

MODERNIDADE, (DES)SECULARIZAÇÃO E PÓS- SECULARISMO NOS DEBATES ATUAIS DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO

[Modernity, desecularization and post-secularism in current debates in Sociology
of Religion]

Gustavo Gilson Oliveira e Aurenéa Maria de Oliveira*

Resumo: As discussões sobre as relações entre religião, modernidade e crise da modernidade tornaram-se recorrentes. As razões para esse interesse crescente dizem respeito tanto às transformações no próprio tecido social e no campo religioso quanto a uma mudança na percepção do religioso por parte de atores e analistas sociais contemporâneos. O artigo analisa cinco grandes tendências dentre as diversas interpretações e prognósticos traçados e conclui apresentando uma discussão sobre as principais características e implicações de uma abordagem pós-secularista dos fenômenos religiosos contemporâneos.

Palavras-chave: religião; crise da modernidade; secularização; pós-secularismo; pós-estruturalismo.

Abstract: Discussions on the relationship between religion, modernity and the crisis of modernity have become frequent in present times. Reasons for this growing interest relate both to changes in the social fabric of present world and in the religious field as to a change in the perception of religion by contemporary actors and social analysts. The paper analyzes five major trends among the various interpretations and prognostics and concludes with a discussion of the main features and implications of a post-secularist approach to contemporary religious phenomena.

Key-words: religion; crisis of modernity; secularization; post-secularism; post-structuralism.

Introdução:

As discussões sobre as relações entre religião, modernidade e crise da modernidade tornaram-se recorrentes nos debates atuais na Sociologia da Religião e mesmo na teoria social e política¹. As razões para esse interesse crescente dizem

* Gustavo Gilson Oliveira é Professor Adjunto no Departamento de Fundamentos Sócio Filosóficos da Educação (DFSFE), Doutor e Mestre em Sociologia pela UFPE (2009 e 2001). Graduado em Psicologia pela UFRN (1998) E Aurenéa Maria de Oliveira é licenciada em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

¹ Dentre os diversos trabalhos que têm focado essa discussão nos últimos anos podem ser destacados Burity (2007, 2001a, 2001b); De Vries e Sullivan (2006); Davis, Milbank e Zizek (2005); Habermas et al. (2005); Hervieu-Léger (2005); Norris e Inglehart (2004); Beckford (2003); Birman (2003); Giumbelli (2002); Zizek (2001, 2000); Derrida e Vattimo (2000) e Heelas e Woodward (2000).

respeito tanto às transformações e aos movimentos no próprio tecido social e no campo religioso quanto – em relação visceral e complexa – a uma mudança na percepção do religioso pelos atores e analistas sociais contemporâneos. No campo dos movimentos e práticas sociais, fenômenos como o crescimento impressionante dos evangélicos e (neo)pentecostais na América Latina, Ásia e África, com a consequente inversão do fluxo missionário cristão em direção à América do Norte e Europa. O surgimento da espiritualidade da “nova era” e dos chamados “novos movimentos religiosos”. A persistência e as indicações de renovação/restauração no interior do catolicismo e das igrejas ortodoxas orientais. A força política dos evangélicos conservadores nos Estados Unidos e, mais ainda, o crescimento do Islamismo e a atuação de grupos religiosos extremistas em diversas regiões. São todos elementos que despertam a atenção do ocidente para a evidência de que, longe de ser um tema superado e/ou irrelevante para o mundo moderno, o fator religioso volta a exercer – senão simplesmente sustenta – um papel decisivo na maioria dos grandes processos sociais da atualidade. No campo da cultura e da teoria política e social, por sua vez, a crise das grandes utopias seculares do “socialismo real”, do humanismo liberal e do cientificismo. As novas tecnologias da informação e o processo de globalização, com a intensificação do fluxo de informações, viajantes e imigrações ao redor do mundo. A emergência de novas demandas e movimentos sociais, articulados a partir de uma busca por reconhecimento e identidade. São também fatores que contribuem para uma reavaliação do lugar atribuído a questões “culturais” e “particulares” – como “a religião” – na concepção moderna de uma sociedade racionalizada e secularizada.

Modernidade e (des)secularização nos debates da Sociologia da Religião

As reações a esse amplo deslocamento que está em curso na concepção moderna de religião, entretanto, não têm sido consensuais e homogêneas. Pelo menos cinco grandes tendências – com várias subcorrentes, combinações e posições intermediárias – podem ser identificadas dentre as diversas interpretações e prognósticos traçados. Em cada uma das vertentes e subcorrentes mesclam-se posições sustentadas por concepções marxistas, funcionalistas e weberianas. A tradição weberiana, todavia, oferece o esquema geral de interpretação ainda dominante, condensado na noção de

“secularização”, o qual, na maioria das vezes, é complementado por conceitos e chaves analíticas de outras escolas.

Uma **primeira vertente** de interpretação observada caracteriza-se por assumir diretamente o discurso de que a secularização estaria historicamente esgotada enquanto teoria e/ou enquanto processo social². Os fenômenos religiosos contemporâneos forneceriam um indício empírico incontestável de que o impulso de secularização estaria se esvaindo e de que seus efeitos mais intensos teriam se concentrado – por razões históricas e sociais específicas – na Europa e em certas regiões da América do Norte. Uma das variantes dessa perspectiva – de viés fortemente pragmático – indica que a teoria da secularização teria fracassado por abraçar uma visão excessivamente determinista da sociedade e da história, defende uma abordagem mais atenta à liberdade de ação dos indivíduos e instituições religiosas e ao potencial de inovação e renovação dos mercados religiosos. Uma vez que a demanda por serviços e sentidos religiosos permanece estável, nessa concepção, o avanço ou retrocesso das religiões dependem predominantemente da criatividade e competência das organizações que buscam suprir essa demanda³. Outra variante dessa perspectiva – de base mais historicista – manifesta uma postura visivelmente simpática e quase celebrativa em relação ao chamado “retorno do sagrado” ou à “revanche de Deus⁴”. Para essa perspectiva – que adota um acento freqüentemente pós-modernista – a modernidade materialista teria se esgotado e a “pós-modernidade” inauguraria um novo sistema social no qual a religião e a espiritualidade voltariam a desempenhar um papel significativo, inclusive na limitação da arrogância racionalista da sociedade moderna e na reconstrução de valores naturais, humanos e/ou morais esquecidos⁵. A análise social teria o desafio de compreender esse novo sistema sem os preconceitos e restrições da modernidade, buscando identificar as

² Inúmeros trabalhos entre as décadas de 1980 e 90 destacaram o que aparecia como um surpreendente processo de “dessecularização” ou “ressacralização” da realidade. Alguns desses trabalhos enfatizavam a revitalização do cristianismo e de religiões tradicionais, sobretudo na América Latina (por exemplo, Martin, 1993; Stoll, 1990), enquanto outros chamavam a atenção para o surgimento de uma nova forma de religiosidade difusa, principalmente ligada à espiritualidade oriental (por exemplo, Campbell, 1997; Heelas, 1996).

