SECULARIZAÇÃO E LAICIDADE: ABORDAGENS DESTOANTES PARA PENSAR A MODERNIDADE

Secularization and laicity: dissonant approaches to think modernity

RESUMO A secularização e a laicidade estão na pauta dos debates sociais. Por vezes, as abordagens a respeito do tema demonstram a fragilidade dos fundamentos teóricos no uso comum da noção de secularização, tendo como consequência o interdito a certos estudos a respeito da dimensão religiosa da vida. Este artigo resulta de um estágio de pesquisa em centro de estudos francês, apoiando-se na bibliografia em língua francesa do último período. A hipótese geral é que a abrangência e a polissemia do conceito de secularização propiciam o seu uso contraditório. O conceito origina-se no confronto social entre as instituições religiosas e o projeto unificador pela razão desenvolvido pelas ciências modernas, tendo como resultado a negação do diálogo entre a teologia e as ciências sociais. Propomos entender a complexidade do conceito e os deslocamentos em diferentes usos, como um instrumento importante para analisar a Modernidade e, ao mesmo tempo, evidenciar que o uso simplista como interdição a debates revela-se certo “senso comum” do fazer ciência. Da compreensão da secularização como saída do religioso da sociedade, passamos pela tese do “retorno do sagrado” e pela abordagem instigante do processo de exculturação religiosa das estruturas do pensar e do agir.

PALAVRAS-CHAVE: SECULARIZAÇÃO; LAICIDADE; CAPITALISMO COMO RELIGIÃO; MODERNIDADE; CIÊNCIAS SOCIAIS.

ABSTRACT Secularization and laicity are on the agenda of social debates. Sometimes, the approaches on the subject demonstrate the fragility of the theoretical foundations in the ordinary use of the notion of secularization, resulting in the interdiction of certain studies on the religious dimension of life. This article results from a research stage in the center of French studies, supported by the literature in French of the last period. The general hypothesis is that the scope and polysemy of the secularization concept propitiate its contradictory use. The concept originates in the social confrontation between religious institutions and the unifying project for the reason developed by modern science, resulting in the denial of dialogue between theology and the social sciences. We propose to understand the concept in their complexity and its displacements in different uses, as an important instrument to analyze the Modernity and, together, show that the simplistic use as interdict the debates reveals a certain “common sense” of do science. From understanding of secularization as a “exit religion”, passed the thesis of “the sacred return” and the provocative approach to religious exculture process of thought structures and action.

KEY-WORDS: SECULARIZATION; LAICITY; CAPITALISM AS A RELIGION; MODERNITY; SOCIAL SCIENCES.

ALLAN DA SILVA COELHO
Universidade Metodista
de Piracicaba (UNIMEP),
Piracicaba/SP – Brasil

Pesquisa realizada com apoio
do PDSE-CAPES

INTRODUÇÃO

A abordagem filosófica do religioso é vista com certa reserva em nossa época, em especial se ao invés de uma crítica da religião a intenção do estudo estiver procurando laços de ligação entre a economia política e a religião ou entre a educação e a religião, como exemplos. De fato, não apenas o ambiente acadêmico concebe pouco espaço para a temática da dimensão religiosa em outras esferas do saber, como o próprio contexto político de nossos dias impõe a associação do religioso com o alienado e obscuro, metáforas exatamente opostas à representação do uso da razão.

Por vezes, militantes sociais e relevante parcela dos intelectuais veem com desconfiança e sinal de retrocesso as propostas de pesquisas acadêmicas que proponham essas relações. Assim, reivindicam os conceitos de secularização e de laicidade como demarcadores dos limites do que “convém” à universidade. Este artigo insere-se nessa problemática. A proposta de estudar os conceitos de secularização e de laicidade não atende a um simples refinamento teórico das categorias analíticas, mas também, a um problema a ser enfrentado na academia que, ao supor compreender tais noções, delimita o saber que é aceito ou recusado.

Por isso, propomos uma abordagem diferente, entendendo a Modernidade como fundamento, claro, de seu paradigma epistemológico, a partir do qual se formulam as regras para a produção de saber considerado válido e relevante. A compreensão da relação entre economia capitalista, educação e religião se dá referenciada nesses princípios estabelecidos, que podem revelar-se como silogismo autovalidante, no qual qualquer argumento divergente dos pressupostos modernos são *a priori* desconsiderados em nome dos valores seculares e laicos. É justamente a relação dual entre o secular e o religioso que precisa ser aprofundada, ponto de partida para uma abordagem aos conceitos de secularização e, por consequência, de laicidade.

Neste artigo não buscamos os autores hereges que combatem o fundamento da filosofia moderna, mas exploramos os estudos que demonstram a fragilidade dos ideais nos quais se apoia o uso comum da noção de secularização, que tem como consequência o interdito a certas abordagens do tema. Como esta pesquisa é resultado de um estágio em centro de estudos francês, optamos por um debate específico a partir da literatura, em especial em língua francesa do último período.

A hipótese geral é que o conceito de secularização é bastante plural e, por isso mesmo, muitas vezes confuso e contraditório. A gestação desse conceito ocorre no confronto social entre a ambição totalizadora da religião como horizonte de compreensão da integralidade da vida e o projeto unificador pela razão que, ao mesmo tempo em que desconstrói as totalidades religiosas, pretende explicitar leis e regularidades que regem o mundo. Nesse conflito, ignora a origem teológica de diversas contribuições às teorias clássicas das ciências sociais.

Propomos entender a complexidade do conceito e os deslocamentos em diferentes usos, que o torna um instrumento importante para compreender a Modernidade e, ao mesmo tempo, tentando evidenciar que o uso simplista como interdição a hipóteses e debates revela-se certo “senso comum” do fazer ciência. Da compreensão da secularização como processo de saída do religioso da sociedade, passamos pelas contradições que levam a formular a hipótese do “retorno do sagrado” e seu potencial de compreensão da desregulamentação institucional da religião. Por fim, sem considerar uma ou outra perspectiva mais correta, afinal, ambas permitem entender parte do mundo moderno (e apenas parte!), indicamos a linha que entende a secularização como um processo de exculturação religiosa das estruturas do pensar e do agir.

Entendemos este trabalho como uma colaboração às teorias epistemológicas que se interessam pelas marcas conceituais religiosas que permanecem impregnando as formas de pensar e agir, mesmo em uma socie-

dade que se vanglorie de seu caráter secular. Permite avançar nos estudos dessas relações, seja por exemplo na crítica de Walter Benjamin, do “capitalismo como religião”,¹ seja na busca da dimensão religiosa na formulação de horizontes de compreensão que condicionam as formas de pensar, relevantes para a epistemologia crítica e para as teorias da educação.

