

Vertente socioantropológica da secularização

The socio-anthropological perspective of secularization

*Maurílio Ribeiro da Silva**

Resumo

Este artigo busca analisar a vertente socioantropológica da secularização e demonstrar seus aspectos objetivos e subjetivos, bem como as alterações produzidas na estrutura simbólica do indivíduo e em seu contexto social, gestadas na modernidade. Essas alterações promovem mudanças de percepção nas estruturas simbólicas e na cosmovisão do indivíduo. Diante da perda de estabilidade fornecida pela tradição religiosa, o indivíduo moderno vê-se diante de um mercado pluralista de possibilidades. Não havendo o dado da tradição, surgem crises de sentido e abalos nas estruturas simbólicas, que são os elementos formadores de significado e significância. O processo de secularização contribuiu para o desenvolvimento da autonomia do sujeito, para a diferenciação de esferas institucionais e para a constituição dos estados laicos. Esses benefícios enfraqueceram e limitaram o campo de ação das instituições religiosas. Entretanto, não extinguiram a espiritualidade, apenas a manteve em seu devido lugar.

Palavras-chave: Secularização. Vertente socioantropológica. Estruturas simbólicas.

Abstract

This article aims to analyze the socio-anthropological perspective of secularization and to demonstrate the objective and subjective aspects of secularization, as well as the changes produced in the individual's symbolic structure and social context, originated in modernity. These alterations promote perceptual changes in the individual's symbolic structures and worldview. Faced with the loss of stability provided by religious tradition, the modern individual faces a pluralistic market of possibilities. Without the data of tradition, there are crisis of meaning and shocks in symbolic structures, which are the elements that form meaning and significance. The process of secularization contributed to the development of the individual's autonomy, to the differentiation of institutional spheres, and to the constitution of lay states. These benefits weakened and limited the field of action of religious institutions, yet they did not extinguish spirituality, only kept it in its proper place.

Keywords: Secularization. Socio-anthropological perspective. Symbolic structures.

* Doutorando e mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Pesquisa desenvolvida com o apoio da CAPES. E-mail: sgmaurilio@gmail.com

Introdução

As relações entre o indivíduo e a religião mudaram. Diante dos questionamentos do indivíduo moderno, a religião perde seu caráter autoevidente. Autores como Peter Berger (2012), associam essa mudança às relações históricas da modernidade. A religião anteriormente ofereceu ao indivíduo um mundo mistificado e povoado de seres transcendentais e outras realidades fantásticas (Berger, 2012). Era a imposição do mundo não empírico sobre a vida cotidiana que determinava uma “falsa consciência” do indivíduo (Berger, 2012, p. 98). O indivíduo, dominado pela cosmovisão sagrada, não possuía a consciência de si como criador da realidade (Berger, 2012).

Na modernidade, compreendida como processo histórico, o indivíduo foi influenciado pela Reforma Protestante, humanismo iluminista e desenvolvimento socioeconômico capitalista. Esses elementos proporcionaram, conforme apontado por Berger (2012), as condições de autonomia e desenvolvimento da consciência do indivíduo como autor de sua realidade. É importante frisar que o ideal de autonomia do sujeito não é exclusivo do processo de secularização e deve ser compreendido não só a partir do rompimento com as organizações religiosas, como também do rompimento do indivíduo com as legitimações religiosas, com o universo simbólico (cosmovisão sagrada) e com a primazia da religião na definição da realidade. Para Berger (2012), um dos efeitos mais notórios da crise de credibilidade e plausibilidade enfrentadas pela religião foi a perda de espaço no âmbito público, a laicização do Estado.

Essas alterações, portanto, foram de ordem objetiva, no que diz respeito ao contexto histórico/social/cultural, e de ordem subjetiva, no que diz respeito a consciência do indivíduo e sua forma de crença. O conjunto dessas alterações foi denominado “processo de secularização” (Berger, 2012, p. 117).

Etimologicamente, o termo deriva do latim *saeculum*, que designa *época* ou *era*. O conceito em si é neutro, tendo adquirido conotações positivas ou negativas de acordo com a área de análise e os pressupostos utilizados. Num sentido negativo, geralmente de interpretação teológica, o termo foi compreendido como “dessacralização” (Lepargneur, 1971, p. 8) e “processo contra o clericalismo” (Lepargneur, 1971, p. 7). Num sentido positivo, sob o viés das Ciências Sociais, foi utilizado para definir “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos

religiosos" (Berger, 2012, p. 119). Essa definição está associada aos processos de racionalização, autonomia e emancipação do sujeito e das atividades artísticas e culturais em geral.

O presente artigo busca analisar a vertente socioantropológica¹ da secularização e apresentar determinados aspectos de seus efeitos sobre a sociedade e o indivíduo. Utilizaremos como referencial teórico o pensamento de autores clássicos como Karl Marx (2010), Max Weber (2006), Émile Durkheim (2000) e autores contemporâneos como Peter Berger (2012), Thomas Luckmann (2014) e Rodney Stark (2008). Também serão analisados autores das Ciências Sociais no Brasil, como Ricardo Mariano (2013) e Cecília Loreto Mariz (2001), dentre outros. As linhas a seguir empenham em demonstrar os aspectos objetivos e subjetivos da secularização, bem como as alterações produzidas na estrutura simbólica do indivíduo e seu contexto social.

1. Desenvolvimento histórico e estado atual da questão

A fim de fornecer uma compreensão ampla a respeito da secularização, Giacomo Marramao (1997) desenvolveu uma genealogia a partir do direito canônico, do direito político/privado, do tempo histórico, das teorias políticas e no interior do discurso teológico. Por uma questão de espaço e critério, a definição será restringida à análise do desenvolvimento histórico/semântico² presente nos dois momentos iniciais.

Segundo Marramao (1977), a primeira utilização do termo *secularização* ocorre no interior do direito canônico, durante as disputas canônicas francesas do século XVI. O termo *secularisatio* foi utilizado para definir o “*transitus de regularis a canonicus*” (Marramao, 1997, p. 17), que é a dispensa dos votos de um padre *regular* (pertencente a uma ordem religiosa) para um estado *secular* (incardinação numa diocese). Uma segunda utilização apontada pelo autor, ocorre no contexto político-jurídico das guerras religiosas europeias do século XVII. Nesse período, o termo *séculariser* foi utilizado para definir a expropriação e entrega dos territórios da Igreja Católica aos príncipes e igrejas reformadas como condição para a Paz de Westphalia.

Sob a influência da Reforma e do Iluminismo, segundo Berger (2012), o termo passa a ser utilizado para designar a oposição entre o celeste e o terreno; o

sagrado e o profano; o espiritual e o material, o cristão e o pagão. Objetivamente, a religião perde a influência sobre as instituições sociais, políticas, jurídicas e sociais. Subjetivamente, ela perde o caráter determinante e evidente sobre a consciência humana (Berger, 2012).

Outros teóricos ligados aos estudos sociais e filosóficos da religião forneceram diversas construções conceituais a respeito do que seria o processo de secularização. José Casanova, citado por Ricardo Mariano (2013, p. 235), definiu a secularização a partir de três proposições: “(1) ‘Secularização como diferenciação de esferas seculares das instituições e normas religiosas’; (2) ‘Secularização como declínio das crenças e práticas religiosas’; e (3) ‘Secularização como marginalização da religião para a esfera privada’”.

Larry Shiner (1967), citado por Marramao (1995), estabeleceu uma tipologia da secularização como *ocaso* da religião; *conformidade* ao mundo; *dessacralização* do mundo; *descomprometimento* da sociedade para com a religião, e como *transposição* de crenças e modelos religiosos para modelos seculares.

Também sob o viés sociológico, Danièle Hervieu-Léger (2008), socióloga francesa, definiu a secularização como um processo de fragmentação da religião, o que culmina com uma espécie de bricolagem, onde o indivíduo estrutura formas religiosas que lhe agradem. Nesse caso, diante da perda de influência dos sistemas religiosos, a sociedade busca recompor as representações religiosas.

Para Rodney Stark (2008), a secularização é uma tendência dominante que afeta e confronta a religião. Apesar disso, para ele a secularização representa a transformação da religião e não sua extinção.

Para o sociólogo brasileiro Valmor Bolan (1972), três características são indispensáveis na compreensão da secularização: a objetivação da natureza, que consiste na destituição dos aspectos sobrenaturais do universo, o aumento da racionalidade e a privatização e perda de legitimação do sistema religioso tradicional. Como se vê, não há consenso em relação à conceituação da secularização. Trata-se de um processo histórico/social amplo e difuso, que ultrapassou o âmbito religioso e assumiu características de interpretação da realidade.

2. Por que ainda a secularização?

Após esta breve análise histórico/conceitual sobre o processo de secularização, resta questionarmos qual seria a relevância do tema para a comunidade acadêmica e comunidade em geral? Para responder essa questão, citaremos inicialmente dois sociólogos brasileiros. Para Ricardo Mariano (2003, p. 112), “a secularização do aparato jurídico-político constitui processo histórico decisivo na formação das sociedades modernas ocidentais” pois garante a supremacia do direito sobre as demais formas normativas e reduz as pretensões de domínio religioso sobre o indivíduo. É a secularização que garante ao Estado a possibilidade de manter, inclusive, a liberdade dos diferentes grupos religiosos.

Para Cecília Loreto Mariz (2001), a discussão a respeito da secularização e dessecularização constitui tema central na sociologia da religião atual. Esse dado pode ser comprovado pela análise do panorama político mundial diante do crescimento da efervescência religiosa, dos movimentos neopentecostais e do fundamentalismo islâmico.

Há também a necessidade de se discutir o processo de secularização e compreender determinados *excessos residuais*. Para Paul Valadier (1991), a secularização produziu doenças da racionalidade, como o *cientismo*, que adota uma postura totalizante em relação à religião, o *estatismo*, que busca excluir “qualquer instância legítima de sentido”, incluindo a religião, e o *laicismo*, que representa a utilização do espaço público com a finalidade de desvalorizar ou ridicularizar os conteúdos religiosos (Valadier, 1991, p. 19). Apesar dos termos *laicização* e *secularização* serem utilizados quase como sinônimos, isso não procede. A laicização possui um enfoque institucional, enquanto a secularização um enfoque sociocultural (Rivera, 2002).

Dois pontos importantes produzidos pelo processo de secularização, de natureza objetiva, e que promoveram alterações significativas no contexto social, são a *laicização do Estado* e o *pluralismo religioso*. A laicização representou a passagem de um Estado confessional para um Estado leigo. A religião perdeu seu espaço público e foi remanejada para os espaços privados, como por exemplo, o contexto familiar (Berger, 2012). Numa concepção moderna é necessária a separação jurídica entre o Estado e a Igreja. A autonomia do Estado em relação à Igreja, segundo Rivera (2002) foi um dos efeitos mais perceptíveis da secularização.

O pluralismo religioso caracteriza-se pelo relativismo dos sistemas de valores religiosos e de sua interpretação. Os antigos valores são descanonizados, surgindo um mercado religioso de possibilidades. A religião, outrora imposta até mesmo por paramentos estatais, passa a ser uma escolha a mais num mercado religioso (Berger, 2012).

É importante destacar que o pluralismo religioso, a laicização do Estado e a polarização do sagrado para a esfera privada estão presentes na sociogênese brasileira. Para Ciarallo (2009) a marca fundamental dessa sociogênese é a miscigenação e o sincretismo. Para Roberto DaMatta (1986), a cultura do povo brasileiro é voltada para a demarcação de espaços como referências especiais. Esses espaços demarcam o mundo material, o mundo espiritual, e outros aspectos da cultura. No senso religioso brasileiro, segundo Ribeiro e Campos (2014), o espaço destinado ao outro mundo é demarcado por igrejas, templos, terreiros, cemitérios etc., e habitado por Jesus Cristo, Deus, os santos, orixás, caboclos, anjos e demônