e São Paulo. Rubem Alves foi o único autor brasileiro citado regularmente na conceituação de religião. Não há nenhuma obra escrita por brasileiros entre os livros mais citados nas referências. Dessa forma, baseado nos dados da pesquisa, em resposta ao problema principal dessa pesquisa, afirmamos que há sim, uma *secularização à brasileira*, ainda que seja pouco explorada, e pesquisada a partir de um referencial teórico *importado*, arraigado e enraizado aos *temas e autores estrangeiros*.

3 PETER BERGER: MARCO TEÓRICO NAS TESES E DISSERTAÇÕES DEFENDIDAS NOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO NO BRASIL

A escolha de Peter Berger como referencial teórico desse trabalho resultou da análise das teses e dissertações a respeito do tema da secularização. As principais obras de Berger produzidas na década de 60 estão presentes em grande parte das citações diretas, indiretas e referências bibliográficas das pesquisas analisadas. Cecília Mariz (1997), importante socióloga brasileira, num artigo destinado a demonstrar a plausibilidade do pensamento de Berger em relação à religião, afirmou que além dele ser um dos sociólogos contemporâneos mais citados nos Estados Unidos, é também, influência marcante na sociologia da religião brasileira, fato confirmado em parte quando da análise das teses e dissertações dos Programas de Pós-graduação *stricto sensu* no Brasil.

As obras desenvolvidas por Berger na década de 60, seguem o viés analítico da sociologia do conhecimento, termo formulado pelo filósofo Max Scheler, na Alemanha, no início da década de 20. A sociologia do conhecimento se ocupa da ideação humana, os modos gerais como as *realidades* são admitidas como *conhecidas* (BERGER, 2005). A partir do conhecimento é que o homem constrói sua realidade. O conhecimento, por sua vez, sempre parte de um posicionamento humano distinto. Daí o autor compreende que “o interesse sociológico nas questões da ‘realidade’ e do ‘conhecimento’ justifica-se assim inicialmente pelo fato de sua relatividade social” (BERGER, 2005, p. 13).

Berger demonstra que para a construção social da realidade, há uma dialética operando, e que a religião possui um papel relevante nesse processo, sendo um importante instrumento de socialização e legitimação dessa realidade.

Outro conceito abordado nesse capítulo é a questão do processo de secularização. A secularização para o autor seria a perda do monopólio, da relevância e da influência da religião sobre a esfera pública e também sobre a subjetividade do indivíduo. Os resultados desse processo de secularização resultariam, não só na perda de plausibilidade da religião e seu deslocamento para a esfera privada, como também no desenvolvimento do pluralismo religioso e, conseqüentemente, das crises de sentido. Para Ricardo Mariano “entre as teorias da secularização, a mais popular e influente no Brasil, foi a de Peter Berger, publicada em *O dossel sagrado* e, por décadas, considerada referência paradigmática na Sociologia da Religião” (2013, p. 236).

Numa fase posterior de seu pensamento, Berger reconheceu uma inversão nesse processo de secularização (BERGER, 2001). A religião reagiu com *surtos religiosos contra-secularizantes*, caracterizados pelo “renascimento de compromissos enfaticamente religiosos” (BERGER, 2001, p. 14), que culminaram num processo inverso ao de secularização, denominado *dessecularização*. Nessa nova perspectiva, Berger concluiu que é falsa a afirmação de um mundo secularizado, já que o mundo permanece “tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares” (BERGER, 2001, p. 10).

A importância de Berger, entretanto, não se limita ao campo da sociologia da religião e, em nosso caso, ao campo das ciências da religião. “O grande mérito de sua teoria é oferecer um aparato conceitual capaz de integrar tanto a análise de problemas no nível micro da psicologia social com os do nível macro das ideologias e mudança cultural em geral” (MARIZ, 1997). Há elementos presentes no pensamento de Berger que são retirados da psicologia social americana. Um deles é a *subjetividade* do indivíduo na construção de sua realidade social. Outro elemento é a *interiorização*. Berger também utiliza elementos retirados da biologia, no que diz respeito ao trato dado à subjetividade do indivíduo e a necessidade de sua efusão no mundo (TEIXEIRA, 2011).

3.1 Aspectos introdutórios ao pensamento de Berger

Segundo Mariz (1997), Peter Ludwig Berger nasceu em 17 de março de 1929 em Viena, na Áustria. Filho de um negociante, ainda jovem mudou para a Inglaterra, onde iniciou os estudos. Após o final da Segunda Guerra Mundial, sua família mudou definitivamente para os Estados Unidos. Berger estudou filosofia e sociologia na *New School For Social Research de Nova York*, porém, sempre demonstrando interesse pelo tema da religião. Sua tese doutoral, defendida em 1954, foi *Da seita à igreja: uma interpretação sociológica do Movimento Bahai*. Nesse ano ainda, publicou seu primeiro artigo intitulado *The Sociological Study of Sectarism*. Apesar do interesse pela religião, as principais reflexões de Berger contribuem de um modo geral para a teoria sociológica e não apenas para o campo específico da religião, já que o autor integra correntes sociológicas distintas como a de Durkheim, de Weber e a fenomenológica entre outras (MARIZ, 1997).

Segundo Teixeira (2011), após o doutorado, Berger lecionou em diversos locais, como a *Universidade da Geórgia*, *Academia Evangélica de Bad Boll* (na Alemanha), *Hartford Seminary Foundation*, *New Schooll for Social Research*, *Boston College* e, finalmente na *Boston University*, onde atualmente desenvolve a função de pesquisador e diretor do Instituto

para a cultura, religião e assuntos mundiais.

Berger se graduou também em Teologia e planejava ser pastor luterano, ideia que abandonou em 1949. Apesar disso, iniciou a carreira escrevendo sobre teologia. Seus primeiros livros foram: *The Noise of Sollemm Assemblies* (1961) e *The Precarious Vision* (1961). Nesses livros ele dirigiu fortes críticas ao protestantismo norte-americano, o que causou certo impacto nos círculos eclesiásticos. Em 1963 publicou *Invitation to Sociology*, traduzido para o português como *Perspectivas Sociológicas*. Nesse livro Berger apresentou parte da argumentação que seria desenvolvida em suas obras mais relevantes à Sociologia da Religião na década de 60.

Entre os anos de 1966 e 1969, Berger publicou suas obras mais conhecidas e utilizadas na Sociologia e nas Ciências da Religião: *A construção social da realidade* (1966), em parceria com Thomas Luckmann; *O dossel sagrado* (1969) e *Rumor de anjos* (1969). Importante ressaltar que esses livros foram produzidos num contexto histórico, político, econômico, social e religioso distinto do período atual. Apesar disso, a análise sociológica de Berger, presente nessas obras, permanece relevante como objeto de investigação e análise da realidade. Dentre os vários autores que contribuíram teoricamente para a formação do pensamento de Peter Berger (e também de Thomas Luckmann), é importante citar: na Sociologia, Max Weber, Émile Durkheim e Karl Marx; na Antropologia, Helmuth Plesner, Arnold Gehlen; na Fenomenologia, Alfred Schutz; na Psicologia social, George Herbert Mead e, na Filosofia, Friedrich Hegel (SOUZA, 2015).

Nos anos 70 e 80 as atenções de Berger se voltaram para áreas da sociologia não ligadas diretamente à análise da questão religiosa. Com Brigitte Berger e Hasfried Kellner, ele escreveu *Homeless Minds* (1973), cujas atenções são voltadas à modernidade e à análise da consciência moderna (consciência já então desprovida do *dossel sagrado*) e suas consequências sociais. Ainda na década de 70, ele escreveu *Pyramids of Sacrifice* (1974), voltado para a ética e a política desenvolvimentistas e *The Eretical Imperative* (1979), voltado à teologia. Nos anos 80, Berger fez uma incursão na economia, através de *The War Over the Family* (1983), em parceria com Brigitte Berger e em *The Capitalist Revolution* (1986).

Na década de 90, o autor retornou à teologia em *A Far Glory: The quest for faith in age of credulity* (1992). Em 1999 Berger escreveu o livro *The Desecularization of the World; Ressurgent Religion and World Politics*. Nessa obra, Berger revisa vários de seus pontos de vista relacionados à religião e à secularização. O livro resultou de uma série de palestras organizadas pelo *Ethics and Public Policy Center*, de Washington e pela *Niteze School of*

Advanced International Studies da Universidade Johns Hopkins” (MARIZ, 2001).

O ensaio introdutório, que foi também a primeira palestra do evento, foi denominado *A dessecularização do mundo: uma visão global*. Berger afirmou ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. Partindo de um dos principais *divulgadores* da teoria da secularização, essa declaração surpreendeu a muitos pesquisadores. Dentre eles, citamos Cececília Loreto Mariz e sua análise presente no artigo *Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger* (2001).

Ao ser entrevistado no Centro de Fé e Inquérito do *Gordon College* em *Wenham*, por Gregor Thuswaldner, em 12 de setembro de 2013, Berger expôs os motivos pelos quais mudou de opinião. Segundo ele, nos anos 50 e 60, vários cientistas sociais e historiadores aderiram a *teoria da secularização*, pelo fato de haver, na ocasião, fortes indícios de que ela estivesse correta. Apesar dessas suposições, os anos de pesquisa e análise dos dados não deram sustentação a tal *teoria* e hoje, o mundo continua religioso, e em alguns locais, mais do que no passado. Segundo Pierucci (1998), autores contrários a secularização utilizaram termos como *teoria*, *tese*, ou *hipótese*, para negar à secularização um *status* de um corpo teórico distinto, afirmando indiretamente ser ela uma crença, ou quando muito uma ideologia acadêmica. Já os partidários da secularização a tratam como *paradigma teórico* (PIERUCCI, 1998, p. 9).

Berger chega a zombar de parte de suas ideias iniciais sobre a secularização. Quando perguntado por Thuswaldner a respeito de como o protestantismo teria contribuído para a secularização, (afirmação feita no Dossel sagrado), Berger respondeu ironicamente que “isso foi uma ideia banal. Esse foi Max Weber” (THUSWALDNER, 2014, tradução nossa)².

3.2 Construção da realidade, secularização e pluralismo religioso em Berger

Em parceria com Thomas Luckmann, Berger (2005), faz uma apreensão da sociedade como uma realidade que é tanto objetiva quanto subjetiva. Isso pode ser resumido na afirmação de que a realidade é produto da ação do homem e, de igual modo, o homem é produto dessa realidade. Essa noção é importante para a compreensão do papel da religião na construção da realidade social, principalmente como instituição de reserva de sentido (BERGER, 2012a) e como legitimadora do *nomos* social (BERGER, 2005).

2 *An unoriginal idea. This was Max Weber.*

Para Berger (2005), a vida cotidiana é uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido, à medida que forma um mundo coerente. A vida cotidiana tem sua origem no pensamento e na ação humana, portanto, uma realidade concreta para o indivíduo. Essa realidade é caracterizada, dentre outras coisas, pela intersubjetividade, que acontece através das relações de interação social *face a face*. Nessas relações o indivíduo tanto é apreendido como apreende o outro, partilhando de seu presente e de sua subjetividade, ou seja, “um mundo de que participo juntamente com outros homens” (BERGER, 2005, p. 40).

A realidade da vida diária é ordenada, já objetivada e disposta em “padrões que parecem ser independentes da apreensão que deles tenho e que se impõem à minha apreensão” (BERGER, 2004, p. 38). Esse cotidiano é real porque é subjetivamente dotado de sentido para o indivíduo, que o compreende a partir de sua coerência empírica, o que Berger definiu como “realidade predominante” (2005, p. 38). O indivíduo nasce num local geograficamente determinado, com uma cultura e sociedade própria e um sistema de relações humanas previamente definidas e coordenada pela linguagem.

Dessa forma, o indivíduo é cercado por essa realidade predominante, no entanto, pode construir outras realidades. Essas realidades “aparecem como campos finitos de significação, enclaves dentro da realidade dominante marcada por significados e modos de experiência delimitados. A realidade dominante envolve-as por todos os lados, por assim dizer, e a consciência sempre retorna à realidade dominante como se voltasse de uma excursão” (BERGER, 2005, p. 42) Para transpor a realidade dominante e acessar outras realidades, fazem-se necessários exercícios de transição. Um dos exemplos utilizados por Berger (2005, p. 43) é o da experiência religiosa. Duas características da religião colaboram com a construção de realidades alternativas, a *contemplação* e a *experiência extática*. Essas experiências se encontram tão fora da realidade objetiva que são definidas como *transes*. Outro exemplo de exercício é o da experiência *estética* do teatro. O abaixar e o levantar da cortina determinam o período de transição das realidades. No levantar da cortina instala-se a realidade alternativamente construída da peça. No baixar da cortina instala-se novamente a realidade dominante (BERGER, 2005, p. 43). Ainda que o indivíduo se projete nessas realidades alternativas, sempre retornará à realidade dominante. É ali que está ancorado na realidade de seu corpo e de seu presente. Caso insista em se manter na realidade alternativa, será considerado alienado, ou, louco.

Esse conceito de realidade dominante pode levar ao equívoco de se pensar que Berger defende um determinismo social, uma imposição *absoluta* da realidade sobre o sujeito. Tal ideia não corresponde à verdade. Para Berger, o homem é agente criador da sociedade, não pode haver realidade social sem o homem (BERGER, 2012b). De igual modo, Berger compreende que o homem também é um produto da sociedade. A história do indivíduo ocorre dentro da história da sociedade, história que tanto o antecede como lhe precede. O homem não pode existir à parte da sociedade, já que é em seu seio, através de processos sociais, que ele adquire personalidade, se torna *pessoa* (BERGER, 2012b).

Não há contradição na afirmação de que o homem é um produto da sociedade e a sociedade é um produto do homem. Isso reflete o caráter dialético do fenômeno social. O processo dialético fundamental da sociedade, proposto por Berger, ocorre em três momentos, a saber:

A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva (BERGER, 2012b, p. 16).

“A exteriorização é uma necessidade antropológica” (BERGER, 2012b, p. 17). O ser humano não possui a mesma determinação dos animais, que nascem *prontos*, num mundo pré-determinado e delimitado pelos instintos. É através da efusão do indivíduo sobre o mundo e da interação com o ambiente externo é que ele se torna *humano*.

Na objetivação, após criada, a sociedade se torna algo *externo* ao indivíduo, algo que determina suas atividades sociais em geral; algo que é estranho à sua consciência e com característica de poder coercitivo, o que se manifesta objetivamente nas medidas de controle social que visam manter o indivíduo dentro dos padrões determinados por essa sociedade (que ele mesmo construiu). Para o autor, “o homem produz valores e verifica que se sente culpado quando os transgride. O homem forja instituições, que o enfrentam como estruturas controladoras e intimidatórias do mundo externo” (BERGER, 2012b, p.23). Apesar do rigor determinante dessa objetividade, ela é a responsável pela criação de instituições, papéis e identidades que garantirão ao indivíduo um mundo em que ele possa habitar.

O último momento proposto por Berger é o da interiorização. Trata-se da “reabsorção na consciência do mundo objetivado de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência” (BERGER, 2012b, p. 28). O

indivíduo apreende os elementos da realidade objetiva e os torna elementos fundamentais de sua consciência, tão reais para ele quanto os elementos de sua realidade externa.

Desse modo, o indivíduo não pode ser considerado agente passivo nessa dialética. Ele não é passivamente absorvido pelo mundo, e sim, se apropria desse mundo como agente ativo da construção de sua realidade social (BERGER, 2012b).

A dialética proposta por Berger possibilita a síntese teórica entre as abordagens de Max Weber, que compreende a realidade social como sendo constituída por significação humana e a abordagem de Émile Durkheim em que a realidade social se impõem à vontade do indivíduo. Os dois posicionamentos só estão corretos quando em conjunto. Essa afirmação parte da compreensão de que a ênfase na abordagem subjetiva weberiana levaria a uma distorção idealística do fenômeno social, enquanto a ênfase objetiva da abordagem de Durkheim, levaria à reificação sociológica (BERGER, 2012b). Para a construção de sua dialética, Berger utiliza os termos *exteriorização*, *objetivação* e *interiorização*. Os dois primeiros termos derivam de Hegel, porém, utilizados no sentido que lhes foi dado por Karl Marx. Já o termo *interiorização* foi retirado da Psicologia social americana de George Herbert Mead. A dialética de Hegel parte do princípio da identidade de opostos, com a intenção de explicar o mundo (LIMA, 2014). A dialética hegeliana se divide em três partes: a tese, que é o momento de afirmação; a antítese, que é o momento da negação da afirmação e a síntese, que representa uma nova realidade. Essa nova realidade é marcada pela aparição da razão absoluta, da consciência de si, ou, autoconsciência. A dialética é, portanto, um movimento contínuo de *superação-renovação* (LIMA, 2014). A dialética hegeliana, obviamente opera no campo idealista, já que o sujeito é abstrato e se encarna na razão. Foi Karl Marx que apropriou da dialética hegeliana e do materialismo de Feuebach, para desenvolver uma concepção materialista de dialética. Não há pensamento sem o *ser real* e seu agir na história (MARX & ENGELS, conforme citado por LIMA, 2014).

Fundamental no processo de construção da realidade é a simetria entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo. Para garantir o êxito dessa simetria, e conseqüentemente da sociedade, é necessário um processo de transmissão dos sentidos objetivados de uma geração para a seguinte. Esse processo de transmissão ou aprendizagem, denominado como *socialização*, é responsável pela perpetuação dos valores culturais, dos costumes em geral, das normas legais, dos papéis sociais, das tarefas, da identidade, etc. (BERGER, 2012b). Espera-se nessa fase, que o indivíduo aprenda os sentidos objetivados, se identifique com eles e, por fim, interiorize-os.

Também apontamos como fundamental na compreensão da socialização, o fato de que:

O último ponto é muito importante, porque supõe que a socialização nunca pode ser completada, que deve ser um processo contínuo através de toda a existência do indivíduo. Este é o lado subjetivo da já observada precariedade de todos os mundos construídos pelo homem. A dificuldade de manter de pé um mundo se expressa psicologicamente na dificuldade de manter esse mundo subjetivamente plausível. O mundo é construído na consciência do indivíduo pela conversação com os que para ele são significativos (como os pais, os mestres, os amigos). O mundo é mantido como realidade subjetiva pela mesma espécie de conversação, seja com os mesmos interlocutores importantes ou com outros novos (tais como cônjuges, amigos ou outras relações. Se essa conversação é rompida (o conjugue morre, os amigos desaparecem, ou a pessoa deixa seu primeiro meio social) o mundo começa a vacilar, a perder sua plausibilidade subjetiva. Por outras palavras, a realidade subjetiva do mundo depende do ténue fio da conversação. A razão de muitos de nós não termos consciência dessa precariedade, a maior parte do tempo, está na continuidade de nossa conversação com os interlocutores importantes. A manutenção dessa continuidade é um dos mais importantes imperativos da ordem social (BERGER, 2012b, p. 29-30).

Desse modo, compreende-se que a socialização se caracteriza como um processo de construção social, e, como tal, pode tanto avançar como retroceder diante de eventos que o autor denominou como “conversação”. Essa conversação deve ser compreendida como processo de interação social, ou seja, na concepção do autor, o indivíduo não possui um papel passivo, inerte, pelo contrário, ele é coautor no processo de construção de sua realidade social. Esse processo de socialização (ligado ao modo de internalização) está condicionado às alterações que podem ocorrer nos dois modos anteriores, a exteriorização e a objetivação.

Apesar de agente de criação de sua realidade, não se pode esquecer que a realidade predominante possui um caráter nomotético que determina o que cada coisa deve ser. Berger utiliza a linguagem para exemplificação: ela foi criada pelo homem e, apesar disso, condiciona as interações entre os homens. Para Berger, podem ocorrer rupturas nômicas diante de forças coletivas que agem sobre o sujeito, tais como perda de status do grupo, morte, divórcio, separação física, etc. Nessas rupturas nômicas, o sentido da vida e a identidade do indivíduo entram em processo de desintegração, o que pode provocar uma nova compreensão da realidade.

Diante do perigo dessas rupturas, o autor conclui que “o *nomos* socialmente estabelecido pode, assim, ser entendido, talvez no seu aspecto mais importante, como um escudo contra o terror” (BERGER, 2012b, p. 35), já que essas rupturas causariam uma ausência de sentido, o que em último grau infligiria ao indivíduo um sentimento de horror diante da desestabilização eminente.

O êxito da socialização e, conseqüentemente, a extinção das rupturas nômicas, se daria na medida em que o *nomos* social se tornasse uma coisa evidente a partir do processo de socialização e que, além de considerá-la útil e correta, o indivíduo a considerasse inevitável, como parte integrante da universal natureza das coisas (BERGER, 2012b). Essa evidência humana, essa compreensão do *mundo dos homens*, depois de internalizada, é projetada e passa a ser, também, o ponto de partida para uma compreensão cósmica, uma compreensão que dá às construções nômicas, uma estabilidade que não poderia ser garantida unicamente pelos esforços históricos humanos. No passado a religião desempenhou um papel fundamental nesse processo de socialização, à medida que, a partir de suas evidências, construiu um cosmos e forneceu significado e significância ao indivíduo (BERGER, 2012a, p. 13), ainda que esse cosmos criado pela religião fosse um *cosmos sagrado* (BERGER, 2012b, p. 38). Berger (2012b) utiliza a compreensão de Rudolf Otto, onde o sagrado se constitui em um poder misterioso e temeroso. Esse poder, ainda que distinto do indivíduo, relaciona-se com ele e habita certos objetos da experiência.

Nesse aspecto, a religião também se caracterizaria como um empreendimento humano de construção da realidade. Ainda que se revista de transcendentalidade, o sagrado é referente ao homem e com ele se relaciona. Mesmo na construção desse cosmos sagrado, o indivíduo não é agente passivo:

Pode-se afirmar com segurança, no entanto, que originariamente toda cosmificação teve um caráter sagrado. Foi assim durante a maior parte da história humana, e não só durante os milênios da existência humana, anteriores ao que agora chamamos de civilização. Historicamente considerados, os mundos do homem têm sido, na sua maioria, mundos sagrados. Na verdade, parece provável que só através do sagrado foi possível ao homem conceber um cosmos em primeiro lugar. (BERGER, 2012b, p. 40-41).

Para Vaz (1994), a religião foi a fonte primeva da construção social da realidade e, ainda que as comunidades arcaicas valessem do pensamento mítico, isso foi fundamental para a criação e legitimação de uma cosmovisão que fundamentou a ordem social e a cultura dessas primeiras comunidades. Nas comunidades contemporâneas a religião perdeu esse sentido totalizante de produção de evidência sobre a realidade. As civilizações do passado reconheciam a existência de um sagrado primordial e nele encontravam um princípio transcendente que seria foco primeiro do ser e do sentido. Com o advento da modernidade, essa evidência ruiu. A razão ampliou suas fronteiras e o sagrado deixou de ter a primazia sobre a realidade.

Peter Berger também aponta uma alteração na estrutura da realidade a partir do advento da modernidade. No mundo moderno o indivíduo procurou se afastar de tudo que o ligasse ao conceito de sobrenatural. Essa forma de pensar foi a base para sua teoria da secularização, que pode ser definida da seguinte forma:

Sociologicamente falando, o fenômeno da secularização é parte integrante de um processo muito mais amplo – o da modernização. No contexto da teologia cristã, evidentemente, o diálogo com a secularidade (ou a mentalidade resultante da secularização) tem sido quase a mesma coisa que o diálogo com a modernidade, ou com a bem conhecida figura do “homem moderno” que Rudolf Bultmann e outros imaginavam ser incapaz de crer na mundividência do Novo Testamento. (BERGER, 1996, p. 19).

A secularização seria o processo social de perda de relevância do sagrado. A secularidade, o modo subjetivo da secularização, a ideologia que torna a religião um produto privado do indivíduo. A secularização não surgiu em virtude de alguma “misteriosa perda da graça espiritual ou intelectual” (BERGER, 2012b, p. 141). Não está envolvido um desvio espiritual e sim uma alteração na estrutura da realidade social. Alguns autores chegaram a pensar que com a modernização da sociedade a religião poderia desaparecer (ZEPEDA, 2010), enquanto outros afirmam que o debate sobre o desaparecimento do espaço religioso é inconsequente (ORTIZ, 2001).

Apesar de não traçar uma genealogia da secularização, Berger afirma que o termo teria sido utilizado historicamente de diversas formas, para situações e designações distintas:

O termo “secularização” tem tido uma história um tanto aventureira. Foi usado originalmente, na esteira das Guerras de Religião, para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades das autoridades eclesiásticas. No Direito Canônico, o mesmo termo passou a significar o retorno de um religioso ao “mundo”. Em ambos os casos, quaisquer que sejam as discussões a respeito de determinados exemplos, o termo podia ser usado num sentido puramente descritivo e não-valorativo. Isso, é claro, já não ocorre recentemente. O termo “secularização”, e mais ainda seu derivado “secularismo”, tem sido empregado como um conceito ideológico altamente carregado de conotações valorativas, algumas vezes positivas, outras negativas. Em círculos anticlericais e “progressistas”, tem significado a libertações do homem moderno da tutela da religião, ao passo que, em círculos ligados às Igrejas tradicionais, tem sido combatido como “descristianização”, “paganização” e equivalentes. [...] Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. [...] Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular de mundo. (BERGER, 2012b, p. 117-118).

Berger enfatiza nessa conceituação, a secularização como processo histórico que afeta profundamente o contexto sociocultural, ao afetar a ideação do indivíduo.

Em virtude da secularização, surge o pluralismo religioso (BERGER, 2012a, p. 52). O pluralismo conduz ao relativismo dos sistemas de valores e de sua interpretação, à medida que os antigos valores são *descanonizados*. Ao perder suas referências, até então sólidas e evidentes, e ao deparar-se com um mercado religioso de possibilidades, ocorre no indivíduo uma desestrutura subjetiva, uma *crise de sentido* marcada pela discrepância entre o “ser” e o “dever” (BERGER, 2012a, p. 31). Essa crise afeta tanto a produção de sentido religioso como outras áreas da vida social. É a partir dos sentidos que o homem constrói a significância, para, em seguida, definir o seu agir nas relações sociais.

Considerado um de seus livros mais importantes, é no *O dossel sagrado*, que Berger aprofunda o conceito de religião como produto histórico. Ele retoma o tema da construção social como empreendimento humano (incluindo a religião), e demonstra o papel da religião na construção e manutenção do mundo. A religião possui grande poder de alienação e, através desse poder alienante, se apresentou historicamente como um *baluarte* contra a anomia (BERGER, 2012b).

É a partir dos elementos históricos do quinto capítulo, que a obra de Berger mergulha de vez na análise do *processo de secularização*. É apresentado o desenvolvimento histórico do conceito de secularização, desde seu uso nas guerras das religiões, passando pelo direito canônico até atingir o conceito ideológico atual (BERGER, 2012b).

A perda do domínio religioso, para Berger, está ligada diretamente ao processo de modernização e racionalização da sociedade, o que ensejou uma crise de credibilidade, ou, plausibilidade da religião, que, obviamente, produziu inúmeras teodiceias, geralmente de conteúdo teológico, visando a manutenção do *status quo* religioso.

Através do estudo do estado da arte das teses e dissertações produzidas nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, no período de 1978 a 2012, a respeito do tema da secularização (conforme analisado no primeiro capítulo), verificou-se a predominância do conceito de Berger sobre a secularização como uma perda de domínio objetivo e subjetivo da religião e seus símbolos sagrados sobre a sociedade e a cultura.

Essa perda de domínio verificou-se de forma acentuada nos espaços públicos, o que ocasionou um remanejamento do sagrado para os espaços privados, notadamente, no contexto familiar e de contextos ligados socialmente a ela (BERGER, 2012b). Esse foi um dos efeitos mais perceptíveis da secularização, a laicização da sociedade, a autonomia do Estado em

relação à Igreja (RIVERA, 2002). De modo simples, a laicização do Estado é a passagem de um governo com estado confessional para um Estado leigo, ou seja, sem religião. Numa concepção moderna de estado exige-se separação jurídica entre o Estado e a Igreja, além da garantia de liberdade para o cidadão. Apesar dos termos *laicização* e *secularização* serem utilizados quase como sinônimos, isso não procede. A laicização possui um enfoque institucional, enquanto a secularização um enfoque cultural (RIVERA, 2002).

As alterações na esfera religiosa produziram consequências não só na esfera de atuação das instituições religiosas (pública para privada), como também alterações na relação com outras instituições religiosas; na relação com os próprios fiéis (já que a religião adquire características de *mercado*); na relação com a forma de administração da instituição (Igreja), bem como na função dos ministros religiosos e, até mesmo alterações nos conteúdos religiosos, já que nessa relação de mercado há uma pressão na obtenção de *resultados*, haverá necessariamente uma *racionalização* das estruturas sociorreligiosas (BERGER, 2012b).

A religião e seus símbolos, ao mesmo tempo em que são empreendimentos humanos, ocupam lugar de destaque na construção social da realidade. (BERGER, 2012b).

Apesar de fundamental no processo de construção social, a dialética proposta por Berger não é perene e enfrenta problemas de transmissão de valores na passagem de uma geração a outra (problema também vivido pelas religiões). Para uma eficaz transmissão dos valores sociais, fazem-se necessários os processos de socialização estabelecendo uma simetria entre o mundo objetivo da sociedade e o mundo subjetivo do indivíduo. Quando isso ocorre, o *nomos* estabelecido se torna evidente para o mundo subjetivo do indivíduo. *Nomos* e *cosmos* aparecem como coextensivos, garantindo a continuidade do *nomos* (BERGER, 2012b).

Nesse campo de cosmificação, a religião se destaca ao estabelecer um cosmos sagrado:

Pode-se dizer, portanto, que a religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. A religião representa o ponto máximo da auto-exteriorização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo. (BERGER, 2012b, p. 41).