De que modo é necessário uma revisão do potencial analítico do conceito de secularização para a crítica epistemológica do capitalismo como religião? Este artigo se propõe a colaborar com a primeira parte dessa questão, apenas indicando a segunda. Entender o capitalismo, em uma perspectiva crítica, supõe analisá-lo em sua ambivalência que está diretamente relacionada às características constitutivas do paradigma da Modernidade.

SECULARIZAÇÃO COMO ELEMENTO DA MODERNIDADE

Ao mesmo tempo em que o capitalismo impulsiona o processo de secularização, esse sistema econômico é também fruto da mesma lógica de implantação da Modernidade. O sociólogo Michael Löwy afirma que as características da Modernidade foram muito bem sistematizadas por Max Weber, permitindo analisar o capitalismo a partir de suas referências: um mundo moderno, que se pretende desencantado, secularizado, orientado somente pela racionalidade instrumental, cuja marca de racionalização aparece como burocracia em diversas esferas da vida, no cálculo de utilidade, na crença na evolução, na quantificação das relações humanas, na diferenciação de esferas, mas apoiada em um politeísmo de valores.² Löwy indica que essa abordagem é controversa justamente pela sua ambiguidade em relação às manifestações centrais da Modernidade: o Estado burocrático e a economia capitalista. Os demais elementos, articulados pelos processos de racionalização da vida, são quase consensuais e tornam-se os pilares da autocompreensão moderna, entendendo que somente pode ser uma autocom-

preensão a análise da Modernidade a partir dos fundamentos da filosofia moderna, sem a prática do contraponto divergente. A crítica ao sistema capitalista supõe mais do que uma crítica de âmbito econômico, mas pressupõe a compreensão desse quadro de valores da Modernidade e de sua fundamentação.

A autocompreensão moderna (e capitalista) atinge sua elaboração clara como ideologia no Iluminismo. A partir do momento em que acontece a identificação entre razão instrumental e racionalidade humana, decretam esse paradigma moderno como única forma de conhecimento legítimo, condenando como equivocada ou falsa toda tradição de pensamento anterior ou conflitante com suas categorias básicas. Essa razão instrumental afirma-se no combate à filosofia escolástica e na relação entre fé e razão. Entretanto, se no Iluminismo a razão instrumental ganha uma ideologia e legitimidade absoluta, no Positivismo qualquer possibilidade de conhecer a vida humana passa a ser considerada anticientífica e pré-moderna, devendo ser superada e combatida. Há significativo deslocamento dentro do mesmo marco de compreensão.

Esse é o contexto de interpretação da postura antirreligiosa da ciência burguesa e a desconsideração como fútil, inútil ou infantil das reflexões metafísicas da filosofia ou da teologia. Assim, na Modernidade, a razão é contraposta à religião. Nessa ideologia iluminista-positivista, o mito é o falso e o teológico é o mágico, características pré-rationais que necessariamente devem ser superadas.

Qualquer proposta de crítica teológica ao sistema capitalista é *a priori* questionada em sua legitimidade. De um lado, o pensamento religioso visto como pré-razional logo passa a ser compreendido como irracional associado ao mágico enquanto não científico, ao mítico como falso, fantasioso, folclórico, e sua dimensão mística como emotiva, ilógica, antirracional. De outro lado, questionado em sua legitimidade epistemológica, muitas vezes discursos teológicos aproximam-se da metodologia da ciência moderna, buscando revestir-se de autoridade para a sua análise.

¹ (COELHO, 2014).

² (LÖWY, 2012).

Incorporam métodos positivistas e conceitos iluministas sobre a religião que, por vezes, limitam a compreensão teórica do fenômeno religioso e impedem a compreensão da dimensão religiosa do sistema social para além das instituições religiosas.

Quer dizer, a filosofia moderna hegemônica, de anticlerical tornou-se antirreligiosa no positivismo. É esse o marco categorial que define o que é a religião, seus limites e sua caracterização como pensamento mágico, emotivo e irracional. Ao mesmo tempo, impõe o marco epistemológico que preside os processos acadêmicos válidos, indicando quais relações são possíveis e aceitas entre a dimensão religiosa e as outras esferas da vida, como entre religião e economia, bem como, entre a fé e a razão.

Desse modo, o religioso é estudado na perspectiva de sua superação racional e reduzido à manifestação ritual e institucional, quando não própria do senso comum e do folclore popular. Fenômenos religiosos de maior abrangência são compreendidos como retorno ao pré-moderno ou expressões de questões fora de época. Nessa problemática, vislumbrando os estudos da articulação entre religião, capitalismo e educação, queremos trabalhar no nível acima de compreensão do sistema capitalista, o nível de seu paradigma epistemológico, na Modernidade, e, também, dos valores transcendentais que fundamentam e legitimam essa epistemologia.

Se assim como a Modernidade o capitalismo se compreende secular como livre da religião, precisamos compreender analiticamente o próprio conceito de secularização e refletir de que maneira uma modificação conceitual dessa categoria modifica também o sentido do estudo das relações entre as diversas esferas da vida moderna, como a religiosa, a econômica e a educativa. É evidente que, se temos um pressuposto de que a secularização retira a religião das relações sociais, políticas e econômicas, demonstrar a complexidade do paradigma interpretativo da secularização pode levar à compreensão da falácia desse pressuposto que opõe em dualidade o secular e o religioso.

O sociólogo suíço Olivier Tschannen diz que a noção de secularização dominou grande parte dos estudos de religião, em especial na perspectiva das ciências sociais. Em sua pesquisa³ recebida nos meios acadêmicos como obra de grande importância documental, Tschannen percorre as principais referências das ciências sociais da religião, de H. Spencer a Bryan Wilson, passando por Max Weber e Peter Berger, em busca dos eixos dessa teoria da secularização. No entanto, em sua principal linha de conclusão, o autor afirma que encontra um paradigma, mas não uma teoria.

A sua principal conclusão mostra que as mais diferentes formulações apresentam-se incompatíveis ao nível teórico, mas que, se pensadas em um nível paradigmático, surge uma clara coerência. Assim, teríamos um paradigma historicamente construído que se impõe como uma ilusão de teoria, baseado em um conceito ambíguo. Tschannen aponta que o conceito de secularização foi usado pela primeira vez fora do contexto estritamente religioso em 1646, na preparação do “Tratado de Vestfália”,⁴ no qual se preparam as condições jurídicas para retirar parte das terras da Igreja. A propriedade religiosa passaria para a gestão “secular”. Antes disso, a palavra estava prevista no direito canônico designando o processo de modificação de *status* da consagração do clérigo na estrutura da instituição católica.

