

Política, religião e democracia no Brasil. Um diálogo com Habermas, Taylor e Eagleton

Politics, religion and democracy in Brazil.
A dialogue with Habermas, Taylor and Eagleton

Fernando Perlatto*

Resumo

O presente artigo procura discutir as complexas relações entre política, religião e democracia. Para tanto, apresento formulações recentes sobre o tema elaboradas por três filósofos contemporâneos, a saber: Jürgen Habermas, Charles Taylor e Terry Eagleton. Em seguida, tomando como base as questões levantadas por esses autores, procuro sugerir novas possibilidades de reflexão em torno deste problema para pensar o Brasil. A ideia a ser sustentada é a de que os cientistas sociais podem contribuir para a identificação de *agendas públicas comuns* que estimulem o diálogo entre segmentos religiosos e não religiosos em torno de temáticas que possam contribuir para a expansão da democracia brasileira.

Palavras-chave: política; religião; democracia; modernidade; esfera pública.

Abstract

This paper aims to discuss the complex relationship between politics, religion and democracy. To that end, I present recent interpretations on the subject elaborated by three contemporary philosophers, namely: Jürgen Habermas,

* Doutorando em Sociologia no Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP-UERJ) e Pesquisador do Centro de Estudos Direito e Sociedade (CEDES-PUC-Rio). Foi Pesquisador Visitante do Institute for Public Knowledge, vinculado à New York University (IPK-NYU). Contato: fperlatto@yahoo.com.br
Artigo recebido em 03/04/2013. Aprovado em 29/07/2013.



Charles Taylor and Terry Eagleton. Furthermore, based on the issues raised by these authors, I suggest new possibilities of reflection on this matter that can be used when considering this complex relationship in Brazil. The idea to be supported is that social scientists can contribute in the identification of *common public agendas* capable of encouraging dialogue between religious and non-religious groups concerning topics that will further and deepen democracy in Brazil.

Keywords: *politics, religion, democracy, modernity, public sphere.*

A reflexão em torno das complexas relações envolvendo política, religião e democracia tem ganhado cada vez maior importância nas últimas décadas como decorrência do destaque crescente desta temática na esfera pública. Basta abrirmos os jornais nos dias atuais que nos vemos frente a notícias que tocam direta ou indiretamente no assunto, como evidenciado, por exemplo, nos debates em torno das consequências da chamada “Primavera Árabe” para a construção da democracia na região. Se, por um lado, as manifestações que tomaram as ruas de diversas cidades conduziram à derrocada de regimes autoritários, por outro, levaram à ascensão ao poder de grupos religiosos, como a Irmandade Mulçumana, no Egito, colocando questões sensíveis para aqueles que se interessam pela reflexão em torno das interseções entre política, religião e democracia. As discussões que volta e meia retornam à agenda pública em torno do uso do véu em locais públicos na Europa e dos embates em torno de questões como células tronco, aborto, eutanásia, ou do ensino religioso nas escolas, também são evidentes do destaque que estas temáticas têm ganhado na vida democrática contemporânea, demandando, por conseguinte, um exercício reflexivo mais acurado sobre as mesmas.

Durante muitos anos, política, religião e democracia foram interpretadas como conceitos e fenômenos praticamente antagônicos pelos analistas sociais. Ao promover uma separação da religião e da política, em esferas autônomas, cada qual regulada por lógicas e sentidos próprios – a primeira, restrita ao mundo privado; a segunda, vocacionada para o mundo público –, a modernidade teria oferecido



um equacionamento bem compreendido para enfrentar o debate sobre a inscrição das religiões nas sociedades democráticas. A reflexão de Max Weber sobre o processo de secularização do Ocidente pode ser tomada como interpretação paradigmática a orientar a compreensão das conexões entre religião e política na modernidade. Buscando associar este processo de secularização à objetivação da experiência religiosa como uma esfera de valor diferenciada e especializada da vida social, o paradigma weberiano de secularização, que tem como corolário a perspectiva segundo a qual a religião teria perdido a centralidade enquanto elemento organizador da vida social e se deslocado para o espaço privado e para as consciências individuais, moldou e ainda molda parte significativa das análises que refletem sobre a ordem moderna.

O efeito principal da hegemonia desfrutada pela narrativa weberiana para a explicação do processo de secularização do Ocidente foi criar uma espécie de separação entre religião e política nas análises sociais. O estudo do fenômeno religioso e das tradições religiosas nada teria a dizer de relevante para a compreensão do funcionamento das sociedades democráticas. A exceção, talvez, tenha sido os Estados Unidos, onde os estudiosos da vida política, influenciados pela perspectiva do excepcionalismo americano, dedicaram maior atenção ao fenômeno religioso, como se desprende das análises das obras de autores como Alexis de Tocqueville (2004), Robert Bellah (1985) e Robert Putnam (2010). Os trabalhos desses autores buscaram enfatizar a importância das tradições religiosas enquanto elementos basilares para a construção de uma determinada forma de democracia na sociedade americana. Contudo, caso voltemos a atenção para a Europa, perceberemos nos estudos de diversos analistas sociais o desacoplamento da religião das narrativas acerca da política na vida democrática moderna, como se percebe nos trabalhos dos mais destacados cientistas sociais europeus do pós-guerra, como Anthony Giddens, Luc Boltanski, Claus Offe, Norbert Elias e David Harvey (Turner, 2012, p.144).

O domínio incontestável das interpretações secularistas no que concerne à vida democrática moderna, contudo, vem sendo

fortemente questionado nos últimos anos. Se, por um lado, tem havido cada vez mais a percepção segundo a qual a religião não desapareceu do espaço público – ganhando, inclusive, maior visibilidade na esfera pública contemporânea, como se comprova pelos debates envolvendo o uso de símbolos religiosos em locais públicos e a participação de religiosos nas instituições políticas, bem como pelas polêmicas em torno das pesquisas genéticas, do controle de natalidade, do aborto, da eutanásia e da união homoafetiva –, por outro, alastra-se o entendimento de que as esferas seculares e religiosas não são tão apartadas na modernidade quanto poderia se desprender da narrativa weberiana. Como decorrência dessa mudança analítica, as explicações consagradas do processo de secularização que o interpretam como uma marcha progressiva, sem quaisquer rupturas e sobressaltos, em direção a um mundo desencantado, têm sido questionadas por análises que chamam a atenção para a complexidade do fenômeno e para a permanência das religiões como elementos fundamentais na modernidade (Casanova, 1994; Zepeda, 2010; Turner, 2011; Calhoun et al, 2011).

