

Religião e Sociologia: apontamentos a partir de Louis Althusser e Anthony Giddens

Religion and Sociology: notes based on Louis Althusser and Anthony Giddens

Bryan Henrique Pinto¹

RESUMO

A sociologia clássica dedicou grande atenção à religião, e suas reflexões foram decisivas para o desenvolvimento da sociologia da religião. Contudo, nas últimas décadas, a disciplina parece ter se afastado da sociologia geral, reduzindo o espaço para o fenômeno religioso. Inspirado pela proposta de Furseth e Repstad (2023) de reaproximar esses campos, este artigo busca dialogar com Louis Althusser e Anthony Giddens, autores pouco usuais no estudo da religião. Em Althusser, analisamos a teoria dos aparelhos ideológicos do Estado, em especial a transição do papel central da Igreja para o aparelho escolar após a Revolução Francesa, como chave para compreender os processos de secularização e laicidade. Em Giddens, exploramos a modernidade e a globalização como forças que reconfiguram o espaço religioso, gerando tanto movimentos de adaptação quanto reações, como o fundamentalismo religioso, e recolocando em debate os limites da teoria da secularização diante da dessecularização. Assim, o artigo evidencia como teorias sociológicas gerais podem enriquecer a compreensão de fenômenos religiosos contemporâneos, articulando secularização, laicidade, globalização e fundamentalismo.

Palavras-chave: Religião; Teoria Sociológica; Secularização.

ABSTRACT

Classical sociology devoted considerable attention to religion, and its reflections were decisive for the development of the sociology of religion. However, in recent decades, the discipline seems to have distanced itself from general sociology, reducing the space for the religious phenomenon. Inspired by Furseth and Repstad's (2023) proposal to bring these fields closer together, this article seeks to engage in dialogue with Louis Althusser and Anthony Giddens, authors who are not commonly cited in the study of religion. In Althusser, we analyze the theory of the ideological apparatuses of the state, in particular the transition from the central role of the Church to the school apparatus after the French Revolution, as key to understanding the processes of secularization and secularism. In Giddens, we explore modernity and globalization as forces that reconfigure religious space, generating both movements of adaptation and reactions, such as religious fundamentalism, and reopening the debate on the limits of secularization theory in the face of desecularization. Thus, the article highlights how general sociological theories can enrich the understanding of contemporary religious phenomena, articulating secularization, secularism, globalization, and fundamentalism.

Keywords: Religion; sociological theory; secularization.

Introdução

A religião constitui um tema clássico da sociologia e do próprio pensamento sociológico, com presença destacada no mundo moderno e relevantes desdobramentos

¹ Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS/UFSCar). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP/UFSCar).

(Souza, 2015). Marx, Weber e Durkheim demonstraram especial interesse no fenômeno religioso, ainda que o primeiro não coloque tanto foco quanto os dois últimos, que realizaram maiores reflexões sobre a religião (Hervieu-Léger e Willaime, 2009), desde a definição da religião enquanto uma comunidade que compartilha ritos e crenças (Durkheim, 1989), como o processo de racionalização do mundo moderno e os desdobramentos na esfera religiosa (Weber, 1991). Simmel (2011) vem sendo retomado nos últimos anos na sociologia da religião, em especial pelo conceito de religiosidade, desatrelando a crença religiosa de uma instituição/comunidade, algo que tem nos ajudado a compreender o fenômeno dos jovens sem religião (Novaes, 2006).

Há, no mundo moderno, um processo de racionalização inexorável no qual a religião é transpassada. A racionalidade do mundo moderno leva, concomitantemente, a dois processos: o desencantamento do mundo, onde as explicações mágicas e a própria magia perdem espaço, e a secularização. Abordando um pouco mais de perto o desenvolvimento histórico do primeiro processo, suas raízes estariam ainda na Antiguidade, iniciada na Grécia Antiga com o surgimento da filosofia e com o monoteísmo dos povos hebreus/judeus, na crença em um Deus único (Weber, 1991).

As contribuições dos clássicos foram fundamentais para o desenvolvimento da teoria do trabalho religioso, baseado em Weber, Bourdieu (1974) elenca três protagonistas do sagrado, para pensar a ação dos indivíduos. De um lado, a figura do *mag*, um indivíduo do qual a ação está orientada na venda de serviços mágico-religiosos, estabelecendo apenas uma relação de clientelismo com seus interlocutores e não constituindo uma comunidade. Do outro lado, o *sacerdote*, um líder religioso do qual seu carisma foi incorporado na instituição e cargo que ocupa, ligado a algo milenar ou a um grupo pequeno. E, por fim, a figura do *profeta*, um indivíduo portador de carisma, alguém excepcional, que surge em momentos de crises das sociedades, caracterizado por romper com uma tradição criando outra ou renovar uma tradição já existente. Desse modo, podemos pensar o campo religioso como o espaço em que os especialistas do sagrado, produzindo bens simbólicos de salvação, competem entre si pelos consumidores destes bens.

Com o monopólio religioso, o leigo era obrigado a seguir a religião do Estado. A partir do processo de secularização caracterizado pela separação entre Igreja e Estado, o leigo passou a ser disputado por diversas instituições religiosas que oferecem bens de salvação. É nesse complexo processo de separação do Estado-Igreja que surge o pluralismo religioso e, consequentemente, o mercado religioso, onde as instituições competem entre si pelos leigos (Berger, 1985). Tais conceitos, esboçados acima, são caros para a sociologia da religião, principalmente o conceito de secularização.

A socióloga norueguesa, Inger Furseth, professora da Universidade de Oslo e o sociólogo norueguês, Pål Repstad, professor na Universidade de Agder, em um livro recentemente traduzido para o português, *Sociologia da Religião: perspectivas clássicas e contemporâneas* (2023), realizam um panorama sobre diversos temas da área, entre eles a relação da sociologia da religião com a sociologia geral. A sociologia da religião tem se afastado daquilo que os autores chamam de *sociologia geral*, tal afastamento, “em partes se deve ao fato de que a sociologia contemporânea, em contraste com suas raízes clássicas, tem dado pouca atenção à religião” (Furseth; Repstad, 2023, p. 18). Partindo dos argumentos do sociólogo britânico James A. Beckford, Furseth e Repstad (2023) identificam o pós-Segunda Guerra como um período onde houve uma demanda pela contribuição da sociologia para a

reconstrução da sociedade através do desenvolvimento político e econômico, favorecendo o afastamento da religião dos estudos sociológicos.

