

V. 19 N. 1
JAN-JUN 2020

ISSN
Versão Impressa 2447-9047
Versão Online 2447-9047

**Diálogos
Possíveis**

1. DOUTOR EM CIÊNCIA POLÍTICA E INVESTIGADOR ASSOCIADO AO IPRI - INSTITUTO PORTUGUÊS DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS DA UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA E AO CITER - CENTRO DE INVESTIGAÇÃO EM TEOLOGIA E ESTUDOS DE RELIGIÃO DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA.

<http://lattes.cnpq.br/9309532885997805>

Como citar este artigo:

MONIZ, Jorge Botelho. Secularização como um conceito de pensamento social global: proposta de análise genealógica da tese da secularização. **Revista Diálogos Possíveis**, v. 19 n. 1, pp. 146-171, jan/jun de 2020.

Recebido: 23.03.2020

Aprovado: 18.05.2020

Secularização como um conceito de pensamento social global: proposta de análise genealógica da tese da secularização.¹

SECULARIZATION AS A CONCEPT OF GLOBAL SOCIAL THOUGHT: A PROPOSAL FOR THE GENEALOGICAL ANALYSIS OF THE SECULARIZATION THESIS.

Jorge Botelho Moniz'

RESUMO

Nossa pesquisa tem como foco a análise e interpretação das condições que permitiram a proveniência e emergência da tese da secularização. Recorremos a uma metodologia genealógica que nos possibilita a observação das suas vicissitudes históricas, bem como das suas contingências, descontinuidades e contradições no discurso sociológico e pré-sociológico. Desse modo, propomos um exame diacrónico e sistemático das várias significações da secularização. Começamos pelas suas proveniências greco-romanas e aprofundamos o que designamos de momento fundamental para o estabelecimento de um estudo sistemático do fenómeno religioso nas sociedades modernas – os finais do século XIX e os inícios do século XX. O estudo da sua proveniência e emergência leva-nos a questionar a representação da secularização como a ordem natural das sociedades modernas.

Palavras-chave: Secularização. Genealogia. Sociologia da religião.

ABSTRACT

In this research we focus on the analysis and interpretation of the conditions that supported the provenience and emergence of the secularization thesis. To this end, we apply a genealogical methodology that allows us to examine its historical vicissitudes, as well as its contingencies, discontinuities, and contradictions in sociological and pre-sociological discourse. We propose a diachronic and systematic review of the range of meanings of secularization. We begin with its Greco-Roman senses and then deepen what we call the pivotal moment for establishing a systematic study of religious

phenomena in modern societies - the late 19th-century and early 20th-century. The study of its provenience and emergence compels us to question secularization as the natural order of modern societies.

Keywords: Secularization. Genealogy. Sociology of religion.

INTRODUÇÃO

Vivemos numa *era secular*, afirmou Charles Taylor (2007) num dos mais célebres trabalhos filosóficos da década de 2000. Ou seja, vivemos numa etapa da idade contemporânea na qual uma estrutura imanente das ordens cósmica, social e moral opera como se o sagrado não existisse ou como se fosse oposto aos processos de amadurecimento, crescimento e emancipação humana. Esta estrutura é a “ordem natural” das sociedades modernas, “um mundo «imanente», em oposição a um possível «transcendente»” (TAYLOR, 2007: 542). Mas como chegámos até aqui? Será a *era secular* um facto essencialmente moderno ou um fenómeno com raízes pré-modernas mais complexas? Consideramos que uma resposta possível pode ser encontrada na secularização.

Em termos gerais, as teorias da secularização¹ afirmam que o processo de

¹ Usamos a expressão *teorias da secularização* e usaremos o termo *tese da secularização* para distinguir as proposições teóricas já falsificadas cientificamente (essencialmente as que surgem pós-1960, com a afirmação da sociologia das religiões) das que se basearam noutras ainda carecentes de falsificação para serem confirmadas (representadas sobretudo pelas posições dos primeiros sociólogos do século XIX), respetivamente. Contudo, tanto

modernização e os seus subprocessos, transformadores da totalidade da estrutura social, não podem decorrer sem consequências para as tradições e instituições religiosas. Isto é, as propriedades estruturais da modernização – como a racionalização, a diferenciação funcional, a societalização ou a segurança existencial – colocam problemas à religião, pelo menos no seu sentido tradicional, e reduzem ou, no limite, extinguem a sua relevância e/ou plausibilidade social. Segundo o estado da arte, desde o final da 2^a Grande Guerra (pós-1945) e os inícios da década de 1960 que esta narrativa da secularização foi integrada na teoria da modernização, tornando-se “num dos seus axiomas centrais” (GORSKI, 2003: 111). Na época, todos pareciam concordar com a ideia de que a influência pública da religião estava a diminuir. A secularização afigurava-se autoevidente, era “um dogma inquebrável da teoria sociológica” (HADDEN, 1987: 594-595). A ideia de secularização ganhou relevo nos circuitos

numa como noutra, a *secularização* deve ser entendida, no geral, como uma tentativa de conceptualização analítica de processos histórico-globais modernos (CASANOVA, 2011: 54).

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

acadêmicos alemão, francês, inglês e norte-americano nesses anos (BREMNER, 2008: 434-437).

No entanto, a referência geográfica é simbólica dado que a “teoria da secularização exprimia totalmente o estado de espírito desses tempos” (STARK, 1999, p. 251). A secularização parecia, regressando à proposição de Taylor, a ordem natural, absoluta, autossuficiente e normalizadora da essência dos valores (seculares) das sociedades contemporâneas. Todavia, isso não quer dizer que a secularização seja um fenómeno essencialmente hodierno. Pelo contrário, alguns trabalhos genealógicos, históricos e filosóficos vêm demonstrando que os seus significados atuais são um produto das extensões semânticas do seu sentido original pré-moderno (BLUMENBERG, 1999; MARRAMAO, 1998; TAYLOR, 2007).

Assim, para se entenderem exatamente esses alargamentos de sentido é necessário passar pelas diferentes etapas conceptuais da secularização no discurso sociológico e pré-sociológico. Mais especificamente, de acordo com a conceção blumenbergiana, devemos passar pelo conjunto de “transformações qualitativas específicas e transitivas” da tese da secularização², porque ela é “somente possível e

inteligível” (BLUMENBERG, 1999: 4) em relação com a fase anterior que lhe precedeu. Esta noção da secularização encerra em si mesma uma dimensão genealógica, porquanto considera os processos de rutura e continuidade entre uma *era moderna* (secular) e as suas *proveniências religiosas*. Marramao (1998: 12) concorda com a orientação genealógica da secularização; porém, é mais assertivo, reivindicando que a sua aplicação é o único caminho possível. Com efeito, o recurso ao método genealógico, nomeadamente o de inspiração nietzschiana (2009) ou foucauldiana (2009), possibilita-nos a análise das condições que favoreceram a proveniência (*Herkunft* – o caminho percorrido) e a emergência (*Entstehung* – quando se torna tema de discussão) da tese da secularização, assim como das suas apropriações e transformações, ao invés de cristalizarmos o momento da sua origem (*Ursprung*). Não há um único ponto de origem, pois os eventos surgem ao acaso das diferentes forças em jogo. A genealogia permite-nos sublinhar estes jogos de correlação de forças, as suas contingências, descontinuidades, contradições e a incerteza inerente às suas vicissitudes históricas. De acordo com Kate (2015: 207), a abordagem genealógica faz sentido, porque a secularização dificilmente pode ser associada a uma era ou fase concreta da história humana. Tal como Marramao

² Blumenberg referia-se aqui ao *teorema da secularização*, procurando defender a legitimidade da era moderna, por oposição ao argumento da continuidade histórica de Karl Löwith (1949).

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

(MARRAMAO, 1998: 13), Kate (2015: 207) explica que as origens da secularização têm pouco a ver com a ideia corrente de declínio da religião. Pelo contrário, as suas raízes poderiam ser encontradas no processo de lenta transformação da revolução axial³ e no advento do cristianismo, mais especificamente, no étimo protocristão *saeculum* (e na sua metamorfose, acrescentaria Marramao). A secularização seria, portanto, parte deste legado, bebendo das suas conquistas, dilemas e fracassos.