Ainda que persistam divergências entre os estudiosos do tema, com muitos sustentando a perspectiva da secularização enquanto elemento fundamental de explicação do fenômeno religioso no mundo moderno (Pierucci, 2008), existe uma aceitação cada vez maior do ponto de vista segundo o qual as religiões permanecem como elementos de enorme relevância na esfera pública, o que a coloca em uma relação permanente de tensão com as instâncias políticas. Tem havido, é claro, uma percepção de que o processo de “ressurgimento” ou “reacomodação” das religiões enquanto elementos importantes na esfera pública não ocorre de forma única, mas de maneira plural e heterogênea, de acordo com as singularidades de cada país (Berger, 1999; Warner et al, 2010). Além disso, há uma clareza na compreensão de que se há um processo de secularização em curso, ele não conduz ao enfraquecimento das religiões no espaço público, mas a modificações na forma como se dá a sua presença (Berger, 2001) e nas próprias características das religiões, que, adaptadas às transformações globalizantes (Ortiz, 2001), seriam

mais individualistas, menos hierarquizadas e institucionalizadas, e passariam a operar em uma lógica de consumo e mercado altamente complexa, competindo umas com as outras por seguidores e recursos (Turner, 2012). A percepção dessas transformações não se opõe ao diagnóstico segundo o qual a religião “não é mais unificadora da esfera pública, dela participa e nela está em disputa” (Almeida, 2010, p.381).

Tomando como base essas reflexões, o presente artigo procura discutir as relações entre política, religião e democracia. Para tanto, o texto se divide em duas partes principais. Em primeiro lugar, partirei de uma análise de trabalhos de três filósofos contemporâneos – Jürgen Habermas, Charles Taylor e Terry Eagleton – para discorrer sobre alguns aspectos centrais do debate mencionado. Não pretendo aqui tecer uma abordagem detalhada dos trabalhos de cada um desses autores, mas tão somente chamar atenção para como suas reflexões, a partir de concepções teóricas distintas, contribuem para iluminar aspectos do debate mais amplo da teoria social contemporânea, que busca compreender as conexões entre *valores e vida democrática* na modernidade. Em seguida, partindo das sugestões levantadas por esses analistas, procurarei pensar a articulação entre política, religião e democracia no Brasil contemporâneo, com o intuito de sugerir a possibilidade dos cientistas sociais contribuírem para um diálogo mais efetivo na esfera pública entre segmentos religiosos e não religiosos em torno de *agendas públicas comuns* que possam auxiliar no processo de aprofundamento da vida democrática no país.

Política, religião e democracia

Nesta seção, procurarei apresentar de forma breve e resumida as reflexões em torno das conexões entre política, religião e democracia elaboradas por três filósofos fundamentais do debate contemporâneo sobre democracia, a saber: Jürgen Habermas, Charles Taylor e Terry Eagleton. Apesar das diferenças existentes em suas interpretações do tema, esses autores se aproximam não apenas por problematizarem o paradigma weberiano do secularismo, mas por chamarem a

atenção para a necessidade de serem pensadas novas formas de articulação entre as tradições religiosas e a vida democrática. Suas obras procuram, de diferentes maneiras, apontar para a importância de se lançar novos olhares para as religiões de modo a interpretá-las enquanto (I) tradições fortemente ancoradas na modernidade e (II) capazes de fornecer elementos para o aprofundamento da democracia nas sociedades pós-seculares. As obras de Habermas, Taylor e Eagleton são aqui tomadas como exemplares de análises que empreendem notável esforço para pensar as tradições religiosas e a democracia secular de forma dialética, com o intuito de vislumbrar nas religiões elementos que possam contribuir para a construção de uma sociedade mais democrática.

A obra de Jürgen Habermas é considerada, com razão, por muitos, como “o momento mais alto de racionalização do mundo existente” (Eisenberg, 2003, p.23), sobretudo por oferecer uma perspectiva crítica da modernidade sem abdicar das suas potencialidades teóricas e práticas (Habermas, 2002). Pensar a modernidade sempre esteve no centro do projeto habermasiano, a começar pela sua tese de livre-docência, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, de 1962, na qual o autor, ao pesquisar a gênese e as transformações da esfera pública, inaugura um percurso investigativo que o levará ao rompimento com as teorias críticas da modernidade presas ao paradigma da filosofia do sujeito, deslocando a razão prática para a intersubjetividade disciplinada pela razão comunicativa. A religião aparece de forma discreta nesse trabalho sobre a esfera pública (Calhoun, 2010), assim como também aparecerá em sua *Teoria da Ação Comunicativa*, “como uma espécie de atavismo” a ser racionalizado na modernidade (Vandenberghe, 2011, p.2). Diversas críticas desferidas a Habermas pela ausência de uma atenção mais destacada à religião nesses trabalhos (Zaret, 1992) serão reconhecidas posteriormente pelo autor (Habermas, 1992).

Na última década, não obstante, Habermas passou a dedicar maior atenção ao fenômeno religioso, muito motivado pelo acirramento dos conflitos religiosos e étnicos que ganharam maior amplitude na Europa no final do século XX. Em outubro de

2001, algumas semanas após os ataques terroristas ao World Trade Center, Habermas proferiu uma conferência em Frankfurt com uma aproximação mais sistemática do tema, analisando o papel das religiões em uma ordem por ele chamada de “pós-secular”. Contudo, sua atenção à religião ganhou maior destaque a partir do debate travado por ele, em 2004, na Academia Católica da Baviera, com o então cardeal, e posteriormente Papa Bento XVI, Joseph Ratzinger. Ao destacar a dificuldade de superação dos conflitos existentes e potencialmente latentes em uma ordem radicalmente secular que convive com a forte emergência do multiculturalismo, o filósofo alemão discute a legitimidade da participação das religiões na esfera pública, apontando para a capacidade das mesmas oferecerem conteúdos morais e éticos para a revitalização do projeto democrático e para a superação das patologias da modernidade, ainda que atente para a necessidade de se evitar o dogmatismo e a coerção moral muitas vezes presente nos discursos religiosos (Habermas; Ratzinger, 2007).