Contudo, Furseth e Repstad adotam uma postura um tanto quanto ambígua. Apesar de chamarem atenção para o afastamento da sociologia geral com a sociologia da religião, os autores procuram dar uma resposta a tal processo, procurando combinar a sociologia da religião com a sociologia geral. Ao comentarem como estruturaram o livro, eles afirmam: “nossa esperança é que estas seções inspirem o leitor a levar em consideração como a religião pode ser estudada a partir de uma variedade de perspectivas sociológicas, incluindo aquelas que são encontradas mais raramente na sociologia da religião” (Furseth; Repstad, 2023, p. 19).

Nesse sentido, inspirado por Furseth e Repstad (2023), busco articular a teoria sociológica contemporânea com conceitos centrais da sociologia da religião, articular os debates em torno da laicidade, secularização e dessecularização do mundo a partir da obra de autores pouco usuais na sociologia da religião, a saber, Louis Althusser e Anthony Giddens. A escolha dos autores não é por acaso, ainda que Althusser e Giddens não dialoguem diretamente, procuro amarrar os autores, não a partir de suas sofisticadas teorias sociológicas, mas sim, a partir dos conceitos da sociologia da religião que podemos identificar em suas obras.

A partir do debate de Althusser (1971) sobre os aparelhos ideológicos do estado, em especial, a transição do aparelho ideológico Igreja, no Antigo Regime, para o aparelho ideológico escolar, após Revolução Francesa, procuro demonstrar o processo de secularização - caracterizado como a diminuição da influência da Igreja no Estado - está presente na descrição althusseriana. Em Giddens (1991), busco o processo de globalização e sua influência na esfera da religião, demonstrando os limites da teoria da secularização apontado a partir da teoria da dessecularização, bem como o fundamentalismo religioso como uma reação à globalização.

Após, procuro apontar contribuições e limitações das perspectivas de ambos os autores aplicada a sociologia da religião para demonstrar dois modos diferentes dos quais podemos utilizar para interpretar o lugar da religião na modernidade, mas que, em conjunto, ajudam a ampliar a compreensão sociológica do fenômeno religioso.

1. Althusser e a secularização/laicidade: uma interpretação sociológica

A sociologia francesa é marcada por forte influência do estruturalismo, com uma orientação anti-subjetivista, interpretando o mundo social através das linguagens e códigos socioculturais, estão inseridos nessa tradição desde o filósofo Auguste Comte, o sociólogo Émile Durkheim, como o linguista Ferdinand de Saussure e o antropólogo Claude Lévi-Strauss (Bottomore, Nisbet; 1980).

Louis Althusser (1918-1990) foi um filósofo marxista francês, nascido na Argélia e atuante na segunda metade do século XX². Professor na *École Normale Supérieure* de Paris e

² Ainda que não esteja nos objetivos deste artigo, vale ressaltar o triste episódio do falecimento da esposa de Althusser, socióloga francesa Hélène Rytman, em 1980. Althusser, em um surto psicótico, perdeu a consciência de si e estrangulou a companheira. Após o crime, Althusser foi internado no hospital Sainte-Anne (Cardoso, 1998).

militante do Partido Comunista Francês, Althusser tornou-se conhecido como representante do marxismo estruturalista. Sua produção intelectual ocorreu durante o auge da Guerra Fria, em meio a debates ideológicos acirrados dentro do marxismo e sob a influência do estruturalismo nas ciências sociais. Em obras centrais dos anos 1960/70, Althusser procurou revitalizar a teoria marxista diante dessas circunstâncias históricas, defendendo um marxismo “científico” atento às estruturas sociais e distante do empirismo. Esse contexto sociopolítico – marcado também pelo clima pós-1968 na França e pelas tensões entre ortodoxia soviética – moldou a perspectiva de Althusser, levando-o a enfatizar os condicionantes estruturais da vida social e o papel da ideologia na reprodução das relações de poder.

Em *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado* (1971), o autor, inserido na tradição estruturalista, desenvolve uma teoria marxista do Estado. Usando a metáfora da infraestrutura (as relações econômicas) e superestrutura (a ideologia, cultura, Estado, instituições), onde a primeira representa a base para a edificação da segunda, o autor aponta uma autonomia relativa da superestrutura, focando na ação de retorno da superestrutura sobre a base, pensando como se dá o processo de reprodução do sistema, partindo da ideia da sociedade como um todo estruturado no qual a intervenção humana é reduzida. Nesse sentido, toda formação social é resultado de um modo de produção dominante que precisa reproduzir as condições de sua produção, reproduzindo tanto as forças produtivas como as relações de produção.

Pensando a partir de Marx, Althusser (1971) propõe que a reprodução das forças produtivas detém duas dimensões: os meios de produção e a força de trabalho, sendo a reprodução da força de trabalho assegurada através do salário, um mínimo necessário para a reprodução dos trabalhadores, “Marx sublinhava: é preciso cerveja para os operários ingleses e vinho para os proletários franceses” (Althusser, 1971, p. 19). A reprodução das forças produtivas é realizada fora da empresa. Nesse sentido, é necessário que a força de trabalho qualificada também seja reproduzida através da escola, que não ensina apenas o conhecimento, mas as regras, os comportamentos que os indivíduos devem seguir na divisão do trabalho, garantindo a reprodução da submissão dos indivíduos às normas da ordem vigente, à ideologia dominante.

Desse modo, a reprodução da força de trabalho perpassa pela reprodução da sujeição à ideologia: “nas formas e sob as formas da sujeição ideológica que é assegurada a reprodução da qualificação da força de trabalho” (Althusser, 1971, p. 23). A escola e o sistema escolar capitalista assumem um papel central na reprodução da ordem vigente e da ideologia. Ao lado do sistema escolar, Althusser (1971) faz uma reflexão sobre como o Estado foi interpretado na teoria de Marx e Lenin, mas aponta que é preciso dar uma continuidade a essa teoria, onde o Estado assume o papel de um aparelho repressivo, sendo um instrumento para garantir o domínio da classe dominante. O filósofo francês sugere avançar na compreensão do Estado de forma mais complexa, para isso, ele distingue o poder do Estado e o aparelho do Estado.

