

## Breves notas sobre o Estudo de Religiões Seculares, com menção ao caso das Ciências Naturais

Notes on the Study of Secular Religions, with reference to the case of the Sciences

Eduardo Rodrigues da Cruz\*

### Resumo

O presente artigo apresenta um desenvolvimento na Ciência da Religião que tem ganhado destaque nas últimas décadas, qual seja, o estudo de Religiões Seculares. A primeira preocupação é descrever alguns traços das teorias clássicas de secularização, seguida da de apresentar objeções recentes a elas. A pergunta que se faz é se se pode falar de grupos onde qualquer tipo de religiosidade esteja ausente, para que tenha sentido se falar de religião secular. Seguindo a tradição Durkheiminiana, a resposta é no negativo. Passa-se em seguida a uma tipologia dessas religiões, com destaque a variações em nomenclatura e exemplos de produção brasileira. Mostramos como esse conceito pode ser aplicado à prática da ciência e da tecnologia, caso se recorra à divulgação científica, entendida em sua forma narrativa e seu recurso a temas mitológicos. Para se melhor entender o que está em jogo, faz-se uma breve descrição de uma "religião da ciência" extremada, qual seja, a do movimento Transhumanista. Neste caso, destacamos a presença de elementos da tradição judaico-cristã, em especial da vertente apocalíptica. Conclui-se então por mostrar a relevância dessa área e as possibilidades abertas para o pesquisador brasileiro.

**Palavras-chave:** Secularização. Religião Secular. Durkheim. "Religião da ciência". Transhumanismo.

### Abstract

This paper presents a development in Religious Studies that has been popular in recent decades, namely, the study of Secular Religions. The first concern is to describe some traits of the classical theories of secularization, followed by the one of showing some objections to them. The relevant question here to ask is whether it is possible to speak about groups where any type of religiosity is absent, insofar as in that case it would not be possible to talk of a secular religion. Following Durkheim, the answer is in the negative. Next, a typology of secular religions is presented, as well as some examples of Brazilian efforts to study them. It is shown that the concept may be used to the practice of science and technology, insofar as one thinks of scientific popularization, understood in its narrative form and its use of mythological themes. To better understand what is at stake, a brief mention is made to an extreme form of the "religion of science," namely, the Transhumanist Movement. In this case, we highlight elements of the Judeo-Christian tradition, in particular its apocalyptic strand. We conclude by showing the relevance of this area of study and the possibilities opened to Brazilian scholars.

**Keywords:** Secularization. Secular Religion. Durkheim. "Religion of science". Transhumanism.

\* Doutor em Teologia pela Universidade de Chicago (1987). Professor titular do Programa de PG em Ciências da Religião da PUC-SP. Tem experiência na área de Teologia e Ciência da Religião, com ênfase em Epistemologia da ciência da religião, história e filosofia da ciência, atuando principalmente nos seguintes temas: Fundamentos da ciência da religião, ciência e religião, cultura científica moderna (em especial ligada ao transhumanismo), ciência no século XXI e criação, e religiões seculares.

## 1 Introdução

A julgar pelas muitas pesquisas feitas sobre o estado da religião no Brasil e no mundo, e das notícias dos jornais, principalmente a partir dos censos recentes, há várias evidências de que nosso mundo se torna mais e mais secularizado. Primeiro porque aumenta o número dos que se consideram sem religião, ou daqueles que se consideram religiosos, mas não se filiam a nenhuma religião reconhecida como tal. Segundo, por conta de que o aumento do número de propostas no mercado religioso coexiste com um estado mais laico e uma vida pública mais racionalizada, principalmente através da ciência e da técnica.

Maior secularização também implicaria em um aumento gradativo dos sem-religião e dos ateus, o que se confirma. Algumas perguntas surgem: haverá um espaço “não-religioso” na sociedade contemporânea, inclusive na esfera pública? Haverá condições para que esta última, onde se valoriza a ciência e a técnica, de fato paire sobre o universo religioso, promovendo a tolerância mútua? Essas são questões de grande envergadura<sup>1</sup>, e não é nossa intenção percorrer todos os caminhos possíveis: apenas aquele que passa pelo universo das “religiões seculares”, e no

conjunto delas escolhemos uma, a “religião da ciência” (sem nenhum sentido pejorativo), com destaque para o movimento transhumanista.

Esta abordagem será precedida por um breve apanhado da “teoria clássica da secularização”, seguida por uma descrição também breve de críticas contemporâneas a ela. Em seguida falaremos de estudos, também recentes e incluindo o de brasileiros, das “religiões seculares” e denominações equivalentes, indicando razões, inclusive pré-sociológicas, de suas emergências. O ponto principal desses estudos é que o próprio processo de secularização coexiste com reocupações de espaços religiosos, sugerindo que não há propriamente uma condição de “não-religiosidade”. Falaremos também de uma restrição ao uso desses termos, o que sugere o emprego de um método de abordagem mais rigoroso e menos ideológico.

Aí sim passaremos a uma análise um pouco mais cuidadosa da “religião da ciência”, indicando que ela se baseia também na capacidade humana de contar histórias. Por fim, fazemos uma breve descrição do transhumanismo como manifestação radical dessa religiosidade (e críticas a ele), o que sugere que é justamente no meio da ciência e da técnica mais avançadas que os mitos contemporâneos renascem,

---

<sup>1</sup> Sem dúvida, tais questões já foram tratadas por muitos. Para citar algumas obras da Lista de Referências abaixo, ver Burity (2007) e Szerszynski (2011).

acompanhados de símbolos e seus rituais. Com essas notas, esperamos

contribuir para os estudos nesse novo campo na Ciência da Religião brasileira.

## 2 Teoria Clássica da Secularização

Todos os dados recentes parecem indicar que um dos pontos principais da teoria da secularização clássica, a da gradual saída das pessoas da religião no ocidente, está sendo confirmado. Por exemplo, no caso brasileiro, temos que nos censos de 1980 a 2010, o crescimento dos “sem religião” foi de 1,6 a 8,0 % da população, sendo que em

2010 a porcentagem de ateus e agnósticos foi de aprox. 0,4 % (número sujeito a controvérsias), e as tendências são de aumento continuado.

O caso europeu é mais conhecido. Ver, por exemplo, porcentagens resultantes de pesquisa recente, de acordo com a tabela abaixo.

Quadro 1 – Ateísmo e Agnosticismo em alguns Países Europeus

	UK	France	Italy	Spain	Germany	U.S.A.
		%	%	%	%	%
Believer in any form of God or any type of supreme being	35	27	62	48	41	73
Agnostic (skeptical about the existence of God but not an atheist)	35	32	20	30	25	14
Atheist (one who denies the existence of God)	17	32	7	11	20	4
Would prefer not to say/not sure	13	10	11	11	14	6

Fonte: Agnosticismo [s/d]<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Disponível em: <<http://www.conservapedia.com/agnosticism>>.

Os números parecem falar por si próprios. Mas há muito mais envolvido nessas transformações do que os dados censitários indicam. Torna-se necessária uma abordagem teórica mais adequada do fenômeno da “saída da religião” (Marcel Gauchet), e de mais especificamente do que se entende por religião. Começemos por descrições recentes do conceito de secularização, e a da agora chamada “teoria clássica da secularização”.