Hoje, o uso do termo secularização está associado ao processo de retirar a religião da

³ (TSCHANNEN, 1992).

⁴ A chamada “Paz de Vestfália”, também conhecida como os Tratados de Münster e Osnabrück (ambas as cidades atualmente na Alemanha), designa uma série de tratados que encerrou a Guerra dos Trinta Anos. O Tratado Hispano-Holandês, que pôs fim à Guerra dos Oitenta Anos, foi assinado no dia 30 de janeiro de 1648 (em Münster). Já o tratado de Vestfália, assinado em 24 de outubro de 1648, em Osnabrück, entre Fernando III, Sacro Imperador Romano-Germânico, e os demais príncipes alemães, pôs fim ao conflito entre França e Suécia e o Sacro Império. O Tratado dos Pirinéus (1659), que encerrou a guerra entre França e Espanha, também costuma ser considerado parte da Paz de Vestfália, uma vez que são acordos que marcam a ascensão política da França frente à decadência do poder da Espanha.

cultura. É importante ressaltar que é uma ideia construída sempre em relação ao cristianismo e compreendida a partir das marcas do cristianismo presentes na Europa, em uma cultura impregnada de herança cristã. O paradigma da secularização seria construído a partir de diversas modificações sociais e deslocamentos teológicos, como a popularização de uma ideia de que o mundano não é exclusivo do diabólico ou a noção de que é possível viver sua vocação à vida cristã no “mundo secular”, isto é, fora dos modos de consagração religiosa e institucional.⁵ Ainda, nas transformações que levam à racionalização, no positivismo e, mais, na difusão da crença de que as crises de fé devem ser resolvidas na adaptação à realidade nova, não no retorno ao passado.

Tschannen trabalha com a hipótese de que houve significativa influência de teólogos sobre a formulação teórica dos sociólogos, sendo destacado como bom exemplo a importância de Troeltsch para o pensamento de Max Weber, influência que não está oculta em suas obras. Desse modo, na formulação dos clássicos da sociologia moderna, o teológico é fonte e argumento para a teoria sociológica. O livro de Tschannen é uma ampla documentação para evidenciar essa relação histórica entre pensamento teológico e teoria sociológica que, pouco tempo depois, seria refutada pouco acadêmica. Conclui-se que, de fato, a secularização é um conceito chave da Modernidade, mas tem uma noção incerta. É ancorada em um conceito amplo e problemático, no qual se fundamentam teorias diversas e, muitas vezes, contraditórias nos estudos do papel da religião nas sociedades modernas.

Como foi amplamente aceito, vislumbrou-se certa “coerência” na proposta de entender a secularização tendo como referência geral a ideia de tomar distância em relação à instituição religiosa e às suas autoridades. É o processo de redução da tutela das Igrejas sobre a sociedade que resulta na

diferenciação moderna entre as instituições que regulam a vida humana em sociedade, entre esferas econômicas, políticas, culturais, religiosas etc. A diferenciação e a divisão de funções entre diversas instituições regulatórias para cada âmbito da vida conduzem à redução da capacidade de normatização e influência sobre a totalidade da vida das pessoas. Por isso, indicaria também a perda do sentido religioso em uma sociedade guiada pela razão científica e tecnológica.

A socióloga Danièle Hervieu-Léger tem importantes pesquisas sobre o tema que indica diferentes reações para a secularização na ruptura entre reflexão teológica e análise das ciências sociais. Do ponto de vista da teologia, quando os teólogos analisam esse processo, temos duas posturas básicas: por um lado, alguns veem essa nova situação como oportunidade para um cristianismo mais “maduro”, “adulto”, como opção e adesão consciente de cada pessoa. Por outro lado, parte dos teólogos vê nesse processo a catástrofe moderna de um mundo que se afasta da verdade e precisa ser combatido. No entanto, no campo das ciências sociais (que nos interessa neste estudo), a compreensão da secularização torna-se mais polissêmica. Demonstrando a dinâmica na qual esse conceito foi apropriado e ressignificado pelas ciências sociais modernas, Hervieu-Léger organiza as teorias em três momentos. Compreender a complexidade dessa categoria-chave na autocompreensão da sociedade moderna permite demonstrar os limites do uso simplista e autovalidante da oposição entre esfera econômica e religiosa nos dias de hoje.

A primeira abordagem das ciências sociais entende a secularização como o processo de racionalização e da individuação, características das sociedades modernas como efeito da desinstitucionalização do religioso. Nessa linha estaria Weber, para quem em um mundo desencantado pela ciência e pela técnica, se esvai a “plausibilidade de grandes construções religiosas de sentido”.⁶ A religião torna-se escolha privada e plural. Nessa

⁵ Na terminologia de hoje, fora dos estatutos previstos pela Igreja Católica para os Institutos de Vida Consagrada ou a Sociedade de Vida Apostólica, além, evidente, da própria estrutura do clero.

⁶ (HERVIEU-LÉGER; AZRIA, 2010, p. 1.151).

mesma compreensão, Durkheim acentuou o processo de laicização pelo qual instituições sociais se emancipam da tutela da religião, de suas ideologias e regramentos. A secularização tem ênfase na laicização, que é um efeito sobre a sociedade, mas também sobre os próprios fiéis que permanecem religiosos. São duas linhas clássicas de interpretação marcadas pelo seu contexto de origem. A hipótese do alemão Weber faz da Reforma Protestante seu evento fundador. O segundo, o francês Durkheim, tem como ponto de referência os eventos da Revolução Francesa (referência para o também francês August Comte).

A “perda do religioso” foi vista como uma condição necessária para a modernização das instituições das esferas política e cultural. Para Tschannen, de modo geral, toda teoria de secularização articula a relação entre o progresso da ciência e da técnica e a democracia política, com a redução da presença englobante da religião na sociedade. Desse modo, a perda do religioso está associada a uma visão positiva da emancipação pela razão e à conquista moderna das autonomias do conhecimento (epistemológica) e das opções de escolha moral (ética). No entanto, para Hervieu-Léger, esse aspecto positivo não impede certa associação ambígua a uma expectativa geralmente pessimista em relação ao destino desencantado das sociedades contemporâneas.

