

Title: Secularization as a concept of global social thought: genealogical analysis of its pre-sociological proveniences and of its emergence in nineteenth-century sociology

Abstract: The study of secularization is paradigmatic of how concepts of global social thought are created and exported to other (non-Western) contexts in an evolutionary, deterministic and universal fashion. Therefore, the main focus of our research is the analysis and interpretation of the conditions that supported the provenience and the emergence of the secularization thesis. For that purpose, we applied a genealogical methodology that allows us to observe its historical vicissitudes, as well as its contingencies, discontinuities, and contradictions in sociological and pre-sociological discourse. Thus, we propose a diachronic and systematic review of secularization's several meanings. We start by its Greco-Roman senses – where we identify the five basic layers of meaning of the concept – and then deepen what we call the fundamental moment for the establishment of a systematic study of the religious phenomenon in modern societies – its appropriation by sociology in the mid-nineteenth century, but, especially, in the late nineteenth-century and early twentieth-century. The study of its provenience and emergence compels us to question secularization's representation, and of its concomitant project of modernity, as the natural order of modern societies.

Keywords: secularization, genealogy, nineteenth-century, sociology of religion.

Author: Jorge Botelho Moniz

Contact: jobomoniz@gmail.com

CV: PhD candidate in Political Science at the New University of Lisbon and he is currently a fellow in the Postgraduate Program in Political Sociology of the Federal University of Santa Catarina, sponsored by the Erasmus Mundus Action 2 Programme of the European Union (2014-2016) and by the FCT - Foundation for Science and Technology (2016-2019).

1. 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. Essa estrutura é a “ordem natural” das sociedades modernas, “um mundo «imane»», em oposição a um possível «transcendente»” (*ibid.*: 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 secularização afirmam que o processo de modernização e os seus subprocessos, transformadores da totalidade da estrutura social, não podem decorrer sem consequências para as tradições e instituições religiosas. Ou seja, as propriedades estruturais da modernização – como a racionalização, a diferenciação funcional, a societalização, a segurança existencial e a diversidade, igualitarismo e individualismo – colocam problemas à religião, pelo menos no seu sentido tradicional, e reduzem ou, no limite, extinguem a sua relevância e/ou plausibilidade social. Desde o final da 2ª Grande Guerra 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). A secularização parecia, regressando a Charles Taylor, a ordem natural, absoluta, autossuficiente e normalizadora da essência dos valores (seculares) das sociedades contemporâneas.

Todavia, isso não quer dizer necessariamente 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 [1966]; 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 concepção blumenbergiana, devemos passar pelo conjunto de

“transformações qualitativas específicas e transitivas” da tese da secularização¹, porque ela é “somente possível e inteligível” em relação com a fase anterior que lhe precedeu (Blumenberg, *ibid.*: 4). 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*. Com efeito, o recurso ao método genealógico, nomeadamente o de inspiração nietzschiana (Nietzsche, 2009 [1887]) ou foucauldiana (Foucault, 2009 [1979]), 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*). 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 (1998: 13), Kate (*ibid.*) 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 axial (Jaspers, 1949) e no advento do cristianismo, mais especificamente, no étimo protocristão *saeculum*. A secularização seria parte desse 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 acompanha. A aplicação deste tipo de metodologia à secularização parece ser uma necessidade e tendência de investigação atual (Taylor, 2007; Bremmer, 2008; Gorski e Altınordu, 2008; Kate, 2015; Styfhals e Symons, 2016). O nosso trabalho 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 XIX² (o momento da *emergência* dessa 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

¹ 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 (*Meaning in History*, 1949).

² O segundo momento fundamental surge na década de 1960 e seguintes com a emergência da secularização na sociologia da religião, nomeadamente através dos trabalhos de Thomas Luckmann, Peter Berger ou Bryan Wilson.

do primeiro milénio cristão. O seu estudo permite-nos não apenas situar as primeiras interpretações sociológicas sobre o lugar da religião nas sociedades modernas, mas também as suas novas perspetivas escatológicas, as interpretações científicas inaugurais à relação religião-modernidade e, sobretudo, a emergência das teorias da secularização.