O sociólogo brasileiro Joanildo Burity, por exemplo, fazendo um estudo histórico, aponta duas interpretações que dominavam os estudos da religião até recentemente:

Pode-se distinguir entre duas interpretações predominantes do conceito de secularização:

- i. secularização como uma condição (ou corolário) para o desenvolvimento da sociedade moderna, tendo que se constituir como um passo necessário (ou tendência inelutável) de qualquer processo de modernização. Nessa versão, a religião deve ser concebida como um estorvo à modernização, devido a suas estreitas ligações com a sociedade tradicional a ser destruída pelo avanço do progresso;
- ii. a secularização como uma estratégia por meio da qual o discurso da modernidade foi erigido e aberto um espaço frente à visão de mundo cristã hegemônica e às instituições animadas/subordinadas por/a ela. Nesse caso o conceito se refere a uma reocupação ou deslocamento de conceitos e motivos cristãos, em um contexto onde a religião não era mais

a principal moldura ou fermento ideológico na sociedade (BURITY 2007, p. 35).

A primeira interpretação indica um dos primeiros significados do conceito em pauta, o desvestimento dos bens eclesiásticos na Europa (entendidos em amplo sentido), seja na esteira da Reforma, seja por conta da crítica da associação da Igreja com o *Ancien Régime*, e ainda o gradual afastamento dela do espaço público. Note-se que “religião” é associada a “cristianismo europeu”, à Igreja e ao clero.

Já a segunda interpretação vai de encontro a duas posições clássicas: a de Hans Blumenberg (BURITY 2007, p. 26-31), crítico da noção de secularização, e que propõe ao invés o conceito funcional de “reocupação”. O autor destaca a legitimidade da idade moderna, representando uma decisiva ruptura com a cristandade; e a de Karl Löwith (BURITY 2007, p. 36), para quem os elementos normalmente associados à modernidade (como a noção de progresso) são formas secularizadas, imanentes, de paralelos do pensamento medieval cristão.

Ambas as posturas implicam em formas não religiosas, associadas ao caráter secular das sociedades modernas. Em outras palavras, esses elementos da chamada “teoria da secularização clássica” levam a um gradual desaparecimento da religião como algo público e sociologicamente relevante, e essa ausência expande-se

no tempo e no espaço quase como se fosse uma lei de alcance universal. É o que detalha o sociólogo espanhol Josetxo Beriain:

Havia-se pensado (1) em um processo histórico que levava do sagrado ao secular. Acreditava-se que quanto mais moderna é uma sociedade, mais secular tem que ser, e que quanto mais secular venha a ser, menos religiosa será. (2) Também se pensava a teoria da secularização como uma teoria geral universal. (3) E que vivemos em um mundo pós-dualista donde há que se fazer tábula rasa da velha distinção transcendência/imanência. De fato, considerava-se que haveria de se chegar a uma sociedade moderna estabelecida na finitude imanente (BERIAIN; SÁNCHEZ DE LA YNCERA, 2011).

Não cabe aqui detalhar tais possibilidades interpretativas do

### 3 Objeções recentes à Teoria

A essa visão quase determinista várias críticas têm surgido, indicando correntes e contracorrentes que se modificam de acordo com o tempo e o lugar, Novamente nas palavras de Burity:

O problema não é que a teoria da secularização não se aplique bem a certas realidades históricas e sociais. Há países da Europa ocidental que se aproximam claramente do modelo, como há desenvolvimentos ali mesmo que põem sob suspeita a hegemonia do paradigma. O problema é a pretensão teleológica, o naturalismo evolucionista deste discurso e sua insensibilidade ou menosprezo às contra-respostas

processo de secularização, mas destacar que quaisquer que sejam elas, o conceito de “religião secular” seria uma contradição em termos (a despeito da “religião civil” de Rousseau). Menções ao conceito fariam mais de extrapolações bizarras de um processo que, todavia, se mantém (talvez a Igreja Positivista de Comte), obstáculos no caminho de uma visão e uma vivência racionais do mundo. Seu uso em meados do sec. XX, e em particular com Raymond Aron (HORÁCIO, 2011, p. 13), aponta para algo inteiramente negativo (totalitarismos) ou para meras analogias que podem ser traduzidas em termos seculares.

dadas às forças secularizantes por forças religiosas nos contextos em que as primeiras se instalaram. Em suma, a teoria da secularização é um complexo normativo-descritivo com o caráter de um projeto, mas que não facilmente se auto-reconhece como tal (BURITY, 2007, 37).

Se há então um projeto laicista, desejando colocar “a última pá de cal” na velha ordem religiosa e no correspondente mundo fantástico de onde ela extrairia seu ser, então contraexemplos e evidências empíricas no sentido contrário tendem a ser desconsiderados (CARRETERO PASÍN,

2007; WILLAIME, 2011). O conceito de secularização só pode fazer algum sentido se estiver baseado na ideia de que a religiosidade com que o clima secular rompe ou transgride é inteiramente auto-referenciada e, portanto, incapaz de mudanças (BURITY, 2007, 37).

E novamente nas palavras de Beriain,

No entanto, o que a realidade parece mostrar é (1) um processo que pode ser dito de oscilação entre o sagrado e o secular--estes sempre parecem duas distinções diretrizes, de valor permanente e em tensão dinâmica constante no mundo real. (2) O que se vislumbra é a coexistência de diversas secularizações, dessecularizações e pós-secularizações (e percebendo a necessidade de enfatizar o plural). Nossa réplica frente a estas linhas de interpretação descritas é a proposta do termo 'sociedade pós-secular', que designa esse contexto (secular) de onde renasce, acorda e ativa-se a crença religiosa em sua pluralidade. (3) A realidade social avisa-nos persistentemente da presença de novas realidades religiosas que preenchem de incursões auto-transcendentes à própria imanência (a "intimidade") desse cosmos que se postulava pura e exclusivamente como âmbito imanente, mas lhe entendendo em um sentido estreito,

necessitado com urgência de uma interpretação do tipo que propomos aqui (BERIAIN; SÁNCHEZ DE LA YNCERA, 2011).

Os autores aqui se referem à noção de sociedade pós-secular, entretida por alguns filósofos e sociólogos como Jürgen Habermas. Ela admite a presença pública das religiões tradicionais em uma sociedade pluralista, mas ainda sustenta, nas palavras desse último autor, uma presença crescente de "cidadãos seculares", mais ou menos imunes a influências religiosas, particularmente nas elites letradas. Nesse sentido, a posição de Beriain é diversa, na medida em que fala de "presença de novas realidades religiosas que preenchem de incursões auto-transcendentes à própria imanência".

Deixando de lado a emergência dos novos movimentos religiosos, há que se perguntar se de fato há algo como "uma pessoa não-religiosa", ou se todo ser humano está ligado a algum tipo de manifestação religiosa, em sentido lato. Há uma série de evidências que apontam para a segunda opção, como descreveremos a seguir.

## 4 Religiões Seculares

Ao se falar da persistência da religião na contemporaneidade, um dos temas que mais tem chamado a atenção

dos pesquisadores é o das "religiões

seculares”<sup>3</sup>. Isso não no sentido pejorativo que por vezes se dá ao termo, equacionando-o a ideologias totalitárias. Ao contrário, o sentido é mais positivo, de substitutos das religiões tradicionais, que podem ou não coexistir com essas últimas. O antropólogo francês Claude Rivière tem utilizado o termo “ritos profanos” para caracterizá-las (RIVIÉRE, 1997). Ele representa uma tradição francesa tributária de Durkheim, que passa por Roger Caillois, incluindo outros autores como Albert Piette. É o que nos diz o antropólogo brasileiro Marcelo Camurça:

Dentro de uma abordagem funcionalista, à maneira do sagrado social de Durkheim, podemos, através da chave dos rituais, desvelar em espaços laicos procedimentos que engendram um sentido gregário, uma “efervescência coletiva” que conduz o indivíduo a um sentimento de identificação e pertença a um coletivo, a uma instituição (Rivière, 1997). Avançando nesta perspectiva de um sagrado em sentido alargado, pode-se, através do que Albert Piette chamou de “analogia de funcionamento” (1993:80), identificar em domínios leigos processos simbólicos similares aos que ocorrem no meio “religioso”, como: a sacralização do mercado, do dinheiro e da mercadoria, ou ainda da ciência, o ritual de uma defesa de tese acadêmica, de uma sessão parlamentar, a participação em atividades esportivas como uma “religião”, com seus rituais, suas pertenças e sua “mística”, a natureza esotérica dos diagnósticos médicos com seus profissionais vistos como

sacerdotes, paramentados como tal e exercendo uma autoridade deste tipo (CAMURÇA, 2011, p. 148-149).

