

## **E o que é de César?: contribuições analíticas para a teoria da secularização<sup>1</sup>**

And what are the Caesar's things?: analytical contributions on secularization theory

Bruno Curtis Weber<sup>2</sup>  
bcurtisweber@msn.com

### **Resumo**

Desenvolveremos uma discussão acerca da Teoria da Secularização, procurando situar a literatura brasileira atinente ao tema dentro do espectro do paradigma. Constatando uma profusão de interpretações dada por cada teórico, sugerimos um esforço para definição de parâmetros mais claros com o objetivo de avaliar com precisão o lugar e o papel do sistema religioso no contexto brasileiro. Para tanto recorreremos à proposta do sociólogo belga Karel Dobbelaere que sugere que seja feita uma análise da secularização em três níveis: macro (societal), meso (institucional) e micro (individual).

**Palavras-chave:** secularização; compartimentalização; religião; esfera pública.

### **Abstract**

We will develop a discussion regarding the Secularization Theory, in which we seek to situate Brazilian specialized literature into the paradigm range. Noting the myriads of interpretations given by each author we suggest an effort to set clearer parameters, in order to accurately assess the role and place of the religious system in the Brazilian context. For this purpose, we draw from Belgian sociologist Karel Dobbelaere's proposal, which suggests an analysis of secularization at three levels: macro (societal), meso (institutional) and micro (individual).

**Keywords:** secularization; compartmentalization; religion; public sphere.

### **Introdução**

O homem moderno abandonou seu jardim encantado. A metáfora weberiana nos diz que a sociedade já não precisa mais das justificações supra-humanas para manter sua rotina e manter em marcha sua atividade geral; já não se orienta em busca de um valor lastreado na transcendência; já não espera resoluções mágicas para os

---

<sup>1</sup> Texto referente a uma comunicação apresentada na 3ª Semana de Ciência da Religião da UFJF realizada entre os dias 6 e 9 de outubro de 2014.

<sup>2</sup> Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo, mestrando em Ciências Sociais pela mesma instituição.

contratempos da vida, nem se satisfaz com explicações sobrenaturais para os fatos que se apresentam. A sociedade moderna é racional, pois explica e legitima o mundo através da sistematização do raciocínio, em contraposição à obediência aos “fatos dados” que caracteriza a tradição (Gerth & Mills, 1982, p. 75); é desencantada, pois prefere percorrer todas as etapas de um cálculo a confiar seu futuro a profecias. E o produto concreto desta sistematização, deste cálculo metódico e preciso é a burocracia moderna, composta por cargos despersonalizados, dentro da qual o homem moderno vive como que em uma jaula de aço, reduzido à sua funcionalidade. Do jardim encantado à jaula de aço: eis o percurso trilhado pelo homem moderno, segundo o apelo imagético weberiano.

Esse prognóstico apresentado por um dos cânones da sociologia contou com diversos desdobramentos teóricos e releituras, especialmente na Sociologia da Religião. Isso porque, segundo essa perspectiva, a religião deixa de ser a ordenadora do mundo social – perdeu sua capacidade unificadora de explicar fenômenos e deixou de referenciar decisões em esferas não-religiosas, desde a econômica até a estética, da política à intelectual. Cada vez mais está reservada ao plano do subjetivo, tornando-se uma realidade quase idiossincrática. Não perdeu sua legitimidade para biografias particulares, mas deixou de ser uma legitimadora do funcionamento da sociedade.

Tal ensinamento do sociólogo alemão não seria tão frutífero se esquecêssemos de conjugá-lo a outro – mais genérico que particular, mais metodológico que substantivo –, que é ter consciência do não encerramento de qualquer conceito frente ao caráter dinâmico e contextualizado das realidades sociais. Afinal seria a secularização uma especificidade do Ocidente ou um processo global? E mesmo se considerada sua escala global, o fenômeno dar-se-ia em tendências tão homogêneas? Como, pois, as distintas sociedades lidam com a alocação do religioso em suas dadas historicidades?

Essas questões não aparecem aqui para reclamar originalidade, visto que muitos autores, desde os antropólogos das religiões aos sociólogos mais paradigmáticos, como Niklas Luhmann e Peter Berger, procuram tomar uma posição acerca do tema. O que procuraremos discutir, em verdade, é a precisão de tais posicionamentos, o que desloca a análise para outro recorte: será que dispomos de ferramentas suficientes para precisar a contingência e o grau de secularização dentro de cada forma histórica? Para além da “boa” ou da “má vontade” dos nossos cientistas sociais para com o fenômeno religioso

no Brasil (Pierucci, 1997a; Camurça, 2000), acreditamos num esforço integrador em que, como só na prática científica, elementos verdadeiramente comparáveis emergem para que possamos desenvolver uma discussão sobre a especificidade do caso brasileiro e precisar sua relação com a problemática da secularização.