Assim sendo, submeter a secularização a um tratamento genealógico significa não só questionar a sua representação como princípio natural, absoluto e autossuficiente, mas também mostrar o carácter relativo, culturalmente determinado, da sua narrativa e do projeto particular de modernidade que a acompanha⁴. A aplicação deste tipo de

³ O debate sobre a era axial começou com Alfred Weber e a sua monografia *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie* (1935), concretizou-se e desenvolveu-se na obra *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) de Karl Jaspers e foi depois retomado e atualizado por Shmuel Eisenstadt, no trabalho *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (1986).

⁴ Por exemplo, a urbanização e a erosão da civilização paroquial, normalmente associadas a fortes vínculos religiosos; a expansão da literacia e a educação e o fim do monopólio do conhecimento do clero; a ciência e a tecnologia e o desenvolvimento de caminhos alternativos aos religiosos para se compreender o mundo; as ideologias políticas e o surgimento de novos princípios reguladores e legitimadores da ação estatal; o crescimento do Estado moderno e a centralização de funções oferecidas anterior e exclusivamente pelas instituições religiosas; a participação política dos indivíduos e a sua relativa emancipação do controlo das elites políticas e religiosas; ou a modernização económica e

metodologia à secularização parece ser uma necessidade e tendência de investigação atual (TAYLOR, 2007; BREMMER, 2008; GORSKI, 2008; KATE, 2015; STYFHALS and SYMONS, 2016).

Este capítulo deve, portanto, ser entendido dentro deste esforço de compreensão da proveniência ou emergência (pré)sociológica da tese da secularização. Neste sentido, focamo-nos no primeiro momento fundamental da história da sociologia: os finais do século XIX (o momento da *emergência* desta tese). Contudo, pela inerente complexidade da questão e pelos seus desenvolvimentos semânticos e dimensionais anteriores, situamos o início da nossa investigação na sua *proveniência* – os princípios do primeiro milénio cristão. Assim sendo, na parte inicial do capítulo, propomos uma análise da etimologia e das origens greco-romanas da secularização, onde encontramos a primeira das suas cinco camadas básicas de significado, e paramos à entrada do último quartel do século XIX, onde situamos a última. Na segunda parte, com a leitura das respostas académicas dos fundadores da sociologia à transmutação dos sistemas modernos e pré-modernos de sociedade e aos seus desafios intrínsecos, entramos na fase de desenvolvimento da nossa pesquisa. O seu estudo permite-nos não apenas situar as primeiras

prosperidade que levam os indivíduos a recorrer menos à religião.

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

interpretações sociológicas sobre o lugar da religião nas sociedades modernas, mas também as suas novas perspectivas escatológicas, as interpretações científicas inaugurais à relação religião-modernidade e a emergência das teorias da secularização.

SECULARIZAÇÃO: ETIMOLOGIA E GENEALOGIA

Os dicionários especializados e os autores que estudam o tópico coincidem na conclusão de que, etimologicamente falando, o substantivo secularização provém do latim *saeculum* e do adjetivo derivado *saecularis* (COX, 2013: 22; SWATOS, 1999: 211; BREMMER, 2008: 432-433; GORSKI, 2008; ALTINORDU, 2008: 60; CATROGA, 2010: 48)). Apesar deste consenso, as dificuldades inerentes às análises sobre a origem de palavras com ditongos *ae* e à sua, conseqüente, tradução (ERNOUT and MEILLET, 1951: 1037) geraram uma miríade de designações sobre o *saeculum*, a saber: idade, época, era, tempo, geração, vida humana, duração da vida humana ou de uma geração, século, período máximo de cem anos, longo período de duração indeterminada ou um tempo sem fim.

De acordo com Calhoun, Juergensmeyer e Antwerpen (2011: 8), o termo *saeculum* surgiu primeiramente como uma unidade de tempo entre os etruscos e foi posteriormente adotado pelos

romanos. Um exemplo paradigmático dessa perfilhação são as celebrações das *Ludi saeculares* que marcavam a transição da *saecula* na República Romana (ERNOUT and MEILLET, 1951: 1037; BREMMER, 2008). Isso era algo que sucedia a cada 100 ou 110 anos, refletindo a maior duração possível da vida humana. Ou seja, originalmente, o termo latino proto-cristão *saeculum* apresentava apenas uma conotação temporal (CASANOVA: 2014, 22).

Todavia, de acordo com Cox (2013: 22), dado que *saeculum* era uma das duas palavras latinas que designavam *mundo* (a outra era *mundus*), surgiram vários problemas semânticos e teológicos. Se, por um lado, *saeculum* era uma palavra usada frequentemente para traduzir o conceito grego de *aeon* que também significava época ou era; por outro lado, *mundus* era utilizada para traduzir a expressão grega *cosmos*, significando o universo ou a ordem criada e, mais relevantemente, invocando uma dimensão espacial. A ambigüidade no latim revela um problema teológico mais profundo, pois reflete a dissemelhança central entre duas perspectivas diferentes da existência: os gregos consideravam-na espacialmente e os hebreus temporalmente. Para os primeiros, o mundo era um espaço físico, um local; enquanto para os segundos designava essencialmente a história. Para Cox (2013: 23), face à influência hebraica

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

sobre o universo helénico, a percepção dominante sobre a realidade tornou-se *temporalizada*. Deste modo, o mundo transformou-se em história, o cosmos virou *aeon* e o *mundus* converteu-se em *saeculum*. Tudo isto serve para explicar que, desde os inícios, os termos *saeculum* e *saecularis* foram construídos com uma semântica normativa inferior. Eles definiam *este mundo* passageiro e temporário, por oposição ao eterno e imutável *mundo religioso*.

Não admira, pois, que nos primeiros escritos teológicos e filosóficos do cristianismo isso se tenha refletido. Segundo Meliá (1972: 425-426; 433) e Bremmer (2008: 432-433), com Tertuliano de Cartago (séculos II e III d.C.), *saeculum* surge como sinónimo de *mundus*. Entre as suas várias designações encontram-se, por exemplo, o universo mundo, o conjunto dos seres e a terra habitada. Uma vez admitido o seu valor espacial, o substantivo *saeculum* – na sua aceção fundamental de *terra* ou de *homens que vivem na terra* – passa a ter, em Tertuliano, uma conotação negativa, representando, entre outros, costumes, relações e estilos de vida hostis à mentalidade e vida cristãs. De acordo com Catroga (2010: 49), no século IV, a palavra *saeculum* também foi aplicada, na *Vulgata* de São Jerónimo, para significar o cosmos numa aceção negativa, a saber: o momento presente ou este século, em oposição à eternidade ou ao

futuro, ou seja, ao reino prometido por Deus. Ela serviu para descrever o universo dos pagãos e para expressar o progressivo desfasamento, dentro do cristianismo, entre clérigos e crentes.

Não obstante estas importantes contribuições, para Casanova (2014: 22), Santo Agostinho foi quem derradeiramente transformou o *saeculum* numa categoria teológica cristã central, adicionando-lhe uma conotação espacial. Segundo nos explica Griffiths (2012: 23), na obra *De Civitate Dei* (século V), Agostinho fala duma época com um início e um fim (*hoc saeculum*) – começa com a criação do mundo por Deus e termina com o regresso de Cristo – e de outra que tem um princípio, mas não um termo (*saeculum futurum*) – iniciando com o final do *hoc saeculum* e nunca terminando. O *hoc saeculum* é exaustivamente constituído por um conjunto de elementos que se inicia com a criação do cosmos, como um todo perfeitamente ordenado, e termina com o juízo final que separa definitiva e irreversivelmente a cidade divina da cidade humana. O *saeculum* era, portanto, um conceito temporal e espacial, o mundo entre o presente e a *parusia*, o segundo regresso de Cristo, no qual cristãos e pagãos tinham de conviver e cooperar de modo a atingirem os seus fins terrenos (2014: 22). A relevância deste sistema de classificação dualista agostiniano entre *este mundo* (a cidade dos Homens) e o *outro*

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

mundo (a cidade de Deus) foi tal que, segundo vários autores (CATROGRA, 2010: 49; BREMMER, 2008: 432-433; CASANOVA, 2014: 24), estruturou não apenas a história da cristandade ocidental, mas também toda a história ocidental.

A síntese medieval cristã resolveu a tensão entre hebreus e gregos, colocando o mundo espacial ou religioso num patamar mais elevado e o mundo histórico ou secular, em constante mutação, num mais baixo (COX, 2013: 24). Neste contexto, por exemplo, a vocação dum padre secular, alguém que servisse no *saeculum*, apesar de se encontrar tecnicamente ao mesmo nível, passou a ser conotada negativamente, como se fosse inferior à do clero regular que vivia enclausurado, contemplando a ordem imutável da verdade divina. É dentro desta nova perspectiva teológica da cristandade medieval que provém o sentido moderno da secularização. Secularizar significa, sobretudo, tornar terreno, ou seja, transformar pessoas ou coisas religiosas em seculares. É neste sentido de mundanidade, produzido dentro da teologia medieval cristã, que se pode entender o *saeculum* como uma metáfora básica do processo histórico de secularização ocidental (CASANOVA, 2014).

De facto, são inúmeros os autores que afirmam que a segunda camada de significado da palavra secularização surge

dentro desta dicotomia igreja-mundo, à qual subjazia o princípio de libertação dum membro dum ordem religiosa para o mundo (CASANOVA, 1994: 13; PIERUCCI, 1998: 63-64; SWATOS, and CHRISTIANO, 1999: 211. GORSKI and ALTINORDU, 2003: 60; HURD, 2008: 13). Neste momento semântico diferente (na baixa Idade Média), a secularização surge no direito eclesiástico do catolicismo, o *Codex Juris Canonici*, para designar uma ação legal com consequências reais para o clero. Com efeito, na lei canónica, a secularização refere-se à passagem dum religioso *virtuoso* do estado de padre regular (membro de uma ordem religiosa governada por um estatuto chamado de *regra*) ao estado secular (sacerdote ligado diretamente a uma diocese e que exerce o seu ministério sobre os leigos). Esta aceção ofereceu tanto uma dimensão espacial como individual à secularização. Espacial, na medida em que o espaço sagrado do mosteiro se opõe ao espaço profano do mundo; e individual, na medida em que a partida do monge implica, simbolicamente ou não, uma perda de alma, de compromisso ou da sua própria crença.

Segundo Pierucci (1998: 64), existe ainda uma ligeira, mas importante, evolução semântica nesta segunda camada de significado da secularização. Além da supracitada mudança do tipo de clero, desenvolve-se a noção de redução do padre

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

ao estado laical – a perda, e não apenas a passagem, do seu estatuto clerical. Parece, portanto, confirma-se que, desde os seus inícios, o sentido histórico da secularização aponta para a dicotomia entre o clero regular e o secular que já compreende em si um esquema antitético entre celeste e terreno, contemplativo e ativo, espiritual e mundano (PIERUCCI, 1998: 18).

A terceira camada de sentido do vocábulo secularização surge, no nosso ver, como uma extensão da segunda. Com efeito, o significado que a palavra foi adquirindo – a passagem ou a perda de coisas religiosas para a esfera do *saecularis* – não deve ter sido alheio ao desenvolvimento de âmbito jurídico-político que indica a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes e igrejas nacionais reformadas.

De acordo com Beckford (2013: 34), isto sucede em Inglaterra pela primeira vez, no contexto da Reforma inglesa e da degradação das relações entre Henrique VIII e o Papa Clemente VII. Com efeito, o *Suppression of Religious Houses Act* da década de 1530 dissolvia os mosteiros e conventos católicos e passava-os compulsivamente para a esfera estatal. Para Pierucci (1998: 64), estes foram os atos de secularização que autenticaram o primeiro sentido moderno do termo, estabelecendo os limites legais entre aquilo que estava e não estava na esfera religiosa.

Contudo, a evolução mais definitiva da secularização situa-se, de acordo com a esmagadora maioria dos autores, nas conversações prévias à paz de Vestefália de 1648, o período das guerras de religião (MARRAMAIO, 1988: 18-19; PIERUCCI, 1998: 62; VILAÇA, 2006: 64; BREMMER, 2008: 433; HURD, 2008: 13). Na tarde de terça-feira, 8 de maio de 1646, Henrique de Orleães, duque de Longueville e chefe da delegação francesa nas negociações de Münster sobre a Guerra dos Trinta Anos, usou o verbo *séculariser* para a questão complicada do estatuto dos bens católicos nos países protestantes. Contrariamente ao que sucedera em Inglaterra cerca de 110 anos antes, o seu objetivo era transmitir à Igreja católica (doravante, Igreja) uma certa ideia de compensação pelas suas perdas territoriais. Através do recurso à secularização esta perda era, em simultâneo, negada e admitida, porque continha um sentido de transitoriedade, de transformação (pacífica e, eventualmente, reversível) do uso das propriedades espirituais.

Pierucci (1998: 63) assinala a importância do uso, pela primeira vez, da palavra secularização ou de um derivado noutra língua que não o latim e num contexto que não o eclesiástico. A utilização de “carácter inovador” (BREMMER: 2008: 434) deste vocábulo permite, então, uma ampliação do seu conteúdo em relação ao direito canónico.

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

Como vimos, com a distinção entre os cleros regular e secular, a diferenciação entre o religioso e o mundano já se havia estabelecido. Todavia, perdida a sua univocidade, a secularização passa a significar o movimento geral de passagem duma propriedade e/ou jurisdição eclesiástica para outras seculares.

Esta é uma evolução semântica extremamente relevante, porquanto acirra a já avançada distinção entre o religioso e o secular, entendido como não religioso, e revela plenamente o seu conteúdo jurídico-político (MARRAMAO, 1998: 22; PIERUCCI, 1998: 63; WILLAIME, 2006: 757). Doravante, a secularização reorienta o seu significado, designando não só a passagem de determinadas instituições do poder religioso eclesiástico para o poder civil secular, mas também a emancipação do poder político em relação à tutela e ao controlo da Igreja.

Neste momento, alguns pontos devem ser sublinhados. Pela primeira vez a expressão secularização é utilizada fora do campo religioso. Ela é apropriada pela esfera civil e ganha um sentido jurídico-político. Com isto mantém uma aceção negativa e positiva. No entanto, por se situar atualmente na esfera política, ela tem significados diferentes do uso romano ou canónico: sugere a ideia de expropriação injusta e usurpação ilegítima, negativamente; e aponta para a noção de crescente eficiência na exploração e

administração dos bens reivindicados pelos governos seculares, positivamente. Por consequência, também pela primeira vez, desde a sua apropriação pela teologia cristã, as coisas do *saeculum* possuem um valor superior face às religiosas. Secularização passa a ser sinónimo de racionalidade e de libertação da esfera religiosa.

Segundo Hurd (2008: 13), esta ideia repercute-se no contexto da Revolução Francesa quando, a 2 de novembro de 1789, na Assembleia Nacional Constituinte, o estadista francês Talleyrand anuncia que todos os bens eclesiásticos estavam à disposição do Estado. Mas, de acordo com Pierucci (1998: 63), há outro acontecimento histórico mais relevante para o desenvolvimento do sentido de secularização. Numa linha semântica aproximada à de Vestefália, surge na Alemanha, com o tratado entre Napoleão e os príncipes germânicos seculares de 1803 (*Reichsdeputationshauptschluss*), a palavra *Säkularisation*. Na terminologia jurídica germânica, a secularização passa a significar a transferência dos territórios ainda na posse do clero católico para a autoridade dos príncipes seculares. Contudo, contrariamente às intenções formais vestefalianas, a palavra passa a designar uma expropriação compulsória e definitiva da quase totalidade dos bens da Igreja, devendo ficar à livre e completa

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

disposição do respetivo soberano territorial. A grande secularização (*große Säkularisation*), como ficou conhecida, não só consolidava o carácter jurídico-político do vocábulo, como também dissolvia o sentido aparentemente técnico e neutro da expressão *séculariser*, utilizada há século e meio atrás por Longueville. Com este desenvolvimento, a secularização assume uma carga derradeira e ostensivamente negativa. Segundo Pierucci (1998: 64), de tal modo assim foi que, sobretudo na Alemanha do *Kulturkampf*, a *Säkularisation* se transformou num termo de forte viés polémico.