A tese de reocupação, mencionada por Blumenberg, é agora modificada e ampliada – trata-se agora da substituição de uma forma religiosa por outra, ainda que imanente<sup>4</sup>. Não é a “dessecularização” de Peter Berger, mas a contínua presença transfigurada de formas religiosas ocidentais. Este último ponto é destacado pelo sociólogo britânico Bronislaw Szerszynski:

O movimento-chave que quero fazer aqui é virar o secularismo de ponta-cabeça e sugerir que, mais do que entender religião como um fenômeno cultural distinto dentro de um mundo fundamentalmente secular, aberto à explicação, tendo como referência realidades seculares, como a psicologia ou outros interesses e ideologias, é sempre o *secular* que deveríamos problematizar (SZERSZYNSKI, 2011, p. 293).

E mais adiante conclui com o exemplo específico da ciência e da tecnologia:

Não devemos ver a ciência e a tecnologia de um lado e a religião do outro, como se estivessem se confrontando mutuamente como forças totalmente autônomas e com suas lógicas independentes, uma vez que todas elas têm sido condicionadas pela mesma extraordinária história religiosa do Ocidente (SZERSZYNSKI, 2011, p. 300).

---

<sup>3</sup> Para análises do termo “religião secular”, ver Díaz-Salazar (1994), Gentile (2000) e Champion et.al (2003).

---

<sup>4</sup> A rigor, o transcendente ainda está lá, mas de forma sutil e indireta, acessível apenas ao pesquisador.

Assim ele defende a tese quase herética de que a ciência e a tecnologias modernas são um produto distintivo da história religiosa do Ocidente, não algo que se opõe a ela. Em outras palavras, ciência e tecnologia não são só “secularizadas” no sentido tradicional, como também têm em si algo de religioso.

Temos até aqui duas possibilidades de religiões seculares: “efervescências coletivas” que marcam atividades como os esportes (ARAÚJO, 2003; RIVIÈRE, 1996); e atividades aparentemente desvestidas de qualquer referência religiosa, como às ligadas à

ciência e à tecnologia, mas que, quando sob um escrutínio mais rigoroso, revelam traços característicos da religião ocidental (NESTI, 2005; BAILEY, 2006). Em outras palavras, acentua-se a continuidade do aspecto religioso nos pensamentos e ações modernos.

Seja pelo estado inicial das pesquisas, seja pela presença de várias possibilidades de se interpretar essa persistência religiosa, não há um consenso sobre nomenclatura. De fato, muitas expressões têm sido utilizadas, como por exemplo na tabela abaixo, que também nomeia autores representativos:

Quadro 2 – Nomenclatura relativa a Religiões Seculares

Religião Profana (Serge Moscovici [TAGUIEFF, 1990])	Religião Implícita (Edward Bailey [2006], Arnaldo Nesti [2005])
Religião Invisível (Thomas Luckmann [2014 (1991)])	Religião substituta (vários autores)
<i>Ersatzreligion</i> (Eric Voegelin [1968, p. 81s])	Religião Civil (Robert Bellah [1970]; Jean-Paul Willaime [2011])
Quase-religião (Arthur L. Greil [2001])	Religião Laica (Willaime [2011], Jean Robelin [2012])
Religião do Cotidiano (Philippe Lucas [1981], Nancy T. Ammerman [2007])	Religião Difusa (Roberto Cipriani [2002])

Fonte: Elaborado pelo autor

Duas inflexões podem ser percebidas aqui: primeiro, algumas dessas definições (como religião do cotidiano e religião difusa) apontam para ritos informais, presentes em qualquer população ocidental, o que permite dupla pertença; segundo, outras definições

(como religião secular ou substituta) representam formas organizadas que envolvem rituais e outras características religiosas, que com frequência excluem as religiões tradicionais<sup>5</sup>. No passado,

<sup>5</sup> Para uma apresentação sintética de algumas propostas de “religião implícita”, envolvendo aqui as duas inflexões, ver Nesti (2005).

tais nomenclaturas eram utilizadas para avaliar negativamente essas formas, como o marxismo e o cientificismo, mas hoje o uso é um pouco mais neutro. É com essa preocupação que trabalharemos o que vem a seguir. Mas antes, vamos fazer duas considerações.

Primeiro, que as manifestações religiosas substitutas ou difusas indicam que pelo menos uma das acepções da teoria da secularização clássica não se justifica. Pensando em Durkheim, não pode haver grupos arreligiosos, a despeito das manifestações em contrários de grupos ateus<sup>6</sup>. Para além das considerações de ordem sociológica, hoje também se atenta para as causas naturais da persistência da religião, assunto do qual faremos apenas uma breve menção.

De fato, nas duas últimas décadas têm-se desenvolvido muito a ciência cognitiva da religião, que recorre a perspectivas da evolução da mente humana para entender a origem da religião. Um de seus protagonistas, Justin Barrett, após pesquisas com crianças, assim concluiu:

Meu argumento é que essas características do desenvolvimento da mente – uma preferência por explicações baseadas em agentes, uma tendência para explicar o mundo natural em termos de padrões e propósitos, e uma pressuposição de que outros possuem

superpoderes – fazem com que as crianças sejam naturalmente receptivas à ideia de que realmente existe um ou mais deuses que ajudam a moldar o mundo em volta delas (BARRETT, 2012, p. 41).

Nesse caso, a ontogenia está ligada à filogenia, em particular a evolução da mente no paleolítico superior<sup>7</sup>.

A segunda consideração diz respeito aos limites do uso da expressão “Religião Secular”. Como nos diz o sociólogo francês Jean-Paul Willaime:

Parece-nos evidente que detectar o religioso no secular implica, necessariamente, uma definição do religioso e que não se deveria, como afirma de D. Hervieu-Léger, ver o religioso em tudo e depois não identificá-lo mais em lugar nenhum. Ao mesmo tempo, é difícil não perceber em certo número de fenômenos os traços religiosos indicativos de transferências de sacralidade sem que se trate de religiões propriamente ditas (WILLAIME, 2012, 133).

Tal observação se justifica principalmente porque o emprego do termo tem sido em muitos casos informal (por vezes depreciativo) e mal-definido. Alguns dos termos citados acima têm conhecido uma exploração mais cuidadosa. Este é o caso de “Religião civil” (além das menções acima, ver, p.ex., Mattu [2010] e Pettit [2014]), e também de “Religião implícita” (NESTI, 2005; TROMBETTA, 2014). Isso é particularmente exigido

<sup>6</sup> No entanto, alguns pesquisadores contemporâneos criticam o uso generalizado de “religião secular”, e defendem o estudo de grupos que seriam autenticamente seculares, sob o rótulo de “irreligião” ou “não-religião”—ver Pasquale (2005).