Para tanto, apresentaremos a sugestão analítica do sociólogo da religião belga Karel Dobbelaere, que, curiosamente, apenas de maneira esporádica participa das bibliografias brasileiras especializadas.

### **Secularização como paradigma**

Antes de apresentarmos nossa proposição analítica, é necessário um ajustamento teórico, para que não caminhemos por campos tão litigiosos apenas intuitivamente. Aliás, não obstante a antiguidade do tema, o significado de secularização está muito distante de um ponto pacífico, recorrentemente recebendo conotações ambíguas e, nos casos mais patentes, esta confusão é promovida por um mesmo autor<sup>3</sup>. Evocar o par ululante “polissêmico e multifacetado” em nada contribuiria para discussões substantivas, já que algum “sema” tem que ser comum e alguma “face” deve ser reconhecível para que um conceito possa ser discutido.

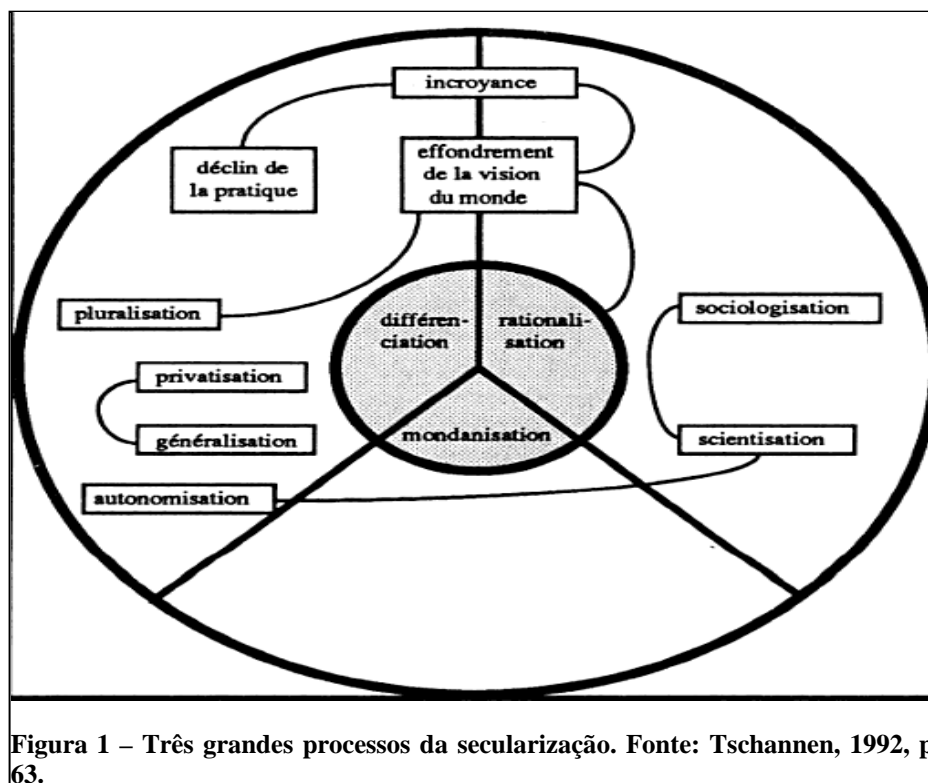
Não por acaso, o sociólogo francês Olivier Tschannen, regido pela preocupação de dar unidade à aparente centrifugação do termo, elaborou sua tese de doutorado, posteriormente publicada, *Lestheories de lasecularisation*(1992), na qual foi feita uma ampla sistematização das teorias tangentes ao tema e foi concluído que as “mil facetas” da secularização nos conduziram a três grandes processos, inter-relacionados ou não, pelos autores analisados:

- *diferenciação*: processo em que diferentes esferas institucionais exercem, cada uma, uma função particular, a partir de uma linguagem própria;
- *racionalização*: reordenamento de certos domínios da vida social que passam a ser regidos pela racionalidade instrumental;

---

<sup>3</sup> O próprio Peter Berger, que chega a conclusão que em 1967 os Estados Unidos secularizava-se e dessecularizava-se ao mesmo tempo (Berger, 1967, p. 160-2). Em sua palestra de 1999 dizia que o *mundo* passava por semelhante processo (Berger, 1999, p.2). Ora, ele também fala em dialética entre religião e modernidade (Mariz, 2001, p. 23), ou seja, tratando-os como termos antitéticos.