Os aparelhos do Estado são compreendidos em duas dimensões: os aparelhos repressivos e os aparelhos ideológicos. Enquanto os primeiros funcionam a partir da violência, os segundos funcionam pela ideologia. Ainda que o aparelho repressivo funcione, secundariamente, pela ideologia, o que prevalece é a repressão, mas não há aparelho puramente repressivo. O mesmo se aplica aos aparelhos ideológicos, apesar de funcionarem primordialmente pela ideologia, secundariamente eles funcionam pela repressão.

Os aparelhos ideológicos podem ser compreendidos como instituições diversas e especializadas, como o aparelho ideológico religioso, escolar, jurídico, familiar, político, cultural, entre outros. Os aparelhos repressivos: o governo, a administração, as prisões, o exército, entre outros. Podendo ser resumida as funções como os aparelhos repressivos como um todo organizado, garantindo pela força as condições políticas de reprodução das relações de produção e os aparelhos ideológicos; estes unificados sob a ideologia da classe dominante, assegurando a harmonia entre os aparelhos tanto repressivo quanto ideológico (Althusser, 1971).

Se para o jovem Marx a ideologia é um sistema de ideias, para Althusser (1971) ela assume outra forma, o filósofo francês se esforça para criar uma teoria da ideologia em geral e não de uma teoria das ideologias particulares, deixando de lado a história das formações sociais e das lutas de classe. A ideologia não tem história, o que significa tratar a ideologia como uma estrutura eterna em funcionamento, onipresente e trans-histórica.

A visão de Althusser sobre a ideologia foi fortemente criticada por outros autores marxistas, o historiador inglês Edward Palmer Thompson (1924 - 1993) é um dos principais críticos. Em seu livro, *A Miséria da Teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser* (1981), Thompson aponta que o principal erro da teoria althusseriana é procurar a segurança de uma teoria perfeita e totalizada, onde os sentidos empíricos são obstruídos, os órgãos morais e estéticos são reprimidos, a curiosidade é sedada, as evidências de vida e de arte são desacreditadas como “ideologia”. O historiador propõe inserir a cultura e a experiência dos indivíduos, ambas dimensões ignoradas por Althusser: “a ‘experiência’ (descobrimos) foi, em última instância gerada na ‘vida material’, foi estruturada em termos de classe, e, conseqüentemente o ‘ser social’ determinou a ‘consciência social’” (Thompson, 1981, p. 189). A experiência transforma a estrutura em processo, reinserindo o sujeito histórico e amplia o conceito de classe.

Deixando de lado as críticas ao filósofo francês, em sua obra, a ideologia aparece como a-histórica. Desse modo, no pré-capitalismo, a ideologia era subscrita a aparelho ideológico do Estado dominante, a Igreja, que concentrava não só as funções religiosas, mas também as escolares, de informação e de cultura.

A Revolução francesa teve antes de mais por objetivo e resultado fazer passar o poder de Estado da aristocracia feudal para a burguesia capitalista-comercial, quebrar em parte o antigo aparelho repressivo de Estado e substituí-lo por um novo (ex. o Exército nacional popular), - mas também atacar o aparelho ideológico de Estado n.º 1: a Igreja. Daí a constituição civil do clero, a confiscação dos bens da Igreja e a criação de novos aparelhos ideológicos de Estado para substituírem o aparelho ideológico de Estado religioso no seu papel dominante (Althusser, 1971, p. 59)

O processo descrito acima nada mais é que o processo de secularização, característico do mundo moderno, em que a Igreja perde grande parte da influência e bens materiais que possuía no Antigo Regime: “setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (Berger, 1985, p. 144). Dentro do processo de secularização encontra-se a separação da Igreja e do Estado, a expropriação das terras da Igreja, a emancipação do ensino sob o poder eclesiástico. É um processo que afeta a totalidade da vida cultural e a subjetividade dos indivíduos. Isso significa que os indivíduos podem interpretar o mundo e vivenciar suas experiências sem o recurso às interpretações religiosas (Berger, 2000; 1985). Althusser coloca esse processo como o aparelho ideológico

da Igreja perdendo a primazia do domínio e influência da vida, “parece razoável falar de secularização quando a religião não legitima mais o poder político e a legislação da mesma maneira que outrora, desempenhando um papel menor na socialização das crianças [...]” (Furseth, Repstad, 2023, p. 130).

Após a Revolução Francesa e tomada de poder pela burguesia era necessário a substituição do aparelho ideológico dominante, a Igreja, por outro. Sendo o aparelho escolar que de fato substituiu as funções do antigo aparelho dominante. A escola é, segundo o autor, o aparelho ideológico por excelência da classe dominante, responsável por reproduzir a dominação. Portanto, a laicidade é o princípio fundamental para a tomada, não apenas da hegemonia política da burguesia após a Revolução Francesa, como também da hegemonia ideológica. Tendo em vista o acúmulo de funções ideológicas da Igreja no feudalismo, “observamos por exemplo que na Idade Média a Igreja (aparelho ideológico de Estado religioso) acumulava muitas das funções hoje atribuídas a vários aparelhos ideológicos de Estado distintos” (Althusser, 1971, p. 57). O aparelho escolar é primordial no processo de consolidação do sujeito, articulando e implementando o processo de interpelação do indivíduo em sujeito.

Nesse sentido, o principal objetivo da Revolução Francesa era atacar o aparelho ideológico por excelência da aristocracia feudal, a Igreja. As lutas do século XVI ao século XVIII, a partir do impulso da Reforma, se concentraram na luta anticlerical (Althusser, 1971). Por isso, tanto o processo de secularização quanto a laicidade aparecem como fundamentais dentro da criação do principal aparelho ideológico do Estado, o aparelho escolar.

Vale destacar que secularização é um termo presente na literatura escrita em inglês e alemão que denota múltiplos processos sociais e culturais, e instituições jurídicas e políticas, nos quais a influência de instituições, crenças e práticas religiosas são reduzidas. Laicidade, do francês, espanhol e português, que recorre à regulação institucional, política e jurídica das relações entre Igreja e Estado/religião e política em diversos contextos. Refere-se à neutralidade confessional das instituições políticas, à neutralidade do Estado e do ensino público, à tolerância religiosa. Tais processos foram embaraçosos no Brasil, onde a Igreja Católica exerceu e segue exercendo grande influência mesmo após a separação Estado-Igreja na República. Durante a redemocratização, com o temor que os privilégios e influências católicas fossem aumentadas junto ao Estado na Constituinte, por mais irônico que possa parecer nos presente, os pentecostais ingressam na arena política, defendendo a separação Estado e Igreja, a laicidade e o respeito às liberdades (Mariano, 2011).

Procurei, em um autor pouco tradicional na área da sociologia da religião, Althusser, demonstrar - além de sua teoria marxista estruturalista sobre a reprodução do sistema -, encontrar elementos da secularização e laicidade, conceitos fundamentais no estudo do fenômeno religioso no mundo contemporâneo. Perseguindo a intenção de demonstrar como a teoria sociológica geral e a teoria da sociologia da religião podem, novamente, se aproximarem. A seguir, busco, em outro autor que não pertence ao cânone da sociologia da religião, elementos para compreender o processo de dessecularização, abordando o intenso debate em torno de tal conceito.

2. Giddens: globalização, fundamentalismo religioso e (des)secularização

Anthony Giddens (1938 -) compõe um grupo de intelectuais que está preocupado em refletir sobre a modernidade/pós-modernidade/alta modernidade/modernidade tardia/a modernidade como um projeto inacabado/modernidade líquida. As nomenclaturas são diversas, mas todos os autores dialogam no sentido de buscarem compreender um momento histórico pós-industrial, um “novo momento do capitalismo” que reconfigura o mundo. Onde o trabalho, e consequentemente a classe, perdem centralidade para a mudança e transformação social (Offe, 1989), além da falência das ideias que caracterizam o Iluminismo e a modernidade.

O autor é um dos sociólogos britânicos mais influentes da segunda metade do século XX. Formado em Cambridge, consolidou sua carreira como professor da Universidade de Cambridge e depois como diretor da London School of Economics (1997–2003). Seu percurso se dá em meio às transformações do pós-guerra, ao declínio do estrutural-funcionalismo, ao avanço das sociedades industriais avançadas e à emergência do neoliberalismo como força política. Giddens esteve engajado tanto na teoria quanto na prática política, foi conselheiro do primeiro-ministro Tony Blair e formulador da “Terceira Via” na política britânica. O que reflete seu interesse pelas condições sociais contemporâneas. Intelectualmente, ele buscou superar dicotomias clássicas como indivíduo versus estrutura, desenvolvendo a Teoria da Estruturação para articular agência e estrutura de modo inovador. Obras como *Capitalism and Modern Social Theory* (1971)³ - Giddens analisa comparativamente as ideias dos fundadores da sociologia clássica Marx, Durkheim e Weber explorando como cada um interpretou a emergência da modernidade; *The Constitution of Society* (1984)⁴ - principal obra teórica de Giddens, na qual ele apresenta a Teoria da Estruturação; e *The Consequences of Modernity* (1991)⁵, foram decisivas para situá-lo como um pensador central da teoria social contemporânea (Silva, 2018).

Sobre o conjunto de autores preocupados em refletir sobre a modernidade, Giddens se insere no debate sobre a modernidade reflexiva, essa concepção foi desenvolvida em diálogo próximo com os sociólogos Ulrich Beck (1944-2015) e Scott Lash (1945-), coautores de *Reflexive Modernization* (1994)⁶, argumentando que não vivemos uma “pós-modernidade” - termo associado a fragmentação, ruptura e abandono dos ideais modernos -, mas sim uma radicalização da modernidade. Enquanto teóricos pós-modernos como os filósofos francês Jean-François Lyotard (1924-1998) (2021) e Jean Baudrillard (1929-2007) (Mendes, 2007) falavam em colapso dos “grandes relatos” e fragmentação de sentidos, Giddens – junto a Beck e Lash – sustenta que ainda operamos dentro de um “grande relato” da modernidade, porém consciente de si mesmo e dos seus limites. Trata-se de uma fase em que instituições modernas, como a ciência e a economia, tornam-se objeto de reflexão crítica, reorganizando-se continuamente em função de seus próprios efeitos colaterais.

Com efeito, Giddens (2012; 1991) rejeita o uso do termo “pós-modernidade”, pois entende que não houve uma superação da modernidade, mas a intensificação de suas dinâmicas centrais: globalização, reflexividade, risco e transformação das identidades. Ao lado de Beck e Lash, argumenta que a reflexividade caracteriza a condição social contemporânea, diferenciando-se das leituras pós-modernas mais céticas em relação à razão

³ Publicado em português como “Capitalismo e a moderna teoria social” em 1984.

⁴ “A constituição da sociedade” (2009).

⁵ “As consequências da modernidade” (1991).

⁶ “Modernização reflexiva” (2012).

e à ciência. Essa modernidade reflexiva reconhece as falhas e contradições do projeto moderno (poluição, desigualdades persistentes, fundamentalismos emergentes) e as toma como objeto de análise e ação. Em suma, Giddens rejeita a ideia de que vivemos em uma era pós-moderna distinta; ao contrário, para ele a modernidade permanece como quadro interpretativo, exigindo atualização teórica: “nós não nos deslocamos para além da modernidade, porém estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização” (Giddens, p. 50, 1991)”. Essa perspectiva alinha Giddens a Beck e Lash na defesa de que a sociologia deve diagnosticar esta modernidade avançada – reflexiva em relação a si mesma – em vez de proclamar prematuramente o advento de um mundo pós-moderno sem referências.

Como boa parte dos autores contemporâneos, Giddens (2005, 1991) se apropria da contribuição dos clássicos, incorporando a noção de coerção moral de Durkheim, o sentido da ação de Weber e a importância das estruturas para compreender a ação de Marx, fazendo parte de uma tradição sociológica que tenta aproximar os clássicos e não os diferenciar. Outro elemento marcante de sua obra e contexto histórico é a crítica ao estrutural-funcionalismo e ao marxismo como sistemas totalizantes. Em outras palavras, as grandes narrativas de explicação da modernidade entram em crise, como a própria ideia de secularização, desencantamento do mundo. As explicações de caráter Iluminista sobre a evolução da sociedade entram em crise a partir das transformações observadas na realidade empírica. A ideia da história com um rumo é colocada em questão.

Nesse contexto, a própria modernidade passa a ser questionada. Em *As consequências da Modernidade* (1991), Giddens aborda tais transformações, argumentando que não estamos vivendo uma pós-modernidade, mas as consequências da modernidade que estão sendo radicalizadas e mais universalizadas que antes. Os modos de vida produzidos pela modernidade e as instituições modernas produzem uma descontinuidade em relação aos modos tradicionais, por três elementos inter-relacionados: o ritmo da mudança, o escopo da mudança e a natureza única das instituições modernas.

Para compreender propriamente as características da modernidade é necessário refletir sobre a separação do tempo e do espaço, o desencaixe dos sistemas sociais e os sistemas peritos, enquanto fatores responsáveis pelo dinamismo no mundo social. As sociedades pré-modernas não separavam tempo e espaço, a vida social era dominada pela presença. A invenção do relógio mecânico, no século XVIII, permitiu a separação entre tempo e espaço, fator de extrema importância para o desencaixe, caracterizado por dois principais mecanismos relacionados com o desenvolvimento das instituições modernas: a criação de fichas simbólicas e o estabelecimento de sistemas peritos (Giddens, 1991).

As fichas simbólicas podem ser compreendidas como “meios de intercâmbio que podem ser ‘circulados’ sem ter em vista as características específicas dos indivíduos ou grupos que lidam com eles em qualquer conjuntura particular” (Giddens, 1991, p. 25), em especial, a ficha simbólica do dinheiro. Enquanto os sistemas peritos podem ser compreendidos como “sistemas de excelência técnica ou de competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social que vivemos hoje” (Giddens, 1991, p. 30). Os mecanismos de desencaixe dependem da confiança, seja confiança no sistema monetário ou a confiança no conhecimento dos peritos. Ao andar de avião, por exemplo, confiamos que ele não irá despencar do céu por uma série de sistemas peritos - desde o piloto, a torre de controle, os engenheiros e mecânicos que projetaram a aeronave.

Outra principal característica da modernidade é sua natureza reflexiva. O Iluminismo partia da premissa que haveria um mundo concreto a ser conhecido pela ciência, contudo, a reflexividade da modernidade contribui para a mudança a todo momento, o próprio conhecimento produzido é apropriado de modo reflexivo e alterando as práticas: “o discurso da sociologia e os conceitos, teorias e descobertas das outras ciências sociais continuamente ‘circulam dentro e fora’ daquilo que tratam. Assim fazendo, eles reestruturam reflexivamente seu objeto [...]” (Giddens, 1991, p. 43). Portanto, a produção do conhecimento sobre determinada realidade altera essa própria realidade quando é circulada, apropriada, em uma espécie de movimento espiral, não havendo um mundo concreto e estático passível de ser alcançado pelo conhecimento científico.

Além da natureza reflexiva, a modernidade é intrinsecamente globalizante: “a globalização pode assim ser definida como a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (Giddens, 1991, p. 60). Existe a conjunção de quatro dimensões institucionais da modernidade, quais sejam, a economia capitalista mundial, o sistema de estados-nação, divisão internacional do trabalho e ordem militar. Dando ao Ocidente primazia sobre o poder econômico, político e militar. Com efeito, o declínio do controle do Ocidente sob o mundo não é um resultado da diminuição das instituições modernas ali surgidas, mas resultado a disseminação global de tais instituições através da globalização. A transformação local é ao mesmo tempo, uma parte da globalização como efeito dela. A ascensão dos movimentos nacionalistas locais europeus é um exemplo que as relações sociais globalizadas provavelmente servem para diminuir alguns sentimentos de nacionalismo ligado ao estado-nação, podem, ao mesmo tempo, estarem envolvidas na intensificação de tais sentimentos nacionalistas (Giddens, 1991).

Contudo, se por um lado a modernidade desenvolveu instituições modernas e com difusão global, criando condições de segurança para os seres humanos, diferente das instituições pré-modernas. Por outro lado, o desenvolvimento das forças produtivas alcançou um potencial destrutivo em escala global em relação ao meio ambiente. Além do totalitarismo, a ascensão do fascismo, o Holocausto, como também a ameaça da guerra nuclear e o fundamentalismo religioso (elementos que nem Weber, o teórico clássico mais pessimista em relação à modernidade, poderia prever) sendo partes inerentes da modernidade (Giddens, 1991).

A religião não se encontra fora do processo de globalização, uma parte significativa das organizações religiosas são multinacionais. Desse modo, acabam encontrando uma relação tensa com governos nacionais (Robertson, 2000; Furseth; Repstad, 2023). Algumas reações religiosas à globalização podem ser notadas: de um lado, a intensificação dos movimentos fundamentalistas reagindo contra transformações postas pela globalização às antigas identidades e, do outro, movimentos que procuram dar sentido à cultura mundial, como as religiões New Age. O processo de globalização também amplia o campo de influência pública da religião (Ortiz, 2001). Vale destacar que “o cristianismo, o islamismo e o budismo, sempre formaram culturas globais” (Furseth; Repstad, 2023, p. 125). Nesse sentido, algumas tradições religiosas antigas já possuíam aspectos globais, ao passo que outras formas de religiosidade foram se tornando cada vez mais globais, como o pentecostalismo.

Em relação ao fundamentalismo religioso, Bruce (2007) aponta cinco características comuns entre os mais diversos grupos fundamentalistas: 1 - os grupos fundamentalistas parte do princípio que os textos religiosos são isentos de erros e completos como fonte de um

ideal; 2 - mobilizam um passado ideal para reivindicar condições religiosas originais; 3 - emergem em culturas tradicionais, tentando reavivar a tradição, em uma modernidade de constantes transformações; 4 - tendem a apelar para grupos marginalizados e excluídos do poder; 5 - tendem a adotar e usar a tecnologia moderna. Algumas explicações sociológicas apontam a crise da modernidade como substrato para o ressurgimento do fundamentalismo religioso: “questões de identidade, problemas de legitimidade e opressão política em diversos países, e injustiças socioeconômicas generalizadas” (Furseth; Repstad, p. 240, 2023).

Impulsionada pela modernidade, a secularização não foi um processo global e absoluto, mas há regiões onde ela ocorreu com sucesso e a dessecularização parece ser uma ideia distante, a Europa Ocidental é um exemplo, onde existe uma massiva cultura secular. Contudo, refletir sobre o fundamentalismo religioso nos leva a questionar os limites e equívocos da teoria da secularização. Desse modo, Berger (2000) aponta existir um processo de dessecularização do mundo. O fato que o mundo ainda é tão religioso quanto antes e até mais em alguns lugares, sendo o fundamentalismo religioso e o crescimento evangélico pentecostal elementos centrais do processo de dessecularização. A ideia central que a modernidade levaria a um declínio da religião se mostrou errada, argumenta o autor, algumas tradições religiosas que optaram por uma adaptação à modernidade, como a Igreja Católica com o Concílio Vaticano II estão perdendo adeptos, enquanto as que optaram por uma rejeição, como movimentos conservadores e tradicionalistas, crescem por toda parte.