<sup>7</sup> Infelizmente, a literatura sobre esses desenvolvimentos no Brasil ainda é escassa. Um bom ponto de partida pode ser encontrado em Mithen (2002); ver tb. Guerriero (2006).

quando se trata da discussão em torno de uma “religião da ciência”, como faremos a seguir. Mas gostaria de concluir essa seção com algumas breves menções ao uso, por alguns autores brasileiros, da categoria de “religião secular” e assemelhadas.

Primeiro podemos destacar o trabalho pioneiro de Marcelo Camurça, sobre a religião secular de grupos de esquerda sob um ponto de vista antropológico (CAMURÇA, 2015 [1994]). Do mesmo grupo de pesquisa podemos mencionar o artigo já citado de Heilberle Horácio (2011) sobre religião civil e as relações entre religião e política, seguindo predecessores da atual discussão como Jean-Pierre Sironneau (1985). Alan Fonseca (2006), por sua vez, analisa os cruzamentos entre o religioso e o laico, comparando milenarismos e utopias sociais, com base em clássicos como Durkheim e Weber.

Também Silas Guerriero (2014), ao discutir a definição de religião em face dos novos movimentos religiosos, emprega o conceito de “espiritualidades seculares”. Neste momento ele segue o

trabalho bastante original de Wouter Hanegraaff (1999), que se utiliza explicitamente do conceito de “religião secular”. Já César A. Ranquetat Jr. (2009) dirige-se ao simbolismo e rituais de religiões políticas extremistas, como o integralismo brasileiro. Por fim, sem pretender exaurir o campo, destaco o trabalho daqueles que se dirigem ao rito no judiciário, indicando que, de certa forma, também o direito, apesar de florescer em um estado laico, assume características religiosas da tradição judaico-Cristã (SANTOS, 2005; SOARES, 1996).

De um modo geral, podem-se notar esforços legítimos de uma ciência da religião que amplia o significado de seu objeto, mas eles permanecem isolados. O presente artigo pode ser uma contribuição para se superar tal estado de coisas. Passemos agora a um breve estudo de um caso específico, uma manifestação para-religiosa que denominaremos de “religião da ciência”, mesmo tendo em conta os usos e abusos desse termo.

## 5 A “Religião da Ciência”

Podemos começar indicando a maneira como certos cientistas tratam a religião. Em blogs, opiniões de cientistas como a que se segue são comuns: “Isso é estúpido. Evolução e Religião CERTAMENTE COLIDEM, e são

completa e mutuamente contraditórias. A religião tentando acomodar a ciência é a maneira deles de estender sua presença na vida, porque sabem que cedo ou tarde o tempo deles vai acabar” (ASHKANNY, 2011).

Essas críticas são feitas em nome da ciência, apesar de seu forte colorido ideológico. Mas o que entendemos como “ciência”? O que os cientistas de ponta com os quais concordamos falam a respeito? Geralmente é isso mesmo: a ciência tem porta-vozes, e o argumento de autoridade para essa autocompreensão acaba prevalecendo. No entanto, devemos nos afastar do debate ideológico, e apontar que pequenas afirmações como essas estão inseridas em um texto muito maior, que podemos chamar de “épico da ciência” (EGER, 1989).

É como diz o historiador John Hedley Brooke, em artigo no insuspeito periódico *Nature*, onde se vê o caráter religioso de tal épico, com particular ênfase na controvérsia com o “criacionismo científico”:

É portanto possível de se argumentar, como o faz Michael Ruse, que o conflito entre evolução e criação é uma competição entre visões rivais de teologia milenarista. A visão de mundo e os valores morais conservadores dos criacionistas tendem a ser informados por uma teologia na qual Deus apenas pode instigar uma sociedade mais perfeita através da redenção humana. A visão de mundo dos popularizadores da biologia evolutiva tende a ser informada pelo legado de uma leitura alternativa, na qual os humanos tinham que assumir a responsabilidade pela formação do futuro. Não é para menos que Julian Huxley descreve seu humanismo evolucionário como

uma “religião sem revelação” (BROOKE, 2005, 815-16)<sup>8</sup>.

Não é de se surpreender que apologistas das religiões tradicionais atribuam com frequência rótulos como “religião secular” para se contraporem a atitude de cientistas. Estudos históricos, filosóficos e sociológicos, entretanto, mostram que é possível resgatar o termo “religião da ciência” do rotulamento partidário<sup>9</sup>, como veremos adiante. Por ora, vamos falar algo “dos popularizadores da biologia evolutiva”.

Essa menção nos remete de imediato às obras de Richard Dawkins, e de fato é o caso mais marcante. Ver por exemplo, a seguinte parte da resenha feita de *Deus: Um delírio*, pelo cosmólogo Lawrence Krauss, que curiosamente é ateu e amigo de Dawkins:

Dawkins seduz menos como pregador. E que ninguém se engane: este livro, na sua maior parte, é um sermão bem instruído. Apenas eu não tenho ideia quem seriam seus paroquianos. Em seu prefácio, Dawkins diz que ele tem esperança de se dirigir a pessoas religiosas que possam ter dúvidas, seja sobre os ensinamentos de sua fé ou sobre o impacto negativo da religião no mundo moderno. Para essas pessoas, Dawkins deseja demonstrar que o ateísmo é “algo proeminente e do qual podemos nos orgulhar” (KRAUSS, 2006, p. 915).

---

<sup>8</sup> Ver também a citação de Szerszynski acima, e Guerriero (2000).

<sup>9</sup> Para uma recente e multifacetada incursão acadêmica nesse tema, ver Øyen, Lund-Olsen e Vaage (2012). Ver tb. Jenkins (2009) e Walsh (2013).

Dawkins faz parte do grupo de “Novos ateus”, que tem sido analisado também em suas características de religião secular (GORDON, 2011; FRANCO 2014, além de referências abaixo).

Deixaremos agora de lado diversos outros aspectos de uma religião, e concentraremos nossa atenção em um de seus principais características: narrativas e mitos.

De fato, o “sermão” acima adiciona mais um argumento em favor do “épico da ciência”, e simultaneamente revela a capacidade narrativa do homem. Isto, aliás, ajuda a aproximar a ciência da religião. De fato, entre as características básicas do *homo sapiens*, a capacidade de contar histórias se destaca:

Porque nosso cérebro parece ser pré-fabricado para ouvir histórias? E como efeitos emocionais e cognitivos de uma narrativa influenciam nossas crenças e decisões no mundo real? [...]

[...] O narrar histórias é uma das poucas características humanas verdadeiramente universais, através das culturas [...] Pessoas em sociedades de todos os tipos tecem histórias, dos contadores de história de tribos “primitivas” até as narrativas presentes nas sociedades modernas. E quando um comportamento característico surge em tantas sociedades diferentes, os pesquisadores passam a dar mais atenção: suas raízes podem nos dizer alguma coisa sobre nosso passado evolutivo [...]

[...] O poder das histórias não para em sua habilidade para revelar o funcionamento de nossas mentes. Narrativas

também são uma poderosa ferramenta de persuasão [...] e têm a habilidade de dar forma a crenças e modificar mentes.

[...] Estudos como esses sugerem que as pessoas aceitam ideias mais prontamente quando suas mentes estão em um “modo-história”, por assim dizer, ao contrário do que ocorre quando elas pensam em uma perspectiva mental analítica (HSU, 2008, 46 f.).

Por outro caminho, o das neurociências, Hofstadter e Sander apresentam descobertas recentes que indicam que as analogias e as metáforas que fazemos constituem a matéria-prima do pensamento (incluindo o científico). O próprio processo de categorização, que muitos especialistas consideram a base do pensamento, não envolveria nada mais do que fazer analogias (HOFSTADTER e SANDER, 2013). Desnecessário dizer que essas mesmas analogias e metáforas constituem o núcleo das histórias.