A atenção que Habermas dará às religiões em trabalhos posteriores não está vinculada somente à percepção das mesmas enquanto elementos importantes no mundo contemporâneo. Ela se explica, em grande medida, pelo diálogo que o autor estabelece com outro iminente filósofo liberal, John Rawls, em torno do papel da religião na modernidade. O pano de fundo que perpassa a reflexão dos dois autores é a crítica formulada ao liberalismo, sobretudo pelos comunitaristas, que apontam para as limitações das abordagens liberais, excessivamente focadas na defesa de uma razão universal e procedimental, abdicando de quaisquer concepções fortes substantivas sobre a vida boa (Taylor, 1989; MacIntyre, 2001). A democracia, para os comunitaristas, não poderia se reduzir a um módulo racional e abstrato da sociedade, devendo se manifestar “como expressão concreta de uma tradição ética e histórica baseada em valores de liberdade, de solidariedade, de tolerância, de vida em comum” (Barboza Filho, 2011, p.2). Se a princípio Rawls e Habermas defenderão a tese segundo a qual a esfera pública deveria ser completamente secular, procedimental e não substantiva, de modo

a garantir uma neutralidade capaz de assegurar o acesso igualitário de todos os cidadãos, em trabalhos posteriores eles incorporarão, de certa maneira, a crítica comunitarista, conferindo maior atenção às religiões e outras tradições éticas como elementos importantes para a produção de juízos morais capazes de assegurar a reanimação da vida democrática nas sociedades pluralistas.

As razões religiosas praticamente estavam excluídas dos debates públicos nos primeiros trabalhos de Rawls (1993). Em textos posteriores, o autor reconsidera sua posição original, sustentando que os argumentos religiosos poderiam ser mobilizados no debate público, desde que traduzidos para termos seculares quando justificados publicamente, não necessitando, por conseguinte, nenhum entendimento religioso prévio específico por parte dos participantes da discussão pública (Rawls, 1997, 2001). A reflexão de Habermas dá um passo além da formulação rawlsiana. Reconhecendo o fato de que a religião, ao contrário do que sugere a perspectiva secularista weberiana da modernização, não desapareceu da vida pública, no mundo pós-secular, a abordagem habermasiana assegura a legitimidade da participação dos discursos religiosos na esfera pública no sentido de disputar visões de mundo e buscar convencimento no embate com outras linguagens e pontos de vista em torno do melhor argumento, sem a necessidade prévia de qualquer tradução, ainda que o autor tenha a percepção de que a noção transcendental da verdade última se configure como uma extrapolação dos limites da fundamentação do discurso público (Habermas, 2008).

Habermas não apenas admite a participação das tradições religiosas na esfera pública, mas aponta a possibilidade de encontrar nelas possíveis *insights* éticos capazes de serem incorporados a uma perspectiva filosófica “pós-metafísica”. Habermas reconhece a importância das tradições judaica, cristã e helênica como centrais para a fundação das possibilidades éticas da modernidade. Dessa forma, uma postura “pós-secular”, para o filósofo alemão, deve encarar as tradições religiosas como fonte de significados, valores e motivações, as quais podem ser potenciais aliadas no confronto contra as forças sistêmicas do capitalismo global. Habermas, contudo, faz uma

importante ressalva a esta incorporação da religião em um contexto pós-secular. Não obstante reconheça sua importância no sentido da produção de novos *insights* e preocupações morais das quais o liberalismo político padeceria, ele acredita que os conteúdos religiosos deveriam passar por um processo de *tradução* antes de alcançarem os corpos políticos institucionalizados. Os religiosos deveriam ser livres para expressarem suas opiniões e valores na esfera pública, mas a apropriação das tradições religiosas pela cultura política e pelas instituições democráticas contemporâneas só poderia se dar após um processo prévio da tradução de seus conteúdos para um idioma secular e para uma linguagem universalmente acessível.

Um *filtro institucional*, estabelecido entre o fluxo comunicativo da esfera pública e as deliberações formais nos corpos políticos, deveria ser capaz de traduzir os discursos religiosos antes de seu ingresso na agenda parlamentar, nas cortes e nos corpos administrativos (Habermas, 2011).

Para Habermas, esta proposta teria duas vantagens, diretamente articuladas. Por um lado, ela não colocaria quaisquer restrições ao discurso religioso no debate público – um problema do qual padeceria a formulação rawlsiana –, possibilitando tanto a inclusão dos *insights* valiosos trazidos pela religião, quanto a dinamização e vitalização da esfera pública mediante a participação polifônica de vozes provenientes de diferentes segmentos da sociedade. Dessa maneira, Habermas procura encontrar caminhos de incorporar à razão pública os *insights* oriundos das diferentes tradições religiosas. A dificuldade, quando não a impossibilidade, da formulação de discursos sobre liberdade, igualdade e emancipação em termos puramente seculares seria resolvida, mediante a incorporação de elementos oriundos das religiões, resguardados os limites de uma ordem liberal. Por outro lado, o estabelecimento de um filtro institucional entre os debates na esfera pública e a deliberação nos corpos políticos formais asseguraria tanto a manutenção rigorosa de uma concepção secular de Estado, quanto o objetivo liberal segundo o qual todas as decisões legais devem ser formuladas e justificadas em uma linguagem universal.