Esta evolução da quarta camada semântica da secularização é comprovada quase meio século depois em Inglaterra. Em 1851, George Jacob Holyoake, um dos líderes do movimento racionalista inglês e fundador da Sociedade Secular, cunha o termo *secularismo*. Com este vocábulo pretende-se descrever um movimento que oferece, expressamente, uma proposta de organização social conduzida sem qualquer referência a uma teologia ou deidade. Embora o termo, tal como o seu autor o havia construído, não fosse uma antítese da religião ou o lado dum binário secular-religioso; alguns autores (SWATOS AND CHRISTIANO, 1999: 211-212; HURD, 2008: 13) defendem que ele pretende designar um movimento militante, de emancipação humana e política,

comprometido com uma ordem mundial e com um programa de ação individual de solução dos problemas humanos, sem recorrer às alegadamente *irrelevantes* explicações da religião. O secularismo tinha sido construído dentro da ideologia do progresso e assumia a secularização como um processo positivo de lenta, mas irreversível, emancipação das esferas seculares face às religiosas. Com efeito, na sua obra *Principles of Secularism* (1854), Holyoake apela a essa distinção, defendendo a razão, a natureza e a experiência para se lograr uma melhor vida humana. Ou seja, com o recurso a esta palavra não só o *saeculum* reafirma a sua superioridade de sentido relativamente à dimensão religiosa, como ainda é entendido como condição fundamental para o avanço da vida humana.

Com o desenvolvimento desta última camada de sentido, deu-se ainda um desdobramento de significado mais restrito e combativo da secularização. Se na Alemanha se fala de *Säkularization* e na Inglaterra de *secularism*, em França consolida-se a *laïcité*. Como nos diz Catroga (2010: 297), a nova terminologia não irá rejeitar ou substituir a que provém de *saeculum*. Pelo contrário, ela é uma dinâmica da secularização, com particular incidência na realidade sociopolítica e cultural das sociedades. Não obstante as origens pré-cristãs (deriva do latim *laicus*, significando comum ou ordinário, e do

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

grego *laós*, designando o povo a partir do qual o clero se foi hierarquizando), só na segunda metade do século XIX é que o sentido filosófico inerente à palavra ganha contornos mais rigorosos. O termo procurou manter um sentido neutro, representando a imparcialidade do Estado face às crenças religiosas. Mas, tal como sucedeu com a palavra secularização, os seus contornos foram moldados pelos eventos históricos da época (as reações à lei Falloux de 1850, a proclamação da III República em 1870 ou a Comuna de Paris de 1871), nomeadamente pela distinção entre as esferas religiosa e política. Isto conduziu a um desenvolvimento semântico no qual, através de palavras derivadas como laicismo ou laicizar, a secularização ultrapassa a esfera da neutralidade e da imparcialidade. A laicidade passa a representar, grosso modo e à semelhança do secularismo, uma revolução cultural militantemente empenhada no enraizamento dos direitos de cidadania e no uso da razão crítica, autónoma e emancipada (CATROGA, 2010: 296-297; CASANOVA, 2011: 57). Era, portanto, um aspeto da secularização investido, em especial, numa rígida separação entre o religioso e o secular, na luta contra o espírito clerical, na privatização e marginalização da religião, na criação duma esfera sociopolítica livre de símbolos religiosos e dum sistema de ensino obrigatório, gratuito e, acima de tudo, laico.

A secularização passa, então, por uma acentuada extensão semântica que contrasta fortemente com o seu sentido original. Se nos inícios a palavra pretende definir um tempo, depois um espaço, um espaço dual (sagrado e profano) e dois tipos de clero (regular e secular); posteriormente, ela designa uma ação de transferência temporária de propriedades (religiosas para estatais), uma nacionalização e expropriação definitiva dessas mesmas propriedades, um movimento filosófico de progresso humano que não inclui a religião (secularismo) e outro projeto humano que a privatiza e discrimina, afastando as suas instituições e os seus símbolos da esfera pública (laicidade). A secularização passa dum sentido neutro ou positivo a favor dela própria, reivindicando a superioridade da perfeição celeste face à mundanidade terrena, para um significado neutro ou negativo contra a religião, afirmando a autoridade das coisas terrenas, seculares e não religiosas na promoção do desenvolvimento humano. Esta evolução semântica é metaforicamente bem descrita pelo *Grand Dictionnaire Universel* de Larousse de 1873, ao definir o sentido de laico: “O Deus que vive está agora muito mais com o mundo laico do que com o mundo eclesiástico” (*Apud* CATROGA, 2010: 294).

Por meio desta proveniência pré-sociológica, com todas as suas vicissitudes

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

históricas, o termo secularização passa a ser usado de forma ambígua, mas com um sentido crescentemente negativo, quando é adotado pelas ciências sociais para entender epistemológica e teoricamente o lugar da religião nas sociedades modernas.

O advento das mudanças técnico-científicas (industrialização, positivismo, criticismo bíblico liberal ou teorias da evolução) e sociopolíticas (liberalismo, capitalismo, relativismo, comunismo, socialismo) de meados do século XIX tornou-se não só no pano de fundo do campo de estudo dos investigadores sociais, mas também numa consequência direta da secularização. De acordo com Beckford (2013: 35), era como se a secularização, nas suas muitas e diferentes formulações, tivesse sido a “parteira” ou o “catalisador” da modernidade.

Estas mudanças moldam os contornos da quinta e derradeira camada de sentido pré-sociológica da secularização. A palavra deixa de ser entendida como um movimento filosófico ou como um projeto humano, para se tornar numa classe histórico-filosófica que influencia e, provavelmente, determina o rumo das sociedades modernas ocidentais. Alguns autores afirmam que o primeiro sentido histórico-filosófico da secularização surge, na década de 1860, na obra *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* do historiador e teórico político irlandês William Lecky

(HUNTER, 2015: 5; MCLEOD, 2000, p. 1)., através de noções como *secularização generalizada do intelecto europeu e secularização da política*⁵. Com efeito – face aos avanços aparentemente inevitáveis e imparáveis desta modernidade secular –, a literatura parece unívoca na afirmação de que, na época, a secularização significa, sobretudo, um declínio da relevância da religião. Beckford (2013: 35) diz-nos que as primeiras tentativas académicas de identificação da secularização foram precisamente nesse sentido; enquanto Bremmer (2008: 437) acrescenta que, mesmo que ainda não soubessem, os académicos que popularizaram o termo já denunciavam o declínio do Ocidente cristão. Intencionalmente ou não cria-se uma tese da secularização que se converte, rapidamente, numa filosofia da história que entende este fenómeno não como uma mera questão semântica ou programática, mas como uma evolução progressiva da humanidade: da superstição à razão, da crença à indiferença, da religião à ciência.

NOVAS ESCATOLOGIAS E GENEALOGIA SOCIOLÓGICA DA SECULARIZAÇÃO

De acordo com Marramao (1998: 29-30), a partir do Iluminismo as variantes

⁵ Não obstante a relevância da utilização destes termos, Bremmer afirma que, nestas duas utilizações, ainda se encontra presente o antigo sentido de secularização e que expressões similares já haviam sido proferidas em França (BREMNER, 2008: 436).

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

da tese da secularização começam a apresentar uma característica comum: o abandono da doutrina agostiniana dos dois reinos e a supressão do dualismo eternidade-mundo. Estes desenvolvimentos consolidam, nomeadamente a partir do século XIX e em parte devido à filosofia da história de Hegel, uma categoria unitária de *história universal* ou *história-mundo*, apresentada como universalmente válida. Tal como já denuncia a quinta camada de sentido da secularização, o carácter inclusivo e globalizante da nova visão histórico-filosófica do mundo é incluído dentro dum conceito harmónico, absoluto e processual de história que, a partir de agora, reconhece o secular como uma consubstanciação da verdade e da liberdade da era moderna (HEGEL, 2001: 441). Na conceção hegeliana, a pacificação do mundo num ordenamento estatal e a mundanização (*Weltlichkeit*) trazem um progresso mais unido do espírito que se desenvolve fora da Igreja e que, no limite, a exclui da sua realização (MARRAMAIO, 1998: 34-35).