O sagrado é compreendido como algo que salta para fora e se opõe ao caos provocado pelo terror da anomia (BERGER, 2012b). Ao garantir um cosmos sagrado a realidade do homem, a religião estabelece, dentro dos seus limites, a simetria entre o mundo objetivo da realidade e o mundo subjetivo do indivíduo.

A realidade socialmente construída, estabilizada por um *nomos* socialmente definido, está sujeita a alterações, ou, rupturas em virtudes de fatores diversos. Segundo o autor, os mundos socialmente construídos são precários, passíveis de alterações (BERGER, 2012b). Isso demonstra que esses fatores podem ser objetivos, em virtude de alterações significativas no contexto social, como, por exemplo, uma guerra, ou fatores subjetivos dos indivíduos, tais como “egoísmo e estultice”. Os processos de socialização e controle social visam a manutenção desse mundo socialmente construído. A socialização procura transmitir e garantir os traços principais e os mais importantes da sociedade (BERGER, 2012b), enquanto o controle social contém as resistências, mantendo-as em níveis suportáveis, o que o autor definiu como sendo o processo de legitimação.

É esperado que em novas gerações brotem novos questionamentos a respeito da ordem social. Em virtude disso, todo o empenho do processo de legitimação deverá ser canalizado no sentido de fornecer fórmulas que legitimem a ordem social. A finalidade é que as perguntas não fiquem sem respostas satisfatórias e as novas gerações se acomodem ao *ethos* social

Nessa perspectiva religiosa, observar o cumprimento das leis, por exemplo, deixa de ser apenas um dever de cidadania. Passa ser um dever sagrado, uma observância religiosa para a qual os deuses estão atentos. Aquele indivíduo que ousa viver fora dos ditames sociais, passa a ser considerado não só um alienado, ou louco, como também um *maldito pecador* (BERGER, 2012b).

Essas legitimações religiosas são mais facilmente percebidas e assimiladas em face de eventos graves de ordem coletiva, que poderiam desestruturar o *nomos* social. Um exemplo disso seriam as guerras, as catástrofes naturais, terremotos, etc. Geralmente esses fatos são associados a ira divina ou ao advento da *parousia*. Outra observação é que as legitimações religiosas garantem ao indivíduo um propósito e um sentido às suas ações. Por exemplo, o jovem que vai para a guerra não se sente assassino ao matar o soldado inimigo, pois, está prestando um serviço à pátria e, conseqüentemente, a Deus.

Apesar dessa importância, a religião tem a propensão de se tornar alienante:

Os seres humanos, no curso de sua exteriorização, projetam seus significados no universo que os cerca. Essas projeções são objetivadas nos mundos comuns das sociedades humanas. A “objetividade” dos significados religiosos é uma objetividade *produzida*, ou seja, os significados religiosos são projeções objetivadas. Segue-se que, na medida em que esses significados implicam um sentido esmagador de alteridade, eles podem ser descritos como *projeções alienadas*. (BERGER, 2012b, p. 101).

A religião pode apresentar um mundo diverso do mundo dos homens. Esse mundo pode ser mistificado e povoado de seres transcendentais e outras realidades fantásticas. Isso retira do homem a consciência de que ele é o criador de sua realidade. Tomando o termo de Karl Marx, Berger descreve como “falsa consciência” (BERGER, 2012b, p. 98). Essa falsa consciência é uma imposição do mundo fictício (não empírico) sobre a vida cotidiana (empírica). Esses pontos indicam que a religião pode ser uma força socializadora, legitimante e alienante.

Foi a apresentação do processo de secularização que sacramentou a importância de Peter Berger como sociólogo da religião, e influenciou, no Brasil e no mundo, grande parte da pesquisa produzida a respeito do tema da secularização.

Essa utilização era meramente descritiva, não carregada de valoração positiva ou negativa. Posteriormente o termo tomou outros sentidos, conforme o contexto de sua utilização. Em círculos intelectuais, designava um processo de libertação do indivíduo, já em círculos eclesiásticos tomava o sentido de *descristianização*, ou, *paganização*. Independente de qualquer valoração dada a secularização, é inegável que se trata de um processo empírico de construção social da realidade, de grande importância, portador de mudanças significativas na história moderna.

No contexto histórico, a secularização aponta para a separação entre Igreja e Estado. Essa separação possibilita o desenvolvimento de um estado laico através da migração da religião do espaço público para o espaço privado. Em relação a cultura e símbolos, Berger afirma que a secularização não se limita a processos socioestruturais. Toda a vida cultural, a arte, as artes em geral, a filosofia e a literatura, assumem uma autonomia em relação ao campo religioso e também de seus conteúdos simbólicos (BERGER, 2012b).

No contexto subjetivo, a secularização atua nos processos da consciência do indivíduo. O indivíduo passa a observar o mundo apartado de uma cosmificação sagrada. Nesse mundo, ele é o agente transformador de sua realidade. Berger não está, entretanto, universalizando as ações e o modo de pensar humano, já que a secularização age de modos distintos, conforme as relações distintas de gênero, idade, localização geográfica, opção religiosa, condição intelectual, socioeconômica e cultural.

Berger refuta a afirmação de alguns teólogos de que a secularização seria uma *realização lógica* do cristianismo. Ele compreende que há uma relação de causalidade histórica entre cristianismo e modernidade, porém, a lógica das ideias nem sempre é determinante para o curso da história. Ele não nega, todavia, que a modernização, a ocidentalização, a mundialização e o capitalismo industrial do mundo garantiram a expansão

da secularização, contudo, afirma que “parece-nos axiomático que um fenômeno desse alcance não se reduzirá a nenhuma explicação monocausal” (BERGER, 2012b, p. 123).

Apesar da refutação, ele reconhece que em relação ao protestantismo, há evidências de que isso seja real, pois, o protestantismo possui características de redução do âmbito do sagrado na realidade. A prática secularizante do protestantismo pode ser definida da seguinte forma:

O aparato sacramental reduz-se a um mínimo e, mesmo assim, despido de suas qualidades mais numinosas. Desaparece também o milagre da missa. Milagres menos rotineiros, embora não sejam completamente negados, perdem todo o significado real para a vida religiosa. Desaparece também a imensa rede de intercessão que une os católicos neste mundo com os santos e, até mesmo, com todas as almas. O protestantismo deixou de rezar pelos mortos. Simplificando-se os fatos tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia. (BERGER, 2012b, p.124).

Para o protestante, o mundo não é mais povoado de seres angelicais e forças sagradas. Pelo contrário, a fé entre um Deus transcendente e a humanidade caída é mediada apenas pelas Escrituras. No universo católico, por sua vez, a fé flui por diversos canais. Esses canais podem ser os sacramentos da Igreja, a intercessão dos santos, a missa, etc.. É necessário destacar que Berger escreve no final da década de 60. Essas afirmações estão defasadas em relação ao universo atual do neopentecostalismo brasileiro, por exemplo.

Para o autor, as sementes da secularização foram lançadas no Israel do Antigo Testamento. Analisado a partir do contexto dos povos egípcios, cananeus e povos da Mesopotâmia daquele período, percebe-se características secularizantes na concepção da divindade. O Deus IAHWEH está fora do cosmos. Ele não pode ser representado imageticamente e não pode ser reduzido a fenômenos naturais ou humanos. Outro exemplo é a realeza. Os reis de Israel (e Judá), ao contrário dos reis das outras nações, eram considerados *ungidos* ou *escolhidos segundo o coração de Deus*, e não divinizados.

Se a proposta da secularização estava ou não embutida na proposta do cristianismo, parece pouco importar a Berger, que relega esse assunto aos teólogos. O que se verifica, entretanto, é que as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade não só para os intelectuais como para as massas de sociedades inteiras (BERGER, 2012b).

Pode-se dizer, a partir do pensamento de Berger, que a secularização foi o agente ígneo responsável pelo declínio da cosmovisão religiosa e perda de plausibilidade do poder alienante do sagrado. Além disso, permitiu a humanização do pensamento. Essa humanização

devolveu a humanidade à consciência de sua capacidade de construir sua própria realidade social.

Berger compreende que a secularização não se limitou a questões sócio estruturais e de modo algum esteve ligada a perda de alguma graça espiritual. Ela também foi caracterizada por Berger como uma crise de credibilidade em nível de consciência, o que ele denominou “secularização subjetiva” (BERGER, 2012b). Os conteúdos religiosos deixam de ser evidentes e passam a receber o mesmo tratamento dado às *opiniões* ou *preferências*. A religião, outrora imposta até mesmo por paramentos estatais, passa a ser uma escolha a mais num mundo pluralista, num mercado religioso. Ainda que seja objeto de escolha, os valores religiosos podem permanecer relegados a esfera privada, podendo ser irrelevantes em outros contextos institucionais.

Quebrado o monopólio das tradições religiosas, “a religião não pode mais ser imposta, mas tem que ser posta no mercado” (BERGER, 2012b, p. 156). Diante das inúmeras propostas, surge o *pluralismo*. Nesse contexto, ele pode ser compreendido como diversidade de grupos religiosos (e não-religiosos) ocupando os mesmos espaços privados. Esses grupos concorrem pela filiação do indivíduo às suas propostas de definição de mundo. Como as propostas são muitas, “a pressão para obter ‘resultados’ numa situação competitiva acarreta uma racionalização das estruturas sociorreligiosas” (BERGER, 2012b, 150).

Essa racionalização, por sua vez, pode ser compreendida da seguinte forma:

A situação contemporânea da religião caracteriza-se, portanto, por uma progressiva burocratização das instituições religiosas. Esse processo deixa marcas quer nas relações sociais externas, quer nas internas. Com relação a estas, as instituições religiosas são administradas burocraticamente e suas operações cotidianas são dominadas pelos problemas típicos e pela “lógica” da burocracia. Externamente, as instituições religiosas relacionam-se com outras instituições sociais, umas com as outras, através das formas típicas da interação burocrática. “Relações públicas” com a clientela consumidora, “*lobbying*” com o governo, “levantamento de fundos” em agências privadas e governamentais, envolvimento multifacetados com a economia secular. (BERGER, 2012b, p. 151).

A busca de resultados inevitavelmente demanda adaptações como: 1) *formação de pessoal* (outrora ministros ou sacerdotes); 2) *alterações nos conteúdos religiosos* (outrora doutrina ou dogma); e, 3) *convivência pacífica* entre os diversos grupos. Dessa forma podem-se atender as necessidades do mercado e da *clientela*. Se as preferências são secularizadas, as adaptações seguirão esse direcionamento.

Conclui-se que a secularização, na compreensão de Berger, é ocasionada por fatores diversos. Dentre eles, as alterações socioestruturais advindas da modernidade, do capitalismo,

da mundialização, dos processos de racionalização. Isso provocou a perda de espaços de atuação, o pluralismo, a crise de credibilidade, o ceticismo e a imposição das regras de mercado. Essa perda de espaço, trouxe alterações estruturais, de pessoal, de relacionamento e de conteúdos nas instituições religiosas. Ainda que a religião não tenha desaparecido, para manter-se, teve que sofrer alterações estruturais profundas.

3.3 Berger e a dessecularização do mundo

Em 1999, Berger causou certo *frisson* ao organizar o livro *The Desecularization of the World; Ressurgent Religion and World Politics*. Segundo Mariz (2001), o livro foi “fruto de uma série de palestras organizadas em conjunto pelo *Ethics and Public Policy Center*, sediado em Washington e pela *Nitze School of Advanced International Studies* da Universidade Johns Hopkins”. O ensaio introdutório, que foi também a primeira palestra do evento, foi denominado: *A dessecularização do mundo: uma visão global*.

Reconhecido como um dos principais teóricos da secularização, Berger “refutou bombasticamente sua tese pregressa que associava, de forma indissolúvel modernização e secularização, paradigma teórico canônico na sociologia” (MARIANO, 2013b, p. 11):

Argumento ser 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, 2001, p. 10).

Esse parágrafo dá a entender que a suposição sobre o equívoco da secularização partiu de uma observação empírica da sociedade. O mundo, como suposto na teoria da secularização, caminharia para num estágio de modernização e racionalidade em que a religião e o sagrado perderiam completamente a plausibilidade. Se a proposta da secularização não se concretizou e, o homem moderno está mais religioso que nunca, entende-se que vivemos em um mundo dessecularizado.

Berger faz *mea culpa*, quando afirma ter sido um dos que contribuíram para a consolidação da teoria da secularização. Apesar disso, defende-se dizendo que seu posicionamento era partilhado por historiadores e cientistas sociais e que, naquela ocasião, havia motivos que sustentavam a teoria da secularização. Um dos motivos era o pensamento iluminista de que a modernização levaria necessariamente a um declínio da religião, na

sociedade e na mentalidade das pessoas (BERGER, 2001).

Berger reconhece que a modernização acarreta determinados efeitos secularizantes que podem variar conforme a região. Em contrapartida, esses efeitos provocaram o que ele denominou *contra-secularização*. Essa contra-secularização seria um fenômeno ao menos tão importante quanto a secularização, (BERGER, 2001).

A secularização a nível societal não correspondia necessariamente à secularização no nível da consciência individual. O fato das instituições religiosas perderem espaço na vida pública, não indica a perda de espaço das crenças e práticas religiosas na vida das pessoas (e vice-versa). Essas crenças e práticas assumiram novas formas institucionais. Essas novas formas institucionais redundaram em explosões de fervor religioso (BERGER, 2001). Importante mencionar que Berger utiliza o termo *instituição* de acordo com Sociologia, não como “organização” e sim, como “um padrão de controle, ou seja, uma programação da conduta individual imposta pela sociedade” (BERGER; BERGER, 2015). Uma instituição no sentido sociológico, tem como características a exterioridade; a objetividade; a coercitividade; a autonomia moral e a historicidade. Nesse sentido, a própria linguagem humana seria uma instituição.

Segundo Berger (2001), enquanto os partidários da secularização como fato positivo, comemoravam o declínio da religião (pelo menos em seus aspectos supersticiosos ou reacionários), os religiosos se articulavam contra os efeitos secularizantes da modernidade. Duas estratégias religiosas demonstraram ineficácia. A primeira propunha uma *revolução religiosa*. Nesse caso, os valores e ideias modernos seriam refutados e a religião imposta pelo uso da força, o que ocorreu em determinados grupos radicais islâmicos. A outra estratégia seria a criação de *sub-culturas religiosas*. Um exemplo disso é o grupo *Amish* na Pensilvânia. Esses grupos religiosos de característica hermética e isolacionista possuem um alcance limitado em sua proposta. De qualquer forma, seus membros permanecem sob a influência da cultura moderna circundante (BERGER, 2001).

Diante da ineficácia dessas propostas, a adaptação aos ideais da modernidade seria o processo lógico. Essa proposição, entretanto, provou não ser verdadeira. As comunidades religiosas tradicionais e as comunidades saturadas de sobrenaturalismo reacionário (do tipo completamente inaceitável em respeitáveis departamentos universitários) foram amplamente bem sucedidas (BERGER, 2001). Enquanto essas comunidades, denominadas geralmente como fundamentalistas, resistiram e sobreviveram aos ventos secularizantes, as experimentações religiosas adaptadas ao solo secularizante secaram. Berger (2001) salienta que a utilização do termo ligado a categoria do *fundamentalismo* é indevida historicamente, já

que se refere a um movimento protestante americano em um determinado período. A utilização do termo na maior parte das publicações, é carregada de sentido pejorativo, indicando movimentos religiosos carregados de paixão, tradicionalismo, intolerância e irracionalidade. Apesar disso, o termo se tornou corrente para definir qualquer tradição religiosa não aberta às propostas da modernidade. Diante disso, Berger (2001) considera complexa a relação entre a religião e a modernidade.

Com o intuito de defender a tese da dessecularização, ele apresenta um painel do cenário religioso global. Nesse painel, analisa os principais movimentos de crescimento religioso, diferenças internas desses movimentos e exceções à tese da dessecularização. O primeiro caso analisado é o da Igreja Católica Apostólica Romana. Após as aberturas do Concílio Vaticano II, a igreja se abriu às influências da cultura moderna. O Papa João Paulo II conteve o avanço da modernização, através de uma intervenção de caráter conservador. Essa intervenção promoveu inúmeras novas conversões e renovação do entusiasmo no catolicismo de origem. Berger também cita o crescimento da Igreja Católica Ortodoxa na Rússia e o crescimento dos grupos judaicos ortodoxos. Em relação ao universo protestante, o autor cita o caso americano. As denominações tradicionais entraram em declínio, enquanto o movimento *evangelical*, do qual fazem parte a maioria das igrejas pentecostais, cresceu. Ele aponta o cenário religioso global, demonstrando movimentos de *contra-secularização* em quase todas as vertentes religiosas. Berger (2001, p. 14) considera importante observar que “uma análise do impacto social e político dos vários surtos religiosos também precisa considerar seriamente as diferenças entre eles”. A mesma vertente religiosa apresenta diferenças fundamentais que variam diante de uma série de fatores. Dois “surtos religiosos” (BERGER, 2001), são considerados pelo autor como os mais dinâmicos da atualidade: o Islamismo e o Evangelismo (ou *evangelicalismo*, termo usual que Berger opta em não utilizar).

O crescimento islâmico é geralmente associado a questões políticas, geográficas e étnicas. Diversos fatores operam nessa equação, dentre eles, ressalta-se o “renascimento de compromissos enfaticamente religiosos” (BERGER, 2001). É esse comprometimento “religioso” que possibilita o crescimento de comunidades islâmicas em solo secularizado europeu. Além do crescimento, áreas consideradas fundamentais e intocadas sob a racionalidade e os ideais modernos voltaram a ser confrontadas. Questões como a laicização do Estado, o papel da mulher na sociedade, os códigos morais de comportamento e a intolerância religiosa retornaram a pauta de debates.

Esse comprometimento religioso, entretanto, não foi homogêneo no universo islâmico (como não seria em nenhuma outra religião). É fato que as grandes religiões são interpretadas por seus fiéis e adquirem características estritamente regionais. Para Berger (2001, P. 14), há a operação de “fortes diferenças no interior do movimento”. Essas diferenças estão presentes, por exemplo, na divisão entre grupos *xiita* e *sunita*; nas diferenciações de mercado entre a Arábia Saudita e o Irã e na proposta democrata e pluralista do movimento *Nudhat'ul-Ulama* na Indonésia.

O outro exemplo de surto religioso é o pentecostalismo americano. Suas características resultavam da combinação de ortodoxia bíblica, moralidade rigorosa, destacado papel da mulher nas celebrações e liderança, forma extática de culto e ênfase na cura espiritual (BERGER, 2001). O maior êxito ocorreu na América Latina, contudo, houve crescimento nos países orientais como na China, Coreia do Sul, Filipinas, África Subsaariana e partes pós-comunistas do Leste Europeu.

A despeito do islamismo, o evangelicalismo também abandonou a matriz original (de formatação americana) e assumiu características nativas. As semelhanças ficam por aí, já que as diferenças entre os dois movimentos são notórias não só nas práticas missionárias, como também em relação às consequências sociais e políticas (BERGER, 2001).

Diante desses movimentos de explosão religiosa, Berger (2001) reafirma que: “o mundo hoje é massivamente religioso, não é em absoluto o mundo secularizado que previam (com alegria ou tristeza) tantos analistas da modernidade”. Apesar dessa afirmação, ele reconhece que há duas exceções à dessecularização do mundo.

A primeira exceção é a Europa ocidental. Vários elementos possibilitam essa afirmação de Berger (2001):

Com uma crescente modernização, ocorreu um aumento nos principais indicadores de secularização, tanto em relação às crenças expressadas (em particular aquelas que se poderia chamar de ortodoxas em termos protestantes ou católicos), como, dramaticamente, em relação ao comportamento eclesial – comparecimento a celebrações, adesão a códigos de comportamento pessoal ditados pela igreja (em particular quanto à sexualidade, à reprodução e ao casamento) recrutamento do clero.

Ocorre na Europa a presença de elementos secularizantes tanto objetivos quanto subjetivos. A sociedade e a cultura são “subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 2012b), e há “um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas” (BERGER, 2001).

A outra exceção à tese da dessecularização diz respeito à comunidade acadêmica. Há uma subcultura internacional composta por intelectuais das humanidades e das ciências sociais (em sua maioria), que cultuam valores progressistas e iluministas. Apesar do contingente reduzido, o campo de influência é extenso. Esses acadêmicos controlam as instituições de ensino, que, em tese definem “oficialmente” a realidade do sistema educacional, os meios de comunicação de massa e os níveis mais altos do sistema legal (BERGER, 2001). Berger ressalta o caráter elitista desse grupo, em oposição ao caráter popular dos surtos religiosos.

Afora essas duas exceções, o posicionamento de Berger é que o mundo atual é massivamente religioso. Tal posicionamento parte da observação empírica do cenário religioso mundial. Se nos anos 50 e 60 a análise empírica da sociedade permitia concluir que o mundo caminhava a passos largos para a extinção da religião, ou, pelo menos para a perda de sua plausibilidade, a análise da sociedade contemporânea aponta para uma ressurgência religiosa, em alguns países, inclusive, na esfera pública.

Para a construção do debate em torno da dessecularização, Berger (2001), abordou novos temas, tais como a *contra-secularização*, o *renascimento de compromissos enfaticamente religiosos*, os *surtos religiosos* e a *religião ressurgente*. Três questões foram fundamentais na elaboração dessa temática: 1) quais as origens da ressurgência da religião em todo o mundo? 2) qual é a provável trajetória futura dessa ressurgência religiosa? 3) as religiões ressurgentes diferem em sua crítica da ordem secular?

A primeira questão já havia sido respondida anteriormente em duas frentes. Na primeira frente, a ressurgência da religião se verifica, em parte, em virtude de uma necessidade antropológica por sentido. A modernidade trouxe o pluralismo social e esse, por sua vez, a perda da autoevidência:

Nos países altamente industrializados, isto é, onde a modernização progrediu mais e onde a forma moderna de pluralismo está plenamente desenvolvida, as ordens de valores e as reservas de sentido não são mais propriedade comum de todos os membros da sociedade. O indivíduo cresce num mundo em que não há mais valores comuns, que determinam o agir nas diferentes áreas da vida, nem uma realidade única, idêntica para todos. (BERGER, 2012).

Diante do relativismo dos sistemas de valores e de interpretação, o indivíduo sente-se desorientado, já que Berger (2001) considera que a falta de certeza pode ser desconfortável para o indivíduo. Daí surgem as crises de sentido. Na esteira dessa crise ressurgem a religião, que para Berger (2012), constitui-se numa forma significativa, abrangente e rica no

fornecimento de experiências e valores, ou seja, a religião fornece um lugar seguro ao renovar as certezas que o homem moderno perdeu. Nesse sentido, a religião se apresenta como um *reservatório de sentido* (BERGER, 2012).

Na segunda frente, Berger dá a entender que a secularização da sociedade teria sido um movimento ideológico/conceitual de uma elite cultural. Essa elite teria disseminado a perda de relevância da religião, principalmente, através da educação. Apesar disso, o cenário religioso global demonstra que a religião continua em alta.

Em relação à segunda questão, sobre a provável trajetória da ressurgência religiosa, Berger prefere não arriscar um prognóstico global. Entretanto, considera seguro afirmar que “não há razão para pensar que o mundo do século XXI será menos religioso do que o mundo atual” (BERGER, 2001, p. 18).

Ainda que as previsões sejam favoráveis ao crescimento religioso, Berger considera inevitável algumas alterações de ordem interna, tanto no islamismo radical quanto no pentecostalismo. Essas mudanças ocorreriam em função de fatores não religiosos, como por exemplo, conquistas políticas e territoriais no mundo islâmico e alterações socioeconômicas no universo pentecostal.

Em relação ao terceiro questionamento, Berger (2001) afirma que há diferenciação da crítica à ordem secular nas religiões ressurgentes. Essa diferenciação ocorreria em virtude dos diferentes sistemas de crenças de cada religião. O relacionamento com a modernidade depende então do cosmos sagrado estabelecido pela religião, o que Berger definiu anteriormente como alienação (2012b).

No caso islâmico, a visão negativa da modernidade resulta num relacionamento caracterizado por forte oposição aos ideais modernos (BERGER, 2001). Grupos extremistas aspiram um modo de vida ascético em detrimento aos ideais modernos. No caso do ressurgimento evangélico, a modernidade é vista com bons olhos. Tradições, como o machismo e a obediência subserviente à hierarquia, são deixadas de lado e “suas igrejas estimulam valores e modelos de comportamento que contribuem para a modernização” (BERGER, 2001, p. 19).

Na compreensão de Berger (2001, p. 23), “há uma afirmação que se pode fazer com bastante confiança: arriscam-se muito aqueles que negligenciam o fator religioso em suas análises das questões contemporâneas”. A dessecularização do mundo e o ressurgimento da religião são realidades comprovadas empiricamente. Basta analisar o mundo e ver que a religião está em todos os cantos. Quando não há um grupo religioso formal, há a ação de valores religiosos em operação (BERGER, 2001).

No passado, Berger (2005) havia abordado o papel da religião no processo de construção, legitimação e alienação da realidade. No debate sobre a dessecularização da sociedade ele aponta a relevância da religião para a sociedade contemporânea. Pontos como a política internacional, os conflitos de guerra, o desenvolvimento econômico e os direitos humanos e justiça social não se furtam à ação do pensamento religioso. Em alguns casos, como nos casos de conflitos de guerras, ela pode ser preponderante.

O debate sobre secularização e dessecularização ainda terá muitos capítulos. Muito se discutiu a respeito e muito há o que discutir. Vozes favoráveis a perpetuação da religião como Durkheim, afirmam a necessidade da religião como elemento estabilizado da sociedade. Vozes contrárias como as de Max Weber e Karl Marx afirmam que a racionalização moderna tende a tornar a religião obsoleta. A essas vozes clássicas, somam-se outras vozes modernas nesse debate interminável (EMMERICK, 2010). Uma coisa é fato, Berger sempre se fará presente nas discussões sobre o tema da secularização, tanto como referencial teórico de apoio ao tema, como referencial de crítica.

4 O ESTADO ATUAL DA QUESTÃO: MARCOS TEÓRICOS SECUNDÁRIOS

Como processo histórico, a secularização deu seus primeiros passos no final do século XVI. Duas alavancas da modernidade foram fundamentais em seu desenvolvimento: a Reforma Protestante e o Iluminismo (ou Ilustração). Em relação ao termo secularização, suas raízes encontram-se na tradição bíblica de diferenciação entre o *celeste* e o *mundano*; o *espiritual* e o *carnal*; as *coisas de Deus* e as *coisas do mundo*. Apesar disso, esse termo foi alargado e assumiu características polissêmicas. Depois de tantos séculos de vida, procuramos demonstrar nesse capítulo a quantas anda a secularização, de maneira generalizada e, de maneira específica, em relação às pesquisas brasileiras. Procuramos demonstrar o estado atual da questão da secularização a partir de suas vertentes principais ressaltadas na pesquisa: a vertente socioantropológica e a vertente teológico filosófica..

Para Roberto DaMatta (1986), um aspecto característico da cultura do povo brasileiro é o fato de marcar espaços como referências especiais da sociedade. Essas marcações correspondem aos espaços onde vivemos, trabalhamos e convivemos com outras pessoas, como por exemplo, a *casa* e a *rua*. Esses espaços demarcam a realidade, o mundo material, os afazeres, etc. Entretanto, há também um espaço destinado ao *outro mundo*. Ao dizer *outro mundo*, DaMatta se dirige ao campo do senso religioso brasileiro. Esse espaço destinado ao *outro mundo* é demarcado por igrejas, templos, terreiros, sinagogas, cemitérios e, habitado por Jesus Cristo, Deus, santos, orixás, caboclos, anjos e demônios. A relação com esses seres se dá mediante as rezas, preces, orações, súplicas, oferendas e promessas. É o grau de envolvimento e entrega do devoto que determina o grau de suas experiências com o sagrado.

A dualidade se manifesta na compreensão da distinção entre o “alto” e o “baixo” (DaMatta, 1986, p. 112). O *alto* representa aquilo que é superior, aquilo que transcende a realidade do indivíduo. O baixo representa a terra e suas limitações e o cotidiano e seu sofrimento. Dentre várias razões, um fator sociológico justificaria a busca desse elemento transcendente:

Mas por que se fala com Deus? As respostas são muito variadas. Um fato sociológico básico, porém, é que existe a necessidade de construir esse grande espelho a que chamamos religião para dar a todos e a cada um de nós um sentimento de comunhão com o universo como um todo. A religião, assim, seria um modo de permitir uma relação globalizada não só com os deuses, mas também com todos os homens e com os seres vivos que formam o nosso mundo. (DAMATTA, 1986, p.113).

Nessa compreensão, a religião, caracterizada pela busca do *alto*, é apresentada como importante instrumento de ordenação das relações sociais, além de se apresentar como reserva de produção de sentido humano. Peter Berger (2012b) já havia apontado anteriormente a importância da religião como instrumento de socialização para a manutenção do *nomos* social.

No contexto sociocultural brasileiro, a religião está presente como legitimadora de eventos importantes na vida das pessoas. Há rituais destinados ao nascimento, batismo, casamento, consagração, funeral, crises ou calamidades. Além de suas atribuições de legitimação, a religião, ao contrário das ciências, procura oferecer respostas sobre o sentido da vida e sobre a morte, ainda que suas respostas tenham um caráter mítico e alienante.

Na matriz religiosa brasileira há a predominância do cristianismo, com supremacia católica, seguida pelo protestantismo. Logo após surgem o espiritismo e as religiões de matriz africana. Apesar dessas diferenças, para DaMatta (1986) a experiência religiosa brasileira é singular à medida em que é sincrética e as religiões são tratadas de modo suplementar (ou complementar) em relação umas as outras e não de modo exclusivo. Há a busca de legitimação no cristianismo e a busca do oculto no espiritismo e religiões afro. Desse modo, "a linguagem religiosa do nosso país é, pois, uma linguagem da relação e da ligação. Um idioma que busca o meio-termo, o meio caminho, a possibilidade de salvar todo o mundo e de em todos os locais encontrar alguma coisa boa e digna" (DAMATTA, 1986, p. 120).