Nas pesquisas do filósofo Marcel Gauchet, algumas versões dessa linha de interpretação da secularização indicam o papel do judaísmo e do cristianismo na emergência histórica do pensamento autônomo. A autonomia e o processo de redução do religioso seriam fortemente marcados por aspectos internos das religiões judaico-cristãs.⁷ Essa relação não é nova, já que diversos pesquisadores trabalham com a premissa de que o pensamento cristão está mais presente na Modernidade do que se espera de uma sociedade secularizada. Já em Hegel encontramos a afirmação, em sua “Filosofia do Direito”, de que o cristianismo é origem da Modernidade.⁸

⁷ (GAUCHET, 1985).

⁸ (HEGEL, 2003).

Segue de perto o argumento de Gauchet o também francês Frédéric Lenoir, que procura caracterizar a matriz em comum da Modernidade e do cristianismo. Na hipótese de Lenoir, os pilares da Modernidade são derivados como consequências diretas (e não rupturas) dos fundamentos teóricos do cristianismo. Defende que o Iluminismo adere boa parte de seus conteúdos do pensamento cristão, embora tente dissimulá-lo por uma postura de aspectos antirreligiosos resultados da confrontação sociopolítica. O humanismo moderno com a defesa da dignidade humana e da liberdade de consciência teria origem nas ideias de Jesus, que ressoaram em seu movimento e no cristianismo histórico. Como Marcel Gauchet, Lenoir apresenta o cristianismo como religião de saída das religiões, uma vez que seu ideário seria superior às instituições religiosas, bem como, possuiria um valor universalmente válido, mesmo para quem não compartilha de crença religiosa. Nesse sentido, “é um erro querer opor o cristianismo à modernidade. Pode-se opor a modernidade à instituição católica que lutou contra a emancipação da sociedade de suas tutelas, mas certamente não à mensagem dos Evangelhos e a alguns de seus desenvolvimentos históricos e intelectuais”.⁹

Desse modo, a oposição correta seria entre instituição eclesial católica, fundamentada teoricamente em uma cristandade imperial, e o Iluminismo, mas não haveria contradições fundamentais entre a mensagem dos primeiros cristãos (os princípios de Jesus) e certos fundamentos da Modernidade. Parte das formas de cristianismo historicamente conhecido e sua produção intelectual não confrontaria com os valores modernos. Lenoir denomina “matriz do mundo moderno” a temas fundantes da Modernidade já presentes no cristianismo, destacando a defesa da igualdade, da liberdade do indivíduo, as ideias de justiça social e mesmo a separação dos poderes civis e religiosos. Lenoir inclui ainda a origem da noção de progresso, ancorada na “História da Salvação” e nos milenarismos,

⁹ (LENOIR, 2007).

e a importância do uso da razão, como desenvolvido na Escolástica. Para esse filósofo francês, é paradoxal que a Modernidade, com seus elementos fundamentais, como a razão crítica, a autonomia do sujeito, a universalidade, a laicidade etc., seja uma emancipação do cristianismo e um retorno contra ele mesmo.¹⁰

Danièle Hervieu-Léger afirma que essa perspectiva de redução (ou saída) da religião é geralmente confirmada pelas pesquisas empíricas em sua dupla dimensão: uma objetiva, da laicização das instituições, e outra subjetiva, da maneira como as consciências individuais se relacionam com as normas religiosas. No entanto, o limite de sua abrangência é questionado a partir de fatos históricos, que foram diversas vezes considerados exceções, não pouco significativos, como a revolução islâmica iraniana (um país de rápida modernização) ou a importância das Igrejas Evangélicas nos Estados Unidos da América (EUA) que, segundo Sébastien Tank-Storper, “questionam até o fundamento mesmo do princípio da modernidade”,¹¹ que seria a emancipação do político, da esfera pública frente à religião.

DESLOCAMENTOS: OUTRAS DUAS ABORDAGENS DA SECULARIZAÇÃO

Para analisar a modernização e a secularização nos EUA, teria maior força uma segunda linha interpretativa do fenômeno da secularização, que é a compreensão da secularização como desregulamentação institucional do religioso, com a disseminação de crenças e o fim das “pertencas”. Essa segunda linha interpretativa surge de releituras do modelo anterior por volta dos anos 1970, no período marcado pela crise econômica (ruptura da confiança no crescimento econômico) e implantação do modelo neoliberal. De acordo com Danièle Hervieu-Léger é, ao mesmo tempo, um momento de emergência espiritual e religiosa por todo o mundo, incluindo a

Europa do Leste.¹² A religião, que parecia privatizada, ressurgiu no espaço público. A força de crenças e de práticas religiosas contradiz diretamente os “canons” da racionalidade instrumental dominante.

Enquanto os fenômenos religiosos estão localizados em terras do islã ou da Europa do Leste, muitos teóricos interpretam como expressão de protesto político e cultural “antimodernos” em resistência às novas tendências da globalização neoliberal (por ex.: em F. Jameson).¹³ Mas quando esses fenômenos aparecem no coração dos países do centro (EUA e Europa) sob forma de “religiosidade emocional centrada nas manifestações do sobrenatural na vida dos crentes convertidos”,¹⁴ isto é, os movimentos carismáticos, neopentecostais e, principalmente, sob a forma de movimentos políticos religiosamente inspirados, torna-se impossível manter a chave de equivalência entre o desencantamento racional, o grau de modernidade de uma sociedade e a “perda” da religião.

Em contexto social em que há novos movimentos religiosos, a revitalização de práticas da religião popular, a expansão de crenças esotéricas ou de religiosidades seculares associadas ao fato contínuo da desqualificação social e cultural das instituições religiosas históricas, exigem novos conceitos para as ciências sociais. É cenário paradoxal, pois “a Modernidade, mesmo nos lugares em que parece mais triunfante, oferece condições extremamente favoráveis à expansão da crença e à emergência de novas formas de religiosidade”.¹⁵ Desse modo, nessa segunda linha interpretativa, a secularização seria menos “fim da crença” e mais caracterizada pela desregulamentação institucional do crer religioso.

Os teóricos, nesse deslocamento, buscam possível explicação *ad intra* ao pensamento moderno. As sociedades modernas aceleram vertiginosamente a velocidade das mudanças e, ainda, parece não haver limite

¹⁰ (IBIDEM, p. 197-198).

¹¹ (TANK-STORPER, 2010, p. 743). Hoje, mesmo o Brasil poderia ser compreendido como um exemplo no qual a realidade confronta com a compreensão teórica clássica.

¹² (HERVIEU-LÉGER, 2010, p. 1.153).