Qual é o impacto do *Homo Narrans* para nosso argumento? Dois excertos da citação de Hsu merecem um destaque aqui. Primeiro, “a habilidade de dar forma a crenças e modificar mentes”. No ocidente, nós temos como padrão de “a mais bela história jamais contada” a narrativa bíblica, interpretada como uma única história que leva do alfa ao ômega, por assim dizer. Esta narrativa influenciou as mentes e a moralidade das pessoas através dos últimos dois milênios.

Em tempos mais recentes a ciência como narrativa tem sido o objeto

de vários estudos. Claro, não estamos falando aqui da prosa asséptica de artigos em periódicos e livros-texto. Mais que isso, a narrativa em ciência irrompe com força em livros e artigos destinados ao público geral. Um exemplo de excelente narrador é o biólogo Edward Wilson, quando por exemplo nos fala de seu “encantamento Jônico” no livro *Consiliência*:

Quer dizer, as pessoas têm de pertencer a uma tribo; elas anseiam por um propósito maior do que si próprias. Somos levados pelos impulsos mais profundos do espírito humana a nos tornar mais que pó animado, e precisamos de uma história para contar que responda de onde viemos e porque estamos aqui. As Sagradas Escrituras poderiam ser apenas a primeira tentativa letrada de explicar o universo e nos tornar significativos dentro dele? Talvez a ciência seja uma continuação em terreno novo e melhor testado para chegar ao mesmo fim. Se for, nesse sentido a ciência é a religião libertada e ampliada (WILSON, 1999, p. 4).

De um modo um pouco menos explícito, Hubert Reeves e outros induzem o leitor a trocar a religião pela ciência na tarefa de contar histórias fundamentais para nós, seres humanos. O título de um livro em que ele participa é bastante claro: *A Mais bela História do Mundo* (REEVES et al, 1998). Em outras palavras, “a mais bela história jamais contada” é agora fornecida pela ciência. Dawkins segue a mesma linha, quando ele conta histórias científicas no lugar de

velhos mitos (que não seriam mais críveis), em seu belamente ilustrado livro *A Magia da Realidade* (DAWKINS, 2012)<sup>10</sup>.

Segundo, temos a proposta de Hsu que “as pessoas aceitam as ideias mais prontamente quando suas mentes estão em um ‘modo-história’, por assim dizer, ao contrário do que ocorre quando elas pensam em uma perspectiva mental analítica”. Os cientistas, seja pelo treino que recebem, ou pela necessidade de ter uma posição firme em face de críticos da ciência, usualmente operam no modo analítico. O discurso deles, afinal de contas, é persuasivo apenas quando baseado nos “fatos provados da ciência”, por assim dizer. Ao assim fazer, entretanto, eles “pregam apenas aos convertidos”.

Bons divulgadores da ciência, como Sagan e Dawkins, de fato contam boas histórias para o público geral--seus livros são *best-sellers*. Porque, então, esse sucesso de vendas? Será porque a ciência que apresentam é de ótima qualidade? Ou então porque são criadores de mitos? Vamos explorar melhor esse último ponto<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Pouco tempo antes, Dawkins publicara um livro intitulado **O maior espetáculo da Terra**: as evidências da evolução. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

<sup>11</sup> Não quero dizer que o mito é o mesmo que uma história—nem todas essas possuem caráter mítico. Entretanto, histórias bem sucedidas de fato ressoam com temas míticos profundamente arraigados.

## 6 Ciência e produção de mitos

A maioria dos cientistas, pelo menos deste o século XIX, usa a palavra mito como uma falsa crença, a ser substituída pela verdade, à medida que a ciência progride. Essa substituição ocorreria de acordo com a “lei dos três estados” de Comte, implicando em uma noção estrita de progresso. Em tempos recentes, isso é mais evidente na já mencionada obra de Dawkins, *A Magia da Realidade* (DAWKINS, 2012). Entretanto, mesmo em visões mais sóbrias e benignas ainda encontraremos resíduos desse esquema, que indica o mito como algo do passado, como se pode ver em Gleiser (1997).

Entretanto, estaria o mito bem vivo na divulgação científica? A resposta é afirmativa, de acordo com um recente estudo de Gregory Schrempp (SCHREMPP, 2012). Ele centra a discussão no fato de que os divulgadores da ciência empregam a palavra “mito” de uma maneira bastante solta e ligada ao senso comum (SCHREMPP, 2012, p. 4). Com uma descrição do mito mais científica e rigorosa em mente, ele analisa vários autores de divulgação e conclui que:

Seja de modo explícito ou tímido, isto é o que os divulgadores da ciência compartilham com o mito: a inclinação para se ir além de meras descobertas, e através de uma miríade de instrumentos de extrapolação, aventurar-se por visões que aspiram à grandeza e algo como sabedoria

– a inclinação, em outras palavras, de mitologizar (SCHREMPP, 2012, p. 21).

O mesmo já dizia em 1992 a filósofa inglesa Mary Midgley. De acordo com uma de suas comentadoras,

Hoje em dia a ciência preenche uma função que envolve muito mais que teorização racional, análise objetiva ou invenção tecnológica. De acordo com Midgley, ela molda nossos mitos, imaginação, nossas visões da vida humana e do mundo [...] A própria ciência também necessita usar metáforas e mitos, uma vez que estes a capacitam a tornar esse mundo inteligível (FRANSSEN, 2011).

Esta é basicamente a mesma conclusão que nós destacamos no narrar histórias: a divulgação científica para um público mais amplo deve eventualmente entrar no mundo do mito (usualmente de modo inconsciente), se realmente deseja transmitir uma mensagem de impacto aos leitores. Quase que inevitavelmente (e também por conta da ênfase no progresso) essa mitologização escorrega para um esquema de “vencedores” e “perdedores”, e assim é compreensível que pessoas religiosas se ressintam, novamente, de algumas afirmações.

Em suma, a religião secular da ciência e a mitologização seguem de mãos dadas quando cientistas procuram apresentar uma mensagem compreensível para um público mais amplo, o que inclui grupos de interesse (e.g., ONGs) e políticos. Este aspecto religioso

suscita e mantém a fé daqueles que podem engrossar as fileiras da ciência. Como na parábola do joio e do trigo (Mt. 13: 24-30), não é nem possível nem desejável, separar o conhecimento científico da colorida tapeçaria mística pela qual ele é transmitido<sup>12</sup>.

Mas a “religião da ciência” conheceu nas últimas duas décadas uma inflexão que a tornou mais forte, através

---

<sup>12</sup> Sobre uma fé científica, ver também Farias et al (2013), para o aspecto mais emocional da

de uma proposta onde a soteriologia e a escatologia estão mais explícitas e com maior impacto potencial no futuro da humanidade: o movimento trans-humanista, infelizmente ainda pouco conhecido entre nós<sup>13</sup>.

---

“religião da ciência”.

<sup>13</sup> Para um bom ponto de partida, ver <http://es.wikipedia.org/wiki/Transhumanismo>. Em português, são bem conhecidas as obras de Ray Kurzweil, a favor da transformação da natureza humana, e de Francis Fukuyama, contrária a ela. Por incrível que pareça, passadas pouco mais de dez anos de suas publicações, elas já se encontram obsoletas.