A influência desta metamorfose da secularização nos intelectuais ocidentais⁶ da época, mas não só, é evidente. Com efeito, mesmo antes de Hegel, já outros

⁶ O *saeculum*, em todas as suas expressões e dimensões, é uma categoria teológica única dos eventos históricos da cristandade ocidental que estruturaram a construção da sua história (CATROGA, 2010: 50; CASANOVA, 2011: 61). Não é, pois, de admirar que as primeiras proposições sobre secularização tenham surgido através da pena de cientistas sociais e intelectuais do Ocidente.

teóricos da secularização revelam este sentido unitário, processual e universal da história moderna e do conseqüente declínio da religião. Joas (JOAS, 2014: 13) e Stark (STARK, 1999: 249) citam Thomas Woolston, teólogo e pensador livre inglês, como um dos primeiros expoentes da ideia de que a religião (cristã) teria um futuro limitado. Woolston escreveu na década de 1710 que, por volta do ano de 1900, o cristianismo desaparecia. Esta ideia não perece com o inglês. Pelo contrário, a partir daí, as gerações seguintes mostraram-se confiantes de que “dentro de algumas décadas, os humanos superarão a crença no sobrenatural” (STARK, 1999: 249). O iluminista francês Voltaire, em 1756, também exprime a ideia de que o fim da religião estava próximo e que chegaria, muito provavelmente, durante o seu período de vida. Três anos mais tarde, o escritor anglicano e irlandês, Laurence Sterne publica o influente romance *Tristram Shandy* no qual sugere que o cristianismo deixaria de existir em meio século. Todavia, contrariamente aos dois primeiros, o autor não considera que isso significa o fim de todas as religiões (JOAS, 2014: 13). As previsões do desaparecimento do cristianismo continuam com o rei da Prússia, Frederico II. Este *déspota esclarecido*, próximo de Voltaire e de outros iluministas da época, também vê no declínio do cristianismo o reflexo dum tipo de crença insustentável que, com o tempo, feneceria. Estas ideias

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

tiveram ainda repercussão nos EUA. Numa carta escrita em 1822, Thomas Jefferson reduz o cristianismo a uma doutrina simples oferecida por Jesus Cristo e afiança que, na época, não existia jovem a viver no país que, no final da sua vida, não morresse como Unionista (STARK, 1999: 249; JOAS, 2014: 13).

No século XIX estes desenvolvimentos dispersos reuniram-se em torno duma corrente de pensamento mais ampla (JOAS, 2014: 13-14). A necessidade de resposta académica à mudança das estruturas pré-modernas e modernas de sociedade e aos seus desafios inerentes fez emergir a sociologia, enquanto disciplina autónoma no campo das ciências humanas. Estas preocupações da sociologia clássica levaram-na a questionar-se sobre o futuro da religião nas sociedades modernas e sobre o declínio da sua influência social nos indivíduos e nos Estados – considerados como indicadores de passagem duma sociedade tradicional para uma sociedade moderna.

A afirmação, por parte dos primeiros sociólogos, de que haveria progressivamente uma menor necessidade de lidar com a religião como facto social relevante, formalizou-se naquilo que designámos por tese da secularização. Vários autores partilham desta posição. Casanova (2011: 17), por exemplo, diz que qualquer tentativa de desenhar uma genealogia da secularização deve passar

pela sociologia, onde “finalmente encontrou o seu lar”. Desde os inícios, a secularização faz parte da sabedoria sociológica convencional. Enquanto, por seu turno, Beckford e Gorski defendem que as suas raízes clássicas se encontram no dealbar do século XIX, através dos escritos de dois dos fundadores da sociologia: Henri de Saint-Simon e Auguste Comte (BECKFORD, 2013: 35; GORSKI, 2003: 111).

Não obstante as diferenças existentes nos argumentos saint-simoniano e comtiano, ambos asseveram que a história humana passa por uma série de etapas distintas. Nesta perspetiva evolucionista o poder e a plausibilidade da religião tradicional estão gradual e irreversivelmente condenados pela crescente influência do Estado e da ciência (COMTE, 1936: 10-11, 85; SAINT-SIMON, 1969: 41-42). A religião deixa de funcionar como o código regulador de toda a vida humana e torna-se numa dimensão, entre outras, das sociedades modernas com uma função social contestada e limitada.

Comte, em particular, ao descrever o terceiro dos três estados da lei pela qual se rege a história humana, considera que o positivismo levaria ao desaparecimento da religião (COMTE, 1936: 87-88). Na sua perspetiva, a nova ciência do homem em gestação, a sociologia, pautar-se-ia pela neutralidade, objetividade e pelo empirismo, ou seja, por métodos de

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

conhecimento científico (idênticos aos das ciências da natureza) que marcam o fim duma era metafísica. Ao conceber um futuro mais controlado pela ciência social do que pela religião, Comte assevera a extinção da fé dogmática e a afirmação duma religião da humanidade, criada de modo totalmente racional (GORSKI, 2000: 140).

Segundo Vilaça (2006: 60), o alemão Karl Marx tinha à semelhança de Comte o desejo duma análise científica da sociedade e uma certa animosidade em relação à religião. A sua perspetiva sociológica atribuía a maioria das mudanças sociais dos séculos XVIII e XIX ao advento do capitalismo ocidental, uma mudança que, na perspetiva do germânico, produz uma individualização das estruturas sociais e a racionalização das relações sociais. Marx, à semelhança de Friedrich Engels, considera que o capitalismo na sua maturidade industrial gera um distúrbio ininterrupto de toda a estrutura social e que isso, conseqüentemente, leva à dissolução das sociedades mais estáticas (tradicionais) (MARX and ENGELS, 1987: 25-26). Numa das suas passagens do manifesto comunista, os autores afirmam que, face aos avanços rápidos da industrialização e do capitalismo, tudo o que é sagrado é profanado. Os seres humanos passam a enfrentar, com sentidos sóbrios, as suas reais condições de vida. Para Marx, estas reais condições de vida são aquelas que excluem a religião, porque a crença no

sobrenatural reprime as circunstâncias que permitem desenvolver uma revolução que devolva a humanidade às pessoas.

Na conceção marxista, a religião é, portanto, o *ópio do povo*. Esta metáfora carrega em si uma ideia de alienação da realidade, um processo de desconsciencialização humana relativamente ao meio em que se insere. Além disso, representa uma falsa consciência, uma mistificação da realidade e uma instituição de controlo social. Assim sendo, para Marx (MARX and ENGELS, 1985: 11-12), a conquista duma consciência plena da condição humana passa pela abolição da religião⁷. Esta instrumentalização, essencialmente política, da dimensão religiosa é, para Willaime (1995: 9) exemplificativa duma crítica racionalista da religião que, deste modo, lhe concede pouco espaço enquanto fenómeno social autónomo. O sociólogo alemão atribui-lhe um papel secundário na estrutura social e desenvolve-o através de uma conotação negativa – como o oposto de mudança estrutural ou emancipação humana. De acordo com Vilaça (2006: 72), as conceções marxistas repercutiram-se com força no modo como muitos sociólogos perspetivaram o lugar da religião em finais do século XIX e inícios do século XX.

⁷ Para Vilaça (2006: 70), esta é uma visão redutora, porque põe o religioso ao serviço dos poderes estabelecidos, legitimando-os e ignorando as suas dimensões de protesto e de sistema simbólico autónomo.

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

Com efeito, estas ideias tiveram ecos posteriores nos trabalhos de Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920). Todavia, com eles, dá-se um salto qualitativo importante relativamente à análise do fenómeno religioso. Nas palavras de Casanova (1994: 17), Durkheim e Weber, ao libertarem-se das suas críticas positivista e iluminista, construíram as fundações para o estudo sócio-científico da religião⁸.

Ao separar as questões sobre a verdade da religião e a sua estrutura simbólica da função social que desempenha, a sociologia de Durkheim ajudou no desenvolvimento duma análise estrutural-funcionalista do religioso. Weber, por seu turno, evitando reduzir a religião à sua própria dimensão e concentrando-se no estudo dos seus significados, efeitos e condições socio-históricas, estabeleceu as fundações para uma sociologia da religião comparativa, histórica e fenomenológica.