¹³ (JAMESON, 2001).

¹⁴ (HERVIEU-LÉGER, 2010, p. 1.153).

¹⁵ (IBID.).

algum para a capacidade do conhecimento científico e tecnológico, isto é, novas possibilidades surgem sem cessar. Essas premissas desorganizam os sistemas de significação que permitem dar sentido à experiência do mundo e causariam como consequência uma grande instabilidade simbólica profundamente angustiante. Desse modo, como resultado da própria Modernidade, as novas formas de crença ganham força ao responder a essa incerteza, tentando atribuir um sentido a este mundo (moderno) sempre novo.

Tank-Storper destaca que as novas manifestações religiosas não recrutam seus adeptos necessariamente entre os “excluídos” da modernização, mas “ao contrário, bem mais frequente estão aqueles implicados no progresso da racionalidade técnica, como os operadores de informática ou as profissões paramédicas”.¹⁶ Constata-se que é nas sociedades modernas, que são mais submissas a uma racionalidade instrumental desencantada e também a um universo de incertezas, que encontramos um lugar propício para as crenças “irracionais” proliferarem ao infinito.

Um tipo de resposta a esse paradoxo representa uma forte tendência nos anos 1980. São as teorias de “retorno do sagrado” (da “revanche de Deus” ou do “retorno da religião”, variando de acordo com a ênfase e abrangência da análise). Essas teorias, no entanto, não explicam como aumentam expressões de crenças na sociedade, mas ao mesmo tempo diminuem a institucionalização religiosa. Outro tipo de análise supõe a clara necessidade de reavaliação do processo de modernização, em seus processos de rupturas e retornos que freiam ou contrariam o processo de racionalização moderna. As teorias lineares (marxistas ou liberais) seriam incapazes de prever estes “acidentes de percurso”, que são o “retorno do religioso” como uma espécie de dessecularização.

Essa leitura costumeira sugere que crises conjunturais do capitalismo, mais ou menos duráveis ou profundas, levariam à reafirmação do religioso. Mas, quando a socie-

dade reencontrasse seu curso “normal”, a secularização se imporá novamente. Assim, o chamado “retorno do religioso” seria um acidente temporário no percurso rumo à racionalização. No entanto, é preciso notar que não se trata de um simples retorno, uma vez que não temos um retorno “à ordem antiga da tradição”.¹⁷ A religião contemporânea que emerge nesse cenário não é igual à paisagem religiosa “pré-moderna” nem mesmo exclui a sequência de uma tendência de secularização.

Assim, outra maneira de enfrentar esse paradoxo está nas teorias pós-modernidade, submodernidade e ultramodernidade.¹⁸ Não são teorias homogêneas (algumas vezes estão em oposição), mas em geral têm em comum a ideia de que a subjetividade individual fragiliza os “grandes relatos” das grandes instituições de sentido e geram espaço para a proliferação de “pequenos relatos de crença”, como narrativas construídas como expressão do individualismo e da cultura da autenticidade. Desse modo, Danièle Hervieu-Léger propõe que a ideia de secularização pode agora ser entendida como “processo da desregulamentação institucional da religião, que decompõe os códigos de sentido prescritos pelas autoridades religiosas e autoriza a livre reutilização pelos indivíduos dos recursos simbólicos oferecidos pelas tradições”.¹⁹

Desse modo, seria efeito da Modernidade (pós, sub, ultra ou hipermodernidade...) a redução dos espaços da instituição religiosa, das grandes significações (grandes relatos de sentido), mas essa “comunitarização individualista” não faz desaparecer as formas tradicionais de seita e de igreja. Ao contrário, assegura espaço para ambos, bem como, para os elementos simbólicos das religiões tradicionais que continuam a permear as di-

¹⁷ (IBID.).

¹⁸ Hervieu-Léger, autora cujo raciocínio acompanhamos nesta parte do estudo, prefere o conceito de “Alta Modernidade” que, análogo à diferenciação que tradicionalmente se propõe na Escolástica, representa um momento, dentro de um contexto mais geral, de diferenciação ou aprofundamento de características, sem representar uma ruptura de época.

¹⁹ (HERVIEU-LÉGER, 2010, p. 1.154).

¹⁶ (TANK-STORPER, 2010, p. 743).

versas esferas da vida em um processo de reapropriação individual. Nessa concepção de secularização, mesmo nas sociedades com aparência de mais laicizadas, mantém-se a “impregnação religiosa tradicional das mentalidades, das práticas e das instituições” que conservam, de fato, “uma profundidade que não se pode subestimar”.²⁰

Essa reconfiguração das tradições na forma individual mais uma vez evidencia a crise das instituições religiosas (que antes eram chamadas de “a religião”, seja católica, luterana, judaica ou outra), que abrem espaço para a emergência de uma sacralidade difusa, mas também para a chamada “religião civil”, que surge como proposta secular de um “contrato básico” ante certos valores fundantes considerados inegociáveis. Seu conceito remonta ao filósofo Jean-Jacques Rousseau (1762),²¹ como a garantia dos laços sociais que viabilizam o “viver juntos” da comunidade de cidadãos. Seria uma religiosidade, em tese genérica, com valores simplificados, com vocação para uma moral cidadã,²² que poderiam ser identificados em diferentes contextos nacionais.

Jean-Paul Willaime afirma que a religião civil recobre os fenômenos de piedade coletiva e as múltiplas maneiras nas quais se sacralizam o “ser juntos” (*être-ensemble*) de determinada coletividade.²³ Teriam por função legitimar a ideia de nação e de unidade de um povo utilizando mitos de origens, de histórias edificantes e de ritos públicos. A religião civil poderia ser percebida, no caso francês, com uma matriz essencialmente laica (Willaime apresenta a hipótese de uma “laicidade católica”), que teria como origem a Revolução Francesa, passando pela Concordata de 1905. Mas estaria expressa também, de maneira diferente, nos EUA. Na opinião de Sébastien

Fath,²⁴ seria percebida em um conjunto de crenças e ritos (supraeclesiais – instituições) que sustentam a noção de um mandato de Deus coletivo que unifica e dá sentido à construção do modo de vida norte-americano (*American way of life*). Os dispositivos que estruturam essa religião civil encarnam os elementos da cultura religiosa “White, Anglo-Saxon and Protestant” (WASP). No caso estadunidense, a religião civil não enfatiza a sua laicidade, mas outra variante das liberdades individuais, que é a pluralidade religiosa.