A sofisticação da formulação habermasiana sobre as religiões e a modernidade encontra paralelo naquelas elaboradas por Charles Taylor, sobretudo em trabalhos como *Modern Social Imaginaries* e *A Secular Age*. Em especial neste segundo estudo, Taylor realiza sua abordagem mais organizada em torno do debate sobre modernidade e religião, procurando problematizar as explicações consagradas do processo de secularização com inspirações weberianas que o encaram como uma “história de subtração”, isto é, como uma marcha progressiva e retilínea, sem quaisquer rupturas e sobressaltos, rumo a um mundo racionalizado e desencantado. Seu principal objetivo é o de estabelecer uma grande narrativa do processo que teve curso no Ocidente marcado pela transformação, ao longo dos últimos cinco séculos, de uma sociedade na qual a fé em Deus era inquestionável e não problemática para uma “idade secular”, caracterizada pelo “immanent frame”, um contexto no qual a fé passou a ser encarada como “uma opção” entre tantas outras, e, diga-se de passagem, não a mais fácil de ser seguida. Neste novo contexto, no qual o conhecimento não-transcendental aparece como algo tácito e naturalizado, com as dimensões cósmica, social e moral sendo entendidas como puramente seculares, novas questões se colocam não apenas para os crentes e suas instituições religiosas, mas também para aqueles que não compartilham de nenhuma crença (Taylor, 2007).

Não se trata aqui de retomar o processo de reconstrução da narrativa feita por Taylor em *A Secular Age*, que acompanha a longa marcha da transformação no “imaginário social” ocidental, que resultou na mudança daquilo que o autor chama de “condições de fé”, com impactos decisivos nas formas de percepção do mundo e nas práticas sociais. O que interessa perceber para a discussão aqui proposta é como Taylor, ao se contrapor à perspectiva weberiana da secularização, questiona, uma determinada narrativa moldada no século XVIII, nos embates contra o Antigo Regime, e que se tornou dominante no âmbito das ciências sociais, que estabelece uma rígida separação entre razão e religião, como se a primeira esfera, fruto da modernidade, fosse o território, por excelência,

da neutralidade e a segunda, reino da tradição, o lugar apenas da crença. Já em seu livro *Sources of the Self*, Taylor já problematizava a ideia segundo a qual os discursos, práticas e instituições do mundo moderno – como mercado, Estado e esfera pública – fossem despidos de hierarquias valorativas e de julgamentos morais. Para Taylor, apesar de se sustentarem em formulações travestidas de objetividade e neutralidade, as configurações modernas também se apoiariam fortemente em discursos morais e em convicções éticas.

É Nesse sentido que deve ser interpretada a crítica que Taylor realiza a filósofos políticos liberais como Rawls e Habermas. Para ele, estes autores, ao refletirem sobre a necessidade de um Estado laico, concentram suas preocupações somente na religião como se ela fosse um “caso especial” que colocasse questões morais radicalmente diferentes de outras tradições intelectuais no contexto da modernidade. Ancorados naquilo que chama de “mito do Esclarecimento”, esses autores não apenas confeririam um *status* superior à “razão autossuficiente” frente à razão religiosa, mas, de forma equivocada, não perceberiam o quanto esta também se constrói a partir de crenças e valores. Para Taylor, se há a necessidade de um filtro institucional de forma a “traduzir” para as instituições políticas formais os discursos religiosos que circulam na esfera pública, como deseja Habermas, este não deveria valer apenas para esses, como se somente as formulações religiosas fossem portadoras de visões morais e valorativas do mundo. Um filtro institucional deveria valer para todas as linguagens professadas por outras tradições pretensamente “racionalistas”, como, por exemplo, a marxista, a kantiana e a utilitarista (Taylor, 2011).

A obra de Taylor se situa em diálogo com uma série de outros autores – como, por exemplo, Talal Asad (1993) –, que buscam problematizar as fronteiras escritas que foram estabelecidas entre religião e modernidade. Diversas instituições e manifestações outrora concebidas como tipicamente seculares – como o Estado, a burocracia, ciência, revoluções, corporações, movimentos de direitos civis, por exemplo – teriam sido construídas e ainda permaneceriam existindo em intensa conexão com a esfera religiosa, e não apartadas



dela. A própria secularidade no senso moderno ocidental, na perspectiva tayloriana, seria produto dos movimentos reformistas que tiveram curso no âmbito do próprio Cristianismo ocidental, antes mesmo da Reforma Protestante, com o intuito de romper com os elementos mágicos e festivos da religiosidade anterior. Outros autores seguirão esta trilha para mostrar como movimentos religiosos tiveram importância central para a construção de elementos centrais da vida democrática moderna. Craig Calhoun (2011), por exemplo, destaca a importância de diversas tradições religiosas para a configuração de movimentos democráticos nos Estados Unidos – como a abolição, a luta pelos direitos civis e pelo fim da Guerra no Vietnã –, fornecendo não somente ideais de ética e justiça para os mesmos, mas contribuindo para a tessitura de redes sociais e organizacionais que ampararam suas mobilizações.

Importa destacar que o movimento de problematização da contraposição entre razão e religião não se faz para estes autores – e no caso de Taylor, em particular – no sentido de se referendar de forma acrítica as tradições religiosas. O ponto aqui não é a defesa da superioridade do catolicismo ou de outras religiões, nem, muito menos, a redução da importância das conquistas que se processaram nos últimos séculos com o Estado democrático de direito e o estabelecimento de democracias seculares. Trata-se tão somente de problematizar a contraposição entre religião e modernidade que, além de errada teoricamente, é equivocada politicamente, na medida em que perde de vista as potencialidades democráticas existentes nas tradições religiosas. A crítica que está colocada por estes autores é a uma ordem secular que, presa a um racionalismo estrito, se fecha para elementos dos quais as religiões são portadoras, como, por exemplo, a noção de *ágape*, mobilizada por Taylor. Nesse sentido, para estes autores, os conflitos entre as dimensões religiosas e seculares devem ser desdramatizados em favor de um horizonte normativo voltado para a promoção contínua da conversação entre diferentes posições éticas e morais, sejam elas religiosas e não religiosas, na busca pela compreensão do que significa a noção de “plenitude” para cada uma destas perspectivas. Apenas esta conversação permitirá a



superação dos preconceitos e a construção de uma ideia de amizade e de reconciliação entre seres humanos, que se configuram como elementos centrais para a edificação de uma ordem democrática (Taylor, 2011).