2. Etimologia e genealogia pré-sociológica da secularização

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, [1965] 2013: 22; McKim, 1996: 253; Swatos e Christiano, 1999: 211; Bremmer, 2008: 432-433; Gorski e 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 e 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 e Meillet, *ibid.*; Bremmer, 2008: 432). Isso era algo que sucedia a cada 100 ou 110 anos, refletindo a maior duração possível da vida humana. Portanto, originalmente, o termo latino proto-cristão *saeculum* apresentava apenas uma conotação temporal (Casanova, 2014: 22).

Todavia, de acordo com Cox ([1965] 2013: 22), dado que *saeculum* era uma das duas palavras latinas que designavam *mundo* (a outra era *mundus*). Entre as suas várias designações encontram-se 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.

Apesar da relevância dessas contribuições, para Casanova (2014: 22), Santo Agostinho, com a obra *De Civitate Dei* (século V), foi quem derradeiramente transformou o *saeculum* numa categoria teológica cristã central, adicionando-lhe uma

conotação espacial. Com efeito, a classificação dualista agostiniana entre *este mundo* (a cidade dos Homens) e o *outro mundo* (a cidade de Deus) foi tal que, segundo vários autores (*ibid.*: 24; Bremmer, 2008: 432-433; Catroga, 2010: 49-50), 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, [1965] 2013: 24). É dentro desta nova perspectiva teológica da cristandade medieval que provém o sentido moderno da secularização (Casanova, 2014: 24). 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, segundo Casanova (*ibid.*).

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 de um membro de uma ordem religiosa para o mundo (Casanova, 1994: 13; Pierucci, 1998: 63-64; Swatos e Christiano, 1999: 211; Gorski e Altinordu, 2008: 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 de um 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 acepção 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 ou compromisso, se não mesmo da sua própria crença (Gorski e Altinordu, 2008: 60).

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 (2003: 34), isto sucede em Inglaterra pela primeira vez, com o *Suppression of Religious Houses Act* da década de 1530, emergido no contexto da Reforma inglesa e da degradação das relações entre Henrique VIII e o Papa Clemente VII. Contudo, a evolução mais definitiva da secularização situa-se, de acordo com maioria dos autores, nas conversações prévias à paz de Vestefália de 1648, período das guerras de religião (Bremmer, 2008: 433; Dobbelaere, 2004: 22; Hurd, 2008: 13; Marramao, 1998: 18-19; Pierucci, 1998: 62; Vilaça, 2006: 64). 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 expressão *séculariser* essa 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. 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 da esfera religiosa e, or consequência, também pela primeira vez, desde a sua apropriação pela teologia cristã, as coisas do *saeculum* possuem um valor superior face às religiosas. A secularização passa a ser sinónimo de racionalidade e de emancipação da esfera religiosa. Segundo Hurd (2008: 13), esta ideia repercute-se no contexto da revolução francesa (1789) quando os bens eclesiásticos passam a estar 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. 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 ela se transformou num termo de forte viés polêmico.

Esta evolução da quarta camada semântica da secularização é comprovada quase meio século depois em Inglaterra. Em 1851, George Holyoake cunha o termo secularismo. Com este vocábulo pretende-se descrever um movimento que oferece, expressamente, uma proposição de organização social conduzida sem qualquer referência a uma teologia ou deidade. De acordo com Madan (1987: 748), 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 para a humanidade. Ou seja, com o recurso a esta palavra não só o *saeculum* reafirma a sua superioridade de sentido relativamente à dimensão religiosa, como ainda passa a ser entendido como condição fundamental para o avanço da vida humana.

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). Para Asad (2003: 192), esta é uma “notável inversão ideológica”, marcada por um movimento de dentro para fora do cristianismo. A secularização passa de um 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 é metaforicamente 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 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 (Shiner, 1967).