## 7 O Transhumanismo como forma de Religião da Ciência

Falamos aqui brevemente do movimento transhumanista, reunindo expoentes da ciência e da tecnologia em prol de um futuro pós-humano, onde o sofrimento causado pela doença e pela morte poderia ser eliminado<sup>14</sup>. Isso seria possível devido à convergência recente de diferentes disciplinas, como a nanotecnologia, neurociências, bioquímica, ciências cognitivas, inteligência artificial, tudo isso permeado pela tecnologia da informação. Partindo de desenvolvimentos recentes nesses campos, testados em laboratório, os adeptos desse movimento acreditam que uma nova era se abre para a humanidade, onde o homem toma controle de sua evolução.

---

<sup>14</sup> É importante destacar que não se trata de um movimento único, mas plural, com diferentes grupos com interesses tanto comuns como diversos. Ver Evangelista (2011) para uma descrição.

Alguns protagonistas dele (que se encontram principalmente na América do Norte), assumem explicitamente o caráter religioso de suas visões de futuro, apesar de muitos o negarem, com argumentos semelhantes aos de Dawkins e cia. Como o diz Mike Treder:

O transhumanismo se apresenta como algo mais do que seria normalmente ensinado em uma classe de ciência, história ou filosofia. Parece-me que poderemos ter atingido uma surpreendente encruzilhada no caminho: podemos tanto admitir—ou mesmo celebrar—nossa esperada ascensão como um novo sistema fundante de valores para a humanidade e a pós-humanidade, orgulhosamente oferecendo uma alternativa legítima à crença religiosa tradicional; e nossa outra escolha, aparentemente é trabalhar para um tipo de “H+cracia” [“H+” é o símbolo para o homem aprimorado tecnologicamente] – não teocrática, mas também não uma democracia plenamente pluralística – um estabelecimento

decididamente inconstitucional de um sistema de crenças por sobre nossa estrutura governamental (TREDER, 2009).

Isso representa muito bem o que o filósofo e teólogo Paul Tillich procurou caracterizar como sendo o fundamental em uma religião, o *Ultimate Concern*: “preocupação (ou empenho) supremo”. Ao colocar esse movimento como “alternativa legítima” às religiões tradicionais, Treder vai de encontro ao que apresentamos como “religião secular”<sup>15</sup>.

Em número muito maior, os críticos desse movimento também destacam seu caráter religioso. Recentemente, Hava Tirosch-Samuelsom, que estuda história do judaísmo, assim descreve o movimento.

Mesmo um olhar superficial sobre o transhumanismo indica que ele compartilha várias características com as religiões tradicionais: a busca da perfeição e o foco no melhoramento humano; a preocupação com a melhoria da sociedade pela eliminação de males sociais como pobreza, doença e sofrimento; o entendimento progressivo da história humana que vê o futuro como necessariamente melhor que o passado; e a preocupação com a transcendência. Além disso, o transhumanismo compartilha com as religiões monoteístas ocidentais um forte impulso escatológico, ainda que o transhumanismo especule sobre o fim escatológico do mundo como um objetivo que pode ser alcançado pelos esforços humanos por si

próprios, mais do que pela intervenção divina. De fato, a principal diferença entre as religiões tradicionais e o transhumanismo diz respeito aos “métodos de transcendência”. . . .: enquanto os crentes tradicionais se dirigem à oração, ritual, meditação e disciplina moral, os proponentes do transhumanismo mobilizam a tecnologia (TIROSH-SAMUELSON, 2012, p. 721).

Mais do que ter semelhança funcional com a religião, o transhumanismo representa uma secularização de temas judaico-cristãos que estão na base da civilização ocidental<sup>16</sup>. Todos esses elementos estão presentes, em maior ou menor grau, na “religião da ciência” antes mencionada. Mas a ambição é certamente muito maior: não apenas conhecer e dominar melhor a natureza, como também assumir o curso da evolução e mudar a própria natureza humana. E quanto maior a ambição, maior é o fervor exigido pelos participantes, e aí estão dadas as sementes de uma religião estabelecida.

No mesmo ensaio, ela conclui:

O transhumanismo expressa a elaboração de sentido pós-secular porque ele constrói uma narrativa (religiosa) que dá coerência e sentido a um momento de mudança tecnológica desestabilizante. Ele reflete o momento pós-secular porque hibridiza o religioso com o secular, e de fato “reencanta” o secular, enquanto simultaneamente se alinha com a racionalidade iluminista contra a crença religiosa (TIROSH-SAMUELSON, 2012, p. 731).

---

<sup>15</sup> Para uma análise do Transhumanismo em termos de Novos Movimentos Religiosos, ver Amarasingham (2008). Ver também Calvin Mercer e Tracy Tothen (2015).

<sup>16</sup> Em particular, para o aspecto escatológico, ver Robert M. Geraci (2010; 2011).

Há aí certa ironia na afirmação de que, após um século de ênfase no “desencantamento do mundo” weberiano, seja no próprio âmbito da ciência e da tecnologia que o reencantamento retorna de onde nunca teria saído, apenas “reocupando” o espaço<sup>17</sup>.

A referência a narrativas e reencantamento novamente nos remete à necessidade do ser humano de comunicar-se através de histórias, utilizando analogias e metáforas, conforme descrevemos acima. Trijsje Franssen, por exemplo, destaca o papel proeminente do mito de Prometeu nas narrativas transhumanistas. De acordo com ela,

[Esse] mito é mais do que uma mera ilustração, na medida em que ele contém os temas principais do transhumanismo, e até revela reivindicações ontológicas e éticas de grande envergadura [...]. Há algo inerentemente mitológico aos seus apelos e talvez até no próprio modo de pensar dele (FRANSSEN, 2011).

<sup>17</sup> Para a análise de um brasileiro sobre alguns modos como ciência e tecnologia se envolvem em um reencantamento do mundo, ver Alan Mocellim (2013; 2014).

## 8 Conclusão

Ao longo do argumento partimos da noção clássica de secularização e percorremos os caminhos de sua crítica, e as propostas que surgem quase que espontaneamente de substituição ao monoteísmo tradicional, entre elas a das

De fato, ainda seguindo a mesma autora,

Como o conteúdo específico do mito de Prometeu corresponde tão bem aos temas, reivindicações, objetivos e moral favoráveis ao aperfeiçoamento [humano], esses pensadores [transhumanistas] empregam-no, primeiro para convencer o leitor sobre o que o ser humano é e/ou deveria ser, e segundo, para transferir uma forte mensagem moral sobre o como nos devemos nos comportar em face do aperfeiçoamento (FRANSSEN, 2011)<sup>18</sup>.

Podemos encontrar parcelas do transhumanismo onde o caráter religioso é especificamente ressaltado, como no caso do Prometeísmo<sup>19</sup> /. Assim como para a biologia evolutiva, porta-vozes do transhumanismo se tornaram excelentes contadores de histórias<sup>20</sup>, percorrendo o mundo dando palestras, assim como entrevistas aos jornais, escrevendo matérias para eles e publicando livros. Isso sem contar, é claro, da onipresença deles no mundo da informação via web.

<sup>18</sup> *Enhancement* no original. Outra tradução possível é “aprimoramento”. Em alguns textos brasileiros, o termo sequer é traduzido.

<sup>19</sup> O grupo possui um site onde descreve sua proposta: <http://www.prometheism.net>.

<sup>20</sup> Para a associação entre o transhumanismo e narrativas, ver Manney (2008).

“religiões seculares”. Das religiões seculares, destacamos a “religião da ciência”, e a analisamos com uma abordagem que não implica em um pré-julgamento, contra ou a favor. Após ouvir de várias fontes as características

de tal religião, principalmente com referência aos “novos ateus” como Richard Dawkins, concentramo-nos em uma raiz dela (aliás, de qualquer religião), ou seja, a capacidade de contar histórias e o recurso a temas míticos. Após falar dessa capacidade em termos evolutivos, demos exemplos concretos, fornecidos pelos próprios cientistas.