A reflexão em torno da religião e da modernidade atravessa a polêmica entre autores procedimentalistas e comunitaristas, alcançando, inclusive, autores do marxismo, outrora pouco abertos para este debate. Talvez a formulação mais original neste campo venha de Terry Eagleton, a partir das Conferências Dwight H. Terry, realizadas na Universidade de Yale, em abril de 2008, que foram posteriormente publicadas com o título *O debate sobre Deus: razão, fé e revolução*. O autor parte de uma crítica das concepções ateístas de Richard Dawkins e Christopher Hitchens, aos quais chama de “Ditchkins”, para pôr abaixo o edifício liberal e destacar as religiões enquanto portadoras de elementos fundamentais para a construção de uma ordem mais igualitária. Não obstante a sofisticação teórica do autor, o ponto de Eagleton é simples: as religiões têm provocado enorme sofrimento à humanidade, com demonstrações de preconceito, atrocidades e toda sorte de opressões, o que justifica, em grande parte, a crítica desferida a ela por racionalistas e humanistas. Contudo, estes críticos se equivocam ao rejeitarem por inteiro as religiões, em especial as Escrituras judaicas e cristãs, não percebendo o quanto elas trazem em seu bojo *insights* valiosos para o debate democrático contemporâneo e para a temática da emancipação humana.

Eagleton dialoga com a crítica feita por Taylor à contraposição estrita, hoje hegemônica, entre religião e razão. Para ele, assim como a religião, a ciência lida com certos dogmas, na medida em que se configura como uma cultura, isto é, uma forma de conhecimento que se baseia na ideia de verdades absolutas e não apenas com um conjunto de procedimentos e hipóteses neutras. A ciência, nas palavras do filósofo inglês, também teria “seus altos sacerdotes, suas vacas sagradas, escrituras reverenciadas, exclusões ideológicas e seus rituais para suprimir a dissidência” (Eagleton, 2011, p.122). Para Eagleton, pensar a razão autossuficiente – enquanto elemento oposto

à religião – como solução dos problemas da modernidade não é uma boa estratégia para a esquerda. O compromisso com a razão e com as conquistas iluministas é inarredável, mas ele não pode se encerrar na própria auto-referencialidade da razão. Esta deve se apoiar em algo que transcenda seus limites, sustentando-se em elementos éticos e valores morais. Quando abandonada a si própria, tornando-se calculista, rasteira e puramente instrumental, a razão acaba se configurando como o terreno propício para a germinação de toda sorte de fundamentalismos, sejam eles racionalistas ou religiosos. Os tipos de crença que nascem no terreno germinado por uma razão autossuficiente não dialogam com esta razão, na medida em que se baseiam no irracionalismo e no fanatismo.

O próprio Marx, conforme destacado por Eagleton, não era um racionalista *tout court*, mas sim um herdeiro do racionalismo iluminista que trazia consigo toda a carga do humanismo romântico. Daí, o marxismo mobilizar a promessa da reconciliação entre civilização e cultura, universalidade e individualidade, a formatação de uma comunidade global cooperativa e a busca pela autorrealização individual. Justamente por este sentido, a esquerda agnóstica não pode cair no canto da sereia dos radicais ateus e deixar de perceber as potencialidades éticas e morais contidas nas tradições culturais, de forma geral, e nas religiosas, em particular. Em “uma época em que a esquerda política carece seriamente de boas ideias” (Eagleton, 2011, p.11), as religiões teriam muito que dizer sobre aspectos como sofrimento, amor e autodespojamento, dos quais ela tem se mostrado pouco preparada para enfrentar. O amor cristão na formulação de Eagleton, assim como para Taylor, é fundamental. Enquanto o amor foi convertido na sociedade capitalista em algo privado e erótico, o amor cristão permaneceria como um horizonte normativo forte, haja vista sua dimensão intrinsecamente política e cooperativa, o que o coloca em diálogo direto com a tradição socialista, que tem como base ética as ideias de amor, justiça e companheirismo. Ancorados em perspectivas políticas e morais profundas, tradições religiosas e socialistas se aproximariam na crítica a uma sociedade pautada na política administrada e na sociedade consumista.

Em diálogo com a formulação de Marx para quem a religião seria “o coração de um mundo sem coração, a alma de estados sem alma” (Eagleton, 2011, p.45), Eagleton procura estabelecer uma homologia entre o capitalismo brutalmente pragmático dos dias atuais e a forma de religião hoje hegemônica, focada no sobrenatural e em elementos esotéricos, distante dos problemas concretos da vida real. Parte significativa das religiões, no contexto atual, ofereceria uma *fuga ao mundo* para seus fiéis e não elementos para que as criaturas oprimidas possam, efetivamente, *transformar este mundo*. Para Eagleton, ainda que as religiões tenham adquirido um caráter público nos últimos anos, elas o fizeram “mais na condição de substituto da política clássica do que de uma reafirmação desta” (Eagleton, 2011, p.49). Não obstante, por mais que o grito de indignação tenha sido substituído pelo suspiro acomodado, as religiões permanecem como *sintomas* de descontentamento com este mundo. Elas continuam, portanto, sinalizando os problemas de uma ordem marcada pela hegemonia de uma cultura capitalista hedonista, irresponsável, consumista, superficial e relativista.

A disposição que Eagleton mostra para defender a religião do ataque liberal desferido pelos avatares do Iluminismo liberal, como Hitchens e Dawkins, se vincula ao fato de estes terem muito mais o que dizer dos problemas da religião e dos horrores do fundamentalismo do que dos males do capitalismo global. Não resta dúvida, para o autor, de que as religiões traíram sua missão histórica e se converteram em elementos que mais reafirmam o *status quo* do que problematizam sua essência. O cristianismo teria migrado de uma posição que defendia os pobres e despossuídos para uma postura legitimadora do poder dos ricos. A indignação manifestada pelos cristãos hoje seria maior em relação às lutas das mulheres pelo livre direito de decidir sobre seus corpos e aos homossexuais que pretendem se casar do que com as obscenas desigualdades sociais. Contudo, essa traição não seria algo exclusivo da religião. Parte significativa da ciência teria traído suas origens revolucionárias e se tornado o instrumento das corporações transnacionais e do complexo militar-industrial. O mesmo teria se dado com o liberalismo e o socialismo. Isso, contudo,



não deve conduzir os analistas ao erro de desconsiderar suas histórias e suas potencialidades emancipatórias, assim como ocorre com as tradições religiosas.