O estado da arte é consensual na afirmação de que foi com eles que se estabeleceram os alicerces para uma tese mais sistemática da secularização – entendida, agora, não apenas como uma mera convicção sociológica. Esta postura de investigação mais sistemática não os impediu, porém, de manter alguns dos

pressupostos intelectuais da época sobre o futuro da religião⁹. Por exemplo, em Durkheim e Weber as religiões históricas, sob as condições modernas da época, “passariam por um declínio” (GORSKI, 2003, 111), seriam empurradas para as margens da sociedade ou “não sobreviveriam ao ataque do mundo moderno” (CASANOVA: 1994: 18). O diagnóstico aparentemente semelhante sobre o fenómeno religioso esconde, porém, algumas diferenças na sua forma de o interpretar e avaliar que, pela sua complexidade e influência e repercussão futuras, nos exortam a analisá-lo.

Em certa medida, os pressupostos durkheimianos têm semelhanças com o pensamento comtiano. Para Durkheim o estado de anomia das sociedades contemporâneas era uma consequência da não substituição das normas morais tradicionais fundadas na religião. Na sua perspectiva, cabia à sociologia reconstruir uma moral que respondesse às exigências do espírito científico (VILAÇA, 2006: 12; WILLAIME, 2006: 756). Contudo, diferentemente de Comte, Durkheim não crê existir um desfasamento incontornável entre a religião e o pensamento científico. Ou seja, a ciência não provoca o

⁸ Para Casanova e Willaime, esta foi a semente que fez surgir no campo sociológico a disciplina da sociologia da religião (CASANOVA, 1994: 18; WILLAIME, 2006: 756).

⁹ Apesar de virem de lares tradicionalmente religiosos – luterano no caso de Weber e judeu no de Durkheim – a autodescrição do primeiro como *não musical religiosamente* (*religiously unmusical*), ou seja a falta daquela sensibilidade característica do sentimento religioso, era também adequada para Durkheim, diz-nos Demerath (In BECKFORD, 2007: 58).

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

perecimento do religioso. Porquê? Porque Durkheim entende a religião numa perspetiva funcionalista; i.e., não apenas como um sistema de crenças e ideias, mas também como um sistema de ações, rituais, cerimónias e celebrações que desempenham uma função social essencial na sociedade. É uma experiência do sagrado que não pode ser apartada da comunidade (DURKHEIM, 1925: 65).

Preocupado com as questões do consenso e coesão em sociedades marcadas pelo individualismo, Durkheim constrói uma teoria de mudança social. Nela advoga-se, em geral, uma crescente diferenciação entre as unidades da sociedade e, em particular, uma gradual divisão social do trabalho (DURKHEIM, 1984).

Ao analisar as sociedades pré-modernas, Durkheim identifica um padrão de organização que apelida de divisão mecânica do trabalho, no qual os diferentes segmentos sociais alcançam a sua coesão através duma identificação pura. Por contraste, as sociedades modernas exibem um modo de organização completamente diferente ao qual o autor chama de *divisão orgânica do trabalho* (DURKHEIM, 1984: 31-87). Este novo modelo não se sustenta na similaridade das suas unidades (como acontece na solidariedade mecânica), mas em fórmulas gerais de diferenças complementares (DURKHEIM, 1969: 26). As sociedades modernas, sob o prisma

durkheimiano, encaminham-se para uma forma orgânica de solidariedade, caracterizada por obrigações contratuais, pela interdependência e interação entre diferentes unidades sociais, por uma competição entre elas e, em última análise, pela sua especialização.

Os desenvolvimentos deste processo de transformação social têm repercussões na religião. Segundo Durkheim (DURKHEIM, 1984: 119), na fase pré-moderna houve um sistema de crenças comum que dominou todas as dimensões sociais. No caso extremo de grupos menos complexos, a crença religiosa e a consciência social eram a mesma coisa. Todavia, face à crescente complexidade das sociedades, a religião estende-se a cada vez menos áreas da vida social. Para Vilaça (2006: 74), é precisamente na identificação deste fenómeno social que é legítimo identificar a questão da secularização em Durkheim¹⁰.

Na esteira de Saint-Simon e Comte, os pressupostos durkheimianos afirmam que as sociedades industriais se caracterizam por uma diferenciação funcional. Nelas os profissionais e as organizações especializadas, dedicadas à saúde, educação ou segurança social substituem parte das funções exercidas, anteriormente, na Europa ocidental, por pessoas ou instituições religiosas (BECKFORD, 2013:

¹⁰ Todavia, Durkheim não usa a expressão secularização, mas ela encontra-se presente sobre a designação de laicização.

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

35). Ou seja, a religião não é mais a esfera reguladora de toda a vida humana, mas apenas uma dimensão social, entre outras.

A tradição à qual Weber pertence é independente daquela fundada por Comte e Spencer e desenvolvida por Durkheim (TSCHANNEN, 1992: 119). Weber não se considerava um verdadeiro sociólogo, mas um economista. Contudo, tal como os precursores da sociologia, o que predomina na obra weberiana é a sua preocupação com a sociedade moderna e menos com a questão religiosa em si mesma (VILAÇA, 2006: 72-81. BREMMER, 2008: 434; JOAS, 2014: 14).

O interesse de Weber pela religião deve-se à influência de Ernst Troeltsch e Ferdinand Tönnies. O primeiro estuda a distinção entre o espiritual e o secular, promovendo ideias como a mundanização (de orientações religiosas) e a generalização duma ética particular (TROELTSCH, 1958: 174-179). O segundo trabalha sobre as transformações do papel da religião através da dicotomia comunidade e sociedade. Para Tönnies (TÖNNIES, 2002: 33-44). a transição da comunidade – onde persistem relações pessoais de proximidade dominadas pelo emocional e baseadas na religião e tradição – para a sociedade – onde predominam relações impessoais, interesses individuais e onde se remete o religioso para a esfera privada – reflete a perda do domínio das instituições religiosas sobre o indivíduo.

Em Weber a questão do individualismo é particularmente relevante, pois argumenta que a ética protestante conduziu a um novo paradigma na relação indivíduo-sociedade. Segundo Tschannen (TSCHANNEN, 1992: 119).

Weber ao refletir sobre este tema da impessoalidade das relações sociais, introduz e/ou desenvolve, “involuntariamente”, os principais tópicos da discussão sobre a secularização: a ideia de que o fenómeno tem raízes religiosas, a generalização, diferenciação, mundanização, desencantamento, burocratização e racionalização. Os dois últimos pressupostos enfatizam o modo como, nas sociedades modernas, a racionalização da ação e a burocratização das instituições intervêm no novo padrão de relações interpessoais e sociais. Estes são dois conceitos-chave que caracterizam uma tendência histórica particular do mundo ocidental.

Com efeito, a racionalização é o paradigma pelo qual a vida social se estrutura, mediante critérios de racionalidade funcional. Para Weber, as sociedades ocidentais caminham para um modelo económico racional promovido, não exclusivamente, por uma mentalidade (religiosa) particular (WEBER, 1978: 480).

A secularização é, portanto, uma consequência da racionalização ocidental (WEBER, 2003: 30, 182). Neste campo, de acordo com Demerath e Vilaça

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

(DEMERATH, In: BACKFORD, 2013: 59; VILAÇA, 2006: 72-81), Weber é ambivalente no concernente aos seus resultados. Por um lado, preza os fundamentos culturais de tudo o que envolve a racionalização, desde o capitalismo até à burocracia. Por outro lado, preocupado com o espírito da época, lamenta o seu lado negro que conduz a uma “solidão interior sem precedentes” (WEBER, 2003: 104). e a um desencantamento.

Segundo Willaime (2006: 758-759), a expressão desencantamento – enquanto *desmagificação* do mundo (*Entzauberung der Welt*) – é a preferida de Weber. Através deste termo, o autor descreve o grande processo histórico-religioso de racionalização pelo qual a religiosidade ocidental passou, em virtude da influência cultural lograda pelo judeocristianismo (WEBER, 2003: 105). O *desencantamento do mundo* é, portanto, outra face da racionalização e uma noção basilar nas conceções weberianas sobre a transformação do religioso (TSCHANNEN, 1992: 128).

Este desencantamento, ou melhor, o protestantismo ascético ao edificar uma religião fundada na *palavra*, despojada de objetos ou intermediários, afastou determinados elementos do universo religioso dum imaginário que dava às pessoas uma noção de pertença e de sentidos partilhados (WEBER, 2003: 154-

155). Concomitantemente, o progresso da ciência – impulsionado pelo protestantismo – veio transformar os quadros cognitivos tradicionais, promovendo um tipo de conhecimento inspirado em princípios racionais.