O ressurgimento do islamismo é um fenômeno de vasto alcance que “propicia a restauração não somente das crenças islâmicas, mas de estilo de vida marcadamente islâmicos, os quais de muitas maneiras confrontam diretamente as ideias modernas - como a relação entre a religião e Estado, o papel da mulher [...]” (Berger, 2000, p. 14). A expansão evangélica chega a ser mais ampla geograficamente, ganhando adeptos na Coreia do Sul, África subsaariana, e obviamente, com maior sucesso na América Latina, principalmente o pentecostalismo que une curas espirituais, uma moralidade rígida combinada com ortodoxia bíblica (Berger, 2000).

A socióloga brasileira Cecília Mariz, ex-orientanda de Peter Berger, sustenta que ao analisar mais de perto os argumentos de Berger, podemos perceber uma posição um pouco diferente e com mais nuances. Apesar das várias passagens apontarem para a força da religião no mundo moderno como refutação teórica da secularização, a dessecularização e secularização são processo em curso, frutos da relação entre a modernidade e a religião em diferentes contextos. A própria escolha do termo dessecularização parece apontar a existência do processo de secularização em algum momento, indo contra o próprio argumento e crítica que Berger tece contra a teoria da secularização. O que ele está refutando não é a secularização em si, mas o pressuposto que a modernidade gera o declínio da religião em sua totalidade (Mariz, 2000).

Há diversas perspectivas defendendo e criticando a secularização, alguns autores defendem a teoria da secularização apontando que ela não se aplica a todo o globo, mas em regiões que passaram por processo de igualitarismo e pluralização. O sociólogo Steve Bruce (2016) é um exemplo, defensor da teoria da secularização, a encara enquanto uma explicação histórica da sociedade europeia e, conseqüentemente, dos desdobramentos da colonização europeia. Apoiando-se em dados estatísticos do declínio do pertencimento religioso na Grã-Bretanha, o aumento daqueles que declaram não ter pertencimento religioso na Holanda e o número elevado de suecos que não frequentam cultos, Bruce argumenta que, ainda que aumente o número de possibilidades mágico-religiosas oferecidas aos sujeitos, como

horóscopo, adivinhação, medicinas alternativas, o que importa não é a vasta possibilidade, mas o número de adeptos que elas conseguem alcançar, que são poucos no caso da Grã-Bretanha. Por outro lado, Danièle Hervieu-Léger é um exemplo de crítica à tese que a Europa é uma ilha isolada onde a secularização ocorreu, a sociologia francesa argumenta que na França, apesar da secularização, a Igreja Católica segue tendo uma influência significativa na cultura francesa (Furseth; Repstad, 2023).

O debate entre os defensores da secularização e seus críticos é extenso na sociologia da religião. No Brasil, Antônio Flávio Pierucci realizou severas críticas ao seu colega Lísias Nogueira Negrão, no artigo *Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido* (1998), com o intuito de debater a teoria da secularização e defendê-la das críticas levantadas pela teoria da dessecularização. Lísias, por sua vez, respondeu Pierucci no artigo: *Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”*, publicado na *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. O título provocativo é baseado em dois autores renomados no campo religioso: o “jardim encantado”, remete à expressão utilizada por Max Weber para se referir às religiões ocidentais como radicalmente encantadas, o que impossibilitou o desenvolvimento do capitalismo na China e Índia, enquanto o “clube dos intelectuais desencantados” foi utilizado por Peter Berge para se referir à cultura acadêmica internacional secularizada que acredita representar a realidade na totalidade em relação à religião (Negrão, 2005).

3. Contribuições e limitações

Em perspectiva comparativa, Louis Althusser e Anthony Giddens oferecem chaves valiosas – porém distintas – que podemos utilizar para compreender a relação entre religião e sociedade moderna, ao mesmo tempo em que evidenciam limitações alinhadas às premissas de cada teoria.

Inserido na tradição marxista estruturalista, em Althusser podemos interpretar a religião fundamentalmente através do prisma da ideologia e dos aparelhos de Estado. Sua teoria dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) esclarece como instituições como a Igreja serviram historicamente à reprodução das relações de dominação. Em seu esquema, a Igreja foi o AIE dominante no período pré-capitalista, assegurando por séculos a coesão ideológica das sociedades europeias (legitimando a ordem monárquica e a estratificação feudal sob uma cosmologia religiosa). A transição para a modernidade, marcada pela Revolução Francesa e ascensão da burguesia, deslocou esse papel central da Igreja para a escola laica, processo que exemplifica o cerne da secularização institucional: o poder político e a produção ideológica passam a residir em instâncias não religiosas. A partir da chave althusseriana, portanto, podemos compreender a secularização como parte de uma transformação estrutural nos mecanismos de controle social: a religião organizada perde o monopólio da ideologia dominante e o Estado moderno estabelece um novo pacto de dominação via instituições “seculares” (educação pública, jurídico-político, mídia, etc.).

Essa perspectiva contribui para a sociologia da religião ao ressaltar por que a influência institucional da Igreja declinou na era moderna (por exemplo, a separação Estado-Igreja, a laicidade do ensino, a privatização da fé), inserindo esse fato num quadro teórico mais amplo da reprodução social e da luta de classes. Por outro lado, a própria força explicativa de Althusser, seu foco nas estruturas e funções ideológicas, traz limitações importantes. Ao reduzir a religião principalmente a um instrumento de sujeição ideológica e

à “cola” simbólica que garante a reprodução do sistema, essa perspectiva negligencia dimensões vivenciais, culturais e históricas específicas do fenômeno religioso.

Tal análise abstrai os sujeitos concretos, desconsiderando em grande medida a agência dos atores. Essa lacuna foi destacada em críticas como a do historiador E. P. Thompson (1981), destacadas anteriormente, o inglês acusou Althusser de construir uma teoria “totalizante” na qual a experiência humana é reprimida em nome da coerência estrutural. Thompson e outros argumentam que a cultura (e aqui podemos inserir a esfera religiosa) não podem ser inteiramente deduzidas da “ideologia dominante” ou da posição estrutural, há criatividade, resistência e significado próprio que escapam ao determinismo althusseriano. Assim, a contribuição de Althusser à sociologia da religião é potente para entender a queda do poder eclesiástico institucional no contexto da modernização (secularização como diferenciação Estado/Igreja), mas insuficiente para explicar as transformações qualitativas da religião além do papel de aparelho ideológico.