- *mundanização*: definida pelo autor como o processo em que as organizações da sociedade voltam sua atenção às questões mundanas, sendo as questões transcendentais deixadas para um segundo plano.



Após confrontar os teóricos da secularização com alguns replicantes – especialmente a Teoria da Escolha Racional da Religião (RCTR) e o *homo religiosus* do Pe.Greeley<sup>4</sup> – Tschannen conclui que a secularização constitui um paradigma, em seu sentido kuhniano (Tschannen, 1992, p. 333), ou seja, valores e crenças compartilhadas por uma dada comunidade (Kuhn, 1998, p. 218), posto que as réplicas não constituiriam um *corpus* teórico – ou, para utilizar a linguagem de Kuhn, uma matriz disciplinar – proporcionalmenterobusto.

Outros contrapontos comumente acionados provêm da antropologia e dos novos estudos culturais, como a enérgica crítica feita por Anthony Appiah à pretensa universalização da racionalização projetada por Weber, demonstrando as formas

<sup>4</sup>Não teremos espaço para desenvolver os argumentos das duas perspectivas, tampouco, obviamente, a tréplica dos teóricos da secularização. Uma discussão interessante sobre a RCTR é desenvolvida por Ricardo Mariano em *Usos e limites da teoria da escolha racional da religião*(2008).

culturais não modernas, a-modernas e não modernas<sup>5</sup> de diversas etnias africanas, não obstante as investidas do ocidente para mercantilizar produções culturais – como a literatura –, frequentemente dotadas de significado religioso (Appiah, 1997, p. 193 e ss.). Mas é justamente a avaliação da aplicabilidade do paradigma, ou seja, sua flexibilidade e limitações históricas que pretendemos fomentar no presente trabalho. Instigado sobre a pertinência do paradigma para o caso turco, Taleh Tahirli desenvolveu o trabalho *Secularization in a society with a strong religious ideology: the case o Turkey* (2005), tendo chegado a seguinte conclusão:

Modern Turkey occupies unique place within the Muslim countries, because it embodies particular features of the interaction between religion and state. The uniqueness of the Turkish case is based on the fact that the establishment of modern Turkey embodies two features: the secular political institutions and a predominant Muslim society [...] This thesis has analyzed the development of secularization in Turkey from the Ottoman period until present days. I have argued that the Turkish experience can be taken as a case in support of the argument regarding compatibility of Islam and secularization<sup>6</sup>. (Tahirli, 2005, p. 81).

Guiado pela prescrição analítica de Dobbelaere, Tahirli encontrou parâmetros que possibilitam não só a avaliação do caso turco dentro do espectro da secularização, mas também, e esta talvez seja a principal contribuição, fornece subsídios para uma perspectiva comparativa entre os casos, possibilitando a des-essencialização do conceito.

Antes de passarmos à contribuição do sociólogo belga, façamos um sobrevoo sobre o que dizem alguns dos especialistas brasileiros sobre o tema.

### **Falando de nós**

Tratando-se de sociologia da religião no Brasil, certamente o nome mais lembrado em é o de Antônio Flávio Pierucci, aluno de Cândido Procópio de Camargo e

---

<sup>5</sup> Arturo Escobar faz avaliação similar para o caso da América Latina em *Encountering Development* (1995), especialmente no Capítulo 6.

<sup>6</sup>“A Turquia moderna ocupa um espaço único dentre os países muçulmanos, porque a interação entre religião e Estado assume características particulares. A peculiaridade do caso turco está assentada em duas características da Turquia moderna: a presença de instituições políticas seculares e uma sociedade predominantemente muçulmana [...] A presente tese analisou o desenvolvimento da secularização na Turquia desde o período Otomano até o presente. Argumentei que a experiência turca pode ser tomada como argumento sobre a compatibilidade entre o Islã e a secularização” (tradução nossa).

reconhecidamente um ortodoxo da corrente weberiana sobre a modernização, como podemos flagrar na seguinte passagem, apenas uma dentre as citáveis:

Regra geral, no senso comum sociológico, os temas gêmeos secularização/desencantamento costumam nos reportar antes de mais nada e preminentemente ao mundo da ciência experimental moderna. Forla que não para de nos surpreender e arrebatar, poder deste mundo que não cessa de se exercer afirmativamente ante nossos olhos maravilhados e ouvidos atônitos, sobre nossos corpos produtivamente racionalizados e gratificadamente medicalizados, a ciência como *arsinveniendi* não para de nos surpreender e encantar a todos ao prosseguir desencantando, nessa ‘arte da descoberta’, o mundo real à nossa volta, despovoando-o até dos marcianinhos verdolengos, aqueles! (Pierucci, 1997b, p.99).

O epíteto ortodoxo deve-se ao fato do ponto de vista que defende ser fundamentalmente uma extensão do prognóstico de Weber ao contexto brasileiro, segundo o qual as transformações estruturais das sociedades contemporâneas, tais como a diferenciação das esferas e a burocratização das instituições, relegam a religião para o plano da vida privada, fazendo com que perca espaço de influência no mundo social. Diversos trabalhos do autor foram voltados para os próprios acadêmicos que, segundo o mesmo, “comemoram” uma revitalização religiosa (Pierucci, 1997a) e são alcunhados de “sociólogos religiosos da religião”, por, em sua opinião, serem deveras voluntariosos com relação ao lugar da religião na sociedade brasileira. Dentre estes, está Lísias Negrão, que no ano de 2005 desenvolveu um artigo onde trata especificamente da sua posição neste polêmico debate. Com o título *Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”*, Negrão refuta de antemão seu enquadramento dentre os sociólogos religiosos da religião, buscando referências históricas da constituição da religiosidade brasileira para compreender a nossa especificidade dentro das transformações globais:

Na formação da sociedade brasileira nada houve de semelhante à ética protestante, no campo religioso, desde seus primórdios. O país foi inicialmente povoado por aldeões portugueses e degredados que trouxeram consigo seus santos edemônios, seu culto às almas. Formou-se a partir daí um catolicismo popular acentuadamente mágico, voltado ao controle dos males deste mundo, centrado no ato devocional (Negrão, 2005, p. 33-4).

Como diria Gracino Júnior, se os “sociólogos religiosos da religião” estão imersos em “interesses religiosos”, conforme acusa Pierucci, existe, desde a década de 1930, “interesses weberianos” de uma grande parte da sociologia especializada brasileira (Gracino Júnior, 2008). Pois Negrão expõe que além do formato *sui generis* do catolicismo, ainda ocorreram evidentes interfluxos simbólicos com as religiões afro e indígenas, moldando o caráter sincrético-mágico típico das religiões brasileiras. Ao longo dos períodos colonial e imperial – e apesar das atitudes positivas do Estado de romanização do catolicismo – esse aspecto encantado da nossa realidade religiosa esteve sempre presente. Ao longo do século XX vimos o surgimento e a rápida ascensão do pentecostalismo e do neopentecostalismo no Brasil, cujo viço coincide justamente com os processos de urbanização e industrialização no país. Não poderíamos identificar Negrão dentre os sociólogos religiosos, pois o próprio autor reconhece que:

[...] não obstante a permanência do encantamento no plano das mentalidades, o Brasil é, de fato, secularizado: existe a separação entre Igreja e Estado, a administração realiza-se a partir de códigos legais e órgãos executivos seculares, sem nenhuma influência decisiva por parte de grupos religiosos (Negrão, 2005, p. 35).

Concluindo seu argumento:

A sociedade brasileira, com sua religiosidade que permanece encantada pois que renitentemente mágica, é um caso particular da realidade em que a generalidade típico-ideal do método weberiano não é capaz de abarcar plenamente (Negrão, 2005, p. 35).

Posição semelhante é tomada por Reginaldo Prandi, para quem:

[...] o Brasil é um país moderno, no sentido de que os elementos estruturais e simbólicos hegemônicos constitutivos desta sociedade são tipicamente racionais, burocratizados, dessacralizados, isto é, próprios da civilização ocidental moderna capitalista. Contudo, algumas religiões francamente voltadas para práticas religiosas de caráter mágico vêm experimentando aqui grande sucesso. Esse retorno a concepção e práticas densamente mágicas revela uma reação ao modelo desencantado característico das sociedades modernas[...] (Prandi, 1996, p. 23).



Atentemos para o seguinte ponto da última citação: a dita reação – flagrada pela ascensão do pentecostalismo e pela força dos cultos afro-brasileiros –*dá-se no nível da intimidade apenas, uma vez que o espaço considerado público é regido por normas modernas/profanas*. A influência que as religiões populares exercem no mundo da política – espaço dos conflitos profanos – está no fato de fazer com que seus fiéis voltem-se cada vez mais para a esfera da sua intimidade, onde está o sagrado e distancie-se das questões públicas (Prandi, 1996, p. 34). A influência seria negativa, portanto, no sentido da retração da parcela da população ocupada com sua religiosidade do campo da política. Uma observação da mesma natureza pode ser estendida às citações de Negrão, onde encontramos um aparente paradoxo entre “as mentalidades encantadas”, ou seja, indivíduos imersos em referências mágico-religiosas, e um “Brasil secularizado”. Esse aparente paradoxo será abordado na próxima seção.

Ricardo Mariano talvez tenha sido o autor que mais sistematicamente estudou as modernas formações das estruturas religiosas e sua imbricada relação com as outras esferas da vida social, especialmente a política. No artigo *Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais* (2003) o autor mostra que a força do pentecostalismo está na sua grande adaptação estrutural diante de um mundo profundamente secularizado, onde cabe às denominações a luta por um espaço no mercado religioso.

O pentecostalismo, principalmente a partir da sua terceira onda<sup>7</sup>, é o exemplo típico de uma organização religiosa moderna, com sua estrutura burocratizada constituída por profissionais que trabalham debruçados em metas estipuladas pelas cúpulas das igrejas (Mariano, 1999, p. 58). Com esse formato, alcança largas parcelas da população – mormente as economicamente desfavorecidas –, formando um contingente significativo de eleitores. Por isso as igrejas neopentecostais, universo a que pertence o caso do presente trabalho e que será tratado mais adiante, têm um alto poder de barganha em sua relação com o universo secularizado da política, logrando nomeações de cargos de governo e ocupando cadeiras parlamentares. De forma

---

<sup>7</sup> Freston distingue três ondas do pentecostalismo no Brasil: na década de 1910 com a chegada da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã; a segunda onda marcada pelas inovações comunicativas com fins de pregação e com uma maior ênfase na cura divina; e a terceira onda na década de 70 com o surgimento da Igreja Universal e a Internacional da Graça de Deus (Freston : 1993, p. 65). A terceira onda é já habitualmente denominada neopentecostalismo marcada pela televangelização, pela Teologia da Prosperidade e pregam pelo poder sobrenatural da fé (Mariano, 1999, p. 32-6 e p. 156-9).



recíproca o eleitorado religioso é explorado por partidos e governos em busca de apoio (Mariano & Oro, 2011, p. 264). Desde a constituinte de 1985, a bancada evangélica ocupa parte expressiva da representação parlamentar, influenciando significativamente em questões direta ou indiretamente pertinentes ao segmento religioso, como os recorrentes debates em bioética, política de drogas e homossexualismo e na luta pela formalização de um Estado laico, briga empreendida diretamente contra a Igreja Católica e em favor da diversidade das denominações que constituem a própria bancada evangélica (Mariano, 2011, p. 250).

A força religiosa dentro da política, segundo Mariano, vem crescendo pela capacidade de organização tanto dos católicos quanto dos evangélicos, que disseminam seu posicionamento político através das diversas mídias e buscam alianças partidárias para estenderem seus posicionamentos para os espaços públicos (Mariano, 2011, p. 252). “Esta ligação estreita entre religião e política”, conclui Mariano, “constitui, por certo, poderoso obstáculo à laicização da esfera pública no Brasil”(Mariano, 2011, p. 250).

A forte influência da religião dentro do campo político é também observada por Maria das Dores Campos Machado, estudiosa que se dedicou à pesquisa do estabelecimento dos representantes políticos evangélicos e do comportamento político-partidário dos mesmos, especialmente no Rio de Janeiro. Para ela o discurso mágico é amplamente explorado tanto para fins políticos quanto para o reforço de um posicionamento moral pelas representações religiosas redefinindo o *ethos* privado num *ethos* confessional (Machado, 2007, p. 24). Significa dizer que, para os fiéis, o comportamento adotado para as diversas esferas da vida devem estar devidamente referendados pela doutrina a que pertencem.

### **As contribuições de Karel Dobbelaere**

A partir dessa apressada compilação de alguns dos nossos mais importantes sociólogos da religião, poderíamos esquematizar seus respectivos posicionamentos no tocante à secularização da seguinte maneira:

a) a sociedade brasileira é desencantada, porque desmagificada, e cada vez mais secularizada (Pierucci 1997a; Pierucci 2003);

b) as denominações de maior representatividade dentro do pluralismo religioso brasileiro são aquelas que apresentam estrutura burocrática eficiente (Mariano, 2003);

c) apesar da sociedade brasileira ser secularizada, ela ainda é encantada (para Lísias Negrão, 2005) ou sacralizada (para Prandi, 1996 e Mariano, 2003) nas subjetividades que a compõem.

d) existe uma forte influência religiosa na política brasileira, ainda que o pluralismo religioso resulte no pluralismo de interesses (Machado, 2004; Mariano, 2011; Mariano & Oro, 2011).

Em seu trabalho *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Dobbelaere (2002) demonstra que ao longo da tradição da sociologia da religião, havia sido recorrente a forma indiferenciada do emprego do termo “secularização”, que aparecia nas obras dos diversos autores significando tanto diferenciação, quanto laicização, racionalização, pluralismo e desengajamento religioso (Dobbelaere, 2002, p. 21-5).

Num esforço de sistematização do conceito e com a finalidade de fornecer aos sociólogos da área ferramentas mais precisas, Dobbelaere discrimina três níveis *analíticos* distintos:

-*nível macroanalítico* – âmbito da chamada *societal secularization*, definida em termos basicamente luhmanianos em que é a consequência de um processo de diferenciação funcional, resultando numa alta especialização dos subsistemas que compõem o sistema social. Do ponto de vista da religião, isto significa a perda de sua centralidade como subsistema integrador do mundo social e torna-se um subsistema dentre outros subsistemas (Dobbelaere, 2002, p. 19; 2007, p. 142; 2009, p. 600).

-*nível mesoanalítico*: que é o âmbito da *organizational secularization*. É a secularização observável na forma que os sistemas materializam-se na sociedade, i.e., nas instituições. Surgem instituições cada vez mais adaptadas para os fins específicos do subsistema a que pertencem, onde o parâmetro técnico-burocrático é o definidor, relegando questões não-técnicas – como princípios morais e relações interpessoais – para um segundo plano. Na materialidade do subsistema religioso, a secularização organizacional resulta no pluralismo religioso, onde as diversas denominações organizam-se para se impor no mercado religioso (Dobbealere, 2002, p. 105; 2009, p. 603).

-*nível microanalítico*: âmbito da *individual secularization*. Importando a definição de secularização construída no nível macroanalítico, a secularização individual ocorre quando a autoridade religiosa – autoridade esta estabelecida dentro de

uma instituição religiosa, diferenciada ou não – reduz seu controle sobre os princípios e práticas dos indivíduos a quem se dirige. Portanto, uma alta *religiosidade*, enquanto construção de uma identidade religiosa individualizada, *não* significa um contraponto à secularização, mas antes sua corroboração. O indivíduo tem a possibilidade de escolher determinados elementos de uma ou de outra matriz religiosa e preterir práticas e valores das mesmas matrizes em que bebe. Para a individualidade tipicamente secular, a autoridade religiosa pode ser apenas uma das fontes que constituirão sua religiosidade.

Para analisar o outro lado da relação autoridade religiosa/fiel, ainda no nível micro, Dobbelaere insere o conceito de *compartimentalização* (Dobbelaere, 2002, p. 169; 2007, p.140;2009, p. 606):

Societal secularization may indeed have had an impact on the way individuals themselves view the relationship between religion and the other spheres of life: the educational, the economical, the juridical, the familial, the medical, the political, and the scientific. The question here is: do people think that institutional religion should inform these so-called profane subsystems, or consider that the latter are autonomous, and that any interference of religion should in these subsystems should be rendered void and disallowed?<sup>8</sup>(Dobbelaere, 2009, p. 606).

Quanto mais compartimentalizada a mente do indivíduo – i.e., quanto mais o indivíduo considera ilegítima a interferência da religião nos outros subsistemas – maior o grau de secularização individual no campo analisado. É por conta da compartimentalização que o indivíduo pode manter sua religiosidade, sem que esta interfira nos outros papéis sociais por ele desempenhado.

Agora podemos facilmente relacionar as descrições pontuais referentes à sociologia da religião no Brasil com os três diferentes níveis de análise da secularização, mesmo que tais descrições apareçam de forma indiferenciada nos trabalhos aventados: o aspecto (a) refere-se ao nível macroanalítico; (b) e (d) ao mesoanalítico; (c) e o (d), novamente, ao microanalítico. Tschannen, ao resumir o trabalho de Dobbelaere, afirma que “la thèse centrale de Dobbelaere est que seule la première dimension (niveau

---

<sup>8</sup> “Secularização societal deve ter exercido uma influência na forma como os indivíduos veem a relação entre a religião e as outras esferas da vida: educacional, econômica, jurídica, familiar, médica, política e científica. A questão aqui é: as pessoas pensam que religiões institucionais devem informar os assim chamados subsistemas profanos ou consideram que estes são autônomos, e que qualquer interferência da religião nesses subsistemas deve ser anulada e desautorizada?” (tradução nossa).

sociétal) peut véritablement faire l'objet d'une 'thèse de la sécularisation'"<sup>9</sup>(Tschannen, 1992, p. 307). No entanto, o autor belga diz que é justamente na análise da inter-relação entre os níveis que podemos melhor compreender a realidade do contexto histórico analisado. E ainda citando Richard Fennconcluique "individuals and groups are responsible for secularization: not impersonal or abstract forces like technology or education, but live and active human agents"<sup>10</sup>(Dobbelaere, 2002, p. 74). São os indivíduos que comportam os elementos secularizantes – ou sacralizadores. Os diferentes níveis de compartimentalização observados em diversas sociedades fazem com que a secularização passe a ser um fenômeno relativo, só sendo possível a sua apreensão enquanto conceito descritivo através de uma abordagem comparativa.

Foi no intuito de desvendar as diferentes formas e os diferentes graus de secularização que Dobbelaere, num trabalho conjunto com outros estudiosos<sup>11</sup>, proporcionou uma rica base de dados a partir de pesquisas em 11 países europeus<sup>12</sup> com 12.342 entrevistados no total, onde se buscou revelar o posicionamento dos indivíduos de cada país frente a questões da relação da religião com os campos seculares da sociedade (leis, política, educação, etc.) (Billetetal.,2003). A refutação da RCTR como macroteoria ficou evidente nesse trabalho, uma vez que justamente dentre os países pesquisados aqueles com uma menor diversidade religiosa– Itália e Polônia – foram encontrados os menores índices de compartimentalização<sup>13</sup>. O grau de compartimentalização está negativamente relacionado com outro aspecto marcante da secularização individual, qual seja, o compromisso religioso, fundamental para que seja estabelecida uma relação entre autoridade religiosa e fiel. Os países com maior grau de compartimentalização – e menor grau de compromisso religioso por parte da população – são aqueles com um maior padrão de vida ("a high national standard of living") e um maior grau de urbanização, como a Suécia, a Dinamarca e a Holanda(Billetetal.,2003, p. 156).

<sup>9</sup> "a tese central de Dobbelaere é que somente a primeira dimensão (nível societal) pode verdadeiramente fazer parte de uma 'tese da secularização'" (tradução nossa).

<sup>10</sup> "indivíduos e grupos são responsáveis pela secularização: não forças abstratas ou impessoais como tecnologia ou educação, mas vivos e ativos agentes humanos" (tradução nossa).

<sup>11</sup> JaakBillet, Oleriis, Helena Vilaça, LilianeVoyé e Jerry Welkenhuysen-Gybels.

<sup>12</sup> Bélgica, Dinamarca, Finlândia, Grã-Bretanha, Hungria, Itália, Holanda, Noruega, Polônia, Portugal e Suécia.

<sup>13</sup> Algumas variáveis propostas pela teoria da secularização não apresentaram correspondência exata com os dados encontrados. A proporcionalidade entre grau de instrução (educação formal) e secularização individual não é exata; assim como aqueles que assumem a ciência como um sistema de sentido (*meaning system*) não necessariamente abrem mão do compromisso religioso.

Existem duas proposições que podemos derivar dessa nova abordagem ao objeto de pesquisa que serão particularmente pertinentes:

*1ª derivação:* A secularização deve ser compreendida a partir de contextos históricos específicos, uma vez que é o produto de conflitos entre indivíduos e grupos que constituem uma determinada sociedade. Desta forma, o modelo de uma sociedade secularizada – de alta valorização do conhecimento técnico, marcada pela impessoalidade, pelo cálculo, pela capacidade de projeção e de controle e sendo altamente diferenciada com exclusão ou retração da religião das discussões públicas – apresenta sensíveis variações de um contexto para outro. Dessa primeira derivação prática da sugestão teórica, apreendemos uma segunda, não exatamente outra, mas antes uma conclusão acerca do que temos até aqui.

*2ª derivação:* A secularização só poderá ser compreendida a partir de uma perspectiva comparativa, uma vez que os processos seculares são fundados em realidades específicas, a avaliação do conceito só se dará a partir da confrontação analítica dessas realidades. Encontrar parâmetros que possam situar cada realidade é um desafio enfrentado há décadas pela teoria da secularização. O próprio Dobbelaere sugere alguns quesitos, como se as instituições religiosas gozam de algum tipo de privilégio perante o Estado, se existem feriados marcados por celebrações religiosas, a presença de símbolos religiosos em espaços públicos, etc. (Dobbelaere, 2007, p. 6-7).

## **Conclusão**

No referido estudo realizado em países europeus a partir da operacionalização da teoria proposta por Dobbelaere, ficou comprovada a proficuidade da diferenciação analítica nos três níveis em favor da precisão e da situação – significando “situar algo” dentro de um contexto – de cada individualidade histórica no que tange ao processo da secularização. A ferramenta está disponível, cabe aos sociólogos e aos demais pesquisadores da área utilizá-la e aperfeiçoá-la.

Como poderia ser caracterizado o caso brasileiro dentro do processo geral de secularização? Fornecemos alguns importantes exemplos acadêmicos que matizam a complexa discussão acerca do tema. Se Pierucci parece peremptório quanto ao posicionamento de que a sociedade brasileira é mais uma amostra dentro de um fenômeno global (izante), os demais autores relevam características típicas do nosso

contexto. Seja na força de religiões magificadas (Negrão, 2005), seja na interferência do religioso em questões seculares (Machado, 2006; Mariano, 2011), o tipo ideal da modernidade é, no Brasil, refratado pela lâmina do sagrado.

Mas de que forma e com que alcance? Entendemos que somente a partir dos sentidos construídos pelas partes elementares da sociedade – o indivíduo – para uma posterior re-composição dos níveis analíticos, poderemos compreender o lugar e a importância da religião no Brasil. Se o debate acerca da secularização refere-se à específica relação do sistema religioso com as demais esferas da vida social, a ferramenta apresentada por Dobbelaere possibilita avaliar o peso da ética religiosa na conformação de nossas instituições, nas moralidades que permeiam as mais diversas discussões públicas, para verificarmos o peso do sagrado na construção da visão de mundo dos atores acerca dos temas candentes do hoje em dia, como a transformação do núcleo familiar no debate homoafetivo, os limites das pesquisas científicas, a concepção de vida – útil ao debate sobre aborto e eutanásia –, a política de drogas, a própria liberdade religiosa. Poderíamos buscar em que proporção a visão de tais atores sobre esses temas reverberaria na construção da cultura política nacional. Os nexos causais, indiretos desde a ação individual até a constituição do corpo social, são hipóteses que deverão ser avaliadas em muitas pesquisas possíveis. Ressabiadas palavras estas – “hipóteses”, “indiretos” – que ajudam a dar fiabilidade à nossa ciência e que honrosamente deixa-nos muito aquém dos grandes complexos explicativos e das grandes cadeias causais, restando-nos não mais que a busca de ferramentas para compreendê-lo.

### **Referências bibliográficas**

APPIAH, Anthony. O pós-colonial e o pós-moderno. In: APPIAH, Anthony (org.). **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. p. 193-219.

BERGER, Peter. The desecularization of the world: a global overview. In: \_\_\_\_\_ (org.). **The desecularization of the world: resurgent religions and world politics**. Washington: Ethics and Policy Center, 1999.

\_\_\_\_\_. **El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión**. Buenos Aires: Amorrortu, 1967.

BILLIET, Jaaket et al. Church commitment and some consequences in western and central Europe. In: MOBERG, Dave (org.). **Research in the Social Scientific Study of Religion (SSSR)**. Boston (EUA): Brill, 2003.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Da boa e da má vontade para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p. 67-86, 2000.

DOBDELERE, Karel. The meaning and scope of secularization. In: CLARKE, Peter (org.). **The Oxford handbook of sociology of religion**. Oxford (Inglaterra): Oxford University Press, 2009. p. 599-615.

\_\_\_\_\_. Testing secularization theory in comparative perspective. **Nordic journal of religion and society**, Trondheim (Noruega), v.20, p.137-147, 2007.

\_\_\_\_\_. **Secularization: an analysis at three levels**. Bruxelas: Peter Lang, 2002.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. Campinas: Editora Unicamp, 1993.

GERTH, HansHeinrich; MILLS, C. Wright. Introdução: o homem e sua obra. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Max Weber: ensaios de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

MACHADO, Maria das Dores Campos. A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo (SP), v. 33, p. 12-26, 2007.

\_\_\_\_\_. **Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

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

\_\_\_\_\_. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. **Tempo Social - Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 20, p. 41-66, 2008.

\_\_\_\_\_. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n.1, p. 111-125, 2003.

\_\_\_\_\_. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_.;ORO, Ari Pedro. The reciprocal instrumentalization of religion and politics in Brazil. **Annual Review of the Sociology of Religion**, Boston, v. 2, p. 245-266, 2011.

MARIZ, Cecília. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p. 25-40, 2001.



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

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). **Globalização e religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997a. p. 249-262.

\_\_\_\_\_. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 49, p. 99-117, 1997b.

PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antônio Flávio, PRANDI, Reginaldo (org.). **A realidade social das religiões no Brasil**: religião sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

TAHIRLI, Taleh. **Secularization in a society with a strong religious ideology**: the case of Turkey. Linköping (Suécia): Linköping University Press, 2005.

TSCHANNEN, Olivier. **Les théories de la sécularisation**. Genève (Suíça): Librairie Droz, 1992.