Para Weber o capitalismo era um exemplo paradigmático. Inicialmente impulsionado pelo fervor religioso, descartaria, mais tarde, as suas fundações morais, criando uma nova lógica de racionalidade sem limites. O capitalismo, transformado numa busca pelo lucro e despojado do seu sentido ético e religioso, tende a associar-se a paixões meramente mundanas que lhe conferem, com frequência, um carácter desportivo. Nesta fase de desenvolvimento cultural, onde imperam “especialistas sem espírito e sensualistas sem coração” (WEBER, 2003: 182), o indivíduo moderno caminha numa ideologia religiosa que o coloca a uma distância inalcançável de Deus, para uma estrutura organizacional concreta na qual os seus esforços se encontram distantes de qualquer significado superior, qualquer que seja ele.

Neste contexto, concordamos com Vilaça (VILAÇA, 2006: 81) quando diz que a expressão *desencantamento do mundo* é a que exprime uma relação mais direta com a secularização. Todavia, as expressões não querem dizer o mesmo. A primeira surge em sociedades marcadamente religiosas, pois são as

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

religiões éticas que excluem a magia como meio de salvação (WEBER, 2003: 117). É a batalha da religião contra a magia. A secularização, por seu turno, envolve o afastamento, restrição e diminuição do religioso. É a luta da modernidade cultural contra a religião, a prostração da religião e a libertação face a ela. Pierucci (1998: 51) resume eloquentemente esta relação conceptual tripla: a racionalização é um processo mais amplo e abrangente que o desencantamento e, por isso, engloba-o; este último, por sua vez, tem uma duração histórica mais longa do que a secularização e, por este motivo, abrange-a.

Ao falar tanto de desencantamento como do processo de secularização, Weber tem a vantagem de sublinhar a complexidade do fenómeno social (WILLAIME, 2006: 758). Como tópico de análise, a secularização é colocada de várias formas: como processo histórico propiciado pela própria religião (elemento interno) ou determinado por outras variáveis sociais modernas que influenciam a esfera religiosa (elemento externo). A questão da secularização é descrita tanto através de movimentos dinâmicos e diacrónicos quanto de registos estruturais e sincrónicos. Contudo, em qualquer um dos casos, existe a preocupação com a relação entre religião e modernidade, quer seja em relação ao problema da emergência ou da especificidade do mundo moderno.

Posto isto, qual é então a posição weberiana quanto ao lugar da religião no mundo hodierno? Em primeiro lugar, cabe dizer que não existe, uma oposição entre religião e modernidade, desencantamento ou racionalização. Por exemplo, Willaime (WILLAIME, 2006: 759) diz que em Weber a *desmagificação* não significa obrigatoriamente secularização. Uma sociedade pode ser *desmagificada*, através da racionalização da ciência e economia, sem ser secularizada, nas esferas morais e políticas. Inversamente, uma sociedade pode ser secularizada nos campos jurídico e político sem ser *desmagificada*. Em segundo lugar, é importante referir que Weber acredita, tal como Comte, que o racionalismo científico tende a minar as bases cognitivas das cosmovisões religiosas. De acordo com Gorski (2000: 140), não só o racionalismo científico como todo o processo de modernização (industrialização, urbanização ou individualismo) têm, em Weber, efeitos negativos sobre a religião. Todavia, em terceiro lugar, Weber não assume que o triunfo destas cosmovisões conduz ao desaparecimento das religiões tradicionais, mas ao seu declínio¹¹. A própria noção de declínio não é inevitável. Através da releitura da tese weberiana por Pierre

¹¹ Bremmer chama a atenção para o facto de em Weber, assim como em Troeltsch, esta noção de declínio ser o reflexo duma preocupação tradicional protestante sobre a perda da influência católica na Alemanha (BREMNER, 2008: 434).

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

Bourdieu¹², Tschannen (TSCHANNEN, 1992: 133) assevera que a religião passa a atuar num terreno onde competem vários intervenientes, sem que isso signifique que venha a perder a contenda.

Assim sendo, em Weber, o indivíduo moderno não pode viver com a religião, mas também não pode viver sem ela. Por um lado, o argumento weberiano coloca a hipótese de surgirem novos profetas ou deuses (WEBER, 2003: 182). Na linha durkheimiana os deuses antigos estão a ficar velhos, tendo dificuldades em competir com os novos que as sociedades modernas criam para si mesmas. Para Weber este processo resulta da diferenciação das várias esferas seculares – à medida que forçam a sua própria autonomia interna e legal. Por outro lado, as pessoas, por não aguentarem o “destino dos tempos”, procurarão sempre os “braços abertos e cheios de compaixão” (WEBER, 2009: 155) da religião. Contudo, para Weber, este é um ato criticável, porquanto significa que elas estão dispostas a cometer o inevitável “sacrifício intelectual” (WEBER, 2009: 155) de acreditar em Deus e de lhe clamar ajuda. Posto isto, concordamos novamente com Vilaça quando diz que a ambivalência de Weber torna “bastante difícil perceber” (VILAÇA, 2006: 80) qual a sua posição quanto ao lugar da religião no mundo moderno.

¹² Em particular, o seu livro *A economia das trocas simbólicas* de 1971.

CONCLUSÃO

O recurso à metodologia genealógica permitiu-nos trabalhar a secularização como uma ferramenta de pesquisa, analisando as suas contingências, descontinuidades e vicissitudes históricas. Isto possibilitou-nos a observação da correlação de forças própria do processo de transformação do seu significado no discurso pré-sociológico: a sua evolução de categoria temporal e espacial neutra, para outra que procura distinguir, conotativamente, *este* mundo do *outro* mundo; a sua transição para o direito canónico e a sua posterior apropriação pela esfera civil, conquistando um sentido jurídico-político; a sua entrada no campo da filosofia (e teologia) da história e, finalmente, no da ética e da sociologia. Não há propriamente uma origem – uma intenção ou determinação originais –, mas uma série de acontecimentos que ocorrem ao acaso das forças.

É através deste “exemplo clamoroso” (MARRAMAIO, 1998: 12, 17) de metamorfose duma das expressões-chave do debate político, ético e filosófico contemporâneo que a secularização e o projeto de modernidade que encerra iniciam o seu percurso nas interpretações sociológicas da religião no século XIX. Em particular, por meio duma perspectiva processual e universal da história moderna e da alegada decadência da religião. A secularização encontra-se, portanto, no

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

legado ativo desta metamorfose, desenvolvendo-se a partir dela e, de certo modo, continuando-a. Relembre-se que, para examinar a religião, os primeiros sociólogos partem da mudança estrutural que vinha sucedendo nas sociedades modernas e das suas consequências. Em virtude do avanço das sociedades industriais, todos criam que a religião desapareceria ou perderia relevância na esfera pública. Na perspectiva daquilo que Gorski designa por “teoria clássica da secularização¹³” (GORSKI, 2000: 111-113), o declínio das crenças e práticas (ortodoxas cristãs ocidentais) deve ser interpretado numa forma mais abrangente, como o declínio do poder das ideias e instituições religiosas, e explicado com referência a vários processos sociais, como a diferenciação, racionalização ou industrialização, agrupados indistintamente na rubrica da modernização. Em suma, para os primeiros sociólogos, à medida que os organismos sociais se tornam mais diferenciados e a vida social mais racionalizada, as instituições e crenças religiosas perdem o seu poder e a sua plausibilidade.

Outro benefício do recurso à genealogia foi a compreensão de que, em si mesmos, os conceitos, como o de secularização, não têm uma essência, sendo inteiramente “construídos através de figuras que não lhe são estranhas (FOUCAULT, 2009: 18).

¹³ GORSKI, Philip. Op. Cit., p. 111-113.