³ Para autores como Finke e Stark (2004) e Stark (1999), por exemplo, a teoria da secularização teria cometido um erro de cálculo ao associar a pluralização ao declínio da religião. O aumento da “oferta religiosa”, ao contrário, tenderia a gerar uma diversificação das opções e a produzir um incremento no interesse e no comprometimento dos consumidores, gerando o fortalecimento e não o enfraquecimento das religiões.

⁴ Expressão consagrada através do título do livro de Giles Kepel (1991).

⁵ Ver, por exemplo, Martelli, 1995.

novas funções que a religião estaria desempenhando ou poderia desempenhar a partir de então.

É interessante perceber, nesse último caso, como alguns discursos pós-modernistas lançam mão de uma “metanarrativa” sobre a sucessão entre a modernidade e a pós-modernidade – e mesmo de um modelo funcionalista de sociedade – para descrever o que seria o surgimento de uma nova forma de organização social. A análise pós-estruturalista da (crise da) modernidade, por outro lado, assume uma perspectiva geralmente crítica em relação a esse modelo “ingênuo” de historicismo. Como observa Laclau (1997):

Contra esses movimentos de pensamento que permanecem no terreno da modernidade pela simples inversão de seus postulados fundamentais, nós gostaríamos de sugerir uma estratégia alternativa: ao invés de inverter os conteúdos da modernidade, desconstruir o terreno que possibilita a alternativa modernidade/pós-modernidade. Isto é, ao invés de permanecer no interior de uma polarização cujas opções são inteiramente governadas pelas categorias da modernidade, mostrar que essa última não constitui um bloco essencialmente unificado, mas é o resultado sedimentado de uma série de articulações contingentes (LACLAU, 1997, p. 11).

Uma **segunda vertente** de interpretação das transformações no campo religioso oferece uma perspectiva diametralmente oposta às proposições descritas anteriormente. Para essa vertente, o projeto moderno de uma sociedade autônoma, racionalizada e secularista representaria o resultado de um avanço importante da civilização ocidental e estaria sendo ameaçado pela desprivatização das religiões e, principalmente, pelo recrudescimento dos chamados “fundamentalismos”. A crise da modernidade teria sido desencadeada pela ampliação do raio e profundidade de alcance da cultura e da economia capitalistas, através da globalização, e pela velocidade acelerada de disseminação das novas tecnologias, especialmente das tecnologias de informação e comunicação. A nova onda de misticismo, o retorno do sagrado ao espaço público e a aparição de dezenas de grupos fundamentalistas étnicos e religiosos são vistos, nesse caso, como uma reação de indivíduos e grupos tradicionais diante do que eles perceberiam como uma ameaça do mundo moderno à integridade de suas identidades⁶.

⁶ Ver, por exemplo, as análises de Castells (1999) e Beckford (1989). O trabalho de Vasquez (1998) aplica essa leitura à América Latina, tentando demonstrar como a igreja popular e o cristianismo da libertação teriam sido desarticulados pela multiplicação dos grupos evangélicos e pentecostais conservadores, impulsionados pela crise da modernidade. Outros trabalhos, como Chesnut (1997),

Esses mesmos argumentos centrais são utilizados para sustentar duas posições inversas no debate ideológico-político contemporâneo. Uma variante liberal-conservadora é elaborada e defendida por Samuel Huntington (1997) – a chamada “teoria do choque de civilizações⁷” – e tornou-se muito influente no pensamento da direita norte-americana. Para Huntington o retorno à cena pública dos temas religiosos e culturais seria devido ao fim da guerra fria e a uma conseqüente nova polarização do contexto internacional entre a chamada “civilização cristã ocidental” e as civilizações orientais não-cristãs, especialmente muçulmanas. A sobrevivência do ocidente dependeria de sua capacidade de preservar sua base cultural contra a ameaça de outras culturas, inclusive as já alojadas no interior dos próprios países ocidentais. Por outro lado, para alguns analistas culturais de tradição marxista⁸, a grande ameaça à democracia e às conquistas da modernidade apresenta-se, exatamente, no ressurgimento e na reação cultural do chamado “fundamentalismo cristão” norte-americano. A emergência e a (re)articulação de grupos conservadores evangélicos e católicos – sobretudo nos Estados Unidos – é observada como uma reação perigosa dos grupos culturalmente dominantes diante do crescimento do pluralismo e do contato – quer através da mídia ou das imigrações, trocas e transformações sociais – com a diferença cultural.

Por trás da retórica do compromisso religioso está a realidade da guerra permanente, da miserabilização do pobre e dos ataques contínuos à noção de Estado secular. Há também a força da intolerância e do racismo, a recusa de reconhecer a multiplicidade das diferenças religiosas, políticas, lingüísticas e culturais; aqueles vastos e diversos elementos que constituem a esfera global democrática em seu melhor (GIROUX, 2004, p. 420).

Outro fator que impulsionaria o retorno da religião à cena pública para algumas analistas – especialmente de inspiração durkheimiana – seria a “crise de legitimidade” das instituições sociais e políticas contemporâneas, gerada – além dos fatores culturais e

argumentam que o sucesso desses grupos estaria fortemente relacionado à sua capacidade de gerar mecanismos micro-sociais e comunitários de enfrentamento do desamparo econômico e social provocado pelo avanço desequilibrado da globalização.

⁷ O livro “O choque de civilizações” (HUNTINGTON, 1997) tornou-se referencial para as políticas norte-americanas durante o governo Bush e influenciou diretamente as decisões em relação às medidas antiterrorismo e às guerras no Kuwait, Afeganistão e Iraque.

⁸ Por exemplo, Giroux (2005; 2004).

econômicos já citados – pela sua excessiva burocratização, elitização e isolamento em relação ao corpo social. A fragilidade da ordem civil e a carência de significância e organicidade fariam com que alguns grupos, instituições e líderes – em diversos contextos nacionais – buscassem afirmar sua legitimidade através do recurso às reservas simbólicas e afetivas das religiões. Essa publicização das crenças e tradições religiosas é percebida, por muitos, como um risco para a laicidade moderna e para as liberdades civis conquistadas pela cidadania republicana⁹. Caberia aos estudiosos da religião, por um lado, estar atentos aos efeitos da globalização e da modernização acelerada em contextos que não desenvolveram mecanismos culturais para lidar com esses processos, assim como facilitar a construção de estratégias e dispositivos socioculturais que possam prevenir ou minimizar os efeitos traumáticos da modernização para esses grupos. Por outro lado, seria necessário restringir a presença de atores e valores religiosos na esfera pública garantindo, todavia, o pluralismo e a liberdade de crenças na esfera privada. A secularização deve ser compreendida, assim, como uma conquista do desenvolvimento da civilização ocidental, mas, não como uma garantia irrevogável da história. Os próprios instrumentos desenvolvidos pela modernidade – sobretudo a ciência, a técnica e a racionalidade política – devem ser empregados e tornar-se capazes, nesse caso, de corrigir os rumos da civilização e superar os obstáculos ao seu desenvolvimento¹⁰.