Partindo de uma matriz teórica diferente, Anthony Giddens fornece uma lente complementar centrada na dinâmica da modernidade global. Giddens não é um especialista em sociologia da religião, mas suas análises sobre a modernidade reflexiva e a globalização oferecem insights cruciais: nessa perspectiva, podemos compreender como a religião não desaparece no mundo moderno; ao contrário, reinventa-se e reposiciona-se em meio às forças sociais em mutação. Uma de suas contribuições implícitas é mostrar que a secularização não é um processo linear e homogêneo, mas convive com tendências de “ressacralização” ou dessecularização em âmbito global. De fato, Giddens identifica fenômenos como o fundamentalismo religioso como parte integrante (e não anômala) da modernidade tardia. Ao enfatizar a intensificação dos fluxos globais, das interconexões entre sociedades e da reflexividade cultural, Giddens ajuda a compreender por que assistimos, de um lado, a movimentos de reação religiosa contra as ameaças percebidas da globalização (várias formas de fundamentalismo) e, de outro, à emergência de novas formas de espiritualidade transnacionais (como os movimentos *New Age* ou a difusão global do pentecostalismo). Sua perspectiva ilumina o fato de que a modernidade traz inseguranças ontológicas e crises identitárias que muitas vezes reforçam a busca por ancoragem religiosa, seja retornando a tradições rígidas, seja experimentando sínteses e crenças alternativas.

Essa abordagem captura a complexidade do cenário atual, no qual modernização e revitalização religiosa andam lado a lado. Não por acaso, há convergência entre a leitura de Giddens e a de autores da sociologia da religião como Peter Berger, que apontou para a “dessecularização do mundo” frente ao vigor de movimentos como o islamismo político e o pentecostalismo global. Giddens nos oferece, portanto, ferramentas conceituais para entender fenômenos contemporâneos como os conflitos entre secularismo e fundamentalismo, o impacto das migrações religiosas.

Apesar desses aportes, a abordagem de Giddens também apresenta limitações quando considerada do ponto de vista específico da sociologia da religião. Em primeiro lugar, por não focalizar sistematicamente o fenômeno religioso, Giddens tende a tratar a religião de forma algo genérica, como um exemplo dentre outros das consequências da modernidade. Isso implica que certas particularidades do desenvolvimento religioso podem ficar obscurecidas. Por exemplo, Giddens sublinha corretamente o crescimento de fundamentalismos e a difusão global de religiões, mas não distingue em detalhe as diferenças teológicas, históricas e organizacionais entre essas manifestações – campo em que estudiosos especializados precisariam intervir para complementar a análise. Além disso, sua narrativa

global pode subestimar variações regionais importantes. Assim, embora Giddens ofereça contexto macro e relacione o religioso a processos estruturais da modernidade, o aprofundamento no conteúdo do fenômeno religioso (crenças, símbolos, práticas) requer outras perspectivas.

Apesar das diferenças, a justaposição das perspectivas de Althusser e Giddens revela-se frutífera. Cada qual, a seu modo, revela facetas da relação entre religião e modernidade. Enquanto Althusser, com sua análise estrutural, ajudar a esclarecer o lugar histórico-institucional da religião na manutenção (ou transformação) da ordem social, enfatizando secularização, laicização e a função ideológica da Igreja, Giddens destaca as dinâmicas contemporâneas que recolocam o religioso no cenário global, enfatizando reflexividade, agência dos atores e rearranjos identitários no contexto de mudança e incerteza. Em conjunto, as contribuições de ambos demonstram que a sociologia da religião se enriquece ao dialogar com teorias sociais mais amplas, ainda que essas teorias não tratem diretamente do sagrado. Tal diálogo permite articular de maneira mais robusta conceitos-chave como secularização, laicidade, globalização e fundamentalismo, oferecendo um quadro mais complexo e completo das relações entre religião e modernidade.

É importante, contudo, ter clareza quanto aos limites: Althusser e Giddens operam a partir de premissas diferentes (estruturalismo marxista de um lado, do outro, a teoria da modernização reflexiva) e por isso tendem a “enxergar” problemas distintos – cabendo ao sociólogo da religião integrar essas visões e também recorrer a autores especializados no fenômeno religioso para nuances adicionais, como buscamos fazer. Em última instância, a comparação reitera o argumento de partida do artigo: teorias sociológicas gerais, aplicadas criticamente, podem lançar nova luz sobre o fenômeno religioso. Althusser nos ajuda a entender como a era moderna reconfigurou o poder religioso num contexto estatal secularizado, e Giddens nos ajuda a perceber como a própria modernidade tardia gera novas expressões do religioso em escala global, desafiando tanto o secularismo triunfalista quanto o relativismo pós-moderno. Essa complementaridade ressalta a riqueza de aproximar diferentes paradigmas sociológicos para decifrar a contínua presença (e metamorfose) da religião no mundo contemporâneo.

Considerações finais

Inspirado em Furseth e Repstad (2023), que argumentaram que a sociologia da religião tem se isolado da sociologia contemporânea e, como resposta, buscam aproximar da sociologia da religião diversos autores que não necessariamente refletem sobre o tema religioso. Procurei aproximar autores pouco usuais na religião para pensar conceitos caros no campo religioso, ainda que em alguns momentos isto se torne uma armadilha, posto que foi preciso recorrer a autores consagrados do campo da sociologia da religião, como Peter Berger, Steven Bruce, Danièle Hervieu-Léger, Antônio Flávio Pierucci, Lísias Negrão, para melhor relacionar a secularização, globalização, fundamentalismo religioso e dessecularização.

Apesar de Althusser (1971) não estar propriamente interessado no fenômeno religioso, o filósofo francês nos oferece o exemplo da ideologia religiosa cristã e da relação entre sujeito e Sujeito. Mas o principal destaque é em algumas passagens sobre a reflexão do aparelho escolar que podemos notar a análise e descrição do processo de diminuição da influência da Igreja na vida cotidiana, a separação entre Estado e Igreja e a laicidade do

ensino. Berger (1985) o nomeou de processo de secularização, Pierucci (1998) nos atenta que Weber já dava algumas pistas sobre a secularização quando refletia sobre o direito.