Com efeito, à exceção de Weber, os sociólogos fundadores não eram analistas desinteressados do seu objeto de estudo. Joas (2014: 14) encontra conexões entre as lutas culturais do século XIX (que já informavam os seus trabalhos) e as suas concepções de secularização. Grosso modo, eles advogam que os princípios da ciência e da razão deveriam destruir aquilo que consideram ser a ignorância e superstição da religião¹⁴. Para Beckford (2013: 41), o interesse dos fundadores nas questões da transformação social e da transmutação do religioso não era puramente teórico ou intelectual. Pelo contrário, o tema da secularização é alvo de disputa e o seu conteúdo é determinado em função de diferentes necessidades teóricas e pragmáticas sobre o declínio da relevância do fenómeno religioso. O seu objetivo não era apenas uma compreensão teórica e desapassionada da mudança no religioso, mas “uma oportunidade de afetar o ritmo, direção ou resultado dessa mudança” (BECKFORD, 2013: 41). Assim, por conta desta exegese sociológica parcial, a secularização ganhou um estatuto paradigmático dentro das ciências sociais. Não obstante os esforços de sistematização, sobretudo de Durkheim e Weber, o consenso era tal sobre o devir da religião nas sociedades modernas que ela se manteve incontestada. Isto significa

¹⁴ Por exemplo, Comte e a defesa do positivismo e a revolução pela ciência; Marx e o comunismo e a libertação do operariado; Durkheim e a laicidade e a emancipação pela escola laica.

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

dizer que a secularização nunca foi examinada rigorosamente, nem mesmo formulada explícita ou sistematicamente.

Estas conclusões – sobre as proveniências da secularização, as suas apropriações e metamorfoses e a sua emergência sociológica – obrigam-nos a questionar a sua essência enquanto ordem natural das sociedades hodiernas. Todavia, mais importante do que isso, devem compelir os investigadores sociais, principalmente os interessados no estudo do segundo momento fundamental da história da secularização (como vimos, a partir dos anos 1960), a ter em consideração a evolução dos discursos sociológico e pré-sociológico da secularização e a pôr em perspectiva o carácter normalizador e universal do projeto de sociedade (moderna e secular) que o acompanha.

REFERÊNCIAS

- BECKFORD, J. (2003) *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLUMENBERG, H. (1999) *The legitimacy of the modern age*. Trad. Robert M. Wallace, Cambridge: The MIT Press.
- BREMMER, J. (2008) “Secularization: notes toward a genealogy”. In VRIES, Hent de. *Religion: Beyond a Concept*. Nova Iorque: Fordham University Press.
- CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; VANANTWERPEN, J. “Introduction”. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; VANANTWERPEN, J.. (2001). *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- CASANOVA, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- CASANOVA, J. (2011) “The secular, secularizations, secularisms”. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; VANANTWERPEN, J. *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- CASANOVA, J. (2014). “The two dimensions, temporal and spatial, of the secular: comparative reflections on the Nordic Protestant and Southern Catholic patterns from a global perspective”. In BREEMER, R.; CASANOVA, J.; WYLLER, T. *Secular and Sacred? The Scandinavian case of religion in human rights, law and public space*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- CATROGA, Eduardo. (2010) *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil. Uma*

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

- perspetiva histórica*. 2ª Edição, Coimbra: Almedina.
- COMTE, A. (1936). *Cours de philosophie positive* (1^{ère} et 2^{ème} leçon). Col. Classiques Larousse, 12ª Edição, Paris: Librairie Larousse.
- COX, H. (2013). *The secular city: secularization and urbanization in theological perspective*. Nova Jérсия: Princeton University Press.
- DEMERATH, J. (2007). “Secularization and Sacralization, Deconstructed and Reconstructed”. In BECKFORD, James; DEMERATH, J.. *The Sage handbook of the sociology of religion*. Londres: Sage Publications.
- DURKHEIM, É. (1984). *The division of labor in society*. Trad. W. D. Halls, Nova Iorque: Free Press.
- DURKHEIM, É. (1969). *Individualism and the intellectuals*. Political Studies, 17 (1).
- DURKHEIM, É. (1925). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- FOUCAULT, M. (2009). *Microfísica do poder*. 25ª edição, Rio de Janeiro: Graal.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. (1951). *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*. 3ª Edição, Paris: Librairie Klincksieck.
- GORSKI, P. (2000) “*Historicizing the secularization debate: Church, state, and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300 to 1700*”. American Sociological Review, 65.
- GORSKI, P. (2003). “Historicizing the secularization debate: an agenda for research”. In DILLON, M. *Handbook of the sociology of religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- GORSKI, P.; ALTINORDU, A. (2008). “*After Secularization?*”. The Annual Review of Sociology, 34 (55).
- GRIFFITHS, P. (2012). “Secularity and the saeculum”. In WETZEL, J. *Augustine's City of God: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HADDEN, J. (1987). “*Towards desacralizing secularization theory*”. Social Forces, 65 (3).
- HEGEL, G.W. (2001). *The philosophy of history*. Trad. J. Sibree, Ontário: Batoche Books.
- HUNTER, I. (2015). “Secularization: the birth of a modern combat concept”. *Modern Intellectual History*, 12 (1).
- HURD, E.S. (2008). *The politics of secularism in international relations*. Nova Jérсия: Princeton University Press.

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

- JOAS, H. (2014). *Faith as an option: possible futures for Christianity*. Stanford: Stanford University Press.
- KATE, L. (2015). "The world or not the world: an axial genealogy of secular life". In LATRÉ, S., HERCK, W.V.; VANHEESWIJCK, G. *Radical secularization?: An inquiry into the religious roots of secular culture*. Nova Iorque: Bloomsbury Academic.
- MARRAMAIO, G. (1998). *Cielo y Tierra: Genealogía de la Secularización*. Trad. Pedro Fraile, Barcelona: Paidós.
- MARX, K.; ENGELS, F. (1985) "On Religion". In BOCOCK, R.; THOMPSON, K. *Religion and ideology: a reader*. Manchester: Manchester University Press.
- MARX, K.; ENGELS, F. (1987). "Manifesto of the Communist Party". *The Communist Manifesto*. Nova Iorque: Pathfinder.
- MCLEOD, H. (2000). *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*. Col.: European Studies, Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- MELIÁ, I.R. (1972). "El campo semántico de «Saeculum» y »Saecularis» en Tertuliano". *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 23 (70-72).
- NIETZSCHE, F. (2009). *On the genealogy of morals*. Trad. D. Smith, col. Oxford World's Classics, Oxford: Oxford University Press.
- PIERUCCI, A.F. (1998). "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (37).
- SAINT-SIMON, H. (1969). *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion*. Col. Politique, Paris: Editions du Seuil.
- STARK, R. (1999). "Secularization, R.I.P." *Sociology of Religion*, 60 (3).
- SWATOS, W., CHRISTIANO, K. (1999). "Secularization theory: the course of a concept". *Sociology of Religion*, 60 (3).
- STYFHALS, W., SYMONS, S. (2016) *Theological Genealogies: Reflections on Secularization in Twentieth-Century Continental Thought*. Nova Iorque: Cornell University Press.
- TAYLOR, C. (2007). *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.
- TÖNNIES, F. (2002). *Community and association*. Trad. e ed. Charles P. Loomis, Nova Iorque: Dover Publications.
- TROELTSCH, E. (1958). *Protestantism and progress: A historical study of*

Limites e possibilidades das Ciências Sociais

- the relation of Protestantism to the modern world.* Boston: Beacon Press.
- TSCHANNEN, O. (1992). *Les théories de la sécularisation.* Genebra: Librairie Droz.
- VILAÇA, Helena. (2006). *Da Torre de Babel às terras prometidas — pluralismo religioso em Portugal.* Porto: Edições Afrontamento.
- WEBER, M. (2003). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism.* Trad. Talcott Parsons e Intro. R. H. Tawney. Nova Iorque: Dover Publications.
- WEBER, M. (2009). “Science as a vocation”. In GERTH, H., MILLS, C.W. *From Max Weber: Essays in Sociology.* Nova Iorque: Routledge.
- WEBER, M. (1978). *Economy and society.* Ed. G. Roth & C. Wittich, Berkeley: University of California Press.
- WILLAIME, J.P. (1995). *Sociologie des religions.* Paris: Presses Universitaires.
- WILLAIME, J.P. (2006). “La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie ». In : *Revue Française de Sociologie.* 47(4).

Diálogos
POSSÍVEIS

REVISTA DIÁLOGOS POSSÍVEIS

Editor: Professor Doutor José Euclimar Xavier Menezes

Centro Universitário Social da Bahia (UNISBA)

Avenida Oceânica 2717, CEP – 40170-010
Ondina, Salvador – Bahia.

E-mail: dialogos@unisba.edu.br

Telefone: 71- 4009-2840