Há uma **terceira corrente** de analistas que se alinha com a perspectiva anterior ao afirmar o caráter positivo da racionalização e da modernização ocidental, mas, que se diferencia por não reconhecer qualquer indício de interrupção ou de ameaça ao processo de secularização. Para esses autores, o aparente crescimento numérico e de importância da religião na atualidade seriam o resultado do ingresso de grupos sociais e regiões com características pré-modernas nos sistemas sociais modernos e, portanto, um efeito da ampliação do processo de secularização e não de seu enfraquecimento. No âmbito internacional, a inserção de países e regiões culturalmente pré-modernos no sistema

⁹ Alguns autores como Blancarte (2008), Milot (2008) e Baubérot (1999) têm defendido a necessidade do que denominam um “novo pacto de laicidade” para os Estados Republicanos atuais. Exemplos marcantes e controversos da complexidade dessa discussão podem ser observados nos debates recentes sobre as “seitas” e sobre o uso do véu islâmico nas escolas públicas na França (ver, por exemplo, BIRMAN, 2005; GIUMBELLI, 2002).

¹⁰ A versão mais radicalizada e explicitamente anti-religiosa do secularismo – a qual defende o combate à religião mesmo na esfera privada – pode ser observada no novo movimento ateu militante mobilizado por escritores de tendência cientificista como Richard Dawkins (2007), Christopher Hitchens (2007) e

globalizado criaria um efeito aparente e superficial de amplificação da presença religiosa, mas, em última instância, tenderia a promover e acelerar o processo de diferenciação e racionalização no interior dessas próprias sociedades, o que traria como resultado final uma maior secularização¹¹. Nos contextos nacionais, ao mesmo tempo, a pluralização cultural e religiosa – e mesmo o crescimento de novas igrejas e movimentos – devem ser interpretados como indícios do processo de “destraditionalização” do campo religioso e, conseqüentemente, como mais um passo no caminho da secularização¹². No caso da América Latina e do Brasil, por exemplo, o crescimento dos evangélicos e de novos movimentos religiosos representaria um fator de quebra da fidelidade religiosa tradicional das populações ao catolicismo. O que forçaria uma maior separação entre religião e Estado, e abriria espaço para uma diluição e posterior abandono dos vínculos religiosos¹³. Esse fenômeno, para alguns, já seria visível no crescimento estatístico do número das pessoas que se declaram “sem religião”. A organização social moderna e o espaço público racionalizados continuam a ser vistos, nessa perspectiva, como forças virtualmente irresistíveis de secularização.

Uma **quarta perspectiva** que tem ganhado força nos últimos anos vem buscando (re)conciliar elementos das teorias da “secularização” e da “dessecularização” para gerar uma visão mais ampla e complexa da realidade religiosa. Analistas destacados como Peter Berger (1999) e Danièle Hervieu-Léger (2005, 2000), a partir de trajetórias teóricas bastante distintas, têm trabalhado com a concepção de que a modernidade, em geral, produziria e estaria atravessada, ao mesmo tempo, tanto por forças que viriam a desafiar e diluir o sentido das crenças e tradições religiosas, quanto por forças que tenderiam a lhes fortalecer e mesmo a instigar a demanda por novos movimentos religiosos. Para Hervieu-Léger, por exemplo, a visão “clássica” da

Daniel Dennett (2007).

¹¹ Pippa Norris e Ronald Inglehart (2004), por exemplo, apresentam uma ampla análise comparativa das estatísticas sobre adesão e crenças religiosas em várias partes do mundo para demonstrar que continua a existir uma correlação sólida e universal entre desenvolvimento econômico, conforto, segurança e declínio do sentimento religioso. No mesmo sentido, ver também Bruce (2002). Para uma análise crítica desse argumento ver Habermas (2005).

¹² Peter Berger (1997, 1985) foi um dos analistas mais vigorosos a indicar a vinculação entre pluralização religiosa e secularização mas, recentemente, propôs uma revisão de sua própria teoria, reconhecendo que haveriam forças de “contra-secularização” atuando em paralelo aos impulsos de secularização (BERGER, 1999).

¹³ Um dos principais defensores dessa tese no Brasil tem sido Pierucci (1998, 1997a, 1997b) embora, em trabalhos mais recentes (PIERUCCI, 2006 e 2004), ele venha enfatizando mais a mudança no “tipo” de religiosidade predominante na sociedade contemporânea do que o declínio de sua incidência ou influência.

secularização como “declínio da religião” deveria ser substituída por uma compreensão da mesma como uma mudança radical, produzida pela/na modernidade, na própria forma de organização e estruturação das religiões e do campo religioso¹⁴. A secularização também não deveria ser vista como um processo universal e homogêneo. O avanço da modernidade ocidental teria se dado de forma diversa – e desigual – constituindo diferentes modelos de secularização, ou de reordenamento das tradições, crenças e instituições religiosas, em cada região ou país específico, como na França, Inglaterra, Estados Unidos e, posteriormente, na América Latina¹⁵.

Por um lado, as grandes explicações religiosas do mundo, nas quais os homens do passado encontravam um sentido global, são desqualificadas. (...) Por outro lado, esta mesma modernidade secularizada oferece, por que é geradora simultaneamente de utopia e de opacidade, as condições mais favoráveis à expansão da crença. Quanto maior é a incerteza quanto ao futuro, quanto mais intensa é a pressão da mudança, mais as crenças proliferam, diversificando-se e disseminando-se até ao infinito. O principal problema, para uma sociologia da modernidade religiosa, é por isso tentar compreender no seu conjunto o movimento pelo qual a modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e aquele pelo qual ela faz ao mesmo tempo surgir novas formas de crença (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 46).

Um elemento comum às três primeiras perspectivas observadas é que elas permanecem dentro dos parâmetros conceituais clássicos da teoria da secularização – centrados na oposição orgânica entre “religião” e “modernidade” – quer para afirmar seu esgotamento histórico, para denunciar sua condição ameaçada ou para garantir sua firmeza e vitalidade. O avanço da modernização ocidental no mundo globalizado provocaria, necessariamente, a diferenciação, privatização e gradual diluição e esvaziamento do campo religioso. A falha nesse mecanismo – quer seja provável ou não, desejável ou não – implicaria numa vitória surpreendente e implacável da religião

¹⁴ Embora analistas como Stark (1999) e Iannaccone et al. (1997) preconizem a “morte” da teoria da secularização, suas análises também se aproximam dessa perspectiva, ao menos, ao ressaltar que alguns “tipos” de instituições ou estratégias religiosas são bem sucedidas enquanto outras fracassam no “mercado religioso aberto” definido pela modernidade. Posturas críticas à teoria da secularização, mas, sensivelmente mais equilibradas, podem ser observadas em Beckford (2003) e Heelas e Woodhead (2000).