Constituiria o epicentro ritual a festa de “Ação de Graças”, mas incluiria também outras comemorações cívicas. Supõe um acento sobre a fé e a oração, enquanto práticas, e a necessidade da crença para ser um bom cidadão. Baseia-se no dogma da decisão individual, mas alicerça uma construção coletiva do “American Dream”, na perspectiva messiânica. Ainda de acordo com Sébastien Fath, a secularização progressiva não impede que esses dispositivos funcionem, mesmo que articulados na pessoa do presidente da República ou na figura de Tio Sam. Mas o estabelecimento de religião civil seria capaz de explicar o abrangente fenômeno da permanência da matriz religiosa em sociedades secularizadas? De certa forma, evidencia uma questão complexa. Antes de apresentar uma terceira maneira de entender a secularização que tenta dialogar com as tensões desses modelos, é importante destacar a diferenciação do conceito de laicidade, tão presente nessa segunda abordagem. Assimilar a distinção categorial entre secularização e laicização colabora no intuito de compreender as transformações do religioso em uma sociedade moderna que se pretende a-religiosa.

Jean Baubérot defende que automatizar conceitualmente o processo de laicização, diferenciando-o da secularização, permite examinar os (sub-) sistemas modernos em sua inter-relação entre as instituições econômicas, políticas, culturais e religiosas, também. Isso significa que podemos falar de uma “secularização religiosa”, resultado da ação dos

²⁰ (IBID., p. 1.155).

²¹ (ROUSSEAU, 2007).

²² Não se confundiria com as chamadas “religiões políticas” como designa Emilio Gentile, para expressar fenômenos decorrentes dos regimes totalitários como o nazismo, o fascismo e o estalinismo em processos de idealização extrema de projetos políticos implantados por Estados totalitários, como uma espécie de religião secular. (Veja mais em GENTILE, 2005.)

²³ (WILLAIME, 1993).

²⁴ (FATH, 2004).

próprios agentes religiosos (como promovido por uma linha teológica liberal) ou de uma influência de elementos modernizantes externos à religião.²⁵ O processo de laicização “implica a dissociação do campo político (como instância de poder) e do campo religioso (como instância de autoridade), a autonomia da política na regulação normativa de uma sociedade pluralista, notadamente no plano jurídico”.²⁶ Nesse sentido, é uma característica moderna. Secularização e laicização podem ser mais ou menos acentuadas em cada época, sem necessariamente ser um processo linear e contínuo.

A laicidade é um “modo de organização política que visa à proteção da liberdade de consciência e à igualdade entre os cidadãos”.²⁷ A separação entre instituição eclesial e instituição jurídico-política é um princípio fundamental, mas não representa sua finalidade, que está na busca da igualdade e da liberdade de consciência. A laicização progressiva da sociedade moderna pode, perfeitamente, coexistir com a complexidade das formas de secularização. Ao mesmo tempo, questionar a autocompreensão do capitalismo como secular não implica proposta de deslaicização alguma das relações sociopolíticas.

Um exemplo do potencial de análises é a concepção republicana de cidadania francesa que, a priori, apenas se relacionaria com a laicidade no sentido de proteger as liberdades que beneficiam a cidadania. Mas que, no entanto:

A laicidade francesa se encontrou assim correlacionada a um projeto de sociedade e, em seu início, a vontade de instaurar uma “espiritualidade republicana” (...). Esta espiritualidade ia ao encontro das pretensões englobantes da espiritualidade católica, mas se modelava em grande

parte sobre ela. Tal tendência é semelhante a uma espécie de religião civil, tendência recorrente da República Francesa (...). Esta religião civil se apoia na intenção de socialização a uma comum pertença a nação, sobre uma moral do cidadão e um civismo, que exprimiria a adesão à República pela réplica de particularidades na esfera da intimidade.²⁸

Para os autores, a laicidade francesa estaria, ao menos no seu início, associada a um “projeto de sociedade” e colaborava com a tentativa de instaurar uma “espiritualidade republicana”. Seria uma espiritualidade em conflito com a tradicional católica (que possui pretensões de globalidade, como total significação da vida), mas se fundamentava em boa parte sobre a espiritualidade cristã católica.

A ideia de uma espiritualidade republicana, que está indicada por outros estudiosos.²⁹ Com clara pretensão de substituir a espiritualidade cristã como motivação das ações humanas associada a um projeto de sociedade, seria por acaso totalmente laica, isto é, entendida como uma delimitação profunda entre o “temporal” e o “espiritual”? De acordo com Haarscher, “(...) a França revolucionária e jacobina, pretensamente portadora de um projeto de transformação radical do homem, modificou o ideal republicano com um peso ideológico que a tornou parcial e de alguma maneira ‘deslaicizada’”.³⁰

Os autores percorrem fatos históricos para demonstrar que a laicidade não é a redução do religioso à esfera pessoal, mas uma política de tolerância e pluralismo, em geral em sintonia com os interesses políticos e comerciais.³¹ A laicização seria, na definição moderna, também fruto de ações religiosas e políticas, com efeitos “não-desejados”. Nos regimes de padroado (como em outros), no qual a Igreja fica subordinada ao Estado,

²⁵ (BAUBÉROT; MATHIEU, 2002).

²⁶ (BAUBÉROT, 2010, p. 621).

²⁷ (BAUBÉROT; MILOT, 2011, p. 7). Os autores utilizam o termo laicidade para representar o conceito tipo ideal, e sua formulação no plural (laicidades) para expressar a variedade de configurações diversas em países e momentos históricos distintos.

²⁸ (IBID., p. 12).

²⁹ Veja: (IHL, 1996; NICOLET, 1982).

³⁰ HAARSCHER, 1996, p. 75).

³¹ (WEBER, 2001).

consolida-se a noção de laicidade como regime jurídico que institui essa nova organização social e política (poder temporal sobre o poder espiritual) de “Igrejas laicocéphales”. Em 1842, laicismo será registrado como a doutrina que reconhece aos leigos³² o direito de governar a Igreja.

Mesmo no momento em que o Estado Moderno assume uma configuração teológico-política com o Absolutismo, existiria uma dinâmica “subterrânea” com fortes características laicas. O exemplo seria o caso inglês, que é o primeiro povo a matar um rei por revolução, na revolta de 1641-1649. Esse fato não configurou um “evento fundador” para a Inglaterra, mas, ao matar o rei, representante de Deus na Terra, tem-se um passo importante na dessacralização do poder. Sem revoluções desse tipo, tratados de separação do poder entre Estado e Igreja, como o de John Locke, não seriam compreensíveis.