A partir das análises das reflexões de Habermas, Taylor e Eagleton, espero ter chamado a atenção para a centralidade da questão religiosa para pensar a política e a democracia contemporânea. Além de problematizarem a perspectiva consolidada a partir da narrativa weberiana do secularismo, segundo a qual a religião deixaria de ser um elemento fundamental na esfera pública, os três autores aproximam-se no sentido de chamar atenção para as potencialidades existentes nas tradições religiosas, que podem ser mobilizadas quando dispostas na esfera pública, no sentido de abrirem novos caminhos para o aprofundamento da democracia nas sociedades pós-seculares. A despeito das diferenças existentes nos trabalhos dos três filósofos, é possível afirmar que todos se engajam em um exercício de pensar as tradições religiosas de forma dialética, percebendo seus avanços e limitações, com o intuito de potencializar seus valores na luta por uma sociedade mais democrática.

Política, religião e democracia no Brasil

Em diálogo com as reflexões elaboradas por Habermas, Taylor e Eagleton, buscarei nesta seção sugerir uma nova forma de pensar as conexões entre política, religião e democracia na sociedade brasileira. A perspectiva a ser defendida é a de que as análises desses autores nos ajudam a formular uma perspectiva normativa para pensar sobre a inscrição das tradições religiosas na vida democrática do Brasil que supere tanto o fundamentalismo religioso, quanto o ateísmo militante que domina certas análises dos cientistas sociais. Dito de outra forma, o que se sugere é uma visão que transcenda tanto a imposição dos discursos religiosos na esfera pública – que, ao fim e ao cabo, põem em risco os princípios da laicidade e os ganhos democráticos obtidos com o processo de secularização –, quanto a orientação muitas vezes preconceituosa contra as religiões, que domina a ciência social, e que não se abre para um diálogo mais



aberto e democrático com outras tradições culturais e éticas, como as religiosas. Parto da ideia segundo a qual os analistas sociais podem contribuir para a identificação de *agendas públicas comuns* capazes de unificar segmentos religiosos e laicos em torno de propostas que contribuam para o aprofundamento do processo de democratização política e social do país.

Diversas análises têm procurado chamar a atenção para o fato de o século XX no Brasil ter sido caracterizado por um crescente processo de secularização do Estado e pela consequente afirmação paulatina de limites à interferência do poder público em questões religiosas, conduzindo a uma crescente “liberalização geral da economia das crenças religiosas” (Pierucci, 2008, p.13). Vivemos, hoje, portanto, em um país, pelo menos nos termos da lei, laico, desde a Constituição de 1891, que instaurou a República e sacramentou a separação entre Igreja e Estado, que havia sido bem próxima nos séculos anteriores, especialmente no período imperial. Ainda que no decorrer do século XX, a Igreja Católica e o Estado tenham mantido forte proximidade, esta relação tendeu a se enfraquecer com o passar dos anos, influenciando sobremaneira a expansão nas décadas seguintes de outras expressões religiosas, como as denominações evangélicas pentecostais e a umbanda. A Constituição de 1988, especialmente em seu Artigo 5º, reafirmou a laicidade do Estado brasileiro e o respeito à liberdade religiosa e, apesar da força ainda existente do catolicismo, o contexto marcado pela ausência de um estrito controle estatal sobre as crenças tem favorecido fortemente a ampliação da competição entre as religiões, com cada qual buscando novas estratégias para se expandir (Pierucci e Prandi, 1996).

Se é correto, portanto, afirmar a secularização como uma marca do século XX, parece também forçoso dizer, nesse sentido, que o processo de dissociação institucional e legal entre religião e política não foi acompanhado do desaparecimento das religiões da esfera pública brasileira (Montero, 2006; Giumbelli, 2008; Mariano, 2011). Pelo contrário, o processo de dessacralização e secularização tem conduzido a uma presença pública *diversificada*, e as variadas tradições religiosas têm procurado participar da esfera pública de

diferentes maneiras (Birman, 2003). Os segmentos evangélicos têm tido maior sucesso nesta disputa religiosa na esfera pública, como evidencia o Censo de 2010, publicado recentemente pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que, de certa maneira, comprova a estratégia bem sucedida desse segmento no sentido de aumentarem sua presença nos meios de comunicação de massa, bem como na política partidária. Ainda que a Igreja Católica venha buscando ampliar sua participação nos meios de comunicação – embora seja mais resistente a participar diretamente da vida política do país, não obstante algumas intervenções pontuais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) –, ela não tem sido capaz de competir com os segmentos evangélicos, que se mostram muito mais bem preparados e dispostos a ocuparem espaços estratégicos da esfera pública brasileira.

O que é interessante destacar deste quadro é que a presença da religião na esfera pública do país – cada vez mais crescente apesar da laicidade do Estado –, tem sido encarada na maior parte das vezes apenas pelo seu viés conservador. Esta avaliação não é de todo equivocada. Afinal, ao longo da história, as religiões assumiram posições abertamente contrárias às tentativas de expansão de direitos de diversos segmentos da população, como negros, mulheres e homossexuais. No decorrer do período colonial e imperial, por exemplo, a Igreja Católica não se opôs abertamente à escravidão, ao contrário do que ocorreu em outros países. Já no período republicano, ela se aliou direta ou indiretamente com diversos movimentos conservadores, inclusive àqueles que conduziram ao golpe militar em 1964, que instaurou a ditadura no país. Além disso, muitos de seus segmentos contribuíram sobremaneira para a criação de um imaginário contrário e preconceituoso relacionado aos cultos associados à tradição afro-brasileira, legitimando práticas diversas de exclusão e repressão contra religiões como a umbanda e o candomblé.

Mais recentemente, a agenda conservadora ganhou enorme impulso dos segmentos evangélicos. À medida que ganham maior espaço nos legislativos municipais, estaduais e nacionais, estes segmentos ampliam sua pressão no sentido de inviabilizar a

conquista de novos direitos associados a temáticas como pesquisas com células-tronco, casamento de pessoas do mesmo sexo e aborto. Não é sem razão que a legislação mais progressista nos últimos anos no que tange a esses assuntos foi aprovada pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Se em 2008, o STF votou a favor das pesquisas com célula-tronco embrionárias, argumentando que elas não violavam o direito à vida e a dignidade humana. Em 2011, os ministros da Corte se declararam a favor, por unanimidade de votos, da união estável para casais do mesmo sexo, que passaram a ter os mesmos direitos dos heterossexuais. Já em 2012, o STF decidiu liberar, por maioria dos votos, o aborto de fetos anencéfalos, contrariando a pressão de grupos religiosos. Dessa forma, mantendo-se à distância da do *lobby* conservador religioso, o Judiciário brasileiro tem feito avançar a agenda de direitos no país, que dificilmente seria conquistada no âmbito do Poder Legislativo.

Contudo, importa destacar que a presença da religião na esfera pública pode também desempenhar um papel de transformações progressistas. Nesse sentido é que se insere o diálogo com as formulações de Habermas, Taylor e Eagleton sobre política, religião e democracia. Se é fato que o movimento abolicionista foi essencialmente secular, também é inegável que dele participaram segmentos diretamente envolvidos ou próximos à Igreja Católica. Se no período republicano, a Igreja sustentou agendas regressivas, ela teve papel fundamental na criação de um *imaginário de direitos*, sobretudo pela ênfase dada a noções como “respeito”, “solidariedade” e “fraternidade”. Sob o impacto do *aggiornamento* produzido na Igreja pelo Concílio Vaticano II, houve uma forte expansão na década de 1960 da associação entre católicos e grupos de esquerda, que resultou na criação da Ação Católica Brasileira e na atuação da Juventude Universitária Católica. No período ditatorial, diversos atores do catolicismo se opuseram abertamente ao regime em defesa dos direitos humanos ou apoiaram grupos que lutavam contra a ditadura, seja através de recursos financeiros, seja contribuindo para escondê-los dos agentes da repressão. Nas décadas de 1970 e 1980, segmentos importantes da Igreja Católica, vinculadas à Teologia da



Libertação, foram fundamentais para a criação das Comunidades Eclesiais de Base, que tiveram papel decisivo na organização, junto aos demais movimentos sociais, da luta pela redemocratização do país.

Além desses aspectos, segmentos de diversas religiões – como aqueles vinculados ao espiritismo – têm participado ativamente da luta contra a pobreza e a miséria, organizando campanhas de doação para auxiliar e socorrer milhares de pessoas em todo país, inclusive em épocas de desastres, como deslizamentos causados pelas chuvas ou grandes secas. As religiões afro-brasileiras, não obstante o fato de estarem perdendo adeptos nos últimos anos, contribuem significativamente para a valorização da herança negra, elemento fundamental do patrimônio cultural do país. Em um contexto marcado pela apatia e indiferença às questões coletivas, variadas igrejas conseguem mobilizar milhares de pessoas nas ruas para defender suas agendas, como comprovam as chamadas “Marchas para Jesus” ou eventos de música *gospel* nas periferias urbanas, organizadas pelos evangélicos. Além disso, vale destacar a importância de diversas tradições religiosas na constituição de redes de apoio e solidariedade aos mais necessitados, bem como na formulação de críticas ao individualismo e na defesa de valores como fraternidade, justiça, respeito e cooperação.

A partir deste quadro geral, a ideia que sugiro aqui é a de que a forma como as religiões se inscreverão prioritariamente na esfera pública – se como força conservadora ou progressista – é uma *questão em disputa*. Se há aqueles que defendem uma manifestação fundamentalista por parte das tradições religiosas, sustentando que elas devem regular as principais diretrizes da vida democrática, também podemos encontrar aqueles que suportam a tese do total banimento público da participação religiosa, como se suas aparições devessem se restringir ao espaço privado. A ideia que tenho sustentado nesse texto, em diálogo com Habermas, Taylor e Eagleton, é a de um terceiro caminho, que, respeitando as conquistas seculares da democracia moderna, não deixe de se abrir para um diálogo mais fraterno com as diferentes religiões. Nesse sentido, as ciências sociais,



enquanto portadoras de ferramentas analíticas e reflexivas, podem desempenhar um papel importante neste embate identificando *agendas públicas comuns* potencialmente transformadoras, capazes de articular segmentos pertencentes a diferentes tradições religiosas e setores não religiosos.

Conclusão

Nas últimas décadas, os debates em torno da teoria democrática têm enfatizado uma espécie de desencantamento em torno das instituições representativas, que não estariam dando mais conta de responder às demandas, desejos e anseios do cidadão comum. Como decorrência desse processo, diversas formulações ganharam relevo recentemente procurando caminhos capazes de reanimar a democracia contemporânea, seja mediante o fortalecimento das instâncias representativas, seja através da ampliação de instituições participativas, como referendos, plebiscitos, conselhos e orçamentos participativos (Avritzer, 2010; Perlatto, 2011). Não obstante a importância dessas reflexões, pouca atenção tem sido despendida no debate sobre a democracia contemporânea para a questão dos *valores*. Salvo raras exceções, os analistas não têm despendido análises mais sistemáticas para compreender os motivos pelos quais as pessoas agem individualmente ou coletivamente no mundo público, como e por quais motivos elas se organizam em diferentes grupos, e, sobretudo, como elas constituem, compartilham e agem a partir de determinadas visões de mundo.

Muito sob a influência da própria teoria habermasiana, a esfera pública das sociedades democráticas tem sido, em geral, concebida como o reino da “razão pura”, no qual “atores racionais” devem deixar em segundo plano seus valores e suas crenças, como as convicções religiosas. Não se tem dedicado atenção suficiente para a compreensão da importância das esferas relacionadas à emoção e ao “irracional” para a conformação de visões de mundo que possam contribuir para o próprio funcionamento e fortalecimento do sistema democrático. Este artigo pretendeu ser uma contribuição para este



debate. Ao mobilizar os debates recentes formulados por autores fundamentais do pensamento político contemporâneo – Habermas, Taylor Eagleton –, busquei chamar a atenção para a possibilidade de situar em outro patamar a reflexão sobre as articulações entre religião, política e democracia. Em seguida, procurei analisar, ainda que de maneira breve, a importância das diversas tradições religiosas na história brasileira, que, se por um lado, foram mobilizadas para conter a conquista de direitos de diferentes segmentos sociais, por outro, contribuíram sobremaneira, seja institucional ou moralmente, para o avanço da democratização política e social do país.