¹⁵ Para uma análise comparativa das características próprias dos modelos de “secularização” desenvolvidos nesses países, com uma ênfase direta na comparação entre França e Brasil ver, por exemplo, Giumbelli (2002).

– definida como naturalmente tradicionalista e emocional – sobre toda a estrutura racionalizada e presumivelmente racionalizante da modernidade.

A quarta abordagem discutida diferencia-se das anteriores ao questionar o modelo de uma relação causal, simples e unilinear entre modernidade e religião. A modernidade tem várias faces e comporta um conjunto de mecanismos, forças ou processos conflitantes, cuja resultante não está visivelmente determinada desde o início. Contudo, mesmo essa abordagem permanece trabalhando com uma concepção de modernidade enquanto uma estrutura solidamente estabelecida e centrada em torno de um núcleo comum e estável de postulados ou mecanismos fundamentais, com nuances específicas em cada uma de suas manifestações locais. As forças de secularização e dessecularização, ainda que contraditórias, seriam instituídas por processos internos à própria modernidade, e devem ser interpretadas a partir de sua relação com o princípio gerador dessa contradição. As quatro interpretações propostas, nesse contexto, utilizam e são dependentes das mesmas categorias, articulações e lógicas sociais constituídas pelo modelo da secularização, mesmo ao proclamar sua eminente reversão, ao reconhecer sua ambigüidade ou ao constatar a falha decisiva em uma de suas propostas fundamentais.

A crítica pós-secularista às teorias da (des)secularização

A quinta e última vertente de interpretação apresentada aproxima-se daquilo que vem sendo denominado por alguns autores de “pós-secularismo” e preconiza a necessidade de um questionamento radical dos próprios postulados epistemológicos e ontológicos das teorias da (des)secularização. O termo “sociedade pós-secular” é disseminado inicialmente por Habermas (2006, 2005) e por Joas (2008) como descrevendo uma mudança significativa – e democraticamente positiva – na “autocompreensão” do Estado secular e da sociedade atual – sobretudo europeia – no que diz respeito à legitimidade da incidência de forças emanadas da religião no espaço público. A expressão “pós-secularismo”, todavia, poder ser também utilizada em um sentido mais forte – mais próximo da perspectiva assinalada por De Vries (2006) – como uma estratégia de problematização da percepção da persistência atual das religiões através de um questionamento ou “desconstrução” da oposição binária entre

religião e modernidade¹⁶.

“Religião”, nas suas determinações mais concretas e abstratas, locais e globais, é percebida como um “problema” para o qual os formadores de opinião e de políticas, os cientistas sociais e políticos, críticos culturais e filósofos, teóricos da mídia e economistas, tendem a dirigir sua atenção quer com crescente fascinação ou com irritação mal disfarçada. Todavia, o fenômeno se manifesta de formas cada vez mais etéreas – elusivo e absoluto mas, também, fortemente visceral. É sob esse paradoxo, se não aporia, que a presença contemporânea e muitas vezes a virulência da “religião” (de suas palavras, coisas, gestos e poderes) é sentida. (...) A condição pós-secular e sua postura intelectual correspondente consistem precisamente no reconhecimento dessa “sobre-vivência” [living-on] da religião para além de sua morte prematuramente anunciada e celebrada (DE VRIES, 2001, p. 7).

Em primeiro lugar, a percepção de “modernidade” e “religião” como realidades independentes, passíveis de serem definidas positivamente a partir de conteúdos, características ou princípios funcionais que lhes seriam intrínsecos, é fortemente contestada pelas críticas pós-metafísicas e/ou pós-estruturalistas aos modelos “essencialistas” de conhecimento e objetividade, que pressupõem uma exterioridade dicotômica entre a linguagem e o ser. Na tradição essencialista o discurso científico é concebido como “representação” – a mais verdadeira possível – dos objetos reais, tal como o são na realidade, ou pelo menos das características centrais ou da “essência” desses objetos. Para a análise pós-estruturalista, especialmente, a condição de realidade daquilo que se apresenta como fenômeno ao ser humano é sua simbolização e, desse modo, não há realidade alheia à sua presença na linguagem. Essa perspectiva não implica corroborar o equívoco comum de que os objetos não tenham existência fora da consciência ou da subjetividade, implica reconhecer que todo o objeto que se apresenta – ou seja, é tornado presente – à realidade humana é sempre já articulado em uma estrutura simbólica e discursiva, que opera segundo um conjunto de lógicas próprias e não-transparentes de constituição desse objeto¹⁷. A realidade possível – e os objetos

¹⁶ Essa vertente de problematização vem sendo desenvolvida também – a partir de pontos de vista distintos e freqüentemente conflitivos – por autores como Burity (2007a, 2001b); Laclau (2007, 2006); Mouffe (2006); Lefort (2006); Asad (2006); Connolly (2006, 1999); Nancy (2006, 2005); Žizek (2005, 2000); Vattimo (2004, 2000); Santos (2003, 1997); Badiou (2003) e Derrida (2000, 1995) entre outros.

¹⁷ Como afirmam Laclau e Mouffe (2001, p. 108): “Um terremoto ou a queda de um tijolo é um evento que certamente existe, no sentido de que ele ocorre aqui e agora, independentemente de minha vontade. Mas até que ponto sua especificidade como objeto é construída em termos de um ‘fenômeno natural’ ou ‘expressão da ira de Deus’, depende da estruturação de um campo discursivo. O que é negado não é que tais objetos existam externamente ao pensamento, mas, a afirmação bem diferente de que eles possam constituir a si mesmos como objetos fora de quaisquer condições discursivas de emergência”.

dessa realidade – são sempre já constituídos simbólica e discursivamente e, portanto, os conceitos não correspondem a uma realidade ou essência dada, eles são construídos de forma relacional, através do estabelecimento de articulações de identidade e diferença com outros conjuntos de significantes em uma mesma estrutura de linguagem¹⁸. A definição de qual seja o sentido de um elemento – identidade, objeto, evento etc. – ou do que/quem deva ser classificado como moderno ou religioso, por exemplo, será sempre contingente, instável e negociada de acordo com os discursos que se apresentam como horizontes plausíveis da realidade social.

Não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem. O advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem (DERRIDA, 1999, p. 8).