Mas Baubérot e Milot defendem que “se o político é a origem principal do processo de laicização, contudo o religioso não está ausente”.³³ Historicamente, o primeiro Estado laico teria surgido em *Rhode Island*, em uma sociedade que não era nem industrializada, nem secularizada e por iniciativa de uma reforma religiosa no século XVII. Essa reforma religiosa radical criou uma comunidade de eleitos que desejavam separar claramente as coisas do “mundo” das coisas religiosas. Não é uma ruptura com o ideal monástico e uma apropriação da realidade sociopolítica, mas a separação de poderes é exigência justamente para que as “coisas do mundo” não interfiram no ideal ascético e o cristianismo possa preocupar-se “apenas” com o que é “verdadeiramente cristão”.

Os teóricos da secularização consideraram que a Reforma Protestante era um agente “mundanizando a religião” (a salvação não é mais buscada nos mosteiros, ela se vive na própria sociedade global). A ótica da Reforma radical é antimundana e assemelha-se neste ponto ao ideal monástico. (...) Ela quer uma purificação do cristianismo pelo conjunto dos “verdadeiros cristãos”.³⁴

É uma reforma religiosa que rompe com a distinção clérigo-leigo, mas impõe uma clara delimitação de esferas entre Estado-Igreja, que leva a uma tolerância civil, mas sem liberalismo teológico nem mesmo pluralismo religioso, mas o contrário. A laicidade é uma realidade complexa, mas não fruto unilateral da esfera política nem mesmo pode ser considerada um processo “neutro”. É uma doutrina de distinção profundamente ocidental³⁵ e culturalmente impregnada de associação com o cristianismo.

A terceira possibilidade teórica de abordar essa questão das relações entre secularização (em dinâmica permanente com a laicização) é a sua compreensão da secularização como “exculturação religiosa”, buscando os traços de persistência e decomposição do “trabalho civilizacional” das tradições religiosas. Mais uma vez, é a Europa o lugar de pesquisa que oferece um esquema “tipo-ideal” dessa análise, no qual as instituições religiosas denominacionais mais sofrem suas perdas. Essa abordagem é inicial, ainda em desenvolvimento, por isso com bem menos produção acadêmica.

O processo de subjetivação religiosa na esfera privada não enfraquece os traços da religiosidade, uma vez que há marcas da persistência de certa impregnação religiosa da cultura, derivada de processos de constituição de longa duração. Isso significaria que a cultura europeia (no caso em análise), que hoje chamamos secularizada, estaria profundamente

³² O termo leigo provém do grego *laos* (povo), sendo *laikos* usado por oposição ao *klerikos*, que resultou no latim em *laicus*. Na Idade Média, o irmão leigo era aquele que não possuía ordem clerical alguma. No século XV, no contexto do direito canônico, o termo laicização é usado para designar o retorno à condição laica, tornar leigo.

³³ (BAUBÉROT; MILOT, 2011, p. 31).

³⁴ (IBID., p. 32-33).

³⁵ (IBID., p. 141).

marcada por estruturas de pensar e agir que são impregnadas pelos marcos conceituais das “grandes religiões”, em especial do cristianismo (onde a secularização representaria um processo de des cristianizar sem abolir os valores cristãos que continuam presentes).

O estudo da secularização supõe um amplo inventário das bricolagens de crenças individuais e uma análise profunda dos “níveis de estruturas políticas, culturais, éticas e simbólicas que constituem a armadura do viver juntos das sociedades concernentes”.³⁶ Essa análise permitiria perceber quantas estruturas da vida “secularizada” estão modeladas por tradições religiosas, com suas especificidades e contradições inscritas em seu terreno cultural profundo. Por isso, seriam plenamente visíveis as diferenças já entre a Europa católica e protestante³⁷ e logo seria possível perceber que “a análise fina deste trabalho civilizacional do religioso questiona a percepção homogênea da secularização europeia”.³⁸

Desse modo, teremos valores que continuam a orientar práticas públicas, não porque as instituições religiosas guardariam qualquer capacidade normativa efetiva, mas porque as estruturas simbólicas que elas modelaram conservam, mesmo com a perda das crenças oficiais e a falência da observância, uma potente impregnação cultural. Como exemplos simples, mas provocativos a serem aprofundados, Danièle Hervieu-Léger sugere discutir o cardápio da alimentação na escola pública francesa (que determina o consumo de peixe às sextas-feiras), os dias de festas franceses, o caráter cultural do Panteón, a Concorda de 1905, o batizado na República com seus padrinhos, a forma do casamento civil, a defesa do valor do descanso dominical, a forma de organização dos cemitérios, entre outros. Ou-

tros temas como a regulação ética da ciência, a gestão das relações hierárquicas, o papel do mundo rural etc. também fariam referência a uma “impregnação católica” da cultura francesa, não observados na comparação com outros países, como a Grã-Bretanha.

São valores culturais que, mesmo sem comportamento religioso explícito, assumido como tal, resistem como base da sociedade, preservando os valores religiosos como fundamento da cultura. Para Hervieu-Léger, “cada uma das sociedades europeias traz no presente a marca do enraizamento religioso que lhe é específico”.³⁹ Esse enraizamento produz seu modelo de interpretação e gera matrizes que possuem referências transcendentais sutilmente ocultas, invisíveis, pois são conexões tão próximas que funcionam, mesmo que não se perceba.

A presença cultural da religião – mesmo frente à laicização⁴⁰ e a emancipação religiosa – seriam o que permitem as propostas de tratar a religião como um “tesouro da memória” a ser preservado e protegido. É reconstituição patrimonial da memória religiosa, com aspectos “pós-secularização”, que se sustenta na ideia de que a herança religiosa é uma referência cultural partilhada de força suficientemente ampla que constitui uma espécie de “identidade coletiva”.⁴¹

A secularização nesse caso acontece de fato somente em uma nova etapa, quando o uso cultural dos temas religiosos, como símbolos religiosos fora de seu contexto de sentido, acaba perdendo sua força de memória cultural partilhada. Assim, se teria uma secularização pela *exculturação*, hipótese, é claro, a ser aprofundada. De qualquer forma, uma importante constatação assinalada por Tank-Storper é que se a Modernidade não aboliu o religioso, que persiste com força, é verdade

³⁶ (HERVIEU-LÉGER, 2010, p. 1.155).

³⁷ D. Hervieu-Léger remete às diferentes soluções da sociedade francesa e britânica para problemas similares como o uso do véu feminino em escolas públicas, a questão do ensino religioso e do casamento para todos. (Veja mais em: BAUBÉROT; MATHIEU, 2002.)

³⁸ (HERVIEU-LÉGER, 2010, p. 1.155).

³⁹ (IBID.).

⁴⁰ Na França, o “laico” normal assemelha-se profundamente com o católico, diz Danièle Hervieu-Léger.

⁴¹ Às vezes, perigosamente em conflito na política, por divergências nas referências transcendentais de origem, como no caso da comunidade islâmica ou entre diferentes concepções teológicas do cristianismo.

que o que entendemos por religioso está bastante transformado pela Modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto a secularização como a laicização são processos amplos, que se iniciam com a Modernidade, mas estendem suas raízes ao período anterior. Claramente a laicidade é uma postura política, que remonta a outros modelos de implantação de sociedades plurais e tolerantes. A secularização possui múltiplas possibilidades de interpretação, sendo que a realidade atual questiona seriamente a sua compreensão como processo de “saída” da religião, mesmo do espaço público. Tal é a sua complexidade que Jean Séguy propôs a paradoxal categoria de análise de uma “modernidade religiosa”.⁴² Essa conceituação aponta diretamente o caráter ambivalente e conflitual da própria Modernidade, que se autocompreende secular.

Essas abordagens diferentes permitem analisar, em primeiro lugar, o espaço próprio das organizações religiosas na sociedade moderna, onde a autonomia das esferas do agir social é uma conquista, e que não pretende reconhecer como universais os valores, nem a legitimidade dessas instituições (as chamadas “religiões” tradicionais). Por sua vez, servem para tentar entender as formas pelas quais se revestem a mensagem e a prática das instituições religiosas nesse mundo “ideal-tipicamente” fora da religião. A modernidade exerce sua influência sobre as religiões tradicionais e sobre a dimensão religiosa da vida, mas não é uma “via de mão única”, derivando processos que necessariamente gestam situações novas.

Se os anos 1970 refletiram sobre a proliferação de “relatos” religiosos como explicação da vida, logo a tal “vingança de Deus” demonstrou que longe de ser um retorno ao contexto anterior, “pré-moderno”, conhecia-

mos a novidade desse retorno do religioso à esfera pública. No entanto, parece que são fecundas para as análises que relacionam diversos subsistemas da vida social às novas ponderações sobre as estruturas do pensar e agir que estariam profundamente marcados por lógicas teológicas (cristãs, em especial), da qual se retira a linguagem religiosa, mas não suas categorias.

Essa terceira maneira de entender a secularização, sem romper com a tradição das ciências sociais, permite enfrentar com riqueza interessante as temáticas que no “paradigma” tradicional estão interditas pelo contrassenso. Se de fato pode haver estruturas mentais da cultura religiosa que permanecem ativas nas formas de pensar e agir do mundo secular, aumenta a necessidade das reflexões periféricas que, por exemplo, criticando o “capitalismo como religião”, aplicam as consequências dessa relação conceitual promíscua na formação humana, nas categorias epistemológicas e nas teorias educacionais.

Por fim, ainda indicando possibilidades de aprofundamento da temática em tela, quais as possibilidades de pensar a secularização (e a laicidade) tendo como ponto de análise não os esquemas interpretativos da Europa e dos EUA, mas a experiência latino-americana, na qual diversos processos de lutas revolucionárias estiveram associados a uma visão de mundo religiosa? Parece do mesmo modo fecundo investigar as consequências dessa visão de mundo nas concepções sobre a ética, a antropologia e a epistemologia, da qual derivam os processos educativos.

Os debates sobre a secularização não são secundários em nossa sociedade. Também não podemos entendê-los sem nos apropriarmos de toda a tradição produzida e seu contexto. No entanto, não podemos tratar dogmaticamente seus pressupostos que devem ser submetidos a contínua crítica.

⁴² (SÉGUY, 1989, p. 192).

REFERÊNCIAS

- BAUBÉROT, J. “Laïcités.” In: HERVIEU-LÉGER, D.; AZRIA, R. (Org.). **Dictionnaire des faits religieux**. Paris: PUF, 2010.
- BAUBÉROT, J.; MATHIEU, S. **Religion, Modernité et culture au Royaume uni et en France**. Paris: Seuil, 2002.
- COELHO, A. S. **Capitalismo como Religião**. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: UESP, 2014.
- FATH, S. **Dieu bénisse l’Amérique**: La religion de la Maison Blanche. Paris: Seuil, 2004.
- GAUCHET, M. **Le Désenchantement du monde**: une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.
- GENTILE, E. **Les religions de la politique**: entre démocratie et totalitarisme. Paris: Seuil, 2005.
- HAARSCHER, G. **La Laïcité**. Paris: PUF, 1996.
- HEGEL, G. **Princípios da Filosofia do Direito**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HERVIEU-LÉGER, D. **Vers un nouveau christianisme?** Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: Cerf, 1986.
- _____. **La Religion pour Mémoire**. 2. éd. Paris: CERF, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, D.; AZRIA, R. (Org.). **Dictionnaire des faits religieux**. Paris: PUF, 2010.
- IHL, OLIVIER. **La Fête républicaine**. Paris: Gallimard, 1996.
- JAMESON, F. **A cultura do dinheiro**: ensaios sobre a globalização. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LENOIR, F. **Le Christ Philosophe**. Paris: Plon, 2007.
- LÖWY, M. **Max Weber y las paradojas de la modernidad**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.
- NICOLET, C. **L’Idée républicaine en France**. Paris: Gallimard. 1982.
- ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social**. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- SÉGUY, J. “Modernité religieuse, religion métaphorique et rationalité”. **Archives de sciences sociales des religions**, 1989, v. 67, n. 2, p. 191-210.
- TANK-STORPER, S. “Modernité religieuse.” In: HERVIEU-LÉGER (Org.). **Dictionnaire des faits religieux**. Paris: PUF, 2010, p. 742-749.
- TSCHANNEN, O. **Les Théories de la Sécularisation**. Genève-Paris: Droz, 1992.
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. S. Paulo: Pioneira Thompson, 2. ed., 2001.
- WILLAIME, J. P. “La religion civile à la française et ses métamorphoses”. **Social Compass**, 1993, v. 40, n. 4, p. 571-580.

DADOS DO AUTOR

ALLAN DA SILVA COELHO

Licenciado em Filosofia, Doutor em Ciências da Religião. Docente da área de Filosofia da Educação no PPGE-UNIMEP. Piracicaba/SP – Brasil. allan.filos@gmail.com

Submetido em: 1-11-2016

Aceito em: 7-3-2017