Dito isso, o desafio que se coloca para as ciências sociais brasileiras para os próximos anos diz respeito à busca pela compreensão mais efetiva da relação entre religião, política e democracia no Brasil, sobretudo em um contexto marcado pela transformação da demografia religiosa. Esta agenda de pesquisas deve visar a ampliação do diálogo teórico com as investigações que vêm procurando superar o paradigma clássico da secularização weberiano, bem como a expansão dos estudos empíricos que compreendam com mais clareza de que forma as religiões têm historicamente participado da esfera pública no país. Para além do interesse teórico propriamente da questão – que perpassa fortemente os debates da teoria política contemporânea, associados à relação entre valores e instituições democráticas –, a agenda investigativa em torno da relação entre política, religião e democracia pode contribuir para que as ciências sociais brasileiras assumam um papel mais ativo na *disputa* sobre a forma como a religião se manifestará prioritariamente na esfera pública.

As religiões e seus fiéis não são agentes isolados na sociedade e participam diretamente das disputas colocadas em cada conjuntura, podendo resistir a determinadas agendas ou construir alianças em torno de outras questões. Naturalmente que a maior parte dos segmentos religiosos se opõe a políticas vinculadas a questões como aborto e casamento de pessoas do mesmo sexo. O posicionamento destes setores deve ser considerado legítimo e, ainda que se discorde, deve-se defender o direito e legitimidade de participarem da esfera



pública defendendo suas posições. Cabe àqueles que discordam procurarem influenciar e convencer a opinião pública e as instituições políticas acerca da superioridade de seus pontos de vista. Contudo, em outros temas públicos – como, por exemplo, a luta contra a enorme desigualdade social que ainda permanece no país – existe a possibilidade de convergências em torno de uma agenda progressista. As ciências sociais podem contribuir fortemente neste processo não apenas mediante o esforço investigativo e analítico da relação entre religião e esfera pública, mas na identificação de *agendas públicas comuns* que articulem diferentes segmentos da sociedade na luta pelo aprofundamento da democracia política e social do país.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. “Religião em transição”. In: Duarte, Luiz Fernando Dias (Org.), *Horizonte das Ciências Sociais no Brasil*. Antropologia. São Paulo: ANPOCS, 2010, p. 367-406.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion*. Discipline and Research of Power in Christianity and Islam. Baltimore. London: John Hopkins University Press, 1993.

AVRITZER, Leonardo (org.). *Experiências Nacionais de Participação Social*. Belo Horizonte: Cortez, 2010.

BARBOZA FILHO, Rubem. Razão, Religião e Democracia. *Boletim CEDES*. Vol.10, 2011, p.1-13.

BELLAH, R. et al. *Habits of Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, CA: The University of California Press, 1985.

BERGER, Peter (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Ethics and Policy Center. Washington, D.C, 1999.

BERGER, Peter. A Dessecularização do Mundo: Uma Visão Global. *Religião e Sociedade*, vol. 21, n. 1, CER/ISER, Rio de Janeiro, 2001, p.9-23.

BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, CNPQ, 2003.



CALHOUN, Craig. The Public Sphere in the Field of Power. *Social Sciences History*, 34 (3), 2010, p.301-335.

_____. Afterword: Religion's Many Powers. In: Mendieta, Eduardo; VanAntwerpen, Jonathan (eds.) *The Power of Religion in the Public Sphere*. NY, USA: Columbia University Press, 2011, p.118-134.

CALHOUN, Craig et all. (eds.). *Rethinking Secularism*. New York, Oxford University Press, 2011.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

EAGLETON, Terry. *O debate sobre Deus: razão, fé e revolução*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

EISENBERG, José. *A Democracia Depois do Liberalismo*. Ensaios sobre Ética, Direito e Política. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2, Rio de Janeiro, 2008, p. 80-101.

HABERMAS, Jürgen. Further reflections on the public sphere. In: Calhoun, Craig (ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge; London: MIT Press, 1992, p.421-461.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*. Polity Press, 2008.

_____. 'The Political': The Rational Meaning of Questionable Inheritance of Political Theology. In: Mendieta, E.; VanAntwerpen, J. (eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização*. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC, 2011.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, v.11, n. 2, Porto Alegre, 2011, p.238-258.

MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera Pública. *Novos Estudos*, v.74, CEBRAP, São Paulo, 2006, p.47-66.



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

PERLATTO, Fernando. Democracia brasileira: entre a representação e a participação. *Política Democrática*, v.31, 2011, p.116-122.

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. *Tempo social*, vol. 20, n.2, São Paulo, Nov. 2008, p.9-16.

PRANDI, R.; PIERUCCI, A. F. A Realidade Social das Religiões no Brasil. Religião, Sociedade e Política. São Paulo: Hucitec, 1996.

PUTNAM, Robert. *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*. New York: Simon & Schuster, 2010.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

_____. The Idea of Public Reason Revisited. *University of Chicago Law Review*, n.64, Summer, 1997, p.765-807.

_____. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge: Belknap Press, 2001.

Emile F. Sahliyah, *Religious resurgences and politics in the contemporary world* (1990)].

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University, 1989.

_____. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

_____. Why We Need a Radical Definition of Secularism. In: Mendieta, E.; VanAntwerpen, J. (eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

TOCQUEVILLE, Alexis. *A Democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TURNER, Brian. *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularization and the State*. New York: Cambridge University Press, 2011.

_____. Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion. *The Post-Secular in Question: Religion in contemporary society*, New York: New York University Press and Social Science Research Council, 2012.

VANDENBERGHE, Frédéric. Habermas, o Papa do Humanismo. *Boletim CEDES*. vol.10, 2011, p.1-5.

WARNER, Michael et. all. (eds.). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press, 2010.

ZARET, David. Religion, Science, and Printing in the Public Spheres in Seventeenth-Century England. In: Calhoun, Craig (ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge; London: MIT Press, 1992, p.212-235.

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, São Paulo, 2010, p.129-141.