Por fim, dirigimo-nos a uma nova forma de “religião secular da ciência”, o transhumanismo, ainda pouco conhecido entre nós. Falamos da ambição de suas propostas, que apresentam um “homem novo”, moldado pela ciência e pela técnica, em um quadro claramente escatológico. Nesse caso, os sinais de

efervescência (Durkheim) ficam bastante visíveis.

Dado o “boom” de textos de divulgação científica (TURNER, 2008), e o impacto do transhumanismo nos meios de comunicação, pode-se concluir então que noções com “não-religião” e “arreligião” podem ser reinterpretadas em face de “novas religiões seculares” (com a ressalva da nota seis acima). Além destas, há que se considerar que as religiões organizadas ainda persistem, assim como florescem os novos movimentos religiosos, e assim se pode concluir que nossa época é mais religiosa do que nunca!

## Referências

AMARASINGAM, Amarnath. Transcending Technology: Looking at Futurology as a New Religious Movement. **Journal of Contemporary Religion**, v. 23, Issue 1, p. 1-16, jan., 2008).

AMMERMAN, Nancy T. (Org.). **Everyday religion: observing modern religious lives**. Oxford: Oxford UP, 2007.

ARAÚJO, Odair José Torres. Secularização e efervescência religiosa: contrastes da modernidade. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 11., 2003, Campinas. Anais. Campinas: UNICAMP, 1 a 5 set. 2003.

ASHKANNY, Comentário sobre o video Evolution primer #7: Why evolution is controversial anyway. Postado em: 2011. Disponível em: <[http://www.youtube.com/all\\_comments?v=PKtamnrNqs](http://www.youtube.com/all_comments?v=PKtamnrNqs)>. Acesso em: 20 nov. 2011.

BAILEY, Edward. Implicit Religion. In: CLARKE, Peter B. (Org.). **Encyclopedia of new religious movements**. London: Routledge, 2006, p. 297-299.

BARRETT, Justin L. Born believers. **New Scientist**, 17 mar. p. 39-41, 2012.

BELLAH, Robert N. **Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World**. New York: Harper&Row, 1970.

BERIAIN, Josetxo; SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio. **“Tiempos de ‘post-secularidad’**: desafíos de pluralismo para la teoría”. Postado em: 2011. Disponível em: <<http://www.fes-web.org/uploads/files/modules/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/839.pdf>>. Acesso em: 5 fev. 2012.

BROOKE, John H. “A secular religion. Should evolutionism be viewed as a modified descendant of Christianity?” **Nature**, 437, Issue 6, p. 816-816, oct. 2005.

BURITY, Joanildo. Trajetórias da religião e da modernidade: a narrativa histórica de uma objeção. **Estudos de Sociologia**, Recife: UFPE, v. 13, n. 1, p. 19-48, 2007.

CAMURÇA, Marcelo A. "Ciência e Tecnologia como 'Religiões Seculares': abordagens contemporâneas". In: CRUZ, Eduardo R. da. **Teologia e Ciências Naturais**. p. 148-149.

\_\_\_\_\_. **Os "melhores filhos do povo"**: Um Estudo do Ritual e do Simbólico no Movimento Revolucionário Oito de Outubro (Mr8). Curitiba: Editora Appris, 2015 [1994].

CARRETERO PASÍN, Ángel Enrique. El laicismo. ¿una religión metamorfoseada? **Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas**. Madri, v. 15, Issue 1, p. 239-248, 2007.

CHAMPION, Françoise; NIZARD, Sophie; ZAWADZKI, Paul. (Orgs.). **Le Sacré hors Religions**. Paris: L'Hartmann, 2007.

CIPRIANI, Roberto. "Religione Invisibile" o "Religione Diffusa" in Italia? Postado em : 2002. Disponível em: <<http://host.uniroma3.it/docenti/cipriani/invisibile.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2011.

CRUZ, Eduardo R. da. (Org.). **Teologia e Ciências Naturais**: Teologia da Criação, Ciências e Tecnologia em Diálogo. São Paulo: Paulinas, 2011.

DAWKINS, Richard. **A magia da realidade**. Como sabemos o que é verdade. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael; GINER, Salvador; VELASCO, Fernando (Orgs.). **Formas Modernas de Religião**. Madri: Alianza Editorial, 1994.

EGER, Martin. The 'Interests' of Science and the Problems of Education. **Synthese**, v. 81, p. 81-106, 1989. <<http://dx.doi.org/10.1007/BF00869949%I>>.

EVANGELISTA, Rafael. Singularidade, transhumanismo e a ideologia da Califórnia. 35º Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, MG, 2011. Disponível em <[https://www.academia.edu/4248345/Singularidade\\_transhumanismo\\_e\\_a\\_ideologia\\_da\\_California](https://www.academia.edu/4248345/Singularidade_transhumanismo_e_a_ideologia_da_California)>. Acesso em: 07 jul. 2014.

FARIAS, Miguel *et al.* Scientific faith: Belief in science increases in the face of stress and existential anxiety. **Journal of Experimental Social Psychology**, v. 49, Issue 6, p. 1210-1213, nov. 2013.

FONSECA, Andrea L. P. Novas trilhas do paraíso: o rastro do religioso na contemporaneidade. **Sociedade e Cultura**, v. 9, n. 1, p. 39-49, jan./jun. 2006.

FRANCO, Clarissa de. **O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum**. 2014. 234f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

FRANSSEN, Trijsje. Prometheus Redivivus: The Mythological Roots of Transhumanism. 2011. Disponível em: <[https://www.academia.edu/1789552/Prometheus\\_Redivivus\\_The\\_Mythological\\_Roots\\_of\\_Transhumanism](https://www.academia.edu/1789552/Prometheus_Redivivus_The_Mythological_Roots_of_Transhumanism)>. Acesso em: 15 jan. 2014.

GENTILE, Emílio. The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism. **Totalitarian Movements and Political Religions**, v. 1, Issue 1, p. 18-55, sum. 2000.

GERACI, Robert M. **Apocalyptic AI**. Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality. Oxford: Oxford University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. There and Back Again: Transhumanist Evangelism in Science Fiction and Popular Science. **Implicit Religion**, v. 14, n. 2, p. 141-172, 2011.

GLEISER, Marcelo. **A dança do**

**Universo:** Dos mitos de criação ao Big-Bang. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

GORDON, Flávio. **A Cidade dos**

**Brights:** Religião, Política e Ciência no Movimento Neo-Ateísta. Tese (Doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional) – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Rio de Janeiro, 2011.

GREIL, A. L. Secular Religion.

**International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences**, p. 13783-13786. Oxford, UK: Elsevier Science, 2001.

GUERRIERO, Silas. A fé na ciência: o ensino da evolução e sua congruência aos sistemas de crenças. XXII Reunião brasileira de antropologia-ABA. 15 a 19 de Julho de 2000. Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a4-squerriero.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2015.

\_\_\_\_\_. A natureza humana e o simbolismo religioso: desafios às ciências da religião. **Caminhos**, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 13-30, jan./jun. 2006.

\_\_\_\_\_. Até onde vai a religião: um estudo do elemento religioso nos movimentos da Nova Era. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 902-931, jul./set. 2014.

HANEGRAFF, Wouter J. Espiritualidades da nova era como uma religião secular: perspectiva de um historiador. Original: "New Age spiritualities as secular religion: a historian's perspective. **Social Compass**, v. 46, Issue 2, p. 145-160, 1999". Trad. de Fábio L. Stern. Manuscrito não publicado.