Essa forma sincrética de crer do brasileiro levanta questões em relação à possibilidade de se falar sobre *secularização à brasileira*. A partir dessa observação empírica, poderia se afirmar que a secularização no Brasil é a mera aceitação de um discurso acadêmico importado. Consideramos essa observação passível de crítica, já o sincretismo e o pluralismo religioso, conforme analisado no primeiro capítulo, são resultantes do processo de secularização. A observação empírica, entretanto, não é um dado a ser abandonado levianamente.

No primeiro e segundo item desse capítulo, busca-se analisar a secularização a partir de suas vertentes socioantropológicas e filosófico teológicas. Busca-se analisar em que aspectos a secularização opera no indivíduo, na sociedade, nas estruturas simbólicas e no senso religioso. Em seguida, será estabelecido um diálogo sobre a secularização a partir do estado da arte das teses e dissertações sobre o tema da secularização nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil. Esse diálogo procura analisar novas possibilidades que extrapolem os pressupostos estabelecidos por Peter Berger (2012b) de que a secularização é a perda de domínio objetivo e subjetivo da religião e seus símbolos sagrados

sobre a sociedade e a cultura.

4.1 Vertente socioantropológica

Segundo Almeida (2003), os sociólogos da religião não analisam aspectos ligados à transcendência, como a existência, ou inexistência de Deus. Para eles, a análise do religioso está ligada ao papel das instituições e dos agentes religiosos e sua influência no contexto da sociedade. A secularização, portanto, é aspecto fundamental da análise dos sociólogos em relação ao dado religioso, já que ela provoca alterações no indivíduo em relação ao senso religioso, que por sua vez, formata a consciência e o agir religioso do indivíduo.

Alguns teólogos, como Lepargneur (1971), compreendem que, antes de ser um problema teológico, a secularização é a transformação das estruturas sociais de conhecimento e de ação. Nessa concepção, o processo de secularização não se limita ao âmbito do religioso e se constitui num processo de reconstituição do indivíduo e da sociedade a partir de novas bases, novas estruturas simbólicas, nova cosmovisão e novas ideologias. Mais do que *a morte de Deus*, a secularização indicaria o *nascer do indivíduo*, independente da valoração negativa ou positiva que essa afirmação possa ter. Esse *nascer do indivíduo* não significa necessariamente a morte do sagrado, porém, sua instrumentalização, ou, de modo mais ousado, sua *domesticação*.

A partir de uma análise socioantropológica, percebe-se que a religião surge em virtude da necessidade humana de transcender sua condição biológica. É importante ressaltar que a compreensão de transcendente utilizada nesse momento é a de Luckmann, que trata o transcendente como algo que está no mundo, que não se constitui em um estado do além, mas, como transcendência de sentido. Essa transcendência de sentido ultrapassa a “experiência do mundo da vida” (LUCKMANN, 2014, p. 10).

Dessa forma “a religião não é apenas um complexo de imaginações do além; o fenômeno religioso já se apresenta na socialização de cada um de nós, na objetivação de experiências subjetivas e na individuação de cada um” (KNOBLAUCH, 2014, p. 8). Apesar de desenvolver formas distintas de interpretação da realidade, a religião acontece no *mundo dos homens* e é essencialmente um “construto comunicativo” (KNOBLAUCH, 2014, p. 11). Esse construto comunicativo surge das interações intersubjetivas no período de socialização, no face a face, ou seja, “a religião é uma coisa eminentemente social” (DURKHEIM, 2009, p. 16).

A despeito de haver – e prevalecer – uma realidade concreta sobre o indivíduo, ele é influenciado por uma realidade *sagrada* (ainda que construída socialmente) que retroage sobre a realidade concreta e vice-versa. Essas realidades desenvolvem lógicas distintas e são apoiadas por instituições sociais distintas. A religião segue uma lógica transcendental, apoiada pelas instituições eclesiásticas, enquanto a realidade concreta segue uma lógica secular, apoiada pelas instituições jurídicas, políticas, econômicas, sociais e culturais:

A igreja passa a ser uma instituição entre muitas, sem que sua interpretação da realidade assuma primazia. Sistemas interpretativos laicos de origem política, econômica ou mesmo “científica” cada vez mais assumem esse lugar. Eles são expressão da perda, pela igreja, do “monopólio da interpretação”. (KNOBLAUCH, 2014, P. 15).

Nesse aspecto, a secularização promove a diferenciação entre as esferas religiosas e as esferas seculares, verificando-se a primazia da interpretação da realidade por parte das instituições seculares voltadas a realidade concreta, ao cotidiano das pessoas.

Outro autor que também não compreende a secularização como fim da religião é Rodney Stark (2008). Para ele a secularização é uma tendência dominante que afeta e transforma a religião, porém, não representa sua extinção. Quando as instituições religiosas tradicionais são afetadas pela secularização, beneficiam o florescimento de novas formas religiosas, como as seitas. Essas alterações são características de sociedades industriais onde o pensamento secular ocorre em virtude do progresso do indivíduo e da sociedade. Dessa forma, para Stark, as causas da secularização se dão por fatores externos à religião.

A religião, a despeito de suas respostas míticas e contingenciais carregadas de misticismo, surge com a proposta de explicar a realidade, os fenômenos da natureza, a morte e, de dar sentido e significado a vida humana. Segue-se que:

A religião mostra em profundidade, na história humana, a urgência e a intensidade da busca do homem por um significado. As gigantescas projeções da consciência religiosa, independente do que sejam além disso, constituem o esforço mais importante, em termos históricos, para tornar a realidade significativa para o homem, a qualquer preço. (BERGER, 2012b, p. 112).

Nessa concepção, a religião surge pela demanda humana por sentido e significado. Ainda que as respostas religiosas apresentassem alto conteúdo mítico e alienante, essa alienação *apaziguou* determinados temores humanos. Esse apaziguamento conteve determinadas crises de sentido e permitiu a sustentação da estrutura sociocultural dos povos. A despeito dessa afirmação, Peter Berger (2012b) reconhece o caráter alienante produzido

pela consciência religiosa em busca de sentido e significância para o indivíduo e sociedade. Em virtude de seu caráter majoritariamente existencial e contingente, a religião forneceu explicações vulneráveis que não passaram necessariamente por “explicações de nível médio sistematicamente avaliadas” (STARK, 2008, p. 363). Apesar disso, pode-se afirmar que a presença da religião é um dado inegável na formação de todos os povos, todas as culturas.

O progresso e a modernidade trouxeram o desenvolvimento das ciências, da política e do conhecimento. Esse progresso inevitavelmente levantaria novas questões e novas possibilidades para as quais a religião já não se constituiria como fonte primária de sentido e significado. A secularização atuou tanto em frentes objetivas, em virtude de mudanças socioestruturais advindas da modernidade, como em frentes subjetivas, decorrentes das mudanças nos processos da consciência humana, conforme apontado por Berger (2012b). O indivíduo, afetado subjetiva e objetivamente, reconhece que há – além da religião – novas fontes de conhecimento e sentido. Daí verifica-se que “o advento da modernidade coincide com o advento do indivíduo” (VALADIER, 1991, p. 33).

Nas sociedades tradicionais pré-modernas, o indivíduo era compreendido na relação com o coletivo e seu lugar social. Nas sociedades modernas, por sua vez, o indivíduo descobre-se unidade, centro de suas decisões, ainda que suas relações sociais permaneçam em operação. O que difere nesse momento é o fato de que as instituições religiosas não são mais determinantes absolutas da realidade e nem possuem o mesmo poder de legitimação de outrora. Paul Valadier (1991) compreende que há aspectos tanto positivos quanto negativos nessa emancipação do indivíduo. Positivamente, a emancipação do indivíduo ocasionou a emancipação das instituições sociais, políticas, econômicas, religiosas e culturais em geral. Esse processo retroage dialeticamente sobre o indivíduo propiciando novas fontes de iniciativa e alterações no contexto sociocultural e subjetivo. Em relação aos aspectos negativos, um dos pontos elencados é que:

O indivíduo moderno, centro teórico de referência e de decisão, é um indivíduo solitário: os pontos de apoio tradicionais nos quais ele poderia estribar-se desmoronam ou perdem credibilidade sob a crítica da racionalidade moderna: as sabedorias ou saberes ancestrais são relativizados e se demonstram efetivamente pouco aptos a uma ação em um universo sem precedente. (VALADIER, 1991, p. 33).

Para explicar seu ponto de vista, Valadier cita a impossibilidade de que um jovem profissional, atualizado em relação às principais tendências tecnológicas de sua área, procure conselhos sábios de profissionais antigos. Para o autor não há uma concorrência, ou, choque

de gerações, e sim, um processo natural da modernidade que busca o desenvolvimento permanente das ciências e da tecnologia. A modernidade não suporta a estagnação sobre aquilo que já foi adquirido. Dentro dessa compreensão, a religião (que é o profissional velho), ainda que possua respostas adequadas a determinadas áreas, e que seja detentora de sabedoria baseada na tradição, é ignorada. A racionalidade do indivíduo moderno não lhe permite aceitar e estagnar-se sob as velhas concepções de mundo. Aquilo que foi adquirido é apenas um ponto de partida. Outro aspecto negativo consiste em que:

Esta racionalização crescente da vida natural e social abala as estruturas simbólicas através das quais o homem se relaciona com a natureza, com o seu semelhante e consigo mesmo. Essas estruturas simbólicas são esses sinais que permitem ao indivíduo encontrar referências onde situar-se-á ele mesmo e também o mundo (cosmos e história) - e a partir dos quais, emergindo a si mesmo, se torna apto a decidir. Esses referenciais são as diversas formas que uma sociedade tem de relacionar-se com o seu passado (mitos, lendas, fábulas, historiografias), com seus deuses, de organizar o seu presente (ritos, direito, hábitos, costumes, regras de todo tipo) e de encarar o seu futuro (educação, sistemas matrimoniais e funerários, previsões diversas em função da morte). Consequentemente esses referenciais dizem respeito também à maneira de o indivíduo relacionar-se com o seu próprio corpo, uma vez que é através da educação recebida nas suas relações com o pai e a mãe que tais referenciais começaram a atingi-lo e é a partir do seu corpo vivenciado que ele os atualiza. (VALADIER, 1991, p. 34).

Esse *abalo* nas estruturas simbólicas não se limitaria ao universo religioso, e desencadearia uma “onda de abalos de todas as relações sociais” (VALADIER, 1991, p. 35). As consequências antropológicas da secularização em Valadier apontam para uma desestabilização do indivíduo, das relações sociais e dos compromissos de longa duração. Assumindo o risco de incorrer em preconceito, percebe-se determinado grau de pessimismo teológico no pensamento de Valadier. O que ele define de modo negativo como *abalo* das estruturas simbólicas, pode ser compreendido de um modo neutro pela sociologia como “crises subjetivas e intersubjetivas de sentido” (BERGER, 2012, p. 31). Por sua vez, Peter Berger, compreende que essas consequências seriam de ordem estrutural e subjetiva, e passíveis de serem assimiladas por um processo de legitimação, que produz “novos significados” (BERGER, 2005, p. 127).

Tanto Valadier (1991), como Pierre Bourdieu (1989), que utiliza o termo *sistemas simbólicos*, compreendem que as estruturas simbólicas se apresentam como sistemas de significado socialmente objetivados. São fontes estruturantes de conhecimento e construção do mundo que estabelecem determinada ordem de sentido e são fundamentais na construção da realidade. Compreende-se que “a eficácia simbólica da religião reside em sua capacidade de inculcar nos membros de uma dada sociedade um sistema de práticas e representações cuja

estrutura corresponde à sua estrutura social” (OLIVEIRA, 1997, p. 113). Para Thomas Luckmann (2014, p. 74), “a existência histórica de sistemas de significado é resultado das atividades de construção de um cosmos coletivo, empreendida por sucessivas gerações”. A esses sistemas, o autor denominou *visão de mundo*:

A visão de mundo transcende de diversas formas o indivíduo. Trata-se de uma realidade histórica que precede a individuação do entendimento e da consciência de todo organismo. Uma vez internalizada, a visão de mundo torna-se uma realidade subjetiva para o indivíduo e delimita para ele a área da experiência afetiva ou potencialmente significativa. (LUCKMANN, 2014, p. 75).

O indivíduo nasce em um contexto histórico, geográfico, religioso, moral, social e cultural já dado objetiva e historicamente. Através do processo de socialização, o que, para Luckmann (2014) significa a internalização da visão de mundo, o indivíduo é influenciado e orientado por essa visão de mundo que se configura num “reservatório de significado” (LUCKMANN, 2014, p. 75).

Há uma relação indireta entre o mundo cotidiano e o sagrado. Experiências traumáticas como catástrofes naturais e a morte produzem *abalos existenciais* conduzem o indivíduo para o âmbito do religioso e do sagrado. Na compreensão do autor, “é preciso aprofundar a afirmação de que a manifestação dos cosmos sagrado depende das possibilidades de expressão da experiência comum” (LUCKMANN, 2014, p. 81). A dependência que o *cosmos sagrado* tem da realidade não se constitui em negação de seus aspectos simbólicos/subjetivos gerados socialmente, já que seu conteúdo não é necessariamente passível de interpretação do mundo real. Apesar disso, o cosmos sagrado é parte integrante da visão de mundo e parte vital da sustentação do *nomos social*, “em outras palavras: representações religiosas servem para legitimar a conduta humana em todas as situações sociais” (LUCKMANN, 2014, P. 83).

Um adendo que consideramos importante, é que no contexto das *Ciências da Religião*, o termo *senso religioso* seria mais adequado que o termo *cosmos sagrado*. “por senso religioso entende-se o sentimento, as disposições, os movimentos e manifestações daquilo que pessoas e grupos expressam em relação à dimensão espiritual, ou seja, ao ultrapassamento qualitativamente superior aos anseios ordinários e rotineiros” (RIBEIRO; CAMPOS, 2014, p. 313-314). O senso religioso não depende diretamente da vinculação religiosa e dos processos de institucionalização das religiões. É parte constitutiva do ser humano enquanto tentativa de extrapolação de sua constituição biológica, porém, ligado diretamente ao contexto de sua

realidade concreta.

Retornando a vertente socioantropológica, constatamos que todas as sociedades se empenham em perpetuar e transmitir para as gerações seguintes seus valores culturais, sociais, costumes, normas legais, identidades, instituições sociais e religiosas. Esse processo, designado por Berger (2012b) como *socialização*, envolve a transmissão de sentidos de uma geração para a seguinte. Esse processo pode tanto avançar como retroceder diante de interações sociais, o que o autor definiu como processos de *conversação*. É no processo de socialização que uma geração transmite a outra geração seus valores religiosos e, “se um indivíduo nasce numa sociedade em que um cosmos sagrado faz parte da realidade objetiva, ele o internaliza sob forma de representações religiosas específicas” (LUCKMANN, 2014, p. 93). Essas representações religiosas, ainda em processo de internalização, são reforçadas por diversas instituições que não são especializadas em assuntos religiosos. Modelos dotado de significado sagrado – como pai, cavaleiro, casta, pátria – são eficientes em diferentes contextos institucionais. Neles é definida a aplicação concreta das representações religiosas internalizadas” (LUCKMANN, 2014, p. 94). No processo de socialização religiosa, procura-se moldar o indivíduo a partir da religião formal. Para isso, sacerdotes e ministros utilizam um corpo de doutrinas, livros e textos sagrados, liturgias, orações, cânticos, símbolos e ritos. O indivíduo internaliza os conceitos, subjetiva os conceitos, e doravante é conduzido por essa consciência religiosa subjetivada.

Entretanto, o indivíduo não é agente passivo, e sim, coautor no processo de criação de sua realidade social. As influências objetivas e subjetivas da secularização incidem sobre o indivíduo e alteram a consciência religiosa. À medida que ocorrem as alterações sócio estruturais advindas da secularização, há em consequência, alterações no nível de consciência, já que o senso religioso, dependente de uma “contextualidade epocal” (RIBEIRO; CAMPOS, 2014, p. 314), sofre alterações e essas alterações incidem sobre as ações do indivíduo. Alterando-se o senso religioso, altera-se o critério de plausibilidade e monopólio da religião institucionalizada, permanecendo a *espiritualidade*, já que a necessidade de transcendência do biológico é um “fato antropológico básico” (LUCKMANN, 2014, p. 91). A partir de então, a mediação religiosa não se dá necessariamente por uma instituição religiosa, já surge a possibilidade de novas formas sociais de religião com acesso *direto* a um “sortimento de representações religiosas” (LUCKMANN, 2014, p. 123). Esse sortimento de representações religiosas foi definido por Berger como *pluralismo religioso*.

Apesar de todo o progresso da vida moderna e das alterações culturais e sociais, a secularização não conseguiu extinguir a religião:

O impacto decrescente da religião e da tradição tem sido discutido com tanta frequência na literatura das ciências sociais que podemos lidar com isto em breve. 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).

A polarização da religião para o campo privado/existencial do indivíduo é um fenômeno característico da secularização. Apesar das tradições religiosas sofrerem impactos e perdas sob a ação secularizante, nas crises subjetivas do ser humano, torna-se evidenciado a presença do sentimento religioso como fonte de reserva de sentido. De igual modo, a secularização é evidenciada pelo direcionamento racional que o indivíduo empreende a sua vida cotidiana, baseado na lógica e no empirismo.

O ser humano permanece religioso em sua constituição antropológica. Já em relação a estrutura social em geral, surgiram alterações significativas ligadas às estruturas simbólicas e aos processos objetivos e subjetivos do indivíduo. As instituições políticas (e até determinadas instituições religiosas), não necessitam mais de legitimações sagradas tradicionais para se manterem, não há “uma única ordem de valores, obrigatória para todos” (BERGER, LUCKMANN, 2012, p. 88).

A despeito dessas afirmações sobre a eficácia da secularização como processo histórico, há uma discussão a respeito do processo de reencantamento, ou dessecularização da sociedade. Apesar do conceito de desencantamento do mundo, elaborado por Max Weber, ser anterior ao pensamento dos sociólogos citados acima, e de ter influenciado todo o conceito de Berger a respeito da secularização, optamos em abordar somente agora o tema, visando a contraposição dos conceitos.

Segundo Pierucci (2003), o sentido literal de desencantamento para Weber está ligado ao universo da magia, e significa retirar um feitiço, ou, desfazer um sortilégio, quebrar um encanto mágico. Em relação a etimologia do termo, pode-se afirmar que:

a palavra desencantamento em alemão é *Entzauberung*, que tem como significado literal a desmagificação. Aumenta-se a compreensão do termo quando se dá o significado da palavra alemã *Zauber*, que quer dizer magia, encanto, fascínio

atração, etc. Daí, num primeiro momento, desencantamento é deixar de lado o encanto, perder o fascínio, e *Entzauberung der Welt* seria a “desmagificação do mundo” num sentido literal, e que no contexto das obras de Weber ganha o significado de desencantamento do mundo.

De acordo com Pierucci (2003) o termo é utilizado de forma intercambiável por Weber, hora para definir a *desmagificação*, hora para definir a *perda de sentido*, e em dado momento para definir as duas coisas. Weber utiliza o termo para se referir a um mundo duplamente desencantado. Uma força de desencantamento é a religião que atua no sentido de *desmagificação* das vias de salvação, ou seja, “a eliminação da magia como meio de salvação.” (WEBER, 2004, p. 106). A religião desaloja a magia e entrega ao indivíduo um mundo de sentido metafísico, ordenado por Deus e carregado de sentido. A ciência, uma força empírico intelectual, retira essa visão metafísica de mundo, propiciando sua “transformação num mecanismo causal” (WEBER, 1982, p. 401), ou seja, um mundo natural sem a percepção de um cosmos sagrado e de um Deus transcendente. A característica do intelectualismo moderno não aceita a ideia de que o mundo possua um significado concedido por uma divindade.

Cardoso (2014), considera que o desencantamento do mundo é um termo marcante na teoria de Weber, pois designa o longo período de racionalização pelo qual passou a religiosidade ocidental. O termo não designa um estado de espírito, um desapontamento ou desilusão, antes, uma perda. Pierucci (2003), ressalta que Max Weber não utiliza comumente o termo secularização como processo social de perda de relevância da religião., utilizando-o poucas vezes. O termo preferido de Weber é o *desencantamento*, que, de acordo com Pierucci, também diferencia-se da secularização. Para Weber, o processo de racionalização seria o termo mais abrangente e amplo, e que englobaria a secularização.

Max Weber possui forte influência sobre as primeiras teorias sociológicas de Peter Berger. O pensamento dos dois autores converge no sentido de reconhecer que havia "a progressiva marginalização da fé religiosa dentro do universo cultural ocidental, assim como Weber ele considerava então inevitável esta tendência, enquanto intimamente ligada à evolução da moderna sociedade industrial" (MARRAMAIO, 1996, p. 102). Posteriormente, Berger assumiria um pensamento *pós-weberiano*, desenvolvendo o conceito de *dessecularização do mundo*, conforme abordagem realizada no segundo capítulo.

Muitos autores têm afirmado um processo de reencantamento do mundo em ação. De acordo com Silva (1999), o reavivamento religioso no mundo tem sido utilizado como prova de que a religião não desapareceu e está novamente em alta. O teólogo e filósofo, João Batista

Libânio (1992) afirmou que o imaginário religioso nunca morreu, estando em silêncio, porém, sempre presente na concepção do indivíduo. Outros autores trabalham com os termos *retorno do sagrado*, *revanche de Deus*, *pós-secularização* e *dessecularização*, indicando uma revitalização e ressurgimento do sagrado. Berger, conforme analisado no segundo capítulo, reconhece o reencantamento (dessecularização do mundo, mais precisamente) a partir da análise das sociedades modernas. Para ele, o crescimento do pentecostalismo, do fundamentalismo, das igrejas que não se adequaram à modernidade e do islamismo, aponta para o retorno da religião.

Esses pontos constituem uma abordagem da secularização no âmbito da sociologia. A secularização nesse sentido possui traços de mudanças e alterações sociais. A partir da análise do sociólogo Peter Berger, essas alterações sociais objetivas procedem das alterações subjetivas da consciência do indivíduo. Por sua vez, alterações na consciência indicam alterações na ideação geral do indivíduo, e o senso religioso está ligado a essas alterações. À medida que ocorrem alterações em nível de consciência, essas alterações determinarão a forma como o indivíduo se relaciona com a religião e o sagrado. Essa é a próxima análise que faremos.

4.2 Vertente teológico filosófica

Se para o teólogo Lepargneur (1971), antes de ser um problema teológico, a secularização é a transformação das estruturas sociais de conhecimento e de ação, para o sociólogo Peter Berger (2012b, p. 140), ela se dá mediante uma “relação dialética entre a religião e a sociedade”. Forças da consciência religiosa produzem mudanças empiricamente verificáveis na estrutura social, enquanto mudanças na estrutura social produzem alterações na consciência religiosa e na ideação:

essa crise da religião a nível de senso comum não se deve a nenhuma metamorfose misteriosa da consciência, mas pode ser explicada em termos de desenvolvimentos empiricamente observáveis nas estruturas sociais e na psicologia social das sociedades modernas. (BERGER, 2012b, p. 165-166).

Está em voga o confronto entre a secularização objetiva produzida por alterações sociais e secularização subjetiva, produzida por alterações na consciência e na percepção do indivíduo. Lançado sobre um mundo secularizado objetivamente, em interatividade com seus atores, também secularizados, o indivíduo interioriza-se num “eu social” (BERGER, 2012b,

p. 95). Esse eu social, compreendendo seu papel como construtor da realidade social e, vivendo sob uma cosmovisão secularizada, pensa o mundo a partir de categorias distintas do sagrado.

Dessa forma, compreende-se que a secularização consiste não somente na alteração da compreensão que o indivíduo tem da religião e seus símbolos, como também de sua ideação geral, podendo-se então afirmar que há uma vertente teológico filosófica da secularização. Alinhado a esse pensamento, Almeida (2003, p.24), afirma que "o advento do iluminismo (séc. XVII – XVIII), fez com que a concepção de secularização adquirisse uma definição filosófica, pois, a proposta iluminista era a de levar as luzes da razão onde antes reinavam as trevas do senso comum, incluindo nestas condições as religiões". Os iluministas tinham como meta a redução da influência da religião em todos os setores da vida social, principalmente nos campos da cultura e educação. O pensamento racional encontrou rápida ascensão através de pensadores como Voltaire, Montesquieu, Rousseau e Diderot D'alembert, dentre outros. Esses autores defendiam os ideais de liberdade, democracia, humanismo e racionalidade. Nesse período histórico a religião representava uma oposição ao pensamento iluminista.

A secularização, alavancada pela modernidade, ocorre com maior intensidade, segundo Almeida (2003), entre os séculos XIX e XX, em virtude do processo histórico de autonomia e racionalização das ideias em relação ao pensamento religioso, desencadeadas sob a influência de dois séculos do pensamento iluminista. A característica da secularização nessa transição de séculos é a ruptura com o passado, caracterizado principalmente pelo pensamento religioso, mas, também em função das transformações tecnológicas, filosóficas, culturais, políticas, jurídicas e sociais advindas da modernidade e do progresso. todas essas forças convergiram sobre o pensamento religioso, alterando a cosmovisão do indivíduo em relação ao universo sagrado e seus símbolos. Essas alterações não se restringiam aos opositores da religião. O próprio pensamento teológico sucumbiu ante as pressões secularizantes, o que provocou alterações profundas no contexto da fé e no contexto hermenêutico de interpretação dessa fé.

Em face dessas alterações provocadas pela secularização, surge uma das expressões teológicas de maior projeção no século XX, denominada como *teologia da secularização*. Essa teologia pode ser conceituada como uma corrente teológica elaborada a partir da aceitação do processo histórico da secularização como originário da tradição bíblica/cristã. Além disso, segundo Silva (1999), essa elaboração parte de certa racionalização da experiência entre o humano e o divino. Essa racionalização tem como uma de suas consequências, a mudança da compreensão dessa relação. A teologia da secularização procura

dar respostas ao homem moderno, que não são baseadas na teologia tradicional, e que seja adequada à modernidade.

Não seria o caso de traçar, nesse trabalho, uma genealogia da teologia da secularização, uma vez que tal demanda seria por demais extensa. Apesar disso, é necessário descrever, ainda que de forma sucinta, uma de suas principais raízes, a teologia liberal protestante do século XIX. A teologia liberal foi gestada a partir do século XVII, entretanto, seu auge ocorre entre os séculos XIX e XX, até aproximadamente 1930. Ela surge na Alemanha, como resultado da influência do iluminismo, racionalismo, idealismo e modernismo sobre a teologia. Costanza (2005) define o liberalismo teológico como uma forma de pensamento religioso que procura investigar sistematicamente a fé, sem os pressupostos da autoridade da tradição religiosa. Seu método de análise é o histórico-crítico, baseado na análise crítica literária radical das fontes da fé e da tradição em relação ao contexto histórico. De acordo com Gibellini (2002), suas características principais eram: a utilização rigorosa do método histórico-crítico; a relativização da tradição dogmática e cristológica e; a leitura ética do cristianismo visando harmonizar a religião e a cultura.

René Descartes, Isaac Newton, Baruch Espinoza, Gottfried Leibniz, John Locke, John Toland, Matthew Tindal, Gotthold Ephraim Lessing, Christian Von Wolff, Immanuel Kant, Ludwig Feuerbach, Karl Marx e Friedrich Nietzsche foram nomes de grande influência para a formação do pensamento teológico liberal e, por conseguinte, para a teologia da secularização. Friedrich Schleiermacher, Adolf Von Harnack, Albrecht Ritschl, Ernst Troeltsch e Rudolf Bultmann são expoentes da teologia liberal. Temas como o dualismo, Deus, trindade, espíritos, o mal, cristologia e milagres, foram tratados a partir do método histórico-crítico.

Um teólogo liberal a ser citado, em virtude de sua importância para a teologia da secularização, e para a teologia de um modo geral, foi Rudolf Bultmann (ex aluno de Harnack). Bultmann elaborou um programa de demitologização do Novo Testamento, uma vez que considerava que tanto o Antigo Testamento, como o Novo Testamento, estariam crivados de elementos mitológicos que não possuíam mais relevância para o mundo moderno, face aos elementos sobrenaturais. A demitologização de Bultmann consistia num processo hermenêutico de eliminação do mito e reinterpretação ética/antropológica e existencial, à parte de toda representação mítica. Bultmann procurava dialogar com o homem de seu tempo.

A partir de 1945, “o conceito de 'secularização' passa a ser aplicado para interpretar globalmente a formação da modernidade” (GIBNELLINI, 2002, p. 123). Nessa interpretação,

a secularização indicaria dois momentos antagônicos, um de continuidade e outro de descontinuidade. O momento de descontinuidade indica o processo de emancipação do mundo da tutela do cristianismo. Já o momento de continuidade, remete a “contribuição do cristianismo para a formação do mundo moderno e a permanência de impulsos cristãos na sociedade moderna” (GIBELLINI, 2002, p. 123). A secularização está presente na sociedade, não pode ser negada, seus efeitos sobre o cristianismo são visíveis. O cristianismo, por sua vez, estará sempre presente à medida que estruturou permanentemente a sociedade moderna.

Na esteira desse pensamento é que o teólogo protestante Friedrich Gogarten assume no começo dos anos 50, a secularização como um *tema* da teologia. De acordo com Gibellini (2002), Gogarten foi um dos expoentes da teologia liberal, Adolf Von Harnack na Universidade de Berlim e de Ernst Troeltsch na Universidade de Heidelberg, o que influenciou profundamente seu pensamento teológico. Além disso, ele também foi influenciado pelo pensamento de outro teólogo protestante, Karl Barth e sua *Teologia dialética*. Em seu período dialético, duas obras de Gogarten se destacam: *A decisão religiosa* (1921), onde trata da crise da cultura e propõe uma recuperação da Palavra (uma vez que essa não pode ser identificada com a cultura) e; *Crer no Deus trino* (1926), onde afirma que crer na Trindade significa uma superação do dualismo do pensamento grego “que via a história como mera parábola de uma essência intemporal” (GIBELLINI, 2002, p. 126). De acordo com Gibellini (2002), Gogarten possui uma fase inicial (1914-1927) em que militava na Teologia Dialética e uma fase posterior (1937-1948) em que abraça o tema da secularização. Há um intervalo de 10 anos entre uma fase e outra, período em que Gogarten fica enfermo e também em crise existencial em virtude de sua adesão ao movimento religioso *Cristãos alemães*, que visava apoio ao nacional-socialismo. Ao perceber que a proposta incluía *desjudaizar* o cristianismo através da eliminação do Antigo Testamento, da moral judaica e da teologia paulina, Gogarten abandona e se opõe ao movimento.

Em 1937, Gogarten se distancia do pensamento de Karl Barth, através da obra *Juízo ou ceticismo*. Enquanto Barth preocupava-se com temas da dogmática e da história da Teologia (o que para Gogarten indicava um perigo de autossuficiência e atemporalidade) Gogarten defrontava-se com os problemas ético-políticos de seu tempo. É a partir de então que ele escreve suas principais obras ligadas a *Teologia da Secularização: O anúncio de Jesus Cristo* (1948); *Destino e esperança da época moderna* (1953), com o subtítulo *A secularização como tema da teologia* e, *Jesus Cristo, virada do mundo* (1966).

Para Gogarten, o iluminismo abalou a condição do cristianismo como fundamento incontestável do mundo ocidental, e isso gerou uma condição de autonomia para o homem

moderno, diante da natureza e diante da história. Entretanto, o teólogo pergunta se o contraste entre mundo moderno e cristianismo é inconciliável. Para responder essa questão, ele inicia fazendo uma distinção no interior do próprio cristianismo, entre o cristianismo como complexo fenômeno histórico (dividido entre teologia eclesial, como um sistema de estrutura eclesial e o historicismo como reduções a concepções morais) e seu núcleo essencial, a fé cristã.

A secularização, que era compreendida juridicamente como a passagem de bens eclesiais para utilização secular, numa oposição *sagrado/mundano*, é compreendida por Gogarten, como a oposição entre a fé cristã (vista em sua essência bíblica e teológica) e o mundo moderno. Um significado cultural da secularização, apresentado por Gogarten como “um processo na história do espírito e com isso deseja-se entender a transformação de ideias, conhecimentos e experiências – originariamente cristãs – em ideias, conhecimentos e experiências da razão humana universal” (GIBELLINI, 2002, p. 129). Caso essa concepção fosse justificada, a secularização, na passagem da revelação e da fé para a razão autônoma como fonte exclusiva de valor, invalidaria a fé cristã.

É a partir dessas reflexões que Gogarten inicia a construção de sua Teologia da Secularização:

A secularização apresenta-se como um processo histórico de profunda transformação do homem e do mundo, da forma como o homem se relaciona consigo mesmo e com o mundo. Trata-se, porém, de um processo complexo e contraditório, e daí brota a importante pergunta sobre se a secularização é algo alheio a fé cristã e contraposto a ela, que lhe é imposto à força, e que destrói a partir do exterior, ou se, ao contrário, é um evento decorrente da essência da fé cristã e totalmente consequente com ela. (GIBELLINI, 2002, p. 129)

Para responder a essa questão a respeito da secularização, ele apresenta três soluções: a primeira solução é recusar a secularização, uma vez que esta representaria a decomposição e destruição da fé cristã (solução representada pela crítica de Kierkegaard ao mundo moderno). A segunda solução é renegar definitivamente o cristianismo, uma vez que ele não suporta o peso da autonomia do indivíduo (solução representada pela crítica de Nietzsche ao cristianismo) e, finalmente, a terceira solução seria interpretar de modo diferenciado o nexo que existe entre o cristianismo e a secularização (solução abraçada por Gogarten).

A tese de Gogarten é que a secularização é fundamentada na fé cristã e é consequência dessa fé. São três os elementos que substanciam essa tese: 1) a fé cristã é fé justificante, uma vez que o homem é justificado pela fé, sem as obras da lei (Romanos 3.28), contudo, a fé

exige as obras características da filiação, um agir responsável. Dessa maneira o âmbito da fé é justificante para a salvação executadas exclusivamente por Deus, e as obras executadas pelo homem são no âmbito da secularidade, dessa forma, “é a própria estrutura da fé, pois, que postula o âmbito da secularidade, da ação autônoma e responsável do homem”. (GIBELLINI, 2002, p. 131). 2) Na fé cristã o mundo é criação divina, e daí deriva a secularização do mundo e a autonomia do indivíduo diante desse mundo. A concepção pré-cristã de um dualismo cosmológico opunha Deus ao mundo. Dessa forma, num pensamento gnóstico, envolver-se com o mundo é afastar-se de Deus. Para a fé cristã, entretanto, Deus criou o mundo, portanto, o mundo não abarca a realidade divina, ou seja, o mundo é *humano* e *mundano*. O homem não deve adoração ao mundo, pelo contrário, é autônomo e *senhor* do mundo. 3) Na fé cristã o homem vive em relação de filiação com Deus, daí deriva sua responsabilidade pelo mundo, de cuidar daquilo que é do pai. O mundo é criação do pai, como filho, ele está *acima* do mundo e não será categorizado como parte do mundo.

A partir desses três elementos, Gogarten compreende que o mundo mítico torna-se histórico, portanto, a secularização é um processo de historização da existência humana e também do mundo em que esse homem habita. É importante mencionar que Gogarten estabelece sua teoria teológica da secularização fazendo duas distinções categóricas. A primeira categoria é a da secularização, que ele trata como legítima consequência da fé cristã. A segunda é o secularismo (secularização errônea), que ele trata como uma degeneração da secularização, onde o homem perde seu vínculo com Deus, trata-se de uma secularização da fé, uma descristianização.

A despeito de sua importância, Gogarten não utilizou o termo *Teologia da Secularização*, antes, utilizava *secularização como tema da teologia* (GIBELLINI, 2002, p. 137). De acordo com Pereira (2009), Gogarten utiliza a demitologização de Rudolf Bultmann como processo hermenêutico de interpretação dos textos neotestamentários. Somente através da demitização, é possível estabelecer uma perspectiva de historicidade dos textos.

Apesar de sua influência na construção de uma teologia da secularização, o pensamento de Gogarten não foi uma unanimidade. Segundo Gibellini (2002), surgiram teses contrárias ao pensamento de Gogarten, como a do teólogo italiano Romano Guardini, que apesar de não utilizar o termo secularização, trata da formação da época moderna como afastamento do cristianismo. Outro que se posiciona contrário a Gogarten, é o filósofo alemão Hans Blumenberg, que não aceita a categoria da secularização como explicação da formação da época moderna, já que suas bases são teológicas e religiosas. Uma síntese dessas principais teses pode ser disposta da seguinte forma:

O mapa das interpretações parece completo: ilegitimidade da secularização como processo histórico anticristão (Guardini); no polo oposto, legitimidade da secularização como processo histórico anticristão (Blumenberg); legitimidade cristã da secularização como processo histórico posto em ato pela fé cristã, mas, ao mesmo tempo, ilegitimidade do secularismo como degeneração da secularização (Gogarten). A primeira interpretação e a segunda estão de acordo ao considerar a secularização um fenômeno anticristão, mas, o teólogo deduz daí sua ilegitimidade, ao passo que o filósofo reivindica sua legitimidade como ruptura com a idade média cristã. (GIBELLINI, 2002, p. 137).

De um lado, Gogarten compreendendo a legitimidade da secularização como um fenômeno pós-cristão, ou seja, enraizado e originado da fé cristã. De outro lado, Guardini defende a fé cristã através da ilegitimação da secularização como descristianização da sociedade, enquanto Blumenberg considera que a secularização está inserida em categorias escatológicas da teologia, portanto, ilegítima para explicar a formação do período moderno.

A teoria de Gogarten foi refutada pelos teólogos tradicionais, porém, influenciou diversos teólogos de vertente moderna, como o bispo anglicano John A. T. Robinson. Na mesma esteira de pensamento de Gogarten, Robinson procura reinterpretar a fé para o homem que vive num “mundo moderno, secular, científico” (GIBELLINI, 2002, p. 138). Para esse intento, propõe uma síntese entre o programa de demitologização de Bultmann com a teoria de Paul Tillich e o pensamento *a-religioso* de Bonhoeffer. Em sua obra *Honest to God* (1963), ele ressalta a necessidade de desconstrução da visão tradicional e religiosa de um Deus governando *nas alturas*, o que demonstrou ser irrelevante para o homem moderno. Robinson apresenta um Deus *presente e engajado*, mais preocupado com o mundo do que com a igreja.

Outro teólogo que seguiu a linha de raciocínio secular foi o teólogo americano Paul Van Buren, que em 1963, poucos meses após a publicação de Robinson, lança o livro *O significado secular do Evangelho*. Buren reduz a linguagem teológica à linguagem cristológica. De acordo com Silva (1999), para Van Buren, a fé depende da presença de Jesus na história. Para ele a encarnação de Jesus está presente na realidade e propicia novos modelos frente aos desafios sociais. Essa presença histórica e contextual não deve ser compreendida como mística ou estática e sim pela dinâmica da fé que se dá na inserção do indivíduo no mundo. Van Buren compreende que há uma correlação entre o sagrado e o profano, o *crente* e o *mundo*. Posteriormente, Buren abandona a teologia secular e “volta a uma transcendência radical” (GIBELLINI, 2002, p. 139).

A teologia da secularização continuou produzindo os seus frutos e, em 1965, o teólogo americano Harvey Cox, também sob a influência de Gogarten, lança a obra *A cidade secular*. Cox também parte do pressuposto de que a secularização, além de ser algo positivo, é

consequência histórica da fé cristã, que ela “seria o processo de libertação do domínio da religião e de sua cosmovisão, e a urbanização é o contexto em que tal processo se dá” (COX, 1971, p. 15).

Na compreensão de Cox, o mundo passou a ser tarefa e responsabilidade do homem. Sendo responsabilidade do homem, ele não depende de Deus para executar as tarefas que lhe competem no âmbito secular. Apesar disso, alinhado a Gogarten, compreende que o secularismo é uma degeneração da secularização, pois, não existe a *cidade secular* sem Deus. Cox considera o secularismo mais próximo a uma “ideologia” (PEREIRA, 2009, p. 104), do que a um processo histórico, como é o caso da secularização. Cox procura fazer essa distinção com a finalidade de preservar sua opinião sobre a positividade da secularização:

A secularização implica um processo histórico, quase que certamente irreversível, no qual a sociedade e a cultura são libertadas da tutela e controle religioso e das concepções metafísicas rígidas do mundo. Temos dito que se trata de um acontecimento basicamente libertatório. O secularismo, por outro lado, é o nome para uma ideologia, para uma nova religião. Enquanto a secularização tem as suas raízes na própria fé bíblica e é, de certa forma um resultado autêntico do impacto da fé bíblica sobre a história ocidental, o mesmo não se dá com o secularismo (COX, 1971, p. 31).

Tanto Cox quanto Gogarten compreendem a secularização como um processo irreversível. Dentro dessa irreversibilidade, caso o cristianismo pretenda ser relevante para o homem moderno, precisa adaptar-se a essa nova realidade. O secularismo nega e se opõe ao cristianismo (e a religião em geral) desconhecendo ser a fé cristã o nascedouro da secularização.

De acordo com Pereira (2009), para Harvey Cox a secularização é um processo necessário ao desenvolvimento social. O domínio que a Igreja possuía em todas as áreas produzia uma delimitação do conhecimento e dos avanços tecnológicos e científicos. Com o advento da secularização, a Igreja se viu obrigada a conviver com outras opiniões.

Para ilustrar biblicamente o ponto de vista de Cox, Gibellini (2002, p. 140) afirma que "o Gênesis dessacralizou a natureza, o Êxodo fez o mesmo com a história; a aliança do Sinai com a condenação da idolatria tornou profanos os valores tradicionais. A história torna-se assim, tarefa e responsabilidade do homem" (GIBELLINI, 2002, p.140). Ao perceber que o mundo é sua responsabilidade, o homem³ adquire a consciência de que deve promover ações sociais contra a miséria, e não mais depender e esperar a providência divina. ele deve, também, compreender que as doenças são provocadas por omissões como falta de saneamento

³ Termo utilizado por Cox, que substituiremos doravante por *indivíduo*.

e políticas governamentais que administrem erroneamente os recursos. Essa responsabilidade humana bane Deus da vida humana. Ela se configura, conforme Pereira (2009) num processo humano de *despertamento* de sua condição e responsabilidade diante do mundo. Assumir essa responsabilidade, envolve abandonar a apatia e servilidade às instituições que lhe alienam, o que nesse contexto, é afeito às instituições religiosas. Ele utiliza três filósofos para embasar seu pensamento:

Kierkegaard afirmou que o único pecado real era "a recusa desesperada do indivíduo a ser ele próprio"; Marx investiu acertadamente contra aqueles que viam a sociedade mais como um "dado" eterno do que como algo pelo qual o próprio homem é responsável. Nietzsche percebeu corretamente que um Deus vampiro que não permita ao homem ser um criador deve ser morto, e de bom grado realizou ele mesmo o ato de deicídio. Cada um deles representa o arrependimento do pecado da preguiça num nível diferente (COX, 1970, p. 10).

Para Cox, o evangelho impulsiona o homem a uma nova vida, a deixar para trás o passado. Dessa forma, a preguiça seria o principal pecado do indivíduo, e não os pecados dantes estabelecidos pela tradição religiosa.

A teoria de Cox foi exposta através da metáfora de uma estrutura física. Essa estrutura seria apoiada sobre três pilares. O primeiro pilar seria o da *urbanização*. Para ele, é nesse contexto que a secularização surge como processo de libertação do domínio religioso. A urbanização é uma representação da mudança radical da condição rural para a condição urbana. De igual modo, a secularização indica “uma mudança na maneira como os homens encaram e entendem sua vida em comum” (COX, 1971, p. 11). A secularização, conforme Cox, teria surgido dos confrontos cosmopolitas, onde os mitos do passado passaram a ser questionados. É no centro urbano (que ele designou como *Tecnópolis*), que o homem processa o controle do planejamento racional e da organização burocrática. O habitante dessa *Tecnópolis* tem duas características principais: o *pragmatismo* e a *profanidade*. O pragmatismo é resultante de uma realidade materialista do indivíduo onde “o mundo não é mais visto como um campo onde concepções metafísicas disputam seu espaço e a mente humana, mas, sim, um lugar onde os problemas têm de ser resolvidos” (PEREIRA, 2009, p. 110). Não lhe importa descobrir os mistérios religiosos, e sim, resolver os problemas cotidianos e projetar suas construções e soluções para a vida. A profanidade, por sua vez, diz respeito ao comportamento secular do indivíduo, que não vê mais como necessárias as questões espirituais e metafísicas. Não há em vista o sacrilégio, porém, um comportamento a-religioso.

O segundo pilar é a *teologia política*, que orbita entre o *polo-Deus (theos)* e o *polo-mundo (logos)*. Essa teologia considera que o homem é ao mesmo tempo, *homo religiosus* e *homo politicus*, e que a tentativa de separar essas duas naturezas leva ao abandono da fé. Teologia política é aquela capaz de falar, de agir e de ser relevante no contexto social (por exemplo a *teologia da libertação* na década de 60). Cox faz eco com o pensamento de Carl Schmitt, que "vê na atuação do Estado uma transferência de autoridade, ou seja, no passado Deus ocupava esse lugar de autoridade na vida do homem, tudo o que este fazia, o fazia olhando para a autoridade de Deus. Com o advento da secularização, o Estado assumiu esse papel de autoridade" (PEREIRA, 2009, p. 129).

O último pilar é a *teologia pós-moderna*, que pode ser compreendida como um desdobramento da teologia política e se configura numa tentativa de diálogo e uma renovação da religião. Para Cox, segundo Pereira (2009), o mundo moderno apoia-se em cinco pilares: 1) os estados nacionais soberanos como unidades legalmente definidas do sistema político geral; 2) a tecnologia científica como principal fonte dos modos de idear a vida; 3) o racionalismo burocrático como seu principal modo de organizar e administrar o pensamento e a atividade humana; 4) a busca do máximo benefício; 5) a secularização e trivialização da religião. São esses pilares que sustentam determinadas criações culturais como a arte, a música e, a própria teologia. A teologia encontraria seu lugar nesse mundo moderno, apartada do Estado e do poder político e econômico. Nesse contexto pós-moderno, o pluralismo religioso é muito forte, tornando o cristianismo uma religião a mais. A teologia pós-moderna concentra sua atenção no corpo, na natureza da comunidade humana e no problema da vida e da morte. Essa nova atenção se baseia num retorno da espiritualidade; numa nova visão teológica sem pretensões de universalidade e exercida de forma coletiva.

Outro segmento teológico do qual Harvey Cox foi contemporâneo, e que se encontra no contexto da teologia da secularização, foi a *Teologia radical*, ou *Teologia da morte de Deus*, da qual foram expoentes Thomas J. J. Altizer e Willian Hamilton. Nomes como o de Harvey Cox, Carl Barth, Paul Van Buren, Willian Hamilton e John A. T. Robinson, foram incorporados a lista dos teólogos da *morte de Deus*, contudo, segundo Gibellini (2002), isso não representa a realidade, já que esses teólogos, apesar de ligados ao liberalismo teológico, não foram diretamente favoráveis a essa corrente teológica.

Para Marcos Paulo Nogueira da Silva (1999) a teologia radical foi um processo contemporâneo surgido no interior do protestantismo, que procurou incorporar um espectro ateu dentro da teologia cristã. A teologia radical, ou, teologia da morte de Deus, segundo Lepargneur (1971), foi caracterizada por uma inspiração antropocêntrica e antropológica. O

liberalismo teológico teria sido uma base da teologia radical, porém, elevado agora para um nível mais próximo do ateísmo. Parte-se do “pressuposto que o Deus histórico e tradicional morreu; portanto, há necessidade de uma nova teologia, linguagem pastoral, liturgia, significado místico etc.” (SILVA, 1999, p. 48).

Para Gibellini (2002), a afirmação da morte de Deus encontra expressão poética na obra do escritor alemão Jean Paul, no poema *Discurso de Cristo Morto*, do romance *Siebenkäs*; e expressões filosóficas em Hegel e Nietzsche. A expressão filosófica da morte de Deus em Hegel ocorre a partir do trecho final de *Fé e saber*. Nesse trecho, Hegel formula o problema de converter a sexta-feira santa *histórica* em sexta-feira santa *especulativa*, ressaltando a necessidade de interpretar o fato histórico da crucificação como “um momento dialético do devir da Ideia absoluta” Gibellini (2002, p. 143), ou seja,

à luz de Hegel, a 'morte de Deus' só pode ser vista como passagem, como o ponto mais profundo da negação antitética, na qual, por meio da negação da negação, Deus não permanece na morte, mas volta em si mesmo, e se confirma de novo radicalmente em seu ser como o Deus vivente. (Hans Küng, 1970, citado por Gibellini, 2002, p. 143).

Não há uma afirmação ateísta em Hegel. Antes, o filósofo aponta um processo dialético em que o *Deus morto* ressurgiu como *Deus vivente*. A expressão filosófica fornecida por Nietzsche da *morte de Deus*, entretanto, soa como uma afirmação ateísta em *A gaia ciência*, e em *Assim falou Zaratrusta*. Segundo Silva, a morte de Deus para Nietzsche resulta da autonomia do ser humano em relação ao transcendente. Essa autonomia levaria o indivíduo a assumir suas prerrogativas humanas sem a influência de poderes metafísicos determinantes sobre a vontade humana. A crítica de Nietzsche (1991) repousa sobre a relação da religião e o governo. Para o filósofo, o Estado precisa tratar a religião como fenômeno privado e assumir uma laicidade em suas ações. Em relação ao indivíduo, ele o compreende como construtor da história e como tal, não deve ser impelido pelas posturas ou ações religiosas em questões como política ou economia. Dessa forma, Nietzsche afirma a necessidade de haver uma transvaloração dos valores. Os valores tradicionais carecem de revisão diante da nova realidade vivida pelo indivíduo.

Para Paul Tillich (1992), não há uma literalidade na expressão *Deus está morto* em Nietzsche. Essa expressão afirma que a visão tradicional de Deus deveria ser sepultada na consciência do indivíduo. Esse ponto foi assimilado e assumido pelos teólogos da secularização e, principalmente pelos teólogos da *morte de Deus*, não como ateísmo

metodológico, porém, como fundamento diante da “incompatibilidade entre a visão teísta pré-moderna e tradicional e a nova visão teológica que se configura na modernidade” (SILVA, 1999, p. 50). Esse processo dialético aponta para a reflexão de novas posturas para o presente e o futuro através de uma reinterpretação do cristianismo sem Deus, de forma radical e contextual, ou seja, secular.

O ateísmo cristão produzido pela teologia radical da morte de Deus, reconhecia que em determinado momento histórico havia um Deus, e que havia a necessidade de se adorar e servir a esse Deus. Em virtude das profundas mudanças sociais e culturais, esse Deus deixa de existir e não é mais necessário.

Willian Hamilton, um dos expoentes da teologia radical, afirma que, reconhecendo-se a morte de Deus, " a fé transforma-se em amor e a teologia em ética da responsabilidade, que se orienta para a figura de Jesus, que indica 'um lugar onde ficar' (GIBELLINI, 2002, p. 144). A diferença entre o ateísmo filosófico e o ateísmo teológico, é que esse último se ancora numa tradição cristã e considera paradigmático o exemplo de Jesus por sua plena humanidade. Já Thomas J. J. Altizer, outro expoente da teologia radical, compreende a encarnação do verbo como processo dialético em que o Deus transcendente desce à condição de carne e morre em sua condição transcendente. A transcendência torna-se imanência no esvaziamento da *kenosis*, que é a doutrina teológica do esvaziamento dos atributos divinos (logos) de Jesus para a condição de imanência humana. Dessa forma o verbo torna-se relevante na realidade do mundo.

Para que a proposta da teologia radical fosse levada a bom termo, seria necessária uma reformulação da teologia e uma ruptura eclesial com a tradição. Os teólogos não viram com bons olhos a fundamentação da teologia radical, uma vez que a morte de Deus estaria ligado ao secularismo. Apesar de ser relevante para a fenomenologia e para a cultura, os teólogos desse período apontaram a falta de significação desse aforismo para a metafísica.

No universo teológico católico a secularização não foi tratada de forma radical como no caso protestante. Karl Rahner considerou que a secularização se tornou realidade e que há uma perda em relação ao campo de atuação da religião, contudo, os princípios necessários ao estabelecimento de uma sociedade secular foram fornecidos pela Igreja. Apesar disso, ele reconhece que a realidade social ocorre no campo secular. Posições apologéticas, contrárias a secularização também surgiram nesse período, caso do teólogo francês Jean Daniélou, que, em detrimento da secularização, militou a favor de uma sociedade marcada pelo conceito de cristandade. De igual modo, o teólogo suíço Hans Urs von Balthasar nega que a secularização encontre na fé cristã a sua origem, e considera que a aceitação de um mundo secular indicaria

um golpe contra a imanência de Deus ao mundo (GIBELLINI, 2002, p. 147).

Johann Baptist Metz, teólogo católico alemão, apresentou uma visão mais avançada e positiva em relação à secularização. Metz prefere utilizar o termo mundanização do mundo, que para o autor, exprime o aspecto filosófico cultural mais abrangente do processo histórico, enquanto a secularização seria uma vertente político-social desse processo.

Segundo Gibellini (2002), Metz afirma que o processo de *mundanização do mundo* (da qual a secularização seria uma vertente político-social) é um processo que possui fundamento no cristianismo. Esse processo de mundanização é caracterizado pela eliminação do mito, da magia e do encantamento do mundo. Para Metz, é no processo de encarnação de Jesus que o mundo é aceito como mundo e tornado autônomo. Esse mundo autônomo está em devir e entregue sob a responsabilidade do homem.

Uma vez que não há mais o monopólio das tradições religiosas, surge o pluralismo e, em decorrência, o *mercado religioso*. O pluralismo pode ser compreendido como a diversidade de grupos religiosos (e também grupos não religiosos) ocupando os mesmos espaços privados. Esses grupos concorrem pela filiação do indivíduo às suas propostas e definições de mundo. Em face do número elevado de propostas, a pressão dos resultados religiosos num mercado competitivo, acarreta “racionalização das estruturas sociorreligiosas” (BERGER, 2012b, p. 150). Essa racionalização pode ser compreendida da seguinte forma:

A situação contemporânea da religião caracteriza-se, portanto, por uma progressiva burocratização das instituições religiosas. Esse processo deixa marcas quer nas relações sociais externas, quer nas internas. Com relação a estas, as instituições religiosas são administradas burocraticamente e suas operações cotidianas são dominadas pelos problemas típicos e pela “lógica” da burocracia. Externamente, as instituições religiosas relacionam-se com outras instituições sociais, umas com as outras, através das formas típicas da interação burocrática. “Relações públicas” com a clientela consumidora, “*lobbying*” com o governo, “levantamento de fundos” em agências provadas e governamentais, envolvimento multifacetado com a economia secular. (BERGER, 2012b, p. 151).

A burocratização impõe mudanças de ordem estrutural nas instituições religiosas, já que elas precisam sobreviver num meio em que suas visões da realidade não são mais evidentes. Dentre as principais mudanças, verifica-se a necessidade de mão de obra *especializada* e formação *profissional* dos ministros e sacerdotes; adaptação dos conteúdos religiosos às necessidades da *clientela* e estabelecimento de regras de *convivência pacífica* entre os diversos grupos (*concorrência*). Essas mudanças visam atender as necessidades do *mercado* e da *clientela*. Se as preferências são secularizadas, as adaptações seguirão esse direcionamento.

Esse contexto secularizado obriga a religião a duas saídas, “a acomodação ou a resistência ao impacto maciço desse meio” (BERGER, 2012b, p. 166). Caso opte pela acomodação, surgem dificuldades práticas e teóricas de adaptação dos conteúdos religiosos ao contexto secular. Caso opte pela resistência, surge a possibilidade do isolacionismo e fundamentalismo.

Um efeito visível da secularização em relação a religião, conforme apontado por Kloppenburg (1970), é o fato de que negar *Deus* ou se afastar da religião tornou-se comum, quase uma exigência de inclusão num mundo humanizado e de progresso científico. Essa negação da religião partiu, inclusive, de muitos *religiosos*, como Dietrich Bonhoeffer, que pregava um cristianismo sem religião ou *a-religioso*, e Karl Barth, que afirmava que a revelação cristã se configuraria em uma abolição da Religião. Em defesa da religião, Kloppenburg afirma que as críticas são dirigidas a formas populares da religião, onde superstição e magia apresentam-se como instrumentos de alienação do indivíduo, fazendo-o esquecer de suas misérias através de uma imersão num mundo de espíritos sagrados, anjos e deuses. Para o autor, *essa* religião é obsoleta e superável, entretanto, compreende que há uma forma de religião “concreta, visível e social, de relacionamento pessoal e comunitário do homem com Deus” (KLOPPENBURG, 1970, p. 46). Ele afirma que parte dos críticos tem a clara intenção de rechaçar a religião, entretanto, partem de uma crítica sumária e superficial, carregada de negatividade.

As teses e dissertações a respeito da secularização, produzidas nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil no período de 1978 a 2012, abarcam em sua maioria, as vertentes teológicas, sociológicas e filosóficas analisadas nesse capítulo. No centro das discussões está o dado religioso, isso é fato. As discussões e análises, se pudermos delimitar mais ainda, ocorrem no contexto cristão. Arriscamos afirmar, que, isso também é fato. Essas afirmações são passíveis de crítica num contexto global, entretanto, no contexto delimitado pelas pesquisas, o próximo ponto demonstrará que a argumentação se justifica na análise.

4.3 Secularização para além de Berger – diálogos possíveis a partir e através das dissertações e teses brasileiras

A análise das teses e dissertações sobre o tema da secularização nos programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil surgiu a partir da análise do projeto de pesquisa *Ciências da religião no Brasil: o perfil da área a partir da análise de resumos de teses e*

dissertações dos programas de pós-graduação em ciências da religião (PPGCR): do surgimento aos dias atuais. (FERREIRA; RIBEIRO e GROSSI, 2013), do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. O projeto catalogou toda a produção de teses e dissertações dos 10 programas de pós-graduação criados a partir do ano de 1978, até o ano de 2011, que são, em ordem cronológica:

- 1) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Criação do Programa de mestrado em 1978 e doutorado em 2001;
- 2) Universidade Metodista de São Paulo. Criação do Programa de mestrado em 1979 e doutorado em 1990;
- 3) Universidade Federal de Juiz de Fora. Criação do Programa de mestrado em 1993 e doutorado em 2000;
- 4) Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Criação do Programa de mestrado em 1999 e doutorado em 2007;
- 5) Universidade Presbiteriana Mackenzie. Criação do Programa de mestrado em 2002;
- 6) Universidade Federal da Paraíba. Criação do Programa de mestrado em 2007;
- 7) Universidade Católica de Pernambuco. Criação do Programa de mestrado em 2005;
- 8) Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Criação do Programa de mestrado em 2008;
- 9) Faculdade Unida de Vitória. Criação do Programa de mestrado em 2011;
- 10) Universidade do Estado do Pará. Criação do Programa de mestrado em 2011;

No projeto constam os resumos, as linhas de pesquisa e as palavras-chave de todas as teses e dissertações produzidas nos Programas de Ciências da Religião no Brasil. O critério utilizado para a seleção das teses e dissertações a serem analisadas, foi a presença do termo *secularização* nas palavras-chave, conforme explicitado no primeiro capítulo.

Um dos levantamentos propostos no projeto dessa pesquisa foi o estabelecimento das *principais tendências teóricas* das teses e dissertações sobre o tema da secularização. Da análise e interpretação das pesquisas, duas tendências emergem: em primeiro lugar, a temática da secularização é tratada sob uma perspectiva dualista em relação à religião. Essa constatação se dá em oito, dos nove trabalhos analisados, o que corresponde a 88,8% das pesquisas. A secularização é vista como o outro lado da moeda, independente da análise ser positiva ou negativa. A segunda tendência verificada é que, de igual modo, em 8 dos nove trabalhos analisados (88,8%), as pesquisas concentram-se nas três áreas apontadas anteriormente nesse trabalho: a sociologia, a teologia e a filosofia. A pesquisadora Alexandra

Aparecida Leite (1999), é responsável pelo contraponto nas duas constatações. Sua dissertação *Biodança: religiosidade ou secularização radical*, conforme resenha constante do apêndice A, parte da análise do movimento Biodança, que segundo dados da pesquisa, seria baseado na antropologia, biologia, psicologia e conhecimentos orientais. A autora frisa que, apesar da utilização de um vocabulário esotérico, e de incorporações de espiritualidade mística, não há na base teórica do movimento, formulações de fundo religioso. A biodança envolve expressões corporais artísticas, buscando integração afetiva, com pretensões terapêuticas. A secularização radical se dá em função do movimento não partir teoricamente, nem do teocentrismo nem do antropocentrismo.

Isso posto, iniciaremos outras discussões baseadas nas principais tendências teóricas, inicialmente, as discussões sociológicas.

Através da pesquisa estado da arte, verificou-se que o sociólogo Peter Berger foi o autor mais utilizado e que seu livro *O dossel sagrado* consta em quase 70% das referências das pesquisas analisadas. Isso não impediu os pesquisadores, em dado momento, seguissem outras correntes teóricas e que, ao final, discordassem da teoria bergiana.

A pesquisa de Marcos Renato Holtz de Almeida (2003), *A secularização do ocidente: o declínio e o reavivamento da religião na modernidade e seus reflexos no Brasil*, (apêndice A), estava alicerçada no pensamento de Peter Berger. A pesquisa apresentou uma base histórica pontual do processo de secularização, a partir do Renascimento, Reforma e Iluminismo, assim como Berger (2006) havia apontado o fenômeno da secularização como parte integrante dos processos de modernização da sociedade. O renascimento do século XIV foi um evento histórico que proporcionou, além do desenvolvimento artístico e científico, as condições necessárias para inúmeras mudanças sociais na Europa, dentre elas o desenvolvimento do pensamento secular. A reforma protestante do século XVI possibilitou duas interpretações antagônicas do cristianismo, o que favoreceu o poder governamental, o desenvolvimento da burguesia, a liberdade religiosa e, conseqüentemente, a secularização. O humanismo iluminista do século XVIII colocou em xeque o conteúdo metafísico da sociedade europeia. As abstrações metafísicas não ocupariam mais a vida do homem moderno, que seria regida por aquilo que pudesse ser apreendido através da observação e da experiência. O período principal de consolidação da secularização através da intensificação das ciências se deu entre os séculos XVIII e XIX, com o pensamento de Feuerbach, Weber e Marx. Na pesquisa de Almeida, a secularização é um conceito-chave para a compreensão da modernidade, já que ela representou uma ruptura radical e irreversível com o passado e o pensamento religioso. Essa ruptura possibilitou transformações tecnológicas, filosóficas,

culturais, políticas e jurídicas, dentre outras. Essas alterações redesenharam o perfil social da humanidade e permitiram ao indivíduo a conquista de autonomia. Ao romper com o passado, o indivíduo rompeu com a influência da sacralidade dos bens simbólicos tradicionais. Surge o sujeito religioso autônomo, livre para escolher qual religião quer se filiar, já que ocorreu uma *periferização* da religião como instituição doadora de sentido. Ocorrendo a racionalização do indivíduo e da sociedade, de igual modo, ocorre a racionalização das práticas e dos discursos religiosos.

Na segunda parte da pesquisa, Almeida apresenta as novas concepções de reencantamento do mundo, da qual Berger se filia através da dessecularização. Nesse processo de reencantamento, a eliminação de todo conteúdo metafísico deixa de ser o foco central na sociedade europeia. A religião passa a ser vista como importante fator de inclusão social e não mais como freio para o progresso. Os diálogos desenvolvidos entre a racionalização e o desencantamento do mundo, permitiram uma maior proximidade entre a modernidade e a religião e, ao mesmo tempo em que negava a religião, a secularização possibilitou o desenvolvimento e surgimento de outras formas de expressão religiosa e as relações entre o campo econômico e o campo religioso.

Almeida demonstrou o caminho histórico percorrido pela secularização no Brasil no período de 1972 a 2002. Em sua compreensão, o encontro de diversas culturas regionais marca a diversidade dos grandes centros urbanos e proporciona uma maior oferta simbólica, à medida que modifica o campo religioso. No caso do Brasil, apesar da importação de ideologias secularizantes, elementos culturais distintos formataram o processo de modernização e a secularização a partir de características nacionais. Há no Brasil um revigoramento do fenômeno religioso caracterizado pelo pluralismo em função das mudanças sociopolíticas vigentes num mundo onde os paradigmas, a racionalidade e as promessas de bem-estar social desmoronam e os homens buscam sentido e significado para suas existências. A dimensão espiritual apresenta-se mais estável, gratificante, imediata e pessoal. Para Almeida, uma resposta imediata à expansão do processo de secularização, ocorre a partir da década de 70 com o desenvolvimento de novas formas de expressão religiosa e o surgimento do neopentecostalismo.

Para o pesquisador, a secularização produz o pluralismo, que por sua vez favorece o trânsito religioso. Ao favorecer esses elementos, ela possibilita a abertura de mercados religiosos caracterizados pela competição religiosa. As práticas religiosas assemelham-se às práticas de disponibilidade de produtos no mercado. Há um enfraquecimento do conceito de

autoridade e elementos como a propaganda e a construção de uma imagem midiática são assumidos como instrumentos da campanha religiosa pela adesão de novos fiéis. Fato curioso apontado pelo autor, e que será fundamental na conclusão desse trabalho, é que a secularização surge no Brasil num momento em que já se discutia a dessecularização no mundo. Os dois processos desenvolveram-se lado a lado em solo tupiniquim. Se por um lado a religião se revitaliza e se expande em alta velocidade, por outro, encontra-se em estado de declínio em relação às instituições laicizadas. Para sobreviverem aos elementos secularizantes, as instituições religiosas se adaptam a uma era essencialmente a-religiosa em suas ideologias, porém, marcada pela presença do religioso, do divino e do sagrado, ainda que em constante diálogo com o não religioso.

Outro pesquisador que bebeu nas fontes de Berger foi João Batista Brandão (2002). Em sua tese intitulada *Axiologia, religião e secularização nos negócios: uma análise da competitividade em pequenas e médias empresas brasileiras*, (apêndice A). Ele aborda as relações entre os valores, a religião e a secularização e como essas relações interferem na competitividade em pequenas e médias empresas no mercado brasileiro. Brandão (2000) aponta o processo secularizante da religião e as mudanças de ordem axiológica, como produtores do processo de competitividade. Segundo Berger (2012b) a quebra do monopólio das tradições religiosas gerou uma relação de mercado em que a religião não podendo mais ser imposta, tem que ser posta como um produto a mais. A pressão por resultados provoca alterações na estrutura, comportamento, relacionamento com a concorrência e a clientela e, alterações nas bases morais da instituição religiosa. Foram essas relações ocasionadas pela secularização que Brandão utilizou como categoria de análise da competição nas empresas brasileiras e sua proposta de alteração axial nas relações de comércio.

A pesquisadora de Juiz de Fora, Juliana Alves Magaldi (2008), em sua tese *Os sem religião no Brasil: um estudo sócio-antropológico sobre suas interpretações e consequências*, (apêndice A), utiliza categorias de Berger a respeito da secularização, associadas ao pensamento de Danielle Hervieu-Léger e Gianni Vattimo. A pesquisadora utiliza a secularização para analisar a categoria denominada pelo censo como os *sem religião*. Essa categoria, apesar de constar no censo a partir do censo de 1940, foi problematizada recentemente em função de seu crescimento acentuado detectado pelo censo de 1991.

A autora analisou o censo de 2000, e constatou que o grupo dos *sem religião* se tornou o terceiro em termos numéricos, com um percentual de 7,3% da população, permanecendo atrás dos católicos, com 74%, e dos evangélicos, com 15,4%. A taxa de crescimento dos sem religião é maior que a média de crescimento da população.

Magaldi (2008), utilizou as teorias da secularização e os conceitos de religião na formulação de sua tese sobre essa categoria. Para ela, a polissemia presente nesses conceitos, também encontra amparo na categoria dos *sem religião*.

A pesquisa de Magaldi apresenta três paradigmas teóricos acerca da secularização: 1) paradigma da perda; 2) paradigma da recomposição e; 3) paradigma da sombra. O paradigma da perda está baseado no pensamento clássico de Peter Berger, onde constata-se a perda de plausibilidade e, em decorrência, a dessacralização e decadência da religião. O paradigma possui a sua ideia central na falta produzida pelo fenômeno da secularização. As perdas são demarcadas no ambiente da religião e no ambiente social de uma maneira mais generalizada. O paradigma da recomposição tem como principal representante Hervieu-Lèger. Aqui ocorre um conflito com o posicionamento de Berger, já que para Hervieu-Lèger, a religião não é incompatível com a modernidade, daí ela se recompõem, o que segundo a autora, difere de *renascimento*, ou, retorno da religião. Esse paradigma propõe uma transformação, uma tensão entre decomposição e recomposição da experiência religiosa, tanto na esfera individual quanto coletiva. O terceiro paradigma, do qual Gianni Vattimo é o expoente, percebe a secularização através da perspectiva da pós-modernidade. Ao contrário dos paradigmas da perda e da recomposição, não vê a perda como o mais agudo fenômeno e nem preconiza a transformação do religioso. Vattimo vê o religioso como uma sombra que se mantém presente na sociedade contemporânea, mas de forma espectral.

Para conciliar pontos de vista distintos, a pesquisadora utilizou as categorias de secularização como construções teóricas e não como fenômeno concreto. A abrangência dos três paradigmas possibilitaram a compreensão diferenciada a respeito da categoria *sem religião*, já que são uma manifestação da secularização, entretanto, de modos variados, aproximando ou distanciando dos paradigmas.

Para definir o que seriam os sem religião, torna-se necessário definir inicialmente o que é religião. Na concepção da pesquisadora, para negar algo é necessário saber o que se está negando. Prevalece o conceito tradicional de religião compreendida como *Igreja*. Nesse caso, a secularização se manifesta como *desinstitucionalização*, ou, *desfiliação institucional*. Não há necessariamente uma negação de outras formas independentes de espiritualidade ou negação de aspectos metafísicos e transcendentais. Os sem religião não são caracterizados pelo racionalismo e secularismo. Na compreensão de Magaldi, a construção da categoria *sem religião* é devedora de um conceito de religião e pode ser analisada através de vários paradigmas da secularização, possibilitando que a categoria possa ser percebida de maneiras

diferenciadas.

A teoria de oposição às principais tendências teóricas, conforme citamos anteriormente, foi da pesquisadora Alexandra Aparecida Leite (1999). Sua dissertação *Biodança: religiosidade ou secularização radical*, teve um enfoque distinto sobre a secularização, que foi utilizada como categoria de análise de movimento existencial/terapêutico. O movimento *Biodança*, teria sido criado por Rolando Toro nos anos 60, a partir das pesquisas de campo realizadas no Hospital Psiquiátrico de Santiago, no Chile. O movimento que envolve a expressão corporal surgiu a partir da antropologia, da biologia, da psicologia e das ciências da tradição (conhecimentos e práticas orientais e ocidentais das civilizações antigas). A definição técnica é que o movimento seria um sistema de integração afetiva, de renovação orgânica e reaprendizagem das funções originárias da vida. Trata-se de um movimento de *dança grupal* de cunho existencial designado como *a arte do encontro do humano* compreendido pelos praticantes como *expressão da vida*.

A presença de meditação transcendental e práticas e conceitos esotéricos, levaram a pesquisadora a questionar a presença de uma expressão da religiosidade contemporânea ou a presença de uma secularização radical, que indicaria uma ausência total da religião. Se em Berger não há uma negação da transcendência, e sim uma perda de credibilidade e influência das instituições religiosas, para a biodança, não há teocentrismo, nem antropocentrismo, a *vida* é o elemento central pelo qual se compreende a realidade. A vivência envolve a emoção, o corpo, a percepção total de si mesmo o aqui e agora, é uma *vinculação à vida* que se expressa pela vinculação consigo mesmo, com o semelhante e com o universo. Leite (1999) ressalta a aproximação das práticas da *Biodança* com as práticas do *Movimento Nova Era*, como *transmutação de energia, transe e transcendência*, além da presença de um vocabulário espiritualista e holístico, com os termos energia, cristais, aura e anjos. Apesar dessa aproximação, o *Movimento Biodança* nega possuir um conteúdo religioso. A argumentação é de características presentes na religião, como a supressão dos instintos e a moralidade acética, não estão presentes na Biodança, que se caracterizaria pela otimização da expressão dos instintos através do corpo.

A pesquisadora conclui que o movimento biodança compreende a transcendência a partir de características naturalmente humanas, portanto, indica um movimento de secularização radical do sentido e do significado antes atribuídos à religião e à religiosidade.

O segundo polo a ser verificado é o da teologia. A análise teológica parte de uma metodologia distinta em relação a sociologia. Se para a sociologia em geral, a secularização representa a autonomia do sujeito e das instituições sociais em relação a religião, para a

teologia, representa, sob um viés pessimista, um processo de *descristianização* da sociedade, e, sob um viés mais otimista, um processo que demanda transformações e adaptações das estruturas religiosas. Obviamente esse não é o posicionamento de todos os teólogos. Uma ala moderna da teologia considera que a secularização é a *realização lógica* do cristianismo. Nesse ponto há um conflito com o pensamento de Berger. O autor compreende que apesar de haver determinada relação entre cristianismo e modernidade, essa relação não é determinante para o processo de secularização. Para Berger, a secularização se constitui objetivamente num processo social de crise do religioso, e subjetivamente, nas alterações de consciência do indivíduo em relação ao sagrado. A secularização não seria, para Berger, fruto de um desígnio divino nem a perda da graça divina.

A pesquisa *Desencantamento e reencantamento do mundo sobre a atualidade da teologia da secularização*, de Oséias Barbosa da Silva (1999), relacionada no apêndice A, discorda nesse aspecto, partindo do pressuposto da teologia da secularização, de que há sim, uma proposta secularizante dentro da própria estrutura do cristianismo.

Silva (1999) cita autores da teologia da secularização, como Harvey Cox, Friedrich Gogarten e Van Buren. Para esses autores, a secularização possui raízes na tradição bíblica, à medida que promove uma racionalização entre o divino e o homem. A visão mítica da natureza e da relação *homem-Deus* é subvertida quando ao homem é dado o direito de submeter e dominar a terra. Esse direito de domínio configura-se num processo de autonomia do ser humano. Essa autonomia possibilitou o desenvolvimento das ciências naturais, das instituições políticas e do pluralismo cultural.

Se para Berger, a relação entre modernidade e cristianismo não seria fator determinante para a secularização, para Bonhoeffer, a autonomia do ser humano (advinda da tradição bíblica) promoveria uma razão que o libertaria da dependência da religião. Essa razão liberta promoveria, por sua vez, grandes transformações sociais à medida que não estaria dominada por pressupostos transcendentais. Nesse pensamento *a-religioso* de Bonhoeffer, a visão teológica/eclesiástica tradicional não interage mais com as demandas existentes na sociedade.

Silva (1999) cita também o teólogo Leonardo Boff. O teólogo brasileiro considera que a tradição bíblica da ordem de Deus para que o homem submetesse e dominasse a terra, indicava que o homem poderia se submeter como escravo das forças ou leis ocultas, e sim, assumir seu papel de submeter o mundo. O clero católico que estava respondendo às indagações secularizantes provocadas pelo Concílio Vaticano II, foi impactado

significativamente pelas declarações de Boff. A teologia da secularização não tinha a pretensão de descristianizar o mundo, e sim de favorecer o ser humano com o novo modo de vida moderna. O discurso da teologia da secularização baseava-se numa visão teológica que preparava a Igreja para os desafios da modernidade.

Berger (2012b) apontou a secularização como crise de relevância da religião. Silva concorda com Berger e afirma que o discurso sobre Deus a partir da tradição perdeu o sentido numa sociedade secularizada. Os novos paradigmas da sociedade são voltados para a comunicação com o povo e não com o transcendente. Além disso, a experiência religiosa teria sofrido a influência da cultura da satisfação e do consumismo. Silva (1999) conclui sua dissertação afirmando a necessidade de uma teologia que tenha uma linguagem, estrutura, método, eclesiologia e pastoral dentro dos parâmetros urbanos. Uma teologia que seja compatível com as pessoas, que se despoje dos paradigmas tradicionais que impedem o desenvolvimento teológico que caminhe ao encontro da realidade atual do sagrado.

Outra pesquisa voltada para a análise teológica da secularização, (apêndice A), foi *A teologia da secularização de Harvey Cox e sua busca pela plausibilidade para o cristianismo*, de Olivar Alves Pereira (2010). O pesquisador aborda a teologia da secularização proposta pelo teólogo batista Harvey Gallagher Cox Júnior a partir da análise das cinco principais obras do autor que tratam diretamente da secularização. O contexto do pensamento teológico de Harvey Cox é caracterizado pela transição do *liberalismo teológico* do século XIX, à teologia *neo-ortodoxa* de Karl Barth e Emil Brunner e o surgimento da *teologia radical*, denominada *movimento da morte de Deus*.

Segundo Pereira (2010), para falar sobre a secularização, Cox utiliza a metáfora de uma estrutura física apoiada sobre três pilares. O primeiro pilar é a *urbanização*. A libertação do domínio da religião e sua cosmovisão, ocorre no contexto da urbanização. É nesse contexto que os conceitos antigos são reformulados e ocorre a desintegração das tradições religiosas. Na urbanidade, o habitante da *Tecnópolis* (termo que ele cunhou), processa o controle do planejamento racional e da organização burocrática através de duas características seculares: o *pragmatismo* e a *profanidade*. Para Cox, não há nenhuma possibilidade de reverter a secularização e a urbanização. Compete a igreja lançar-se sobre o mundo através de uma *teologia de mudança social*. O segundo pilar é a *teologia política*. Essa Teologia é capaz de falar, agir e ser relevante no contexto social (como exemplo, a *teologia da libertação*). O último pilar é a *teologia pós-moderna*, que pode ser compreendida como um desdobramento da teologia política. Nesse contexto pós-moderno, o pluralismo religioso é muito forte, tornando o cristianismo uma religião a mais. Essa nova atenção se baseia num retorno da

espiritualidade, numa nova visão teológica sem pretensões de universalidade e exercida de forma coletiva. Pereira compreende que para Cox, a secularização deve ser comemorada e não temida pelo cristianismo. Dela deve resultar uma igreja compromissada com o mundo.

O último polo é o da filosofia. Três pesquisas foram realizadas especificamente relacionadas ao campo filosófico. Dois trabalhos foram baseados no filósofo Italiano Gianni Vattimo e um trabalho no filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas. Ainda que não haja um trabalho específico em Friedrich Nietzsche, é importante ressaltar que ele foi o filósofo mais citado nas referências das teses e dissertações, portanto, seu pensamento norteia todos os aspectos da secularização a partir da filosofia e possui grande influência no pensamento sociológico e teológico sobre o tema.

A primeira pesquisa relacionada a Vattimo é *O retorno da religião na época da superação da metafísica: religião e secularização no pensamento de Gianni Vattimo*. O pesquisador Cléber Araújo Souto Baleeiro (2009), conforme resenha no apêndice A, abordou a relação entre retorno da religião e secularização no pensamento de Gianni Vattimo. O retorno ocorre em duas modalidades, na sociedade e na filosofia. A secularização como enfraquecimento das estruturas metafísicas, está ao mesmo tempo na motivação do retorno da religião como em sua configuração.

Baleeiro (2009) busca compreender o significado da superação da metafísica no conceito do filósofo italiano Gianni Vattimo. Vattimo utiliza o conceito de metafísica a partir de Heidegger, como esquecimento da diferenciação entre o ser e o ente e, como pensamento de que o ser é fundamento do pensamento da existência. Vattimo alia a esse conceito de metafísica, o conceito da morte de Deus presente em Nietzsche. Ele busca, através da compreensão de continuidade teórica entre Nietzsche e Heidegger, descobrir os caminhos para a superação da metafísica. Hermeneuticamente, Vattimo faz o caminho contrário e lê Nietzsche a partir de Heidegger. A morte de Deus representa a superação da metafísica, de qualquer ideia de fundamento e *verdade absoluta*. Essa morte não está relacionada diretamente à religiosidade, mas, à crença em essências, verdades últimas e fundamentos. Heidegger compreende que para Nietzsche, o cristianismo representa a esfera de desejo de domínio da igreja no campo político, cultural ou religioso. Não se trata da destruição da fé neotestamentária, nem da experiência religiosa, mas, de sua utilização como instrumento de poder.

Baleeiro afirma que, para Vattimo, a superação da metafísica não indica sua eliminação, ou, superação, como não visa uma substituição de esquema filosófico e sim, a

superação da violência que essa traz. No pensamento de Vattimo, na superação da metafísica, três fundamentos perdem sua força: a ideia da razão forte; a ideia de história como progresso linear e a ideia de sujeito como centro. Essa superação põe em crise a noção de sujeito da modernidade, baseado na centralidade do fundamento e da razão. Em contrapartida, Vattimo propõe o *pensamento fraco*, que indica um distanciamento de qualquer fundacionismo. Não é uma rejeição da racionalidade e sim, sua reconstrução a partir das categorias assumidas por ele: o fim da metafísica em Heidegger, a morte de Deus em Nietzsche e a *kenosis* cristã.

As ideias de Vattimo sobre o retorno da religião, são analisadas por Baleeiro de duas formas: na sociedade como parte da própria essência da religião e como busca de fundamento estável e, na filosofia como impossibilidade de se negar a experiência religiosa e queda dos grandes discursos contra a religião. O retorno da religião não indica que em algum momento deixou de haver religiosidade e suas manifestações, quer seja através de experiências individuais, práticas coletivas e vínculos a instituições religiosas. O retorno da religião, entendida como *Verwindung*, indica para Vattimo, três coisas: 1) esse retorno não é um estágio superior em relação às formas do passado; 2) não é algo claro, definido e aponta para algo que está totalmente aberto; e 3) é a retomada/distorção da religião, que não indica progresso, entretanto algo específico à situação histórica, ou seja, a secularização.

Baleeiro apresenta a ideia de enfraquecimento como secularização em Vattimo. Para Vattimo, essa secularização originaria da própria tradição cristã, principalmente da *kénosis*, que é o esvaziamento de Deus de sua transcendência. Nesse sentido, a secularização estaria para além da simples relação entre modernidade e religião e se apresentaria como um caminho hermenêutico na atualidade. Secularização em Vattimo tem o sentido de enfraquecimento, de perda das categorias fortes da metafísica como radicalização de sua própria essência. Esse enfraquecimento se origina da própria tradição cristã a partir da ideia da *kénosis*, que aponta para o esvaziamento de Deus, a *destrancendentalização* da ideia de Deus como absoluto, onipotente, totalmente outro. Essa compreensão da secularização a partir da encarnação de Deus em Jesus Cristo pode ser vista de forma positiva, inclusive, para os próprios religiosos, já que aponta para um caminho de superação da violência metafísica na imagem de um Deus absoluto e transcendente. Essa associação da *kénosis* com a secularização não possui um fundo teológico ou dogmático, o que importa para Vattimo é a força simbólica de enfraquecimento que ela representa, a anulação de uma visão sacrificialista da salvação. A religião, ainda que secularizada, não perde os elementos da tradição e nem a carga simbólica expressa nas doutrinas, na espiritualidade ou na Bíblia. O que ocorre é a secularização desses símbolos e tradições, baseado na contextualização.

Outro conceito religioso/secularizado aplicado é em relação ao pecado, que deixa de ser um fato definido e passa a ser o abandono do amor ao próximo e a Deus. Baleeiro conclui que a filosofia da secularização de Vattimo é um projeto de superação da metafísica, em continuidade ao pensamento de Nietzsche e Heidegger, aliado a *kénosis* cristã. Esse projeto é necessário em face do caráter de violência estabelecido na metafísica. Quem está mais perto da verdade pode subjugar os que dela se distanciam. Essa superação coloca em crise a razão, a história e o sujeito moderno, daí a única possibilidade é o pensamento fraco. Não havendo como refutar o discurso religioso a partir de fundamentos, ocorre o retorno da religião, secularizada, porém, ainda religião.

A outra pesquisa relacionada ao pensamento de Gianni Vattimo é *A aceitação irônica do sagrado: Gianni Vattimo e a secularização*, de Marcos Paulo Nogueira da Silva (2011), (apêndice A). Alguns pontos correspondem a pesquisa de Baleeiro, dentre eles o fato da secularização não representar uma ameaça ao cristianismo, antes, realiza sua própria mensagem.

Segundo Silva (2011) o pensamento enfraquecido é uma forma de pensar mais consciente de seus limites, e que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes. Esse pensamento está baseado na mensagem cristã da *kenosis* (sofrimento/enfraquecimento) de Cristo, que para ele não é um evento histórico, mas, histórico na medida em que é um fato constitutivo de nossa existência. A encarnação é o modelo de relação pessoal com o outro e indicativo de abandono dos ídolos, incluindo a razão e seus fundamentos. O abandono das pretensões totalizantes da razão, abre vários caminhos para novos valores, escolhas e juízos. Filosoficamente, o pensamento enfraquecido parte do pressuposto de que ocorre um processo de dissolução da ideia do ser como objetividade.

O pensamento enfraquecido sofreu influências do niilismo nietzscheano, iluminado pela diferença ontológica heideggeriana, culminando no conflito de classes do marxismo, tudo isso sob a junção da *kenosis* cristã, que o autor compreende como um fato arquétipo de secularização. Vattimo compreende a secularização como um afastamento de um núcleo sagrado que, mesmo decaído ou distorcido, e reduzido a termos mundanos, permanece ativo. Esse afastamento não representa um distanciamento da matriz religiosa e sim um processo hermenêutico.

O processo que culminou em um mundo ocidental secularizado, floresceu plantado em solo cristão. O conceito de progresso, para o autor, é a secularização da proposta hebraica de providência e da escatologia cristã. Essa secularização culmina com o desenvolvimento da

modernidade. Daí em diante, a próxima etapa da modernidade, denominada por alguns como *modernidade tardia* e, por outros, *pós-modernidade*, é caracterizada por profundas mudanças nas estruturas políticas, sociais e religiosas, como também na forma de pensar.

O mundo em que Deus morre é também o mundo no qual a religião renasce. Para Vattimo, a crença em Deus ajudou a humanidade a se organizar socialmente, controlar as pulsações internas e como forma de segurança frente aos perigos da natureza. Uma vez que esses processos estão parcialmente concluídos com o advento da ciência e da técnica, esse Deus se torna desnecessário. O retorno da religião se dá em função do fato de que se Deus morreu, a filosofia tomou consciência de não postular um fundamento definitivo. Então, não existe mais a necessidade de um ateísmo filosófico. Isso abre caminho para novas experiências religiosas. Não há mais uma metalinguagem capaz de legitimar ou desacreditar qualquer que seja a experiência.

Matar Deus como verdade objetiva, enquanto núcleo sagrado regulador e fonte da violência torna-se o destino do ocidente e o aspecto decisivo no processo de secularização. Esse esvaziamento, essa *kenosis* de Deus indica também um vínculo com o processo da modernidade. A secularização como *aceitação irônica do sagrado*, quer dizer que a mensagem cristã está na base do pensar ocidental, e que o ápice do entendimento divino passa pela morte do divino. A morte de Deus é que abre as condições de possibilidade para se falar de Deus e experienciar a religião no contexto da pós-modernidade. Daí a ironia, daí a secularização.

Na pesquisa, *Dialética da secularização: uma perspectiva discursiva entre razão e religião em Jürgen Habermas*, Paulo Sérgio Araújo (2012), da PUC Minas, (apêndice A), aborda a Dialética da Secularização proposta por Jürgen Habermas. A proposta de Habermas é de uma dialética constituída entre razão e religião. Religião e esclarecimento são questionados em suas formas de manifestação, onde cada um deverá adotar um novo posicionamento, abrindo mãos dos seus pressupostos de verdades totalizadoras e adotar um posicionamento de aprendizado mútuo. De acordo com o pesquisador,

Nosso filósofo preocupa-se em compreender o desempenho social e político que a religião exerce como mecanismo de coordenação e produção de conteúdos cognitivos que possibilitam a motivação dos sujeitos nos processos de constituição da ética e da integração da sociedade, nos estados democráticos secularizado (ARAÚJO, 2012, p. 21)

Para Habermas, há a necessidade de estabelecer um diálogo diante das ameaças que surgem entre as culturas que envolvem vertentes seculares e religiosas. A religião deve ser

reconhecida na esfera pública, em virtude dos seus conteúdos cognitivos que garantem a motivação dos cidadãos, possibilitando o processo de integração social dos modelos democráticos. A presença da religião como elemento axiológico continua a exercer determinado poder vinculante que oferece condições para a existência do Estado de direito democrático. Apesar disso, o Estado não pode agir a partir da metafísica, deixando de lado as demais cosmovisões presentes.

Segundo Araújo (2012), Habermas formula uma teoria da ação comunicativa, onde busca uma tentativa de pensar o processo de integração social para além de uma razão totalizante da subjetividade. A razão comunicativa de Habermas “é constituída a partir dos sujeitos que, no médium da linguagem desde o seu mundo da vida, expressam os seus proferimentos, tendo como *telos* o entendimento construído intersubjetivamente na comunicada da comunicação” (ARAÚJO, 2012, p. 69). Essa razão comunicativa se constitui em crítica à razão moderna, apresentando ao mesmo tempo uma saída para essa razão e uma proposta de reconciliação com o mundo da vida, que é a fonte originária do agir comunicativo.

Araújo conclui que permanece a força de inspiração religiosa como horizonte de interpretação na sociedade. Por outro lado, há uma crítica de Habermas ao determinismo. Para ele, as decisões da esfera pública política devem ser tomadas e sustentadas sobre condições discursivas, nas quais todos podem manifestar, incluindo os cidadãos religiosos.

Percebe-se que não há radicalizações entre o pensamento de Berger e as pesquisas realizadas nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil. Pontos divergentes sempre existirão e são eles que garantem a continuidade do pensamento científico.

Essas foram as principais tendências teóricas da pesquisa e as convergências e divergências entre as pesquisas nacionais e a teoria de Berger. O fato da presença teórica da sociologia, teologia e filosofia, demonstra o caráter interdisciplinar característico das Ciências da Religião.

Após a exposição dessas discussões, nos voltamos para os dados alcançados no estudo do estado da arte sobre a secularização. Esses dados, obtidos a partir dados métodos indutivo e estatístico, possibilitam estabelecer o estado atual da questão, além de apontamentos em relação a produção de pesquisas sobre o tema da secularização no Brasil.

5 CONCLUSÃO

A presente dissertação teve como objetivo principal o desenvolvimento de uma investigação a respeito do estado da arte das teses e dissertações, sobre o tema da secularização, produzidas nos programas de pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião no Brasil no período de 1978 a 2012. Buscamos alcançar a compreensão a respeito das tendências teóricas e das relações de produção acadêmica brasileira sobre a secularização no Brasil. O trabalho foi estruturado em três capítulos.

Para a definição do tipo de pesquisa a ser realizada, foi fundamental a análise do projeto de pesquisa *Ciências da religião no Brasil: o perfil da área a partir da análise de resumos de teses e dissertações dos programas de pós-graduação em ciências da religião (PPGCR): do surgimento aos dias atuais*. (FERREIRA; RIBEIRO e GROSSI, 2013), do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, que havia catalogado previamente toda a produção de teses e dissertações dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil.

Estabelecemos como problema o fato de que o processo de secularização tornou-se abrangente, e em virtude disso, objeto de pesquisa de diversas áreas do conhecimento. Essa abrangência influenciou os Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, ocasionando pesquisas sobre o tema da secularização em linhas de pesquisas diversas, partindo de metodologias diversas e, conseqüentemente, alcançando resultados diversos. Dessa forma, a pergunta que se estabeleceu foi que, diante da diversidade das pesquisas produzidas nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, no período de 1978 a 2012, sobre o tema da secularização, é possível estabelecer uma secularização à brasileira?

Partimos e sustentamos a hipótese de que para responder a este questionamento, seria necessária uma investigação do tipo *estado da arte*. A pesquisa estado da arte é um recurso metodológico de produção acadêmica que consiste inicialmente no levantamento bibliográfico e coleta de pesquisas sobre determinado tema num período definido previamente. A investigação das teses e dissertações selecionadas possibilitou através do método indutivo, qualitativo e estatístico, a demonstração das principais tendências teóricas, bem como as relações na produção acadêmica sobre o tema, sendo possível, dessa forma, estabelecer generalizações a respeito do tema.

Para a realização desse trabalho, foram necessárias três etapas. A primeira etapa consistiu na seleção e análise bibliográfica das teses e dissertações dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, do período de 1978 a 2012. O critério utilizado para a escolha das pesquisas, foi a presença do termo *secularização* nas palavras-chave das teses e dissertações. A segunda etapa consistiu na organização e sistematização dos dados das pesquisas, leitura, fichamento, confecção de resenhas e gráficos dos trabalhos.

A terceira etapa consistiu na análise teórica da secularização. O referencial teórico foi o pensamento de Peter Berger, autor mais citado nas referências diretas e indiretas das teses e dissertações analisadas e, demais autores relevantes para a temática. Para uma discussão sobre a secularização e análise do estado atual da questão, utilizamos os pesquisadores e suas respectivas pesquisas. Deste modo, este trabalho apresentou a temática da secularização, não só a partir de autores clássicos, como também de pesquisadores das instituições de ensino brasileiras.

No primeiro capítulo, denominado *Secularização à brasileira: estado da arte dos estudos da secularização nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil (1978 – 2012)*, apresentamos a questão da secularização a partir de sua conceituação e desenvolvimento histórico. Em seguida, demonstramos a relevância que o debate sobre a secularização representa para a academia e para a sociedade. Demonstramos determinadas generalizações a partir da investigação do estado da arte das teses e dissertações desenvolvidas nos Programas de Pós-graduação *stricto sensu* nacionais. O tema da secularização foi analisado através do movimento *biodança*, da *teologia da secularização*, da *análise histórica*, da *filosofia da religião*, da *sociologia da religião*, da *filosofia do direito*, da *análise estatística* e do *campo axiológico das relações de mercado*.

Foram representadas graficamente as relações de produção acadêmica em relação ao *tempo*, *espaço geográfico*, *principais autores utilizados nas referências*, *autores mais citados por obras*, *obras mais utilizadas nas referências* e *principais instituições produtoras de pesquisas*, *distribuição por tipo de instituição* e, *pela confessionalidade da instituição*. A categoria relacionada às *principais tendências teóricas*, em virtude da extensão de sua exposição, e da necessidade de maior rigor teórico, foi deslocada para o terceiro item do capítulo final.

No capítulo dois, com o título *Peter Berger: marco teórico nas teses e dissertações defendidas nos programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil*, procuramos apresentar a teoria da secularização a partir do pensamento do sociólogo Peter Berger, que, no desenvolver da pesquisa, apontou como o autor mais utilizado nas referências. O capítulo

inicial com os aspectos biográficos e as principais obras de Berger. Apresentamos a teoria sociológica do autor, partindo da obra *A construção social da realidade*, passando por pontos de *Rumor de Anjos*, até *O dossel sagrado*, principais obras do autor em relação a secularização. O capítulo findou com uma virada no pensamento do autor, que foi a negação da secularização através do conceito de *dessecularização do mundo*.

No último capítulo, *O estado atual da questão: marcos teóricos secundários*, apresentamos as vertentes principais que permeiam teoricamente os estudos sobre a secularização, que são a vertente socioantropológica (que analisa a secularização no contexto social), e a vertente teleológica filosófica e seus desdobramentos sobre o senso religioso e ideação do indivíduo. Após essa teorização, foi estabelecido um diálogo entre o pensamento de Peter Berger e os pesquisadores dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil. Como ponto final, apresentamos o estado atual da questão sobre a secularização a partir da análise estatística das pesquisas.

Foi buscando contribuir de forma modesta, à linha de pesquisa *Razão, Religião e Contemporaneidade* e ao projeto *Senso Religioso Contemporâneo*, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas, que elaboramos essa pesquisa. Nossa contribuição consiste em catalogar e divulgar num único volume: parte da produção acadêmica brasileira sobre o tema da secularização; divulgação dos dados dos pesquisadores, suas respectivas pesquisas; divulgação dos Programas de Pós-graduação e respectivas instituições de ensino; generalização e representação gráfica das pesquisas nacionais sobre a secularização e diálogos a partir do referencial teórico clássico de Peter Berger e os pesquisadores nacionais. Ainda que de forma modesta, esse trabalho contribuiu também para outros três campos disciplinares, a sociologia, a teologia e a filosofia, ao apresentar e dialogar com o pensamento de autores das respectivas áreas.

Apesar de nosso trabalho estar direcionado especificamente para o estabelecimento do estado da arte sobre a secularização, buscamos estabelecer aproximações entre a secularização e a dessecularização, além de demonstrar suas diversas vertentes. Procuramos ainda estabelecer um diálogo entre o pensamento de Peter Berger e pesquisadores brasileiros, ainda que essa não tenha sido a mote dessa pesquisa.

Quanto a questão norteadora dessa pesquisa, a secularização. Refutamos as posições que alegam a inexistência de um processo de secularização (inclusive no Brasil). Tais considerações são baseadas numa possível *efervescência* dos movimentos religiosos. No caso brasileiro, o neopentecostalismo no âmbito protestante e, no caso católico, os movimentos

carismáticos. A secularização, conforme afirmado por autores como Peter Berger, Thomas Luckmann, Rodney Stark, Harvey Cox, Charles Taylor e muitos outros, não significa uma extinção da religião. A secularização se manifesta na privatização da religião. Ela não ocupa mais um espaço de relevância no aspecto político/jurídico e nem como fonte de primazia na construção da realidade. O campo destinado a religião é o da espiritualidade e existência humana. O indivíduo compreende que para cada evento de sua vida há uma instância apropriada. Essa é a nossa compreensão, esse é o nosso parecer.

Faz-se necessário o reconhecimento de que em virtude do tipo de pesquisa proposta, houve limites que não puderam ser transpostos em virtude de temas não abordados nas teses e dissertações. Em primeiro lugar, muitas constatações estatísticas careciam de pesquisas específicas e aprofundadas, o que não seria possível no bojo dessa pesquisa. Em segundo lugar, o estudo aqui exposto não representa a totalidade da pesquisa sobre o tema da secularização, o que se explica pelo critério utilizado. Lamento profundamente que as pesquisas não tenham feito uma análise da teologia da libertação, o que, sem dúvida enriqueceria o tema. Por questão de delimitação de tema, também não foi possível mencionar.

Apesar das limitações desse trabalho, ele possui dados que podem nortear futuros trabalhos, apontando temas que carecem de novas pesquisas, ou, temas potencialmente exauridos. Outra relevância se verifica na representação gráfica e percentual dos dados das pesquisas. Essa visualização permite a constatação de generalizações que não seriam possíveis nas análises individuais das teses e dissertações. Como por exemplo, a constatação do hiato temporal entre os anos de 2003 a 2008. Outra constatação que pode substanciar novas pesquisas é o fato da totalidade da produção de teses e dissertações sobre a secularização ter sido centrada nas instituições de ensino da Região Sudeste, especificamente nos Estados de Minas Gerais e São Paulo. Esses dados apreendidos a partir da visualização estatística podem substanciar pesquisas tanto no campo das Ciências da Religião como nas Ciências Sociais e demais ciências.

Concluimos que a produção nacional a respeito do tema da secularização carece de novas pesquisas, uma vez que demonstrou não ser um tema recorrente, apesar de sua importância para a sociedade. Concluimos, também, que as discussões sobre o tema da secularização são relativamente recentes, e que ficaram restritas ao eixo Minas Gerais – São Paulo. Verificamos também que nas pesquisas não há espaço amplo para os autores brasileiros, e que nenhuma obra ou autor substanciou pesquisas relacionadas à secularização.

Em relação ao problema principal dessa pesquisa, baseado nos dados da pesquisa, afirmamos que há sim, uma *secularização à brasileira*, ainda que seja pouco explorada, e

pesquisada a partir de um referencial teórico *importado*, arraigado e enraizado em temáticas e em *autores estrangeiros*. Extrapolando os dados da pesquisa, analisando o período acadêmico, o contato com professores do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC - Minas, e através do contato indireto com os demais Programas e pesquisadores nacionais, a afirmação de que há uma secularização à brasileira se torna mais tangível ainda. O rigor na pesquisa científica, aliado ao *ateísmo metodológico* e a neutralidade axiológica em Programas de instituições de ensino confessionais é uma prova irrefutável de que a secularização está presente no Brasil, e em pleno vigor sob os auspícios da privatização religiosa.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Secularização. Secularização. In: ABBAGNANO, Nicola. Secularização. **Dicionário de filosofia**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 1027 – 1028.

ALVES, Edvaldo Carvalho. Revisitando o conceito de secularização. **Política & Trabalho: revista de Ciências Sociais**. n.33, 2010. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/9039/4754>>. Acesso em: 10 out. 2014.

ALMEIDA, Marcos Renato Holtz. **A secularização do ocidente: o declínio e o reavivamento da religião na modernidade e seus reflexos no Brasil**. 2003. 122 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2003.

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ARAÚJO, Paulo Sérgio. (2012). **Dialética da secularização: uma perspectiva discursiva entre razão e religião em Jürgen Habermas**. 2012. 147 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte, 2012. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_AraujoPS_1.pdf>. Acesso em 10 set. 2014.

BALEEIRO, Cléber Araújo Souto. **O retorno da religião na época da superação da metafísica: religião e secularização no pensamento de G. Vattimo**. 2009. 119 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2009. Disponível em: <http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2011>. Acesso em 10 set. 2014.

BALEEIRO, Cléber Araújo Souto. Religião e secularização em Vattimo. **Paralelus**, Recife, ano 2, n. 3, p. 79-88, jan./jun. 2011.

BARBIERI, Greice Ane. **O aspecto positivo da moralidade na filosofia do direito de Hegel**. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/16880/000706294.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 17 mai 2015.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2005.

BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, abr. 2001.

BERGER, Peter L. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. 3. ed. Petrópolis: Vozes,

2012a.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2012b.

BERGER, Peter; BERGER, Brigitte. **O que é uma instituição social?** Disponível em: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCQQFjAA&url=http%3A%2F%2Fcappf.org.br%2Fwiki-download_wiki_attachment.php%3FattId%3D188&ei=t8NLVerrDIubNvCrgKAC&usg=AFQjCNESG1fIIUGRdTfG0lWM6HYXL-w02g&sig2=zAo5x_6RiLdEA22bgnMqHA>. Acesso em: 03 mar. 2014.

BERGER, Peter L. **Rumor de Anjos**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOAVENTURA, Kloppenburg. **O cristão secularizado: o humanismo do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1970.

BOLAN, Valmor. **Sociologia da secularização**. Petrópolis: Vozes, 1972.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BRANDÃO, João Batista. **Axiologia, religião e secularização nos negócios: uma análise da competitividade em pequenas e médias empresas brasileiras**. 2000. 243 f. Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2000.

CARDOSO, Mateus Ramos. O desencantamento do mundo segundo Max Weber. **Revista EDUC**, Duque de Caxias, v. 1, n. 2, 2014. Disponível em: <<http://www.faculdadededucedecaxias.edu.br/educ/downloads/numero2/9-o-desencantamento-do-mundo-segundo-max-weber.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2015.

CIARALLO, Gilson. Estudos da secularização do Brasil nas ciências sociais: entre a explicação sociológica e a compreensão de individualidades históricas. **Universitas Humanas**. Brasília, v. 6, n. 1, p. 41-58, jan./jun. 2009.

COSTANZA, José Roberto da Silva. As raízes históricas do liberalismo teológico. **Fides Reformata**, São Paulo, n. 1, 2005. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_X__2005__1/jose.pdf>. Acesso em 19 de. 2015.

COX, Harvey. **A cidade do homem**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

COX, Harvey. *La religión em la ciudad secular*. Santander: Sal Terrae, 1985.

COX, Harvey. **Que a serpente não decida por nós**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

CRESPO, Antônio Arnot. **Estatística fácil**. 14. ed. São Paulo: Saraiva, 1996.

CRUZ, Raimundo José Barros Cruz. Oito teses sobre o processo de secularização da cultura ocidental: indicações de momentos e teóricos chave. **Revista espaço Acadêmico**, n. 14, nov.

2010. Disponível em:

<<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/11147/6252>>. acesso em: 10 set. 2014.

CUNHA, Helenice Rego. **Padrão PUC Minas de normalização**. Disponível em:

<http://www.pucminas.br/documentos/normalizacao_monografias.pdf>. Acesso em 01 mai. 2014.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EMMERICK, RULIAN. Secularização e dessecularização na sociedade contemporânea: uma relação dialética. **SINAIS - Revista Eletrônica**. Vitória, v. 1, n. 7, 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/sinais/article/viewFile/2886/2352>>. Acesso em: 10 set. 2014.

FERREIRA, Amauri Carlos; RIBEIRO, Flávio Augusto Senra; GROSSI, Yone de Souza. **Ciências da religião no Brasil: o perfil da área a partir da análise de resumos de teses e dissertações dos programas de pós-graduação em ciências da religião (PPGCRS): do surgimento aos dias atuais**. 117f. Projeto de pesquisa – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Departamento de Ciências da Religião.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas “Estado da Arte”. **Educação & Sociedade**. Campinas, n. 79, p. 257-272, ago. 2002.

FOERSTER, Norberth H. C. Pentecostalismo brasileiro clássico e secularização. **Estudos de religião**. São Bernardo do Campo, v. 21, n. 32, 2007. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewArticle/212>> 20 jun 2015.

GAUCHET, Marcel; FERRY, Luc. **Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?**. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo, UNESP, 1991.

HERVIEU-LÉGER, Daniëlle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

JÚNIOR, César A. Ranquetat. **Laicidade, laicismo e secularização – definindo e esclarecendo conceitos**. Disponível em: <<http://cascavel.cpd.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/sociaisehumanas/article/viewFile/773/532>>. Acesso em 20 mai. 2014.

KNOBLAUCH, Hubert. Apresentação: a dissolução da religião no religioso. In: LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho d'Agua; Loyola, 2014.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos da metodologia**

científica. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LEITE, Alexandra Aparecida. **Biodança**: religiosidade ou secularização radical. 1999. 205 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Juiz de Fora, 1999. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/ppcir/curso/defendidas/dissertacoes/>>. Acesso em 10 set. 2014.

LEPARGNEUR, Hubert. **A secularização**. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

LIBÂNIO, João Batista. **Introdução à vida intelectual**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1992.

LIMA, Sérgio Ricardo Ribeiro. **Idealismo e materialismo**: a dialética e a concepção universalista em Hegel e Marx. Disponível em: <http://www.uesc.br/dcec/index.php?item=conteudo_artigos.php>. Acesso em: 19 mai 2014.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.

MAGALDI, Juliana Alves. **Os 'sem religião' no Brasil**: um estudo sócio-antropológico sobre suas interpretações e consequências. 2008. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Juiz de Fora, MG, 2008.

MAGALDI, Juliana Alves. **Os 'sem religião' no Brasil**: um estudo sócio-antropológico sobre suas interpretações e consequências *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.201-203, jun. 2008. Disponível em: <http://www.pucminas.br/documentos/horizonte_12_dissertacoes_teses.pdf?PHPSESSID=892e917f792ea8a33c46df022cc8c2ec>. Acesso em 10 abr. 2014

Juliana Alves Magaldi. **A categoria 'sem religião' no Brasil**. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2015/04/A-categoria-sem-religi%C3%A3o-no-Brasil-Juliana-Alves-Magaldi-UFJF.htm>>. Acesso em 15 mar. 2014.

MARCANTONIO, Jonathan Hernandes. Modernidade e secularização. **Revista do Curso de Direito da Faculdade Humanidades e Direito**. São Paulo, v. 8, n. 8, 2014. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/RFD/article/viewFile/2605/2543>>. Acesso em: 10 set. 2014.

MARIANO, Ricardo. Antônio Flávio Pierucci: sociólogo materialista da religião. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 81, p. 7-16, fev. 2013b.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, 2003. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/112>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira – católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 02, 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/9647/6619>>. Acesso

em: 15 maio 2013.

MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulus, 2013, cap. 2, p. 231-242.

MARIZ, Cecília Loreto. Peter Berger: uma visão plausível da religião. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (Org.). **A religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 91-111.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 25-39, abr. 2001.

MARRAMAIO, Giacomo. **Ceú e terra: genealogia da secularização**. São Paulo: UNESP, 1997.

MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e secularização: as categorias do tempo**. São Paulo: UNESP, 1995.

MARTÍNEZ, Mariá Lara. **Procesos de secularización en el siglo XVII y su culminación en el pensamiento ilustrado**. La Mancha: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011. Disponível em:
<file:///C:/Users/user/Downloads/TESIS%20DOCTORAL%20DE%20MAR%20C3%8DA%20LARA%20MART%20C3%8DNEZ.pdf>. Acesso em: 20 mai 2015.

MATA, Sérgio. O escândalo da religião à luz da protosociologia de Thomas Luckmann. **Saeculum**, João Pessoa, n. 30, 2014. Disponível em:
<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/view/22244/12337>. Acesso em 13 jan. 2016.

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

MENDONÇA, Ronan. **Teologia, igreja e ciências: a teologia liberal do século XIX**. Disponível em: <http://prnonandemendonca.blogspot.com.br/2013/06/a-teologia-liberal-do-seculo-xix.html>. Acesso em 19 dez. 2015.

MOREIRA, Alberto da Silva. **O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea**. Disponível em:
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:wQRmf5sFXggJ:https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/download/220/228%2B%26cd%3D1%26hl%3Dpt-BR%26ct%3Dclnk%26gl%3Dbr%26client%3Dfirefox-a+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 20 mai. 2014.

MOREIRA, Alberto da Silva & OLIVEIRA, Irene Dias (Org.). **O futuro da religião na sociedade global**. São Paulo: Paulinas, 2008.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Intervenção. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (orgs.)

Misticismo e novas religiões, Petrópolis: Vozes, 1994, p. 130-135.

NÓBREGA, Francisco Pereira. **Compreender Hegel**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

OLIVEIRA, Arílson. Secularização e mercado religioso em Peter Berger. **Revista Brasileira de História & Ciências sociais**. São Leopoldo, v. 4, n. 7, 2012. Disponível em: <http://www.rbhcs.com/index_arquivos/Artigo.Secularizacaoemercadoreligioso.pdf>. Acesso em: 10 set. 2014.

OLIVEIRA, Hélio Alves. **Sintomas da falta de sentido na religiosidade contemporânea**. Disponível em: <<http://www.faculdebaptista.com.br/SEER/ojs-2.3.5/index.php/teo/article/view/102>>. Acesso em: 20 mai 2014.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A sociologia da religião em Pierre Bourdieu. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (Org.). **A religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 112-118.

ORO, Ari Pedro *et al.* **Religião e espaço público: movimentos religiosos no mundo contemporâneo**. São Paulo: Attar, 2012.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo v. 16, n.47, p. 59-74, out. 2001.

PEREIRA, Antônio Amaro. **Estertor da modernidade**. Disponível em: <<http://www.fals.com.br/revela16/estertormodernidade.pdf>>. Acesso em 20 mai 2014.

PEREIRA, Olivar Alves. **A teologia da secularização de Harvey Cox e sua busca pela plausibilidade para o cristianismo**. 2009. 161 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2009. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=181243>. Acesso em 10 set. 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.13, n. 37, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/readcube/epdf.php?doi=10.1590/S0102-69091998000200003&pid=S0102-69091998000200003&pdf_path=rbc soc/v13n37/37Pierucci.pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 abr. 2015.

PORTELLA, Rodrigo. **Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade**. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_portella.pdf>. Acesso em: 20 mai 2014.

PRANDI, Reginaldo. A religião no planeta global. In: **Globalização e religião**. ORO, Ari Pedro. & STEIL, Carlos Alberto (org.) Petrópolis: Vozes, 1997.

PRODANOV, Cléber Cristiano; FREITAS, Ernani César. **Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho científico**. 2. ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

QUEIROZ, José J. et al. **Religião, Modernidade e Pós-modernidade: interfaces, novos discursos e linguagens.** São Paulo: Ideias e Letras, 2012.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. **Senso religioso contemporâneo.** Disponível em: <www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/661/551>. Acesso em: 20 mai 2014.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. CAMPOS, Fabiano Victo de Oliveira. Senso religioso contemporâneo e os sem religião: uma provocação a partir de Emmanuel Lévinas. **Caminhos.** Goiânia, v. 12, n. 2, 2014. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/viewFile/3541/2052>>. Acesso em: 11 jan. 2016.

RICARDO, Sérgio. **Idealismo e materialismo: a dialética e a concepção universalista em Hegel e Marx.** Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:LDTc8NmyaVkJ:www.uesc.br/dce/c/sergioricardo/idealismo_materialismo.rtf+&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em 17 mai 2015.

RIVERA, Paulo Barrera. Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos: a transformação religiosa antes da pós-modernidade. **Ciências Sociais e Religião.** Porto Alegre, v. 4, n.4, p. 87-104, out. 2002.

RODRIGUES, Eurides. Charles Taylor e a secularização como novas condições de crença. **Religare,** v.12, n.1, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/viewFile/27257/14590>>. Acesso em: 13 dez. 2015.

ROMANOWISK, Joana Paulin; ENS, Romilda Teodora. As pesquisas denominadas do tipo “estado da arte” na educação. **Diálogo Educacional.** Curitiba, v. 6, n. 19, p. 37-50, set./dez. 2006.

SALES, Omar Lucas Perrout Fortes. **Nos caminhos do niilismo – cristianismo e secularização.** Disponível em: <OmarLucasPerroutFortes.deSalesxa.yimg.com/kq/groups/21967967/.../Nos+caminhos+do+niilismo.doc>. Acesso em: 20 mai 2014.

SANGY, Maisa. **O papel moderador de potência de equipes sobre as relações entre percepção de suporte social e bem estar subjetivo.** 2014. 119 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Saúde, São Bernardo do Campo, 2014. Disponível em: <http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3462>. Acesso em: 20 jan. 2015.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico.** Disponível em: <<http://www.uc.pt/mwg-internal/de5fs23hu73ds/progress?id=VibCmYf0Pl&dl>>. Acesso em 21 mai 2014.

SILVA, Marcos Paulo Nogueira da. **A aceitação irônica do sagrado: Gianni Vattimo e a**

secularização. 2011. 100 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte, 2011. Disponível em: <http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20110705151128.pdf>. Acesso em 10 set. 2014.

SOUZA, Darli Alves. O desencantamento do mundo. **Último Andar**, São Paulo, n. 15, 2015. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13187>>. Acesso em: 13 jan. 2015

SOUZA, José Carlos Aguiar. As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade. **PLURA**, São Paulo, v. 2, n. 2, 2011. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/324>>. Acesso em: 10 set. 2014.

SOUZA, Renato Ferreira. **George Herbert Mead**: Contribuições para a história da psicologia social. Disponível em: <http://www.scielo.br/readcube/epdf.php?doi=10.1590/S0102-71822011000200018&pid=S0102-71822011000200018&pdf_path=psoc/v23n2/a18v23n2.pdf>. Acesso em: 19 mai 2015.

SOUZA, Sandra Duarte. Secularização, laicidade e espaço público: uma conversa sobre gênero, religião e política no Brasil contemporâneo. In: Congresso Internacional da Soter, 28., Belo Horizonte. **Anais...** São Paulo: Paulinas, 2015, fl. 68-93.

STARK, Rodney. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TEIXEIRA, Célia Regina. O “Estado da Arte”: a concepção de avaliação educacional veiculada na produção acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Educação: currículo (1975-2000). **Cadernos de pós-graduação – educação**. São Paulo, v. 5, n. 1, p. 59-66, 2006.

TEIXEIRA, Faustino. Pluralismo religioso. **Horizonte**: Belo Horizonte, v. 3, n. 6, 2005. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/545>>. Acesso em: 10 set. 2014.

TILLICH, Paul. **A era Protestante**. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

THUSWLDNER, Gregor. A conversation with Peter Berger: “how my views have changed”. **The Cresset**: a review of literature, the arts, and public affairs, Massachusetts, vol. LXXVII, n. 3, 2014. Disponível em <http://thecresset.org/2014/Lent/Thuswaldner_L14.html>. Acesso em: 13 mar. 2015.

VALADIER, Paul. **Catolicismo e sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 1991.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio d'água, 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Filosofia e cultura**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima *et al.* Razão moderna e sentido. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 21, nº 64, jan. 1994.

VIEIRAL, Carlos Alberto Pinheiro. A proposta de Gianni Vattimo para uma espiritualidade pós metafísica. **Paralellus**, Recife, Ano 3, p. 189-204, n. 6, jul./dez. 2012.

WEBER, Max. A ciência como vocação: In: **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais: In: **Ensaio de sociologia**. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982b.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1979. Disponível em: <http://www.ldaceliaoliveira.seed.pr.gov.br/redeescola/escolas/18/1380/184/arquivos/File/materiais/2014/sociologia/Ensaio_de_Sociologia_-_Max_Weber.pdf>. Acesso em: 01 mai 2015.

WERLE, Marco Aurélio. **Vattimo e o caráter estético da época atual**. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/werle54.pdf>>. Acesso em: 20 mai. 2014.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização?: o debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 25, n. 73, p. 129-141, jun. 2010.

APÊNDICE A – Resenhas das teses e dissertações

1ª Resenha: Desencantamento e reencantamento do mundo

SILVA, Oseias Barbosa. **Desencantamento e reencantamento do mundo sobre a atualidade da teologia da secularização**. 1999. 111 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 1999.

Palavras-chave: Teologia; secularização; urbanidade e sagrado

Assunto: Teologia

Campo de pesquisa: ecumenismo; estudo das religiões e das sociedades na América Latina, na perspectiva do diálogo amplo, da renovação da comunidade humana e do respeito à pluralidade.

Essa dissertação foi apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo no ano de 1999. O autor aborda o desencantamento e reencantamento do mundo sobre a atualidade a partir da teologia da secularização. A dissertação está dividida em cinco capítulos, iniciando com a conceituação e origens da teologia da secularização. Em seguida o autor apresenta os pressupostos filosóficos e teológicos da teologia da secularização. No terceiro capítulo Silva aborda a recepção que a teologia da secularização teve na América Latina, e no quarto capítulo trata do desencantamento e reencantamento como sedimentos da secularização. No capítulo final, Silva aborda o tema da secularização e sua atualidade.

No primeiro capítulo, *As origens da teologia da secularização*, Silva busca estabelecer um diálogo com as origens da teologia da secularização e analisar a tradição bíblica como instrumental para o processo de secularização. Autores como Harvey Cox, Friedrich Gogarten e Van Buren, compreendem que a secularização possui raízes na tradição bíblica. Para eles a tradição apresenta determinada racionalização entre o divino e o homem, além de possibilitar mudanças na compreensão mítica da natureza e da relação *homem/Deus*. Para Harvey Cox, quando Deus dá ao homem o direito de submeter e dominar a terra, está dando também a autonomia do humano, o que ele define como *impacto secular na Bíblia*, e que esse impacto possibilitou o aparecimento da ciência natural, das instituições políticas e do pluralismo cultural. Gogarten afirma que a secularização trouxe mudanças significativas em todos os aspectos humanos, tendo afetado tanto o universo cristão como o não cristão. Buren, por sua vez, afirma que o sumiço de Deus na Bíblia Hebraica se dá no momento em que o homem

constrói sua própria história. A cristologia assume uma nova configuração e a fé depende da presença do Jesus histórico focado na realidade contextual.

No segundo capítulo, *Pressupostos filosóficos e teológicos da secularização*, o autor busca compreender as contribuições teóricas de Nietzsche e Bonhoeffer para a teologia da secularização. A filosofia da *morte de Deus*, de Friedrich Nietzsche, influenciou a maneira de pensar dos teólogos da secularização. Para Nietzsche, essa morte é o resultado da autonomia do ser humano em relação à força transcendente. Essa autonomia, por sua vez, levaria o indivíduo a assumir suas prerrogativas humanas sem a influência da metafísica. Nietzsche não trata de uma morte no sentido literal. A morte de Deus representa a eliminação das regras determinantes da religião e a transição do homem controlado pela visão religiosa, para um homem que constrói sua história. Para alcançar essa nova mentalidade, é necessário rever valores tradicionais construídos no processo histórico. A reflexão sobre o pensamento de Nietzsche foi sistematizada e inserida nas propostas dos teólogos da secularização. Outra influência decisiva foi a do teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer. Para Bonhoeffer, a autonomia do ser humano promoveria uma razão que o libertaria da sua condição de dependência da religião. A razão liberta promoveria grandes transformações sociais, à medida que não estaria dominada por *pressupostos transcendentais*, sendo então responsável pelo avanço em diversos segmentos da sociedade. Nesse pensamento *a-religioso* de Bonhoeffer, a visão teológica/eclesiástica tradicional não interage mais com as demandas existentes na sociedade. Essa interação demanda uma mensagem adequada ao universo científico e racional, onde o papel da igreja extrapolaria suas dimensões religiosas.

Para o terceiro capítulo, *A recepção da teologia da secularização na teologia latino-americana*, Silva destaca a contribuição que a teologia da secularização trouxe para a América Latina e a compreensão que alguns teólogos brasileiros tiveram a respeito. Com as mudanças na estrutura social, a igreja no Brasil não conseguiu uma linguagem compatível com o mundo moderno. Esse fato se configurou como uma das principais preocupações da teologia da secularização. Para Leonardo Boff, a secularização é um convite a um *repensamento* em profundidade da vida religiosa. Para Boff, a ordem de Deus para que o homem submetesse e dominasse a terra, indicava que o papel do homem não era ser escravo de forças ou leis ocultas, mas, assumir seu papel e submeter o mundo. O clero católico que estava respondendo às indagações secularizantes provocadas pelo Concílio Vaticano II, foi impactado significativamente pelas declarações de Boff. A teologia da secularização não buscava a *descristianização*. Pelo contrário, procurava despojá-lo da roupagem tradicional incompatível com o novo modo de vida moderno. No Brasil, a teologia da secularização

desencadeou uma visão teológica que buscava colocar a Igreja frente aos desafios da sociedade, a comunicação e evangelização, a questão da cultura e modernidade, dentre outros temas.

O quarto capítulo, *Os sedimentos da secularização – Desencantamento e reencantamento*, aborda uma discussão a respeito da teologia da secularização a partir da reflexão sobre o desencantamento e reencantamento do mundo. Segundo Silva, baseado no reavivamento religioso do mundo, alguns teóricos assinalaram o fim da teologia da secularização. O desencantamento do mundo ocorreu em virtude das mudanças advindas da modernidade. Ocorreu uma desintegração do *homo religious* visando a geração de um homem secularizado. A teologia da secularização reafirmou o desencantamento do mundo em seu sentido amplo, afirmando que o ser humano não necessitava de religião. O mundo moderno tornou-se profano pela ausência da ação divina nas relações humanas, ou seja, a experiência religiosa tornou-se imanente. O reencantamento é a retomada da experiência religiosa transcendental. O anúncio da falência da religião não se concretizou, evidenciando a necessidade antropológica de interação com os símbolos religiosos. O modelo tradicional de ver e experienciar a religião e os bens simbólicos volta ao seu curso. Essa volta produz, dentre outras coisas, o pentecostalismo, já que nem a teologia tradicional nem a liberal conseguiram dialogar com determinadas manifestações populares. O pentecostalismo se identificou com os grupos marginalizados, suprindo-lhes as carências espirituais. Harvey Cox afirmou que o pentecostalismo seria o novo estilo e perfil religioso global do século XXI. Essa observação partiu da observação a respeito da busca de novas experiências religiosas.

No último capítulo, *A secularização e sua atualidade*, Silva levanta questionamentos a respeito da possibilidade de uma religião secular, ou, se há um retorno dos deuses antigos ou uma nova experiência religiosa. Um desses questionamentos diz respeito a possibilidade de se falar sobre Deus em um ambiente secularizado. Falar sobre Deus no âmbito da tradição perdeu o sentido numa sociedade secularizada onde os novos paradigmas são voltados para a forma de comunicação com o povo e não com o transcendente. Para a teologia da secularização, a modernidade instrumentalizou o ser humano em uma esfera pragmática e profana em que as indagações e interações não tem mais o referencial tradicional. Além disso, a experiência religiosa foi influenciada pela cultura da satisfação e do consumismo. Silva afirma que, apesar do pensamento dos teólogos da secularização, o prenúncio da morte de Deus não se concretizou e ocorreu um boom religioso em todo o mundo. Silva afirma que esse retorno aos deuses é marcado pela presença secular de entender o fenômeno a partir do

crivo *homem – Deus* e não mais *Deus – homem*. O autor questiona se a teologia da secularização não teria subestimado a memória religiosa do ser humana, já que profano ou não, o indivíduo não consegue abolir completamente o comportamento religioso. Apesar disso, Silva não nega que a relação entre o homem e o objeto sagrado sofreu alterações. Independente do campo da fé, o sagrado não tem controle da vida humana. Os bens simbólicos são requeridos conforme a intenção e necessidade do indivíduo e não o contrário.

Silva conclui sua dissertação questionando se é possível termos uma religião secular e, se ao ser experienciada, a busca do sagrado não propiciaria uma transformação dentro do crivo secular. A conclusão é que precisamos de uma teologia que tenha uma linguagem, estrutura, método, eclesiologia e pastoral dentro dos parâmetros urbanos, uma teologia que seja compatível com as pessoas. O desafio é se despojar dos paradigmas tradicionais que impedem o desenvolvimento teológico que caminhe ao encontro da realidade atual do sagrado.

2ª Resenha: Biodança

LEITE, Alexandra Aparecida. **Biodança**: religiosidade ou secularização radical. 1999. 205 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Juiz de Fora, 1999. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/ppcir/curso/defendidas/dissertacoes/>>. Acesso em 10 set. 2014.

Palavras-chave: Biodança; religiosidade; secularização; nova era

Assunto: Teologia

Campo de pesquisa: Campo religioso brasileiro. Estudo dos fenômenos e movimentos religiosos presentes no Brasil contemporâneo, em sua inter-relação recíproca e com as principais dinâmicas sociais e culturais.

Essa dissertação foi apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora no ano de 1999. A autora aborda o *Sistema Biodança* e sua ênfase na vivência. Ela discute a possibilidade de considerar o *Sistema-Movimento biodança* como uma forma de expressão da religiosidade na sociedade contemporânea. A dissertação está dividida em três capítulos, que iniciam com o modelo teórico da biodança, passam pela conceituação de vivência no sistema biodança e terminam com a associação entre biodança e religiosidade.

No primeiro capítulo, intitulado *O sistema Biodança*, a autora apresenta um panorama histórico e conceitual. Ela assume a crítica de Nietzsche à modernidade e como nesse contexto se desenvolvem novas expressões de religiosidade. Dentre essas novas expressões

surge o movimento *biodança*. O movimento surgiu nos anos 60, criado por Rolando Toro a partir das pesquisas de campo realizadas no Hospital Psiquiátrico de Santiago, no Chile. Rolando criou o movimento a partir da antropologia, da biologia, da psicologia e das ciências da tradição (conhecimentos e práticas orientais e ocidentais das civilizações antigas). A definição técnica é que o movimento seria um sistema de integração afetiva, de renovação orgânica e reaprendizagem das funções originárias da vida. Rolando Toro estruturou o movimento sobre três pilares: o princípio biocêntrico, o modelo teórico e o conceito de inconsciente vital. Trata-se de um movimento de *dança grupal* de cunho existencial, designado como *a arte do encontro do humano* e compreendido pelos praticantes como *expressão da vida*.

O segundo capítulo *O conceito de vivência e a vivência no sistema movimento biodança*, como indica o título conceitualiza os termos. A autora apresenta o conceito de vivência como sendo a totalidade da vida psíquica: os pensamentos, sentimentos, emoções e sensações, ou seja, o instante vivido, aqui e agora. A abordagem da vivência no movimento biodança, é paradoxal em relação ao conceito corrente. Para a biodança, partindo do princípio biocêntrico, não há teocentrismo, nem antropocentrismo, a *vida* é o elemento central pelo qual se compreende a realidade. A vivência envolve a emoção, o corpo, a percepção total de si mesmo o aqui e agora, é uma *vinculação à vida* que se expressa pela vinculação consigo mesmo, com o semelhante e com o universo.

No terceiro capítulo *Biodança e religiosidade*, a autora procura investigar se há vinculação entre a biodança e a religiosidade. Aproximações com o vocabulário espiritualista e holístico, tais como energia, cristais, aura, anjos, nova era, etc. se fazem presentes em conversar informais dos praticantes e não necessariamente como base teórica do movimento. A religião caracteriza-se pela supressão dos instintos e moralidade acética, enquanto a biodança caracteriza-se pela otimização da expressão dos instintos através do corpo. Apesar disso, a autora contempla que o *sistema biodança* incorpora conceitos correntes em movimentos de espiritualidade mística da nova era, como transmutação de energia, transe e transcendência.

Por fim a autora conclui retornando a pergunta tema da dissertação: a biodança é uma forma de expressão da religiosidade na sociedade contemporânea? Ou seria uma demonstração de secularização radical? Para responder essa questão, ela recorre a definição de religião a partir da sociologia, da ciência, religião e vida e, finalmente da questão da religiosidade. A partir dessas categorias, a autora compreende que o movimento biodança

compreende a transcendência a partir de características naturalmente humanas, portanto, indica um movimento de secularização radical do sentido e do significado antes atribuídos à religião e à religiosidade.

3ª Resenha: Axiologia, religião e secularização nos negócios

BRANDÃO, João Batista. **Axiologia, religião e secularização nos negócios**: uma análise da competitividade em pequenas e médias empresas brasileiras. 2000. 243 f. Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2000.

Palavras-chave: Competitividade. Axiologia. Secularização

Assunto: Outras sociologias específicas

Campo de pesquisa: Sociologia das instituições dos movimentos religiosos. Estudo das instituições e dos movimentos religiosos em relação com práticas culturais, ritos, mitos e seus efeitos de equilíbrio e desequilíbrio social

Essa tese foi apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora no ano de 1999. O autor abordou as relações entre os valores, a religião e a secularização e como essas relações interferem na competitividade em pequenas e médias empresas no mercado brasileiro. A tese está dividida em seis capítulos. Inicia-se com a análise das organizações comerciais e a competitividade no capitalismo. Em seguida, o autor aborda a competitividade no âmbito das pequenas e médias empresas brasileiras. A racionalidade econômica e as relações de produtividade e competitividade constituem o terceiro capítulo. O quarto capítulo é constituído da metodologia; no quinto capítulo, o autor faz uma análise dos dados levantados e, no último capítulo apresenta as conclusões obtidas com a pesquisa.

No primeiro capítulo, intitulado *Organizações, capitalismo e a questão da competitividade*, Brandão faz uma revisão teórico bibliográfica das bases religiosas e axiológicas e seus conceitos, além de analisar o processo secularizante. O autor aponta o processo secularizante da religião e as mudanças de ordem axiológica, como produtores do processo de competitividade.

No segundo capítulo, intitulado *A competitividade e as pequenas e médias empresas brasileiras*, Brandão situa a realidade empresarial das pequenas e médias empresas brasileiras num contexto macro. Ele identifica as principais dificuldades e desafios que o mercado econômico impõe a esse segmento.

No terceiro capítulo, *Racionalidade econômica e singularidade versus produtividade e competitividade: desafios e contradições das grandes empresas, oportunidades para as PME's*, o autor formula novas hipóteses, sinalizando perspectivas positivas e desafiadoras para o futuro dessas empresas no Brasil.

No quarto capítulo, intitulado *Metodologia*, o autor apresenta o aparato estratégico e as respectivas técnicas aplicadas na investigação de sua hipótese de estudo.

No quinto capítulo, intitulado *Análise*, Brandão procura identificar, inferir, estabelecer conexões e integrar significados dos conceitos objetivos e subjacentes formulados pelos sujeitos pesquisados. Ele relaciona esses dados com a estrutura conceitual dos capítulos precedentes.

É no capítulo final, *Conclusões*, que o autor apresenta as possíveis respostas às hipóteses levantadas, além de formular novas questões surgidas a partir da análise do material utilizado.

4ª Resenha: A secularização do ocidente

ALMEIDA, Marcos Renato Holtz. **A secularização do ocidente**: o declínio e o reavivamento da religião na modernidade e seus reflexos no Brasil. 2003. 122 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2003.

Palavras-chave: secularização; declínio; reavivamento; modernidade

Assunto: não consta

Campo de pesquisa: Instituições e movimentos religiosos. Aborda os aspectos dinâmicos e institucionais das relações entre religião, cultura e sociedade, bem como as diferentes maneiras de fazer, sentir e pensar a experiência.

Essa dissertação foi apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo no ano de 2003. Marcos Renato Holtz de Almeida, através de uma pesquisa bibliográfica, abordou a secularização como conceito chave de compreensão da modernidade. Para ele, falar em secularização significa falar em modernidade, já que a secularização é, não somente fruto, como também característica mais evidente da modernidade. A dissertação foi dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo, *As bases da secularização*, Almeida busca compreender as causas que levaram ao processo de secularização. Para isso, ele parte inicialmente da análise das mudanças decorrentes do renascimento ocorrido entre 1400 a 1600 d.C. Além do

desenvolvimento artístico e científico, o renascimento proporcionou as condições necessárias para profundas mudanças históricas e sociais na Europa. Essas mudanças estruturais acompanham as mudanças de ordem subjetiva. Outra causa é a Reforma Protestante e sua ruptura que possibilitou duas interpretações antagônicas do cristianismo. O iluminismo também teria, segundo Holtz, abalado as estruturas do sagrado. O humanismo iluminista teria abalado de certo modo o conteúdo metafísico da sociedade europeia. As abstrações metafísicas não ocupariam mais a vida do homem moderno e sim, o que realmente existia, aquilo que pudesse ser apreendido através da observação e da experiência, ou seja, o material. O período principal de consolidação da secularização da religião e da intensificação das ciências se deu entre os séculos XVIII e XIX. Nesse período, a ética religiosa que regulava e orientava o comportamento dos indivíduos perdeu a influência para a ética iluminista. Pensadores como Feuerbach, Weber e Marx, foram de fundamental importância para a consolidação de uma ética secularizada. Holtz compreende que a secularização é um conceito-chave para a compreensão da modernidade, já que a secularização permitiu a legitimação do poder da esfera civil e laica e a deslegitimação do poder da esfera eclesiástica. Esse poder laico tem a orientação não sagrada que permitiu o desenvolvimento do continente europeu. Almeida compreende que na modernidade, a secularização é caracterizada por uma ruptura radical e irreversível com o passado. Essa ruptura promoveu transformações tecnológicas, filosóficas, culturais, políticas e jurídicas, dentre outras. Essas alterações redesenharam o perfil social da humanidade e permitiram ao indivíduo a conquista de autonomia através dos três pilares da secularização propostos por Harvey Cox: o desencantamento da natureza, a dessacralização política e a desconsagração de valores. Ao romper com o passado, o indivíduo rompeu com a influência da sacralidade dos bens simbólicos tradicionais. Almeida conclui o primeiro capítulo destacando três fatores relacionados à secularização enquanto fenômeno representativo da modernidade: a objetivação da natureza; o aumento da racionalidade na organização do pensamento humano e a privatização e crescente perda de legitimação do sistema religioso tradicional.

No segundo capítulo, *Modernidade e secularização: desencantamento e reencantamento do mundo*, Almeida analisa os efeitos da secularização na sociedade e no campo religioso, principalmente no âmbito das religiões tradicionais. Um dos efeitos mais notáveis é o surgimento do sujeito religioso autônomo. Esse sujeito é livre para escolher qual religião quer se filiar, já que ocorreu uma periferação da religião como instituição doadora de sentido. Diante da racionalização do indivíduo e da sociedade, de igual modo, ocorre a racionalização das práticas e dos discursos religiosos. Almeida afirma que o processo de

secularização introduziu na modernidade avançada, novos elementos que não eram esperados na modernidade anterior. O primeiro elemento é que a eliminação de todo conteúdo metafísico da sociedade europeia deixou de ser o foco central, e a religião passou a ser vista como importante fator de inclusão social e não mais como freio para o progresso. Em segundo lugar, o processo de secularização, enquanto processo, travou diálogos entre a racionalização e o desencantamento do mundo, permitindo uma maior proximidade entre a modernidade e a religião. A secularização, ao mesmo tempo em que negava a religião, possibilitou o desenvolvimento e surgimento de outras formas de expressão religiosa. Um terceiro e último fator importante entre religião e modernidade, foi a relação desenvolvida entre o campo econômico e o campo religioso. Esse fator fez com que as instituições religiosas tivessem que se adaptar à dinâmica da modernidade através da racionalização de suas ações e discursos. Para Almeida, o processo de secularização não segue uma orientação unilateral e contínua na modernidade avançada, já que ele apresenta características como o surgimento dos novos movimentos religiosos, o pluralismo religioso, a mercantilização da religião e o reencantamento do mundo. Esses processos indicam uma descontinuidade em relação às próprias revoluções iniciadas pela consolidação da modernidade.

No capítulo final, *A sociologia da secularização no Brasil*, Almeida analisa como se deu a discussão acerca do processo de secularização no Brasil no período de 1972 a 2002. Para ele, o encontro de diversas culturas regionais marca a diversidade dos grandes centros urbanos e proporciona uma maior oferta simbólica, à medida que modifica o campo religioso brasileiro. No caso do Brasil, houve uma importação de ideologias secularizantes, entretanto, elementos culturais distintos formataram o processo de modernização e a secularização a partir de características nacionais. Almeida compreende que, no Brasil, verifica-se um revigoramento do fenômeno religioso caracterizado pelo pluralismo, onde práticas são construídas de fragmentos difusos ou de sistemas mais ou menos institucionalizados. Isso se dá em função das mudanças sociopolíticas vigentes num mundo onde os paradigmas, a racionalidade e as promessas de bem-estar social desmoronam e os homens buscam sentido e significado para suas existências. A dimensão espiritual apresenta-se mais estável, gratificante, imediata e pessoal. No caso do Brasil, a secularização se apresentou tardia, já que até meados do século XX, o país possuía uma maioria populacional agrária. A urbanização, a industrialização e o êxodo rural ocasionaram a partir da segunda metade do século XX, uma difusão dos ideais secularizantes. Para Almeida, uma resposta imediata à expansão do processo de secularização, ocorre a partir da década de 70 com o desenvolvimento de novas

formas de expressão religiosa e o surgimento do neopentecostalismo. Apesar dessas novas formas religiosas, permanece no quadro religioso brasileiro a supremacia cristã católica. A secularização produz o pluralismo religioso, que por sua vez favorece o trânsito religioso. Ao favorecer esses elementos, a secularização, possibilita a abertura de mercados religiosos caracterizados pela competição religiosa. As práticas religiosas assemelham-se às práticas de disponibilidade de produtos no mercado. Há um enfraquecimento do conceito de autoridade e o convencimento é a bola da vez. Elementos como a propaganda e a construção de uma imagem midiática são assumidos como parte da campanha religiosa pela adesão de novos fiéis. A discussão sobre a dessecularização também encontra lugar no contexto religioso brasileiro. Fato curioso apontado pelo autor é que a secularização surge no Brasil num momento em que já se discutia a dessecularização no mundo, portanto, os dois processos desenvolveram lado a lado em solo tupiniquim. Se por um lado a religião se revitaliza e se expande em alta velocidade, por outro, encontra-se em estado de declínio em relação às instituições laicizadas. Para sobreviverem aos elementos secularizantes, as instituições religiosas se adaptam a uma era essencialmente a-religiosa em suas ideologias, porém, marcada pela presença do religioso, do divino e do sagrado, ainda que em constante diálogo com o não religioso.

Por fim, Almeida conclui que a ideia de secularização categoriza uma diversidade de movimentos e significados histórico conceituais que, por sua extensão, são pouco compreendidos. A secularização é uma situação complexa e não resulta em desaparecimento completo da atividade religiosa. O autor finaliza afirmando que, ao contrário do que Weber afirmava, a secularização não desencantou o mundo, como também não significou o declínio da magia.

5ª Resenha: Os sem religião no Brasil⁴

MAGALDI, Juliana Alves. **Os ‘sem religião’ no Brasil**: um estudo sócio-antropológico sobre suas interpretações e consequências. 2008. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Juiz de Fora, MG, 2008.

Palavras-chave: Secularização. Campo religioso brasileiro. Censo

Assunto: Teologia

4 A Biblioteca da Universidade Federal de Juiz de Fora informou que não possui material físico referente a essa tese. A tese consta no site da UFJF e no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da UFJF. O contato pessoal com a autora, ou, por meios eletrônicos, também foi infrutífero. Diante dessa dificuldade, utilizamos o material da autora presente nos anais do congresso da ABHR “sob o signo do urbano e do sagrado.

Campo de pesquisa: Religião e espaço público. Pretende compreender o fenômeno religioso para além de seus limites institucionais, contemplando processos de transversalidade desse fenômeno no âmbito do espaço público.

A pesquisa de Magaldi analisa a categoria e não especificamente os *sem religião*. A autora afirma tratar-se de uma categoria de origem não-nativa, desenvolvida pelo censo há determinado período e que ganhou visibilidade a partir de seu crescimento. De acordo com a autora, apesar dessa categoria constar a partir do censo de 1940, ela só foi problematizada recentemente em função de seu crescimento acentuado detectado pelo censo de 1991. A partir de então, o tema despertou interesse na comunidade acadêmica. No censo de 2000, o grupo dos *sem religião* se tornou o terceiro em termos numéricos permanecendo atrás dos católicos e dos evangélicos pentecostais. O grupo majoritário no Brasil permaneceu sendo o dos católicos, com um percentual de 74% da população. Os protestantes obtiveram 15,4%, e os *sem religião* 7,3% da população, ocupando o posto de terceiro grupo mais importante em termos numéricos, um percentual que vinha aumentando desde os últimos censos.

A taxa de crescimento dos *sem religião* é maior que a média de crescimento da população, entretanto, os números do censo 2000 foram menores do que os números anteriores em comparação a taxa de crescimento populacional. Esses dados apontam para diversas possibilidades de análise, tema da pesquisa da autora.

A autora observou que o crescimento acentuado dessa categoria se deu em virtude do aumento do número de habitantes e também pela inclusão de pessoas que abandonaram sua religião e não abraçaram uma nova religião. Já a diminuição posterior se deu pelo fato da exclusão dessa categoria de pessoas no recenseamento de 2000.

Segundo Magaldi, apesar da relevância do tema, ele foi pouco tratado no contexto acadêmico. A autora utilizou as teorias da secularização e os conceitos de religião na formulação de sua tese sobre essa categoria. Para ela, a polissemia presente nesses conceitos, também encontra amparo na categoria dos *sem religião*. A secularização é analisada pela autora, não como um fenômeno concreto, mas em construções teóricas que tentam apreender um fenômeno processual que é observado principalmente no ocidente.

A pesquisa de Magaldi apresenta três paradigmas teóricos acerca da secularização: 1) paradigma da perda; 2) paradigma da recomposição e; 3) paradigma da sombra. O paradigma da Perda é representado por Berger, Luckman, Wilson, Acquaviva, entre outros. Nesse paradigma há um processo de perda de plausibilidade da religião, de dessacralização e decadência da religião. O paradigma possui a sua ideia central na falta produzida pelo

fenômeno da secularização. As perdas são demarcadas no ambiente da religião e no ambiente social de uma maneira mais generalizada. O paradigma da recomposição tem como principal representante Hervieu-Léger, a partir de uma ideia contrária ao paradigma da Perda. Para Hervieu-Léger, a religião não é incompatível com a modernidade, daí a recomposição e não o renascimento da religião. Esse paradigma propõe uma transformação, uma tensão entre decomposição e recomposição da experiência religiosa, tanto na esfera individual quanto coletiva. O terceiro paradigma, do qual Gianni Vattimo é o expoente, percebe a secularização através da perspectiva da pós-modernidade. Essa posição, ao contrário dos paradigmas da perda e da recomposição, não vê a perda como o mais agudo fenômeno e nem preconiza a transformação do religioso. Vattimo vê o religioso como uma sombra que se mantém presente na sociedade contemporânea, mas de forma espectral.

A diferenciação dessas três vertentes da teoria da secularização apontam para lados distintos e motivam a compreensão diferenciada a respeito da categoria *sem religião*, já que são uma manifestação da secularização, analisados sob a aproximação ou distanciamento dessa ótica.

Outro aspecto importante para a análise dos sem religião é o conceito do que seria *religião*. A autora compreende que “a negação da religião, nos remete a pensar o que está sendo negado”. O conceito de *sem religião*, observado a partir do conceito tradicional de *religião* como uma igreja, indica um processo de *desinstitucionalização*. Esse é, geralmente, a percepção que os próprios *sem religião* tem de si.

Para a autora, existe uma tríplice implicação entre os *sem religião*, os conceitos de religião e as teorias da secularização. As teorias de secularização refletem os conceitos de religião que as constroem. A construção da categoria *sem religião* é devedora de um conceito de religião e pode ser analisada através de vários. E as teorias da secularização e os conceitos de religião que orientam os autores fazem com que eles percebam a categoria de maneiras diferenciadas. Sendo assim estes dois elementos são utilizados para clarear as análises sobre a categoria em questão.

6ª Resenha: A teologia da secularização de Harvey Cox

PEREIRA, Olivar Alves. **A teologia da secularização de Harvey Cox e sua busca pela plausibilidade para o cristianismo**. 2009. 161 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2009. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=

181243>. Acesso em 10 set. 2014.

Palavras-chave: Secularização, teologia radical, teologia da secularização.

Assunto: Teologia

Campo de pesquisa: O pensamento da Reforma e Pós-reforma. Estudo da influência do pensamento da Reforma, das obras dos Reformadores e pós-reformadores e das aplicações do pensamento reformado do mundo ocidental.

Essa dissertação foi apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie no ano de 2009. Olivar Alves Pereira aborda a Teologia da Secularização proposta pelo teólogo batista Harvey Gallagher Cox Júnior a partir da análise das cinco principais obras do autor que tratam diretamente da secularização. A dissertação está dividida em três capítulos, iniciando com a apresentação de Harvey Cox e o contexto de seu pensamento; em seguida os teólogos que influenciaram o pensamento de Cox, e, por fim, a teoria de Cox sobre a secularização e as implicações daí advindas.

No primeiro capítulo, *Conhecendo Harvey Cox*, são apresentados os dados biográficos de Cox, com ênfase na formação, atividades acadêmicas e apresentação das cinco principais obras. O contexto do pensamento teológico de Harvey Cox é caracterizado pela transição do *liberalismo teológico* do século XIX, à teologia *neo-ortodoxa* de Karl Barth e Emil Brunner e o surgimento da *teologia radical*, denominada *movimento da morte de Deus*.

No segundo capítulo, *Maioridade do homem*, são analisadas as três principais influências do pensamento de Cox. Karl Barth influenciou a noção de secularização em Cox através de duas obras escritas em momentos distintos. No livro *Comentário sobre romanos*, ele afirmou a separação entre Deus e o mundo e, posteriormente, no livro *Dogmática eclesial*, afirmou que o Deus transcendente se volta e se relaciona em amor com o mundo criado. Esses dois momentos influenciaram o conceito de secularização presente em Cox, em relação ao desencantamento da natureza, a dessacralização da política e a desconsagração dos valores. A contribuição principal de Dietrich Bonhoeffer ao pensamento de Cox se dá pelo conceito de *maioridade atingida pelo homem*, onde o homem descobre-se diante de uma realidade que o liberta dos grilhões da religião, onde a *hipótese-Deus* não é mais necessária. Além disso, o exemplo de Bonhoeffer como teólogo engajado nas coisas *desse mundo*, está presente no conceito de *teologia política*. Já a influência de Friedrich Gogarten, se dá na conceituação da secularização e na diferenciação entre secularização e secularismo e principalmente em relação a caracterização da secularização como uma proposta do próprio cristianismo.

No terceiro capítulo, *Os pilares do pensamento de Harvey Cox sobre a secularização*, Olivar é apresentada a teoria de Cox sobre a secularização a partir da metáfora de uma estrutura física. Essa estrutura se apoia sobre três pilares. O primeiro pilar é a *urbanização*. Para Cox, a secularização como processo de libertação do domínio da religião e de sua cosmovisão, ocorre no contexto da urbanização. No contexto da urbanização é que os conceitos antigos são reformulados e ocorre desintegração das tradições religiosas. Para Cox, é no centro urbano (que ele designou como *Tecnópolis*), que o homem processa o controle do planejamento racional e da organização burocrática. O habitante dessa *Tecnópolis* tem duas características principais, sendo a segunda característica marcante do homem secular: o *pragmatismo* e a *profanidade*. Não há nenhuma possibilidade de reverter a secularização e a urbanização, restando a igreja lançar-se sobre o mundo através de uma *teologia de mudança social*. O segundo pilar é a *teologia política*, que orbita entre o *polo-Deus (theos)* e o *polo-mundo (logos)*. Essa teologia considera que o homem é ao mesmo tempo, *homo religiosus* e *homo politicus*, e que a tentativa de separar essas duas naturezas leva ao abandono da fé. Teologia política é aquela capaz de falar, de agir e de ser relevante no contexto social (como exemplo, a *teologia da libertação*). O último pilar é a *teologia pós-moderna*. Essa vertente teológica pode ser compreendida como um desdobramento da teologia política. Para Cox, o mundo moderno apoia-se em cinco pilares: 1) os estados nacionais soberanos como unidades legalmente definidas do sistema político geral; 2) a tecnologia científica como principal fonte dos modos de idear a vida; 3) o racionalismo burocrático como seu principal modo de organizar e administrar o pensamento e a atividade humana; 4) a busca do máximo benefício; 5) a secularização e trivialização da religião. Nesse contexto pós-moderno, o pluralismo religioso é muito forte, tornando o cristianismo uma religião a mais. A teologia pós-moderna concentra sua atenção no corpo, na natureza da comunidade humana e no problema da vida e da morte. Essa nova atenção se baseia num retorno da espiritualidade; numa nova visão teológica sem pretensões de universalidade e exercida de forma coletiva.

Por fim, Olivar conclui que o pensamento de Cox possui plausibilidade para os dias atuais, entretanto, determinados pontos como a extinção da religião tiveram que ser revistos posteriormente pelo autor. Para Cox, a igreja tem que ser para o mundo, despir-se da estola sacerdotal, envolver-se com a toalha do mestre e lavar os pés dos necessitados. Esse *lançar-se para o mundo*, demonstra que, para Cox, a secularização deve ser comemorada e não temida pelo cristianismo.

7ª Resenha: O retorno da religião na época da superação metafísica

BALEEIRO, Cléber Araújo Souto. **O retorno da religião na época da superação da metafísica**: religião e secularização no pensamento de G. Vattimo. 2009. 119 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2009. Disponível em: <http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2011>. Acesso em 10 set. 2014.

Palavras-chave: Vattimo. Retorno da religião. Secularização. Superação da metafísica.

Assunto: Filosofia; teologia; história

Campo de pesquisa: Teologia e Cultura. Estudo dos diversos sistemas interpretativos da religião, da cultura, de suas mútuas relações e implicações éticas em perspectiva histórica, fenomenológica e teológica.

Essa dissertação foi apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo no ano de 2009. Cléber Araújo Souto Baleeiro, através de uma pesquisa bibliográfica, abordou a relação entre retorno da religião e secularização no pensamento de Gianni Vattimo. O retorno ocorre em duas modalidades, na sociedade e na filosofia. A secularização como enfraquecimento das estruturas metafísicas, está ao mesmo tempo na motivação do retorno da religião como em sua configuração. A dissertação foi dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo, *A superação da metafísica*, Baleeiro busca compreender o significado da superação da metafísica no conceito do filósofo italiano Gianni Vattimo. Vattimo utiliza o conceito de metafísica a partir de Heidegger, que a compreende como esquecimento da diferenciação entre o ser e o ente e, como pensamento de que o ser é fundamento do pensamento da existência. Vattimo Alia a esse conceito de metafísica, o conceito da morte de Deus presente em Nietzsche. Ele busca, através da compreensão de continuidade teórica entre Nietzsche e Heidegger, descobrir os caminhos para a superação da metafísica. Hermeneuticamente, entretanto, Vattimo faz o caminho contrário e lê Nietzsche a partir de Heidegger. A morte de Deus representa a superação da metafísica, de qualquer ideia de fundamento e *verdade absoluta*. Essa morte não está relacionada diretamente à religiosidade, mas, à crença em essências, verdades últimas e fundamentos. Heidegger compreende que, para Nietzsche, o cristianismo representa a esfera de desejo de domínio da igreja no campo político, cultural ou religioso. Não se trata da destruição da fé neotestamentária, nem da experiência religiosa, mas, de sua utilização como instrumento de poder. Baleeiro afirma que, para Vattimo, a superação da metafísica não indica sua

eliminação, ou, superação. O termo tomado de Heidegger é *Verwindung*, que indica o reconhecimento da metafísica e sua radicalização consciente, por isso, sua superação e, em determinado modo, superação da modernidade. A superação da metafísica, como pensado por Vattimo, não visa uma substituição de esquema filosófico e sim, a superação da violência que essa traz. Possui, portanto, uma finalidade ética. No pensamento de Vattimo, na superação da metafísica, três fundamentos perdem sua força: a ideia da razão forte; a ideia de história como progresso linear e a ideia de sujeito como centro. Essa superação põe em crise a noção de sujeito da modernidade, baseado na centralidade do fundamento e da razão. Em contrapartida, Vattimo propõe o *pensamento fraco*, que indica um distanciamento de qualquer *fundacionismo*. Não é uma rejeição da racionalidade e sim, sua reconstrução a partir das categorias assumidas por ele: o fim da metafísica em Heidegger, a morte de Deus em Nietzsche e a *kenosis* cristã.

No segundo capítulo, *O retorno da religião*, Baleeiro analisa as ideias de Vattimo sobre o retorno da religião de duas formas: na sociedade como parte da própria essência da religião e como busca de fundamento estável e, na filosofia como impossibilidade de se negar a experiência religiosa e queda dos grandes discursos contra a religião. Para ele, o retorno da religião está associado à ideia de superação de fundamento metafísico. A religião, compreendida como descartável, passa a ocupar novamente o centro. O retorno da religião não indica que em algum momento deixou de haver religiosidade e suas manifestações, quer seja através de experiências individuais, práticas coletivas e vínculos a instituições religiosas. O retorno da religião, entendida como *Verwindung*, indica para Vattimo, três coisas: 1) esse retorno não é um estágio superior em relação às formas do passado; 2) não é algo claro, definido e aponta para algo que está totalmente aberto; e 3) é a retomada/distorção da religião, que não indica progresso, entretanto algo específico à situação histórica, ou seja, a secularização. Nesse capítulo, Baleeiro afirma que, especificamente em relação a Vattimo, a renovação do interesse pela religião ocorre em função da morte de pessoas queridas e pelo envelhecimento. Uma vez que a religião é uma atitude de reação do homem diante da contingência e da relatividade do mundo, é nesse esconderijo sagrado que o homem procura abrigo. Diante da necessidade de fundamentos estáveis advinda da vulnerabilidade do ser humano, cria-se uma esfera favorável ao retorno do religioso. Esses fundamentos que a religião apresenta não são os fundamentos filosóficos ligados a metafísica ou às ciências. São ligados ao que Vattimo definiu como *pensamento fraco*, ou, *débil*.

No capítulo final, *Religião e secularização*, Baleeiro apresenta a ideia de enfraquecimento como secularização em Vattimo. Para Vattimo, essa secularização originaria

da própria tradição cristã, principalmente da *kénosis*, que é o esvaziamento de Deus de sua transcendência. Baleeiro inicia o capítulo apresentando conceitos diversos sobre a secularização a partir de autores como Marramao, Martelli, Acquaviva, Thomas Luckmann, Peter Berger e Danièle Hervieu-Léger. A partir desses conceitos ele apresenta a secularização em Gianni Vattimo. Em seus primeiros ensaios, Vattimo relacionava a secularização a modernidade, onde ela se manifestaria como uma espécie de *fé* no progresso. Posteriormente, o termo assumiu para Vattimo, uma ideia de enfraquecimento do ser. Nesse sentido, a secularização estaria para além da simples relação entre modernidade e religião e se apresentaria como um caminho hermenêutico na atualidade. Baleeiro afirma que, genericamente, secularização em Vattimo tem o sentido de enfraquecimento, de perda das categorias fortes da metafísica como radicalização de sua própria essência. Esse enfraquecimento se origina da própria tradição cristã a partir da ideia da *kénosis*, que aponta para o esvaziamento de Deus, a *destrancendentalização* da ideia de Deus como absoluto, onipotente, totalmente outro. Essa compreensão da secularização a partir da encarnação de Deus em Jesus Cristo pode ser vista de forma positiva, inclusive, para os próprios religiosos, já que aponta para um caminho de superação da violência metafísica na imagem de um Deus absoluto e transcendente. Essa associação da *kénosis* com a secularização não possui um fundo teológico ou dogmático, o que importa para Vattimo é a força simbólica de enfraquecimento que ela representa, a anulação de uma visão sacrificialista da salvação. Na compreensão de Vattimo, religião, ainda que secularizada, não perde os elementos da tradição e nem a carga simbólica expressa nas doutrinas, na espiritualidade ou na Bíblia. O que deve ocorrer é a secularização desses símbolos e tradições, baseado na contextualização. Vattimo aponta para uma leitura *espiritualizada* da bíblia, livre de autoritarismos e literalismos, leitura que indica não o sentido *verdadeiro e expresso* do texto, mas o sentido *pleno*. Outro conceito religioso/secularizado aplicado é em relação ao pecado, que deixa de ser um fato definido e passa a ser o abandono do amor ao próximo e a Deus. O limite da secularização, da ética e da hermenêutica para Vattimo é o amor, ou, a *caritas*, que na compreensão do filósofo italiano, não pode ser secularizada, é um mandamento formal. Baleeiro nesse momento critica o pensamento do autor, pois, um mandamento formal, implica a ideia de que há alguém mandando. O que seria um retorno ao fundamento, à metafísica da presença.

Por fim, Baleeiro conclui que a filosofia da secularização de Vattimo é um projeto de superação da metafísica, em continuidade ao pensamento de Nietzsche e Heidegger, aliado a *kénosis* cristã. Esse projeto é necessário em face do caráter de violência estabelecido na

metafísica. Quem está mais perto da verdade pode subjugar os que dela se distanciam. Essa superação coloca em crise a razão, a história e o sujeito moderno, daí a única possibilidade é o pensamento fraco. Não havendo como refutar o discurso religioso a partir de fundamentos, ocorre o retorno da religião, entretanto, secularizada, porém, ainda religião.

8ª Resenha: A aceitação irônica do sagrado

SILVA, Marcos Paulo Nogueira da. **A aceitação irônica do sagrado**: Gianni Vattimo e a secularização. 2011. 100 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte, 2011. Disponível em: <http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20110705151128.pdf>. Acesso em 10 set. 2014.

Palavras-chave: Secularização. *Kenosis*. Morte de Deus. Superação da metafísica. Ocidente. Cristianismo.

Assunto: Filosofia e teologia

Campo de pesquisa: Teologia e Filosofia

Essa dissertação foi apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais no ano de 2011. Marcos Paulo Nogueira da Silva efetuou uma pesquisa bibliográfica sobre o conceito de secularização do filósofo Gianni Vattimo. Para Vattimo, a secularização não representa uma ameaça ao cristianismo, antes, realiza sua própria mensagem. Na divisão da dissertação, o autor considerou a introdução e a conclusão na numeração dos capítulos, totalizando cinco itens.

No primeiro capítulo, *A secularização como enfraquecimento e superação*, Silva apresenta as principais ideias de Vattimo: o enfraquecimento e superação, o pensamento fraco, ou, pensamento *debil* e a *kenosis*. Para Vattimo, o pensamento enfraquecido é uma forma de pensar mais consciente de seus limites, e que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes. Esse pensamento está baseado na mensagem cristã da *kenosis* (sofrimento/enfraquecimento) de Cristo, que para ele não é um evento histórico, mas, histórico na medida em que é um fato constitutivo de nossa existência. A encarnação é o modelo de relação pessoal com o outro e indicativo de abandono dos ídolos, incluindo a razão e seus fundamentos. O abandono das pretensões totalizantes da razão, abre vários caminhos para novos valores, escolhas e juízos. Filosoficamente, o pensamento enfraquecido parte do pressuposto de que ocorre um processo de dissolução da ideia do ser como objetividade. Para Silva, o pensamento enfraquecido sofreu influências do niilismo nietzscheano, iluminado pela

diferença ontológica heideggeriana, culminando no conflito de classes do marxismo, tudo isso sob a junção da *kenosis* cristã, que o autor compreende como um fato arquetipo de secularização. Nesse contexto, Vattimo compreende a secularização como um afastamento de um núcleo sagrado que, mesmo decaído ou distorcido, e reduzido a termos mundanos, permanece ativo. Esse afastamento não representa um distanciamento da matriz religiosa e sim um processo hermenêutico.

No segundo capítulo, *A secularização como herança cristã*, Silva apresenta o posicionamento de Vattimo, de que a secularização é uma herança do cristianismo ocidental. A secularização não seria apenas realizada no cristianismo, como nele cumpre o seu destino. O processo que culminou em um mundo ocidental secularizado, só floresceu plantado em solo cristão. O conceito de progresso, para o autor, é a secularização da proposta hebraica de providência e da escatologia cristã. Essa secularização culmina com o desenvolvimento da modernidade. Daí em diante, a próxima etapa da modernidade, denominada por alguns como *modernidade tardia* e, por outros, *pós-modernidade*, é caracterizada por profundas mudanças nas estruturas políticas, sociais e religiosas, como também na forma de pensar. O processo secularizatório que dissolveu a história da redenção, dissolveu também, na pós-modernidade, a fé no progresso. Fato possível de ocorrer somente em solo hebraico-cristão.

No terceiro capítulo, *A secularização como possibilidade da religião*, Silva vincula o retorno da religião ao anúncio da morte de Deus. O mundo em que Deus morre é também o mundo no qual a religião renasce. Para Vattimo, a crença em Deus ajudou a humanidade a se organizar socialmente, controlar as pulsações internas e como forma de segurança frente aos perigos da natureza. Uma vez que esses processos estão parcialmente concluídos com o advento da ciência e da técnica, esse Deus se torna desnecessário. Um dos pontos de partida dessa tese é o pensamento de Nietzsche. O retorno da religião se dá em função do fato de que se Deus morreu, a filosofia tomou consciência de não postular um fundamento definitivo. Então, não existe mais a necessidade de um ateísmo filosófico. Isso abre caminho para novas experiências religiosas. Não há mais uma metalinguagem capaz de legitimar ou desacreditar qualquer que seja a experiência.

Por fim, Silva conclui que o termo secularização em Vattimo não é fácil, quiçá possível, pois, não há um significado unívoco. Vattimo apresenta a secularização como o resultado da relação proveniente do afastamento de um núcleo sagrado e, em outro momento, como um aspecto essencial da história da salvação. Para ele, morte de Deus e secularização são equivalentes. Matar Deus como verdade objetiva, enquanto núcleo sagrado regulador e

fonte da violência torna-se o destino do ocidente e o aspecto decisivo no processo de secularização. Esse esvaziamento, essa *kenosis* de Deus indica também um vínculo com o processo da modernidade. A secularização como *aceitação irônica do sagrado*, quer dizer que a mensagem cristã está na base do pensar ocidental, e que o ápice do entendimento divino passa pela morte do divino. A morte de Deus é que abre as condições de possibilidade para se falar de Deus e experienciar a religião no contexto da pós-modernidade. Daí a ironia, daí a secularização.

9ª Resenha: Dialética da secularização

ARAÚJO, Paulo Sérgio. **Dialética da secularização**: uma perspectiva discursiva entre razão e religião em Jürgen Habermas. 2012. 147 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte, 2012. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_AraujoPS_1.pdf>. Acesso em 10 set. 2014.

Palavras-chave: dialética da secularização. Razão e religião. Jürgen Habermas.

Assunto: Ciências da Religião

Campo de pesquisa: Ciências da Religião e Filosofia

Essa dissertação foi apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais no ano de 2012. O autor aborda a Dialética da Secularização proposta por Jürgen Habermas, que propõe uma dialética constituída entre razão e religião. Religião e esclarecimento são questionados em suas formas de manifestação, onde cada um deverá adotar um novo posicionamento, abrindo mãos dos seus pressupostos de verdades totalizadoras e adotar um posicionamento de aprendizado mútuo.

No primeiro capítulo, denominado *Religião e razão moderna*, Araújo apresenta o panorama contemporâneo, sob a perspectiva de Habermas, destacando a importância que a religião adquiriu através de sua revitalização, e o papel do Estado constitucional liberal na cultura norte-americana. A questão transparece no confronto entre a religião, presente nos fundamentalismos, e nos temas políticos conflitantes, como no caso da biotecnologia, do aborto e das questões de gênero. Habermas aponta o problema e, em seguida, busca as saídas através do que ele intitulou como *reconstrução reflexiva*. Essa reconstrução visa a análise da situação atual e de seus conflitos. De acordo com Araújo, Habermas adverte que há uma dialética inacabada no processo ocidental de secularização. Visando remontar essa dialética

inacabada, Araújo propõe a utilização de uma dialética hegeliana como método de trabalho, interpretada a partir de uma perspectiva intersubjetiva da razão, ou seja, uma razão que não tem a pretensão de ser absoluta. O pesquisador procura relacionar o conceito de dialética de Hegel a dialética habermasiana. Com isso, busca condições hermenêuticas para interpretar as diversas vertentes teóricas advindas da modernidade, e a herança religiosa com seus pressupostos cognitivos. Araújo inicia com a cosmovisão religiosa presente na teoria sociológica de Émile Durkheim. Em seguida apresenta os pressupostos da tradição judaico-cristão. Esses fatores são o primeiro momento da dialética. A partir daí são apresentadas as implicações da razão moderna para a religião, notadamente através do empirismo clássico, na filosofia da história e na modernidade como tema filosófico, e num segundo momento dialético, através da teoria da racionalidade de Max Weber.

No segundo capítulo, *Da racionalidade subjetiva à comunicativa*, Araújo explicita a transição do paradigma de uma racionalidade forjada na relação sujeito/objeto, e suas consequências para a religião e sociedade. Em contrapartida, apresenta o novo paradigma intitulado *razão comunicativa*, que é constituído a partir da relação sujeito/sujeito, uma relação caracterizada pela intersubjetividade. Na formulação de um processo de comunicação intersubjetiva, Habermas utiliza da linguagem, através dos atos da fala em situação de diálogo, não como proposição, e sim como *proferimento*. Dessa forma, há um deslocamento da racionalidade subjetiva e instrumental à racionalidade comunicativa.

No capítulo final, *Religião na esfera pública política numa perspectiva pós-metafísica*, Araújo apresenta o último momento da dialética de Habermas, que visa a resolução do dilema constituído desde a modernidade na dissociação da validade pública que a razão impôs à religião. A revitalização da religião na esfera política pôs em suspeita as premissas da secularização em relação a separação entre religião e política. Apesar de defendida pela democracia, essa separação não ocorreu de fato, havendo a necessidade de constituição de um novo modelo normativo de democracia. Habermas defende uma política deliberativa que garanta as condições discursivas necessárias entre os cidadãos religiosos e os seculares. O autor compreende que na condição de cidadãos em um Estado democrático, deve haver uma relação simétrica nos debates políticos entre os cidadãos religiosos e os cidadãos seculares. Essa nova relação de simetria visa dirimir os conflitos que produzem riscos à integração da sociedade. Araújo ressalta a afirmativa de Habermas, de que cabe tanto aos cidadãos religiosos como aos cidadãos seculares, acatarem as condições discursivas exigidas para a construção do entendimento na esfera pública.

Por fim, Araújo conclui que, o Estado, a partir de sua condição neutra, pode garantir no âmbito da esfera pública, as condições para estabelecer discursos que visem a compreensão de todos os personagens envolvidos nas deliberações democráticas. A partir de outro paradigma, é possível a integração da religião e razão na esfera pública política, desde que articulada tanto pelos cidadãos religiosos como pelos cidadãos seculares. Araújo considera que, para Habermas, a possibilidade de entendimento pode ser alcançada, desde que, o próprio Estado se encarregue do processo deliberativo. Araújo considera ainda, que perdura a força de inspiração religiosa como horizonte interpretativo, porém, há uma preocupação com o determinismo, ou, naturalismo radical. As discussões na esfera pública devem ser sustentadas e tomadas sobre condições discursivas, o que inclui os cidadãos religiosos.

APÊNDICE B – Estatísticas

Estatística 1: Distribuição da pesquisa em relação ao tempo

Relação de Produção Acadêmica por Período		
Ano	Dissertações e Teses Produzidas	
	Qtde	%
1999	2	22,22
2000	1	11,11
2003	1	11,11
2008	1	11,11
2009	2	22,22
2011	1	11,11
2012	1	11,11

Fonte: Dados da pesquisa

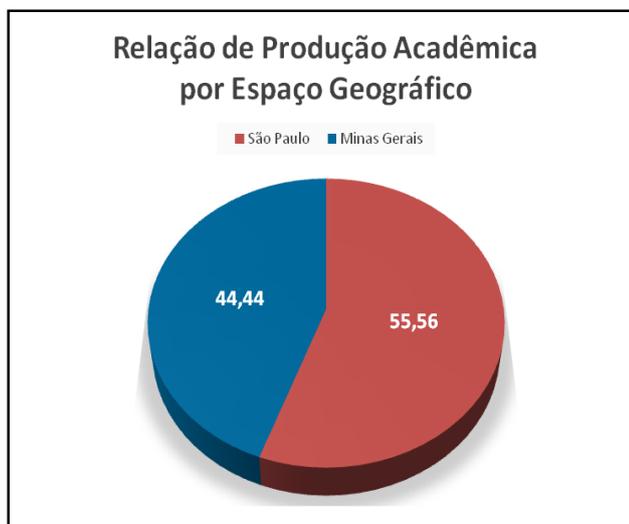


Numa análise preliminar, um dado salta aos olhos: a produção de pesquisas centradas na teoria da secularização nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, é relativamente recente. Apesar de o primeiro programa ter sido criado em 1978, a primeira pesquisa sobre o tema surgiu vinte e um anos depois, em 1999, já no final do século XX. Outro dado importante é o hiato verificado nos anos de 2003 a 2008. A partir de 2008, a produção de pesquisas sobre o tema, permanece constante.

Estatística 2: Distribuição da pesquisa em relação ao espaço geográfico

Relação ao Espaço Geográfico		
Cidade	Espaço Geográfico	
	Qtde	%
São Paulo	5	55,56
Minas Gerais	4	44,44

Fonte: Dados da pesquisa



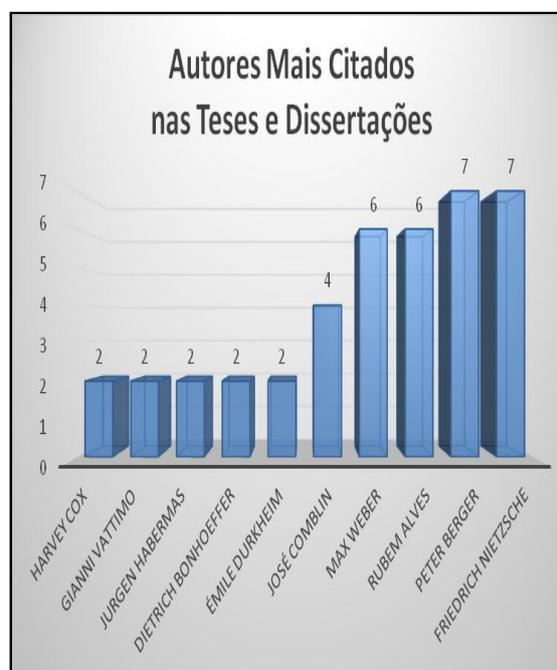
Fonte: Dados da pesquisa

A produção de teses e dissertações sobre o tema da secularização foi polarizada na região sudeste, especificamente nos estados de São Paulo, com 55,56% da produção acadêmica, e em Minas Gerais, com os 44,44% restantes. A ausência de pesquisas sobre o tema da secularização em outras regiões carece de análise sociológica, entretanto, não condiz com a proposta dessa pesquisa. Importante ressaltar que existem programas de pós-graduação em outros estados, além de São Paulo e Minas Gerais.

Estatística 3: Distribuição da pesquisa em relação aos principais autores

Autores Mais Citados nas Teses e Dissertações	
Autores	Qtde
Harvey Cox	2
Gianni Vattimo	2
Jurgen Habermas	2
Dietrich Bonhoeffer	2
Émile Durkheim	2
José Comblin	4
Max Weber	6
Rubem Alves	6
Peter Berger	7
Friedrich Nietzsche	7

Fonte: Dados da pesquisa



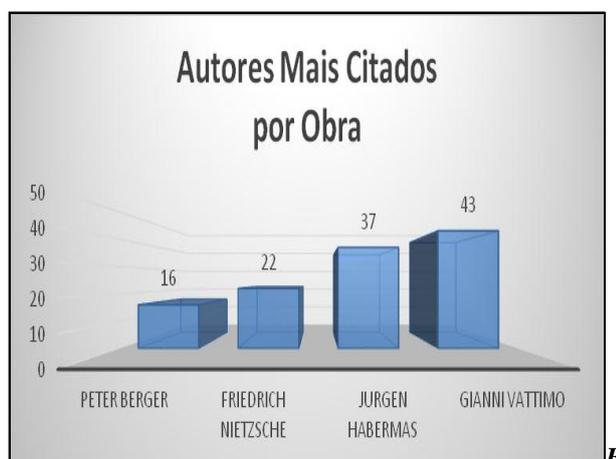
Fonte: Dados da pesquisa

Peter Berger e Friedrich Nietzsche são os autores mais citados. Das nove pesquisas analisadas, eles são citados em sete. Rubem Alves e Max Weber vem em seguida, citados em seis trabalhos, e José Comblin em quatro. Émile Durkheim, Dietriche Bonhoeffer, Jurgem Habermas, Gianni Vattimo e Harvey Cox são citados em dois trabalhos. Apesar de não ser um dado buscado, a interdisciplinaridade do tema da secularização é demonstrada pelo equilíbrio de forças entre os autores oriundos da sociologia, teologia e filosofia.

Estatística 4: Autores mais citados por obras

Autores Mais Citados por Obra	
Autores	Qtde
Peter Berger	16
Friedrich Nietzsche	22
Jurgen Habermas	37
Gianni Vattimo	43

Fonte: Dados da pesquisa



Fonte: Dados da pesquisa

Na quantidade de citações nas referências, destaca-se Gianni Vattimo, que a despeito de constar em apenas duas pesquisas, conta com o total de quarenta e três citações. Em seguida, Jurgen Habermas, com trinta e sete citações; Friedrich Nietzsche com vinte e duas, e Peter Berger com dezesseis citações. Curiosamente, Berger e Nietzsche, que constam em sete das nove pesquisas, possuem menos citações que Vattimo e Habermas.

Estatística 5: Obras mais citadas nas referências

Obras Mais Utilizadas nas Referências	
Obras	Qtde
Rumor de Anjos	3
A Gaia Ciência	3
O Dossel Sagrado	6

Fonte: Dados da pesquisa



Fonte: Dados da pesquisa

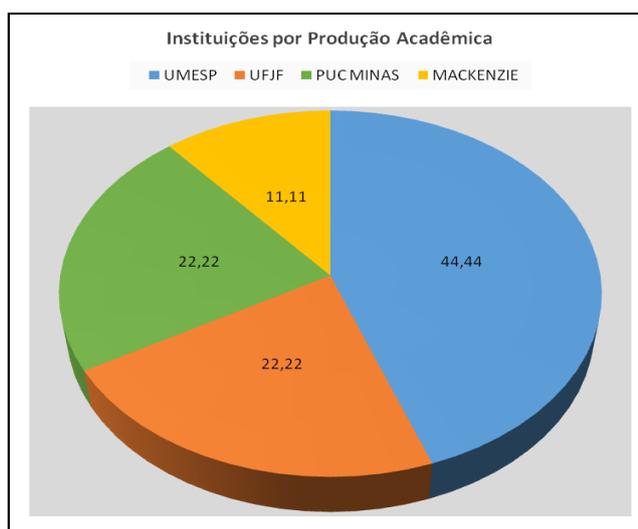
O Dossel Sagrado, de Peter Berger, a despeito de ter sido escrito na década de 60, permanece como a *obra prima* da secularização para os pesquisadores brasileiros, e é citado em seis das nove pesquisas. *A gaia ciência* de Nietzsche e *Rumor de Anjos*, também de

Berger, vem em seguida, citadas em três pesquisas.

Estatística 6: Distribuição da pesquisa em relação as instituições

Instituições por Produção Acadêmica		
Instituição	Qtde	%
UMESP	4	44,44
UFJF	2	22,22
PUC MINAS	2	22,22
MACKENZIE	1	11,11

Fonte: Dados da pesquisa



Fonte: Dados da pesquisa

A Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), foi a instituição que mais produziu sobre o tema da secularização, respondendo por 44,44% da produção acadêmica. Em seguida, respondendo, cada uma, por 22,22% da produção, vem a Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), e a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). A seguir a Universidade Mackenzie respondendo por 11,11% da produção acadêmica.

Estatística 7: Distribuição da pesquisa por tipo de instituição

Produção Acadêmica por Tipo de Instituição		
Tipo	Qtde	%
PRIVADA	7	77,78
PÚBLICA	2	22,22

Fonte: Dados da pesquisa



Fonte: Dados da pesquisa

Há um predomínio das instituições privadas em relação a produção acadêmica sobre o tema da secularização. As instituições privadas respondem por 77,78% da produção, enquanto as instituições públicas, por apenas 22,22%.

Estatística 8: Distribuição da pesquisa pela confessionalidade das instituições

Confessionalidade das Instituições		
Tipo	Qtde	%
PROTESTANTE	5	55,56
CATÓLICA	2	22,22
LAICA	2	22,22

Fonte: Dados da pesquisa



Fonte: Dados da pesquisa

Há uma predominância na investigação do tema nas instituições de confessionalidade protestante, que respondem a 55,56% da produção acadêmica. Empatadas estão as instituições católicas e as laicas (públicas) com 22,22% cada. Numa visão mais ampla, as instituições de confessionalidade cristã somariam 77,78% do total da produção acadêmica sobre o tema da secularização. Tal fato demonstra que o debate sobre a secularização apetece aos meios cristãos.