Embora a modernidade tenha sido delineada, em última instância, em oposição a um modelo de sociedade ordenado a partir da religião – a qual foi fortemente associada ao tradicionalismo, obscurantismo e autoritarismo – esse lugar simbólico é instável e contingente, e as relações entre modernidade e religião podem assumir configurações bastante diversas de acordo com os desdobramentos que ocorrem no contexto social e simbólico. Uma vez que as definições clássicas da modernidade e da religião vêm tendo o seu sentido fortemente desestabilizado pelos deslocamentos que se apresentam no contexto contemporâneo, a noção de secularização – e concomitantemente a de dessecularização – é inevitavelmente contestada em sua coerência e relevância. Não é o caso que o “processo histórico” de secularização tenha sido interrompido, revertido ou compensado por forças adversas, é que a “noção” de (des)secularização torna-se descoberta de sentido na medida em que a modernidade não pode mais ser vista como o tempo de uma sociedade autônoma e puramente racionalizada, e em que a religião não pode mais ser organicamente definida como partilha de uma ética ou de uma cosmovisão íntima e particular. É preciso destacar novamente que os processos de diferenciação e racionalização da esfera pública e de privatização da religião, os quais

¹⁸ Para uma elaboração mais detalhada sobre os conceitos de “estrutura” e “signo” no estruturalismo e no pós-estruturalismo ver Saussure (1997) e Derrida (2005).

caracterizaram a emergência da modernidade ocidental, nunca ocorreram de modo uniforme e homogêneo. As demarcações sobre o que deve ser considerado “religioso” – ou patológico, criminoso, étnico, estético, cultural, econômico, político etc. – ou sobre quais as fronteiras entre o público e o privado, o racional e o irracional, por exemplo, sempre foram bastante controversas e continuam exercendo influência direta na construção dos modelos de ordenação do sagrado.

Uma segunda crítica desencadeada pelas análises pós-secularistas ressalta que os próprios discursos hegemônicos na modernidade ocidental estão muito mais atravessados por valores, categorias e lógicas enunciadas a partir do religioso do que poderiam admitir as perspectivas (des)secularistas. Diversas análises dos fenômenos políticos e sociais contemporâneos vêm evidenciando o quanto noções como “universalidade”, “liberdade”, “confiança”, “emancipação” e até mesmo “secularização”¹⁹ estão profundamente enraizadas nas tradições teológicas do cristianismo e/ou das grandes religiões monoteístas – ou “abraâmicas”, como as denomina Derrida.

(...) a única coisa que as ‘luzes’ e a crítica da razão teletecnocientífica podem supor é a fiabilidade. Elas devem colocar em ação uma ‘fé’ irreduzível, a de um ‘vínculo social’ ou uma ‘fé jurada’, de um testemunho (‘eu te juro a verdade para além de toda prova e de toda a demonstração teórica, acredito em mim, etc.’), isto é, de um performativo de promessa em ação inclusive na mentira ou no perjúrio e sem o qual não seria possível dirigir a mínima mensagem ao outro. Sem a experiência performativa desse ato de fé elementar, não haveria ‘vínculo social’, (...) nem instituição, nem Constituição, nem Estado soberano, nem lei, (...) Ora, por toda parte em que se desenvolve essa crítica teletecnocientífica, ela coloca em ação e confirma o crédito fiduciário dessa fé elementar que é, pelo menos, de essência ou de vocação religiosa (DERRIDA, 2000, p. 62).

O mundo construído pela modernidade ocidental nunca esteve despojado de uma “teologia política”, não só no que diz respeito à lógica de alocação dos movimentos explicitamente identificados e reconhecidos como religiosos – adaptados a um lugar orgânico determinado na estrutura da modernidade – mas, também, e talvez

¹⁹ Por exemplo, e respectivamente, as análises de Badiou (2003), Žižek (2005), Derrida (2000), Laclau (2007) e Vattimo (2004). Mesmo Habermas (2006, p. 258) afirma que: “*A penetração mútua da Cristandade e da metafísica grega, é certo, não diz respeito somente à sua forma espiritual (...) Ela também promoveu a apropriação pela filosofia de conteúdos genuinamente cristãos. Esse trabalho de apropriação encontrou sua expressão em redes conceituais normativas fortemente assentadas, tais como: responsabilidade; autonomia e justificação; história e memória; recomeço, inovação e retorno;*”

principalmente, no que se refere aos aspectos mais idealmente secularizados e racionalizados da vida pública. A projeção universalizada da ética do humanismo e da mediação da palavra, sobretudo da palavra jurídica – jurada ou juramentada, – os ideais de liberdade e emancipação, o avanço do domínio tecnocientífico sobre a natureza e das teletecnologias de informação e comunicação, como ignorar e desprezar o fundamento (onto-)teológico dessas lógicas modernas e secularizadas? Como subestimar a trama – já vislumbrada por Nietzsche e Heidegger – entre a fascinação dos mistérios da ordem e do caos, o mandato de cuidar do mundo e o impulso científico e tecnológico²⁰? Como desconhecer a co-incidência e co-dependência entre o ato de fé – fiabilidade/confiança – diante da revelação do desconhecido, de sua palavra, e o fenômeno das novas tecnologias de informação e comunicação²¹? Mesmo o banimento, a repressão e a morte do divino são reabsorvidas – e retroalimentadas – nas narrativas sagradas do exílio, do sacrifício e do auto-esvaziamento [*kenosis*] do ser²².

Se me pergunto, ou nos perguntamos, por que uma visão da história do ser como destino de enfraquecimento nos parece (como, pelo menos, acredito) persuasiva, a resposta que nos vem à mente é: como somos herdeiros de uma tradição que se nutriu de valores ‘cristãos’, como a fraternidade, a caridade, a recusa da violência, todos fundados em uma doutrina que tem por centro a idéia da redenção e a idéia da encarnação, ou, como São Paulo a denomina, da *kenosis* de Deus. (...) Se, contudo, a secularização, é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a *kenosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação (VATTIMO, 2004, p. 34-35).

A percepção do chamado “retorno do sagrado” como realização própria de uma crise da modernidade, nesse sentido, não se dá somente pelo rompimento do lugar imaginário destinado à religião nas sociedades modernas. Dá-se pela emergência

emancipação e plenitude; externalização, internalização e encarnação; individualidade e comunidade”.

²⁰ Sobre as relações entre as tradições e experiências místicas e a tecnociência ver, por exemplo, De Vries (2006), Derrida (2000), Bergson (1997), Heidegger (2001b) e Nietzsche (1968).

²¹ Ver as análises de Lévinas (2002) e Derrida (2000, 1995) sobre os fundamentos teológico-filosóficos das noções de alteridade, confiança, responsabilidade, ética e sobre suas relações com os processos de comunicação.

²² O conceito teológico de *kenosis* – do grego – na tradição cristã expressa a atitude divina de auto-esvaziamento, ao despir-se de seus atributos inefáveis e encarnar a trajetória humana de carência, sofrimento, humilhação e morte. Para uma discussão atual sobre suas implicações na teologia e na filosofia ver, por exemplo, Caputo (2006), sobre suas implicações para a filosofia social e para a noção moderna de secularização ver Vattimo (2004, 2000).

assombrosa da dimensão religiosa até então negada na constituição simbólica²³ das suas lógicas sociais e políticas. Deste modo, longe de representar a uma ruptura radical, um evento descontínuo ou originário de um lugar totalmente exterior ao discurso moderno²⁴ ou, por outro lado, o desdobramento de um simples movimento previsto no interior desse discurso²⁵, a crise manifesta-se como o retorno de um fantasma familiar, de um recalçado que, se não esteve visivelmente presente por algum tempo, nunca esteve totalmente ausente. O que agrava ainda mais esse retorno, entretanto, é o fato de que esse “outro” que habita a modernidade apresenta algo na constituição de sua identidade que não é representável nos limites da gramática e do horizonte discursivo da própria modernidade. Um “resto” ou “excesso” não simbolizável que denuncia os limites e ameaça a capacidade de articulação do regime social hegemônico.

O fantasma retornado²⁶ – para melhor ou pior – não pode ser simplesmente reinserido ou passivamente adaptado a um novo lugar orgânico que lhe seja atribuído. Ele vem como sintoma de uma falha no discurso que lho ocultava. Como manifestação de uma heterogeneidade²⁷ que, uma vez descoberta, expõe o caráter arbitrário e contingente da própria estrutura da realidade social. A crise desencadeada pela irrupção do religioso, assim, tem o potencial de dissolver velhos antagonismos e proporcionar a emergência de novos. Abre espaço para uma peleja hegemônica cujos resultados são imprevisíveis e fundamentalmente indeterminados. Os debates que são travados entre analistas e atores sociais sobre o estatuto da religião no mundo atual, nesse ponto, não são somente discordâncias técnicas quanto à melhor forma de descrever ou explicar um fenômeno dado, são práticas hegemônicas – quer explícitas e intencionais ou não – que buscam (re)definir a (pós-)modernidade de acordo com “novos” padrões éticos e políticos que lhe estabeleçam um novo horizonte de possibilidades.

²³ Sobre os conceitos de “imaginário”, “simbólico” e “real”, assim como sobre a teoria lacaniana e suas implicações na análise social e política ver Glynos e Stavrakakis (2008); Stavrakakis (2007, 1999); Glynos (2001); Fink (1998) e Lacan (1998, 1979).

²⁴ Ver, nesse aspecto, o conceito de “evento” em Badiou (2003).

²⁵ Como no estruturalismo clássico e na dialética hegeliana (ver a crítica de Laclau e Mouffe, 2001).

²⁶ O tema do “fantasma” e de seu recorrente retorno é elaborado e retomado por Derrida em diversos momentos.

²⁷ A articulação do conceito de “heterogeneidade” no campo da Teoria do Discurso foi proposta e vem sendo desenvolvida nos trabalhos mais recentes de Laclau (2006, 2005), em sintonia com a elaboração traçada por Derrida (2002), e a partir de sua utilização anterior na teoria marxista por Bataille (2000). O conceito é utilizado em sentido e com implicações sensivelmente diferentes da noção de “heterogeneidade” na escola francesa de Análise do Discurso (ver CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2006). A relevância e a forma de articulação do conceito nas discussões propostas por esta tese serão debatidas mais cuidadosamente adiante (ver também THOMASSEN, 2005).

(...) a heterogeneidade é primordial e irreduzível, ela irá mostrar a si mesma, em primeiro lugar, como um excesso. Esse excesso, como temos visto, não pode ser administrado por nenhum truque de mão, quer por uma reversão dialética ou por algum outro meio. Heterogeneidade, contudo, não significa pura pluralidade ou multiplicidade, uma vez que esta última é compatível com a plena positividade de seus elementos agregados. Heterogeneidade, no sentido em que a concebo, tem como uma de suas características definidoras uma dimensão de ser deficiente [deficient being] ou unicidade falhada [failed unicity]. Se a heterogeneidade é, em última instância, irreduzível a uma homogeneidade mais profunda, ela é, por outro lado, não simplesmente ausente, mas, presente como aquilo que é ausente (LACLAU, 2005, p. 223).

Por fim, para articular de forma mais rica e produtiva a profusão de nuances que se apresentam no contexto religioso contemporâneo, não é suficiente ampliar a percepção da diversidade de mecanismos ou forças atuantes na organização e na dinâmica moderna – ou pós-moderna – desse campo. É necessário atentar para o fato de que esses mecanismos ou forças não são decorrentes de uma estrutura social fechada, estável ou mesmo centralizada em torno de um princípio único que module suas variações. As lógicas sociais que regem as inflexões no campo e/ou a atuação dos sujeitos religiosos não podem mais ser derivadas de um único plano de formação discursiva, da concepção positiva de um sistema autônomo gerado por uma essência última da modernidade. A heterogeneidade dos discursos constitutivamente presentes – ainda que marginais ou renegados – no universo moderno tem sido largamente revelada pela emergência das chamadas novas identidades – inclusive as religiosas – que reclamam o reconhecimento de lógicas de identificação e de constituição de práticas sociais que escapam amplamente ao modelo de racionalidade hegemônico. Para compreender com profundidade as transformações no campo religioso é preciso observar a diversidade de discursos heterogêneos – em relação à racionalidade moderna e entre si – que se apresentam no contexto atual. É preciso analisar como esses discursos se constituem através de lógicas diversas, que ocasionam as novas práticas religiosas, e como se entrecruzam em articulações e embates hegemônicos no próprio espectro religioso e em suas relações com outros discursos e identidades no contexto social e político.

O fenômeno caracterizado pelas “novas” identidades, movimentos e práticas

religiosas, como se pode observar, claramente não obedece ao modelo prescrito pela teoria da secularização posto que, não só apresenta um crescente poder de articulação e mobilização social – ao avesso do que antevia o modelo clássico – mas, igualmente, recupera e/ou reafirma uma relevância inesperada – quer como contribuição ou obstáculo – para a compreensão e o enfretamento dos grandes problemas sociais e políticos da atualidade. A falha do modelo da secularização, todavia, não acarreta que o fenômeno religioso atual possa ser satisfatoriamente explicado por sua simples inversão, nem pela descrição de forças vetoriais opostas em seu espaço. O fenômeno apresenta dimensões imprevisas e incomensuráveis com o campo de representações dominante na modernidade. As tentativas de enquadrar os novos movimentos e práticas nas categorias e relações estruturais rígidas da sociologia da religião tradicional, como “secular/religioso”, “profano/sagrado”, “clerical/laico”, “igreja/seita”, “religião/magia”, “razão/emoção”, “tradição/modernidade” e inúmeros outros, acabam por reduzir e estreitar as possibilidades de interpretação e por gerar modelos artificiais de explicação os quais, muitas vezes, guardam pouca semelhança com as dinâmicas que se produzem na realidade. Por outro lado, algumas tentativas de assimilar a dinâmica do espaço religioso ao modelo pragmático e racionalizado do mercado econômico – ou aos modelos congêneres da “teoria dos jogos” e da “escolha racional”²⁸ – atribuem aos sujeitos religiosos o papel de agentes “livres” e “racionais” em um campo também dominado por um conjunto de identidades pré-estabelecidas – como “produtores” e “consumidores” – e por um modelo de racionalidade fechado – posto que considerado o único possível e imaginável – baseado no interesse pela acumulação e na lógica instrumental.