HOFSTADTER, Douglas; SANDER, Emmanuel. **Surfaces and Essences**. Analogy as the Fuel and Fire of Thinking. New York: Basic Books, 2013.

HORÁCIO, Heiberle Hirsberg. Religião Civil e Religião Secular: a religião como política e a política como religião. Trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz

de Fora (MG), GT 03: Religião e política: o saber religioso da política e o saber político do religioso. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/263>>. Acesso em: 23 mai. 2013.

HSU, Jeremy. "The Secrets of Storytelling." **Scientific American Mind**, v. 19, Issue 4, p. 46-51, aug./sep. 2008.

JENKINS, Timothy. Faith and the Scientific Mind / Faith in the Scientific Mind: The Implicit Religion of Science in Contemporary Britain. **Journal of Implicit Religion**, v. 12, Issue 3, p. 303-311, 2009.

KRAUSS, Lawrence M. "Sermons and straw men". **Nature**, v. 443, Issue 26, p. 914-915, oct. 2006.

LUCAS, Philippe. **La religion de la vie quotidienne**. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

LUCKMANN, Thomas. **A Religião Invisível**. São Paulo: Olho D'Água; Loyola, 2014 [1991].

MANNEY, P. J. Empathy in the Time of Technology: How Storytelling is the Key to Empathy. **Journal of Evolution and Technology** - v. 19, Issue 1, p. 51-61, sep. 2008. Disponível em <<http://jetpress.org/v19/manney.htm>>. Acesso em 15/06/2013>. Acesso em: 15 jul. 2013.

MATTU, Salvatore. La religión civil y el problema de la integración en las sociedades avanzadas. CONGRESO ESPAÑOL DE SOCIOLOGÍA, 10., 2010. **Anais eletrônicos...** Gt 16. Sociología de la religión. Disponível em: <<http://www.fes-sociologia.com/files/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/337.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2015.

MERCER, Calvin; TROTHEN, Tracy J. (Eds.). **Religion and transhumanism: the unknown future of human enhancement**. Santa Barbara, CA: Praeger; ABC-Clio, 2015.

MITHEN, Steven. **A pré-história da mente**. Uma busca das origens da arte, da religião e da ciência. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

MOCELLIM, Alan. **Ciência, técnica e reencantamento do mundo**. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

\_\_\_\_\_. Remitificação e sacralização da tecnologia. In: 37º Encontro Anual da ANPOCS, 2013, Águas de Lindóia. 37º Encontro Anual da ANPOCS, 2013. Disponível em [http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_details&gid=8684&Itemid=459](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=8684&Itemid=459). Acesso em 15/07/2015.

NESTI, Arnaldo. Implicit Religion. **Encyclopedia of Religion**, 2<sup>nd</sup>. ed., v. 7, p. 4400-4402, 2005.

ØYEN, Simen Andersen; LUND-OLSEN, Tone; VAAGE, Nora Sørensen. **Sacred Science?** On science and its interrelations with religious worldviews. Wageningen: Wageningen Academic Publishers, 2012.

PASQUALE, Frank L. Neglecting the 'nots' in the Northwest: Irreligion as a facet of the study of religion. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion. Rochester, New York, nov. 2005. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/49408977/Neglecting-Irreligion>. Acesso em: 15 jul. 2015.

PETTIT, Robert. Uma nação sob Walt: Parques Temáticos da Disney como Santuários da Religião Civil Americana. **Revista PLURAIS** – Virtual – v. 4, n.1, p. 239-271, 2014.

RANQUETAT Jr., César A. A dimensão simbólica e o ritual na política moderna: O caso das religiões políticas. **Composição - Revista de Ciências Sociais da UFMT**, Cuiabá, a. 3, n. 4, p. 37-52, jun. 2009.

REEVES, Hubert; ROSNAY, Joel de; COPPENS, Yves; SIMONNET, Dominique. **A Mais Bela História do Mundo**. Os Segredos de nossas origens. Petrópolis: Vozes, 1998.

RIVIERE, Claude. Religião, magia e ritos do esporte. \_\_\_\_\_. **Os Ritos Profanos**. Cap. VII. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROBELIN, Jean. La laïcité peut-elle être autre chose qu'une religion laïque? CLIO - Colloque International du 5 Juin 2012. Disponível em: [http://www.clio.asso.fr/documents/Jean\\_Robelin\\_La\\_Laicite\\_contribution\\_colloque\\_Nice\\_dec\\_2012.pdf](http://www.clio.asso.fr/documents/Jean_Robelin_La_Laicite_contribution_colloque_Nice_dec_2012.pdf). Acesso em: 15 jul. 2015.

SANTOS, Luís Cláudio A. O sagrado e o profano no tribunal do júri brasileiro. **Prisma Jurídico**, São Paulo, v. 4, p. 161-179, 2005.

SCHREMPP, Gregory. **The Ancient Mythology of Modern Science**. A Mythologist looks (seriously) at Popular Science writing. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press, 2012.

SIRONNEAU, Jean-Pierre. Retorno do mito e Imaginário Sócio-político e Organizacional. **Revista da Faculdade de Educação**, v. 11, n. 1-2, p. 243-273, 1985.

SOARES, Leandro. Quando Cristo Limita César - Para uma Moderna Reavaliação da Dicotomia entre Poder Político e Poder Religioso. **Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília (UnB)**. Brasília, n. 1, 1996. Disponível em: [http://periodicos.unb.br/index.php/red\\_unb/article/view/3283](http://periodicos.unb.br/index.php/red_unb/article/view/3283). Acesso em: 15 jul. 2015.

SZERSZYNSKI, Bronislaw. Repensando o Secular: Ciência, Tecnologia e Religião Hoje. In: CRUZ, Eduardo R. da. (Org.). **Teologia e Ciências Naturais: Teologia da Criação, Ciências e Tecnologia em Diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 291-301.

TAGUIEFF, Pierre-André. Nationalisme et réactions fondamentalistes en France. Mythologies identitaires et ressentiment antimoderne. **Vingtième Siècle. Revue d'histoire**. N. 25, p. 49-74, jan.-mar. 1990.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. Transhumanism as a secularist faith. **Zygon**, v. 47, n. 4, 710-734, dec. 2012.

TREDER Mike. Transhumanism as Religion. **Institute for Ethics and Emerging Technologies Blog**. Postado em: 24 jul. 2009. Disponível em: <<http://ieet.org/index.php/IEET/more/3262>>. Acesso em: 02 mai. 2012.

TROMBETTA, Pino Lucà. Religião Implícita: Culto ao Bronzeado. **Caminhos**. Goiânia, v. 12, n. 1, p. 116-124, jan./jun. 2014.

TURNEY, Jon. Popular Science Books. In: BUCCHI, Massimiano; TRENCH, Brian (Orgs.). **Routledge Handbook of**

**public communication of science and technology**. Oxon, UK: Routledge, 2008.

VOEGELIN, Eric. **Science, Politics and Gnosticism**. Chicago: Henry Regnery, 1968.

WALSH, Lynda. **Scientists as prophets: a rhetorical genealogy**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

\_\_\_\_\_. A favor de uma sociologia transnacional da laicidade na ultramodernidade contemporânea. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 303-322, mai./ago. 2011.

WILSON, Edward O. **A Unidade do Conhecimento**: Consiliência. Será a Ciência capaz de explicar tudo? Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1999.

Recebido em: 30/09/2015.  
Aceito para publicação em: 05/11/2015.