As mudanças técnico-científicas (industrialização, positivismo, criticismo bíblico liberal ou teorias da evolução) e sociopolíticas (liberalismo, capitalismo, relativismo, comunismo, socialismo) de meados do século XIX tornaram-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 (2003: 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 determina o rumo das sociedades modernas ocidentais (Pierucci, 1998: 64). 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. As primeiras tentativas académicas de identificação da secularização foram precisamente nesse sentido (Beckford, 2003: 35). Intencionalmente ou não cria-se uma tese da secularização que se converte, rapidamente, numa filosofia da história que entende este fenómeno como uma evolução progressiva da humanidade: da superstição à razão, da crença à indiferença, da religião à ciência.

3. Críticas à religião, novas escatologias e genealogia sociológica

3.1. As primeiras respostas sociológicas à religião

De acordo com Marramao (1998: 29-30), a partir do Iluminismo as variantes 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, 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. 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 de um conceito harmónico, absoluto e processual de história que, doravante, reconhece o secular como uma consubstanciação da verdade e da liberdade da era moderna (Hegel, 2001 [1837]: 441). Na concepção 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 (Marramao, 1998: 34-35).

A influência desta metamorfose da secularização nos intelectuais ocidentais³ da época é evidente. 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. As inquietações da sociologia clássica levaram-na a questionar o futuro da religião nas sociedades modernas e o declínio da sua influência social nos indivíduos e nos Estados – considerados como indicadores de passagem de uma 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 (Casanova, 1994: 17; Lechner, 1991: 1103; Beckford, 2003: 35; Gorski, 2003: 111), nomeadamente através dos escritos de dois dos fundadores da sociologia: Henri Saint Simon e Auguste Comte.

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 perspectiva evolucionista o poder e a plausibilidade da religião tradicional estão gradual e irreversivelmente condenados pela crescente influência do Estado e da ciência (Saint-Simon, 1969: 41-42; Comte, 1936 [1830-42]: 10-11, 85). 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 (*ibid.*: 87-88). Na sua perspectiva, a nova ciência do homem em gestação, a sociologia, pautar-se-ia pela neutralidade, objetividade e pelo empirismo, ou seja, por métodos de conhecimento científico (idênticos aos das ciências da natureza) que marcam o fim de

³ 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 (Casanova, 2011: 61; Catroga, 2010: 50). Não é, pois, de admirar que as primeiras proposições sobre secularização tenham surgido através da pena de cientistas sociais e intelectuais do Ocidente.

uma 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: 70), o alemão Karl Marx tinha à semelhança de Comte o desejo de uma 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 (Collins, 2007: 20-21). 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 (tradicionalistas) (Marx e Engels 1848/1987: 25-26). Numa das suas passagens do manifesto comunista, os autores afirmam que, face aos rápidos avanços 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 (*ibid.*: 26). 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*. Essa 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 e Engels, 1987 [1844-1892]: 11-12), a conquista duma consciência plena da condição humana passa pela abolição da religião. 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.

3.2. Os inícios do estudo sóciocientífico da religião

As ideias supracitadas 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. Ao libertarem-se das críticas positivista e iluminista, eles construíram as bases para o estudo sócio-científico da religião.

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 de uma 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 das religiões comparativa, histórica e fenomenológica.

A literatura 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 religião. Para eles as religiões históricas, sob as condições modernas, “passariam por um declínio” (Gorski, 2004: 111), seriam “empurradas para as margens da sociedade” (Pollack, 2011: 2) 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 mais detalhadamente.

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 desfazamento incontornável entre a religião e o pensamento científico (Fernandes, 2001: 22). Ou seja, a ciência não provoca o perecimento do *religioso*. Por quê? – Porque Durkheim entende a religião numa perspectiva 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 nas sociedades (Norris e

Inglehart, 2004: 9). É uma experiência do sagrado que não pode ser apartada da comunidade (Durkheim, 1925 [1912]: 65).

Preocupado com as questões do consenso e coesão em sociedades marcadas pelo individualismo, Durkheim constrói uma teoria de mudança social. Nela se advoga, em geral, uma crescente diferenciação entre as unidades da sociedade e, em particular, uma gradual divisão social do trabalho (Durkheim, 1984 [1893]). 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* (*ibid.*: 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 [1898]: 26). De acordo com Christiano (2007: 44), 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 (1984 [1893]: 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 (*ibid.*). Para Vilaça (2006: 74), é precisamente na identificação deste fenómeno social que é legítimo identificar a questão da secularização em Durkheim.

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 antes exercidas, na Europa ocidental, por pessoas ou instituições religiosas (Beckford, 2003: 35; Norris e Inglehart, 2004: 103-104). 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 desenvolvida por Durkheim (Tschannen, 1992: 119). Weber não se considerava um

verdadeiro sociólogo, mas um economista. Todavia, 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).

De acordo com Tschannen (1992: 120) e Vilaça (2006: 72-81), 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 de uma ética particular (Troeltsch, 1958 [1911]: 174-179). O segundo trabalha sobre as transformações do papel da religião através da dicotomia comunidade e sociedade (Tönnies 2002 [1887]: 33-44).

Em Weber a questão do individualismo é particularmente relevante (Vilaça, 2006: 72-81), visto que argumenta que a ética protestante conduziu a um novo paradigma na relação indivíduo-sociedade. Segundo 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 [1922]: 480). A secularização é, portanto, uma consequência da racionalização ocidental (Weber, 2003 [1904-1905]: 30, 182), um *desencantamento* ou *desmagificação* do mundo (*Entzauberung der Welt*). 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 [1904-1905]: 105). O *desencantamento do mundo* é, portanto, outra face da racionalização e uma noção basilar nas conceções weberianas sobre a transformação do religioso.

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 de um imaginário que dava às pessoas uma noção de pertença e de sentidos partilhados (ibid.: 154-155). Concomitantemente, o progresso da ciência – impulsionado pelo protestantismo – veio transformar os quadros cognitivos tradicionais, promovendo um tipo de conhecimento inspirado em pressupostos racionais.

Para Weber o capitalismo era um exemplo paradigmático. Inicialmente impulsionado pelo fervor religioso, ele descartaria 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 (ibid.: 182). Nesta fase de desenvolvimento cultural, onde imperam “especialistas sem espírito e sensualistas sem coração” (ibid.), o indivíduo caminha de uma 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 ele seja (Christiano, 2007: 43).

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 religiões éticas que excluem a magia como meio de salvação (Weber, 2003 [1904-1905]: 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. 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 ou determinado por outras variáveis sociais modernas que influenciam a esfera religiosa⁴. A questão da secularização é

⁴ Para Weber (2009 [1904]: 311), um exemplo paradigmático da complexidade deste processo podia ser encontrado no que outrora fizeram as seitas protestantes nos EUA. Segundo o autor, elas sofreram,

descrita tanto através de movimentos dinâmicos e diacrônicos quanto de registos estruturais e sincrônicos. 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 (Tschannen, 1992: 131-133; Vilaça, 2006: 81). Por exemplo, 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 a 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 dessas cosmovisões conduz ao desaparecimento das religiões tradicionais, mas ao seu declínio. A própria noção de declínio não é inevitável. Através da releitura da tese weberiana por Pierre Bourdieu⁵, 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 (Vilaça, 2006: 80). Por um lado, o argumento weberiano coloca a hipótese de surgirem novos profetas ou deuses (Weber, 2003 [1904-1905]: 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” da igreja (Weber, 2009 [1919]: 155). Contudo, para Weber, este é um ato criticável, porquanto significa que elas estão dispostas a cometer o

através da implementação do recrutamento por votação, um processo de secularização similar ao dos clubes e sociedades seculares, correspondente à conclusão lógica de um processo histórico-religioso de desencantamento do mundo.

⁵ Em particular, o seu livro *A Economia das Trocas Simbólicas* de 1971.

inevitável “sacrifício intelectual” de acreditar em Deus e de lhe clamar ajuda (*ibid.*). Posto isto, concordamos novamente com Vilaça (2006: 80) quando diz que a ambivalência de Weber torna “bastante difícil perceber” qual a sua posição quanto ao lugar da religião no mundo moderno.

4. Conclusão

O recurso à metodologia genealógica permitiu-nos trabalhar a secularização como uma ferramenta de pesquisa, analisando as suas contingências, descontinuidades e vicissitudes históricas. Isso 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” (Marramao, 1998: 12 e 17) de metamorfose de uma das expressões-chave do debate político, ético e filosófico contemporâneo que a secularização e o seu concomitante projeto de modernidade iniciam o seu percurso nas interpretações sociológicas da religião no século XIX. Em particular, por meio de uma perspectiva processual e universal da história moderna e da subsequente decadência da religião. A secularização encontra-se portanto no legado ativo desta metamorfose, desenvolvendo-se a partir dela e, de certo modo, continuando-a.

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 [1979]: 18). Com efeito, à exceção de Weber (Beckford, 2003: 41), 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.

Estas conclusões – sobre as proveniências da secularização, suas apropriações e metamorfoses e sua emergência sociológica – obrigam-nos a questionar a sua essência enquanto a 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 bibliográficas

- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Beckford, J. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Blumenberg, H. (1999 [1966]). *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace, Cambridge: The MIT Press.
- Bremmer, J. (2008). “Secularization: Notes toward a genealogy”. In Vries, H. (ed.), *Religion: Beyond a Concept*. Nova Iorque: Fordham University Press, pp. 432-437.
- Cady, L.; Hurd, Elizabeth S. (2010), “Comparative Secularism and the Politics of Modernity: An Introduction”. In Cady, L.; Hurd, E. S. (eds.), *Comparative Secularism in a Global Age*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, pp. 3-24.
- Calhoun, C.; Juergensmeyer, M.; Antwerpen, J. (2011), “Introduction”. In Calhoun, C.; Juergensmeyer, M.; Antwerpen, J. (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, pp. 1-30.
- 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.; Antwerpen, J. (eds.) *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, pp. 54-74.
- 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. (eds.), *Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 21-33.
- Catroga, E. (2010). *Entre Deuses e Césarés: Secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica*. 2ª edição, Coimbra: Almedina.
- Christiano, K. (2007). “Assessing Modernities: From "pre-" to "post-" to "ultra-""”. In Beckford, J.; Demerath, J. (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Londres: Sage, Publications, pp. 39-46.
- Collins, R. (2007). “The Classical Tradition in Sociology of Religion”. In Beckford, J.; Demerath, J. (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Londres: Sage, Publications, pp. 19-38.
- Comte, A. (1936 [1830-42]). *Cours de Philosophie Positive (1re et 2e leçon)*. Col. Classiques Larousse, 12ª ed., Paris: Librairie Larousse.
- Cox, H. (2013 [1965]). *The Secular City: Secularization and urbanization in theological perspective*. Nova Jérícia: Princeton University Press.
- Dobbelaere, K. (2004). *Secularization an Analysis at Three Levels*. 2ª ed., Bruxelas: PIE – Peter Lang.
- Durkheim, É. (1925 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie Félix Alcan.

- Durkheim, É. (1969 [1898]). *Individualism and the intellectuals*. Trad. S. Lukes e J. Lukes, *Political Studies*, vol. 17, nº 1, pp. 19-30.
- Durkheim, É. (1984 [1893]). *The Division of Labor in Society*. Trad. W. D. Halls, Nova Iorque: Free Press.
- Ernout, A.; Meillet, A. (1951). *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*. 3ª ed., Paris: Librairie Klincksieck.
- Fernandes, A. T. (2001). *Formas de vida religiosa nas sociedades contemporâneas*. Oeiras: Celta Editora.
- Foucault, M. (2009 [1979]). *Microfísica do Poder*. 25ª edição, Rio de Janeiro: Graal.
- 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*, vol. 65, pp. 138-167.
- Gorski, P. (2003). "Historicizing the Secularization Debate: An agenda for research". In Dillon, M. (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 110-122.
- Gorski, P.; Altinordu, A. (2008). "After Secularization?", *The Annual Review of Sociology*, vol. 34, nº 55, pp. 55-85.
- Griffiths, P. (2012), "Secularity and the saeculum". In Wetzell, J. (ed.), *Augustine's City of God: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 33-54.
- Hegel, G. (2001 [1837]). *The Philosophy of History*. Trad. J. Sibree, Ontário: Batoche Books.
- Hurd, E. S. (2008). *The Politics of Secularism in International Relations*. Nova Jérícia: Princeton University Press.
- Jaspers, K. (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Munique: Piper.
- Joas, H. (2014). *Faith as an option: Possible futures for Christianity*. Stanford: Stanford University Press.
- Kate, L. T. (2015). In Latré, S.; Herck, H. V.; Vanheeswijck, G. (eds.), *Radical Secularization?: An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture*. Nova Iorque: Bloomsbury Academic, pp. 207-230.
- Lechner, F. J. (1991). "The Case against Secularization: A Rebuttal. *Social Forces*", vol. 69, nº 4, pp. 1103-1119.
- Madan, T. N. (1987). "Secularism in Its Place". *The Journal of Asian Studies*, vol. 46, nº 4, pp. 747-759.
- Marramao, G. (1998). *Cielo y Tierra: Genealogía de la Secularización*. Trad. Pedro Fraile, Barcelona: Paidós.
- Marx, K.; Engels, F. (1985 [1844-1892]). "On Religion". In Bocock, R.; Thompson, K. (eds.), *Religion and Ideology: A Reader*. Manchester: Manchester University Press, pp. 11-20.
- Marx, K.; Engels, F. (1987 [1848]). "Manifesto of the Communist Party". In *The Communist Manifesto*. Nova Iorque: Pathfinder, pp. 21-58.
- McKim, D. (1996). *Westminster Dictionary of Theological Terms*. Londres: Westminster John Knox Press.
- Nietzsche, F. (2009 [1887]). *On the Genealogy of Morals*. Trad. D. Smith, col. Oxford World's Classics, Oxford: Oxford University Press.
- Norris, P.; Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge 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*, vol. 13, nº 37, pp. 43-73.

- Pollack, D. (2011). "Introduction: Religious change in modern societies - perspectives offered by the sociology of religion". In Pollack, D.; Olson, D. (eds.), *The Role of Religion in Modern Societies*. Col. Routledge Advances in Sociology: 31, Nova Iorque: Routledge, pp. 1-22.
- Saint-Simon, H. (1969). *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion*. Textos seleccionados e apresentados por Henri Desroche, col. Politique, Paris: Editions du Seuil.
- Shiner, L. (1967), "The concept of secularization in empirical research". *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, n° 2, pp. 207-220.
- Stark, R. (1999). "Secularization, R.I.P.". *Sociology of Religion*, vol. 60, n° 3, pp. 249-273.
- Styfhals, W.; Symons, S. (eds.) (2016). *Theological Genealogies: Reflections on Secularization in Twentieth-Century Continental Thought*. Nova Iorque: Cornell University Press.
- Swatos, W.; Christiano, K. (1999). "Secularization theory: the course of a concept". *Sociology of Religion*, vol. 60, n° 3, pp. 209-228.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press.
- Tönnies, F. (2002 [1887]). *Community and Association*. Trad. e ed. Charles P. Loomis, Nova Iorque: Dover Publications.
- Troeltsch, E. (1958 [1911]). *Protestantism and Progress: A historical study of the relation of protestantism to the modern world*. Boston: Beacon Press.
- Tschannen, O. (1992). *Les théories de la sécularisation*. Genebra: Librairie Droz.
- Vilaça, H. (2006). *Da Torre de Babel às Terras Prometidas — Pluralismo Religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento.
- Weber, M. (2003 [1904-1905]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trad. Talcott Parsons e Intro. R. H. Tawney. Nova Iorque: Dover Publications.
- Weber, M. (2009 [1919]). "Science as a Vocation". In Gerth, H.; Mills, C. W. (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Nova Iorque: Routledge, pp. 129-158.
- Weber, M. (1978 [1920]). *Economy and Society*. G. Roth & C. Wittich (eds.), 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 des religions". *Revue Française de Sociologie*, vol. 47, n° 4, pp. 755-783.