O caráter de heterogeneidade revelado pela emergência do religioso na constituição do espaço público moderno resiste que seu “ressurgimento” nesse espaço seja passível de uma simples articulação a uma dinâmica pré-estabelecida, ou com contornos pré-modelados pela gramática social²⁹ vigente. Uma operação de pacificação e acomodação do religioso aos ditames de novos – ou renovados – parâmetros que mantenham a lógica dominante da modernidade – como os do mercado – só pode ser

²⁸ Por exemplo, Finke e Stark (2004); Chesnut (2003) e Iannaccone et al. (1997).

²⁹ A noção de “gramática social” é desenvolvida por Laclau (2003b, 2003c, 2005) como uma referência ao conjunto de padrões ou regras simbólicas implícitas – e “em dispersão” (ver FOUCAULT, 2007) – que regulam as (im)possibilidades de movimentação e articulação de atores e objetos em certo regime ou imaginário social (ver também GLYNOS; HOWARTH, 2007).

feita através de uma operação de força, de um investimento significativo na estabilização desse regime de verdade e no encobrimento de sua falha; não constitui um movimento “natural” do próprio campo. O descompasso da heterogeneidade nos discursos religiosos emergentes, em relação à racionalidade moderna, não implica, entretanto, que os “novos” movimentos e práticas manifestem um comportamento puramente autônomo, indeterminado e/ou irregular. Implica unicamente que sua atuação não pode ser compreendida ou explicada pelo regime de lógicas até então estabelecido. As lógicas e práticas sociais que caracterizam os novos movimentos religiosos precisam ser observadas e analisadas a partir de sua própria constituição, da atenção aos discursos enunciados e praticados pelos atores para, ao mesmo passo, buscar estabelecer suas relações e implicações no contexto cultural, social e político em que se desenvolvem.

(...) os casos mais interessantes e problemáticos referentes ao papel contínuo e renovado da religião no presente são os mais elusivos, mais deslocalizados e, portanto, os mais difíceis de captar, tanto conceitualmente quanto empiricamente. (...) Novos conceitos precisam ser cunhados, novas práticas de pesquisa tentadas, mesmo pensando que elas podem vir a estar – talvez mesmo precisem estar – fora de sincronia com o fenômeno em questão (DE VRIES, 2006, p. 6).

A perspectiva pós-secularista, na medida em que desconstrói – explicitamente ou não – as teorias da (des)secularização, possibilita uma abordagem mais rica e coerente de interpretação dos fenômenos religiosos contemporâneos. Busca romper com o paradigma determinista e normativo da tradição positivista, com o viés reducionista e essencialista de interpretação da religião na modernidade e abre espaço para uma investigação mais atenta e contextualizada dos fenômenos observados. Entretanto, essa perspectiva também apresenta alguns dilemas e desafios teóricos e metodológicos que precisam ser enfrentados para viabilizar sua articulação concreta nos estudos da religião. Primeiramente, visto que os discursos modernos da (des)secularização se mostram incapazes de reconhecer e lidar de modo satisfatório com os fenômenos que se descortinam no campo religioso, como tornar possível o desenvolvimento de uma análise aprofundada e fecunda desses fenômenos? Como compreender a (des/re)constituição de identidades religiosas para além da adesão formal e/ou explícita a uma igreja ou instituição e, mais ainda, para além da subscrição consciente e racional a qualquer conjunto de crenças ou cosmovisão específica? Como reconhecer as

(ir)regularidades em atuação nas práticas religiosas disseminadas no rastro dessas identidades e, ao mesmo tempo, como equacionar a dinâmica de relações entre as formações discursivas heterogêneas que se perpassam e/ou se confrontam no campo de discursividade do religioso e na sua sobreposição com o campo social?

Em segundo plano, uma vez que o papel ou o lugar “da religião” na história e na vida sociais não podem mais ser diretamente definidos por uma suposta essência *à priori*, até que ponto e como seria possível posicionar esses novos movimentos e práticas em relação às propostas de discurso ético e crítico que se apresentam ante a realidade contemporânea? As identidades religiosas devem ser vistas como mônadas absolutas destinadas, em sua incomensurabilidade, ao apartamento radical ou ao confronto capital? Devem ser celebradas como avatares da nova – ou última – esperança de uma universalidade consensual e harmoniosa? Ou devem ser observadas, simplesmente, como agentes imersos em um mercado cultural competitivo, indiferentes às condições de sua própria constituição e/ou sustentação? As questões sobre a objetividade e a dinâmica concreta dos “novos” movimentos e práticas religiosas, sobre suas implicações políticas e sociais e sobre as dimensões ideológicas e/ou éticas³⁰ de sua atuação só podem ser devidamente analisadas através da articulação de conceitos e do desenvolvimento de estratégias de investigação que permitam dispor em perspectiva e problematizar as relações entre diferentes formações discursivas e diferentes níveis no processo de (re)produção e contestação dos sentidos nos campos cultural, político e social.

Referências:

BADIOU, Alain. **Saint Paul: The foundations of universalism**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BATAILLE, Georges. La estructura psicológica del fascismo. In : **La conjuración sagrada: Ensayos 1929-1939**. Buenos Ayres: Adriana Hidalgo, 2003.

BAUBÉROT, Jean. Laïcité, sectes, société. In : CHAMPION; COHEN (Eds). **Sectes et démocratie**. Paris: Seuil, 1999.

BECKFORD, James. **Social Theory and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

³⁰ Para uma discussão mais ampla sobre a concepção de ideologia na Teoria do Discurso e na Escola de Essex ver Glynos e Stavrakakis (2008); Glynos e Howarth (2007); Laclau (2007, 2003b); Glynos (2001) e Norval (2000).

_____. **Religion in advanced industrial society.** London: Unwind Hyman, 1989.

BERGER, Peter. **Rumor de Anjos. A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural.** Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **O Dossel Sagrado.** São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter et al. **The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics.** Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

BERGSON, Henry. **Les deux sources de la morale et la religion.** Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

BIRMAN, Patrícia. Fronteiras espirituais e fronteiras nacionais: o combate às seitas na França. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p.7-39, 2005.

BIRMAN, Patricia (org). **Religião e espaço público.** São Paulo: Attar, 2003.

BLANCARTE, Roberto. O porquê de um Estado laico. In: LOREA, Roberto. **Em defesa das liberdades laicas.** Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.

BRUCE, Steve. **God is dead: Secularization in the West.** Oxford: Blackwell, 2002.

BURITY, Joanildo. Trajetórias da religião e da modernidade: a narrativa histórica de uma objeção. **Estudos de Sociologia** (UFPE). V. 13, n. 1, pp. 19-48, 2007.

_____. Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista. **Religião e Sociedade.** V. 21, nº 1, pp. 41-65, 2001a.

_____. Religião e Política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Estudos da Religião.** N. 4, pp. 27-45, 2001b.

CAMPBELL, C. A Orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma teodicéia para um novo milênio. **Religião e Sociedade.** Vol. 18, n.1, pp. 5-22, 1997.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade.** São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2006

CHESNUT, Andrew. **Competitive Spirits: Latin America's new religious economy.** Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. **Born again in Brazil: The Pentecostal boom and the pathogens of poverty.** New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

DAVIS, Creston; MILBANK, John; ZIZEK, Slavoj (Orgs). **Theology and the Political: The new debate.** Durham/London: Duke University Press, 2005.

DAWKINS, Richard. **Deus: Um delírio.** São Paulo: Cia das Letras, 2007.

DE VRIES, Hent. Introduction: before, around and beyond the Theologico-Political. In: DE VRIES, Hent e SULLIVAN, Lawrence. **Political Theologies. Public religions in a post-secular world.** New York: Fordham University Press, 2006.

_____. The two sources of the "Theological Machine": Jacques Derrida and Henri Bergson on Religion, Technicity, War and Terror. In: DAVIS, Creston et al. **Theology and the Political. The new debate.** Durham/London: Duke University Press,

2005.

_____. Of Miracles and special effects. **International Journal for Philosophy of Religion**. Netherlands, v. 50, p. 41-56, 2001.

DE VRIES, Hent e SULLIVAN, Lawrence (Orgs). **Political Theologies. Public religions in a post-secular world**. New York: Fordham University Press, 2006.

DENNETT, Daniel. **Breaking the spell: religion as a natural phenomenon**. New York: Penguin, 2007.

DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. Fé e Saber. As duas fontes da religião nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni. **A Religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs). **A Religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

FINKE, Roger; STARK, Rodney. The Dynamics of Religious Economies. In: DILLON, Michele (Org). **Handbook of the Sociology of Religion**. New York: Cambridge University Press, 2004.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

GIROUX, Henry. The passion of the Right: Religious fundamentalism and the crisis of democracy. **Cultural Studies – Critical Methodologies**. v. 5, n. 3, p. 309-317, 2005.

_____. Beyond belief: Religious fundamentalism and cultural politics in the age of George W. Bush. **Cultural Studies – Critical Methodologies**. V. 4, n. 4, p. 415-425, 2004.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar, 2002.

GLYNOS, Jason. The grip of ideology: a lacanian approach to the theory of ideology. **Journal of Political Ideologies**. (6)2: 191-214, 2001.

GLYNOS, Jason; HOWARTH, David. **Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory**. London/New York: Routledge, 2007.

GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis. **Lacan and political subjectivity: Fantasy and enjoyment in psychoanalysis and political theory**. Swansea: 58th PSA Annual Conference, 2008.

HABERMAS, Jürgen. On the relations between the secular liberal state and religion. In: DE VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence (Orgs). **Political Theologies. Public religions in a post-secular world**. New York: Fordham University Press, 2006.

HABERMAS, Jürgen et al. **The Holberg Prize Seminar 2005: Religion in the public sphere**. Bergen: Ludvig Holberg Memorial Fund, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2001a.

_____. 2001b. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**.

Petrópolis: Vozes.

HELAAS, Paul. A nova era no contexto cultural. **Religião e Sociedade**. V. 17(1-2), pp. 16-32, 1996.

HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. **Religion in modern times. An interpretative anthology**. Oxford/Cambridge: Blackwell Publishers, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido. A religião em movimento**. Lisboa: Gradiva, 2005.

_____. **Religion as chain of memory**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.

HITCHENS, Christopher. **God is not great: How religion poisons everything**. New York: Hachette Book Group, 2007.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

IANNACCONE, Laurence; FINKE, Roger; STARK, Rodney. Deregulating religion: Supply-side stories of trends and changes in religious marketplace. **Economic Inquiry**. n. 35, p. 350-364, 1997.

JOAS, Hans. **Do we need religion? On the experience of self-transcendence**. Boulder: Paradigm Publishers, 2008.

KEPEL, Gilles. **La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde**. Paris: Seuil, 1991.

LACLAU, Ernesto. **Emancipation(s)**. London: Verso, 2007.

_____. **On populist reason**. London: Verso, 2005.

_____. Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. In: BUTLER, Judith et al. **Contingencia, hegemonía, universalidad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003a.

_____. Estructura, historia y lo político. In: BUTLER, Judith et al. **Contingencia, hegemonía, universalidad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003b.

_____. Construyendo la universalidad. In: BUTLER, Judith et al. **Contingencia, hegemonía, universalidad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003c.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics**. London: Verso, 2001.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

MARTIN, David. **Tongues of fire: the explosions of Protestantism in Latin America**. Oxford/Cambridge/Massachusetts: Blackwell, 1993.

MILOT, Micheline. A garantia das liberdades laicas na Suprema Corte do Canadá. In: LOREA, Roberto. **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.

- NIETZSCHE, Friedrich. **The Will to Power**. New York: Vintage Books, 1969.
- NORRIS, Pippa e INGLEHART, Ronald. **Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide**. New York: Cambridge University Press, 2004.
- NORVAL, Aletta. The things we do with words: Contemporary approaches to the analysis of ideology. **British Journal of Political Science**, (30): 313-346, 2000.
- Pierucci (1998, 1997a, 1997b)
- PIERUCCI, Antonio. Soltando amarras: secularización y destradicionalización. **Sociedad y Religion**. La Plata, v. 16/17, p. 9-32, 1998.
- _____. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari. P. e STEIL, Carlos. **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997a.
- _____. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos**. 49, p. 99-117, 1997b.
- _____. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. **Revista USP**. São Paulo, n. 13, p. 144-156, 1992.
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- STARK, Rodney. Secularization, RIP. **Sociology of Religion**. V. 60, n. 3, pp. 249-243, 1999.
- STOLL, David. **Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth**. Berkeley: University of California Press, 1990.
- THOMASSEN, Lasse. Antagonism, hegemony and ideology after heterogeneity. **Journal of Political Ideologies**. V. 10, n. 3, p. 289-309, 2005.
- VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade. Por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VASQUEZ, Manuel. **The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- ZIZEK, Slavoj. The “Thrilling Romance of Orthodoxy”. In: DAVIS, Creston et al. **Theology and the Political: The new debate**. Durham/London: Duke University Press, 2005.
- _____. **On belief**. London/New York: Routledge, 2001.
- _____. **The Fragile Absolute. Or why is the Christian legacy worth fighting for?** London/New York: Verso, 2000.

Artigo recebido em Junho de 2012

Artigo aceito para publicação em Setembro de 2012