Em Giddens, busquei, a partir de sua reflexão sobre as características da modernidade compreender como a modernidade é intrinsecamente globalizada. Desse modo, a globalização afeta a religião em diversos sentidos, produzindo tanto movimentos de reação, o fundamentalismo religioso, como novos movimentos religiosos (Furseth; Repstad, 2023). Dentro da reflexão sobre o fundamentalismo religioso está relacionada à dessecularização do mundo (Berger, 2000), um intenso debate do campo da sociologia da religião, que busquei aprofundar um pouco, mostrando diferentes perspectivas teóricas. Ainda que essa escolha tenha aprofundado ainda mais a armadilha que este artigo criou para si próprio: tentar aproximar teórico fora do campo religioso com a sociologia da religião, ao passo que mobiliza muitos teóricos da religião.

Ao contrastar as perspectivas de Althusser e Giddens, percebemos dois modos distintos que podemos utilizar para interpretar o lugar da religião na modernidade, mas que, em conjunto, ajudam a ampliar a compreensão sociológica do fenômeno religioso.

Althusser, dentro de uma matriz marxista estruturalista e em um contexto marcado pela Guerra Fria e pela força do pensamento estrutural, interpreta a religião a partir do conceito de aparelhos ideológicos do Estado. Pensando a partir de uma chave althusseriana, a Igreja exerceu papel central no Antigo Regime como o principal aparelho ideológico responsável por assegurar a reprodução social, sendo posteriormente deslocada pela escola, após a Revolução Francesa, como aparelho dominante. Essa análise reforça a centralidade dos processos de secularização e laicidade como mecanismos de reorganização da dominação de classe. Aqui, a religião aparece sobretudo como forma de sujeição ideológica, perdendo espaço diante da racionalização e do fortalecimento de outras instituições modernas.

Por outro lado, Giddens, situado no contexto das transformações do pós-guerra e no interior dos debates sobre a modernidade reflexiva, compreende a religião como uma dimensão que não desaparece com a modernização, mas se transforma em meio às dinâmicas da globalização. Para ele, a modernidade não deve ser entendida como "pós-modernidade", mas como radicalização da própria modernidade. Assim, ao mesmo tempo que a globalização fragiliza certas tradições, também gera reações como o fundamentalismo religioso, além de favorecer processos de dessecularização em alguns contextos. A religião, nesse quadro, ganha novos papéis e formas de expressão, inserindo-se em fluxos globais e tensionando as fronteiras nacionais e culturais.

Dessa forma, enquanto Althusser privilegia a análise estrutural e a função ideológica da religião no interior do Estado, Giddens enfatiza a reflexividade, a agência e as transformações globais que recolocam o religioso no espaço público contemporâneo. Althusser ajuda a compreender o lugar histórico da religião na reprodução do poder político e social, enquanto Giddens amplia o horizonte para pensar os desafios contemporâneos, como a globalização, os riscos sociais, a crise das identidades e o fundamentalismo religioso.

A comparação entre ambos reforça o argumento central deste artigo: a sociologia da religião pode se enriquecer ao dialogar com teóricos que não tratam diretamente do fenômeno religioso, mas que oferecem ferramentas fundamentais para interpretar sua historicidade e suas transformações. Nesse sentido, Althusser e Giddens, a partir de diferentes tradições, contribuem para articular os conceitos de secularização, laicidade,

globalização e fundamentalismo, permitindo compreender melhor a complexidade das relações entre religião e modernidade.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Editorial Presença, 1971.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2000, p. 9-24.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOTTOMORE, Tom; NISBET, Robert. Estruturalismo. In: BOTTOMORE, Tom; NISBET, Robert. **História da análise sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980 [1978]. p. 727-779.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974 [1972]. p. 27-98.
- BRUCE, Steve. **Fundamentalismo**. Madri: Alianza Editorial Sa, 2007.
- BRUCE, Steve. Secularização e a impotência da religião individualizada. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n.1, 2016, p. 178-190.
- CARDOSO, Marta Rezende. Algumas reflexões sobre a autobiografia de Louis Althusser. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 1, n. 3, 1998, p. 33-62.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989 [1912].
- FURSETH, Inger; REPSTAD, Pål. **Sociologia da religião**: perspectivas clássicas e contemporâneas. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- GIDDENS, Anthony. **Capitalismo e moderna teoria social**. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1984.
- GIDDENS, Anthony. **Capitalismo e moderna teoria social**. 6. ed. Lisboa: Editorial Presença, 2005.
- GIDDENS, Anthony; LASH, Scott; BECK, Ulrich. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião**: abordagens clássicas. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 20. ed. São Paulo: José Olympio, 2021.

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

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e Dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2000, p. 25-39.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Vol. 1: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner. [1845 – 1846]. São Paulo: Boitempo, 2007.

MENDES, Candido. Baudrillard e a Pós-Modernidade. **Dados – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 50, n. 1, 2007, p. 5-9.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 59, 2005, p. 23-36.

NOVAES, Regina. Os jovens sem religião: ventos secularizantes e o espírito do tempo. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (organizadores). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

OFFE, Claus. Trabalho: a categoria-chave da sociologia? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 4, n. 10, 1989, p. 6-20.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, 2001, p. 59-180.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n. 37, 1998.

ROBERTSON, Roland. **Globalização**: Teoria Social e Cultura Global. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

SILVA, Fábio Rodrigues Ribeiro da. Anthony Giddens (1938-) *In*: TELLES, Sarah Silva; OLIVEIRA, Solange Luçan de. **Os sociólogos**: de Auguste Comte e Gilles Lipovetsky. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2018. p. 270-285.

SOUZA, André Ricardo de. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 5, n. 2, 2015, p. 289-325.

SIMMEL, Georg. Contribuição para sociologia da religião. *In*: SIMMEL, Georg. **Religião: ensaios**, v. 2, São Paulo: Olho d'água, 2011 [1898]. p. 1-18.

THOMPSON, Edward. **A Miséria da Teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981 [1978].

WEBER, Max. **Economia e Sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva.
Brasília: Editora da UnB, 1991 [1921]. v. 1.

Recebido em: 06/05/2025

Aceito em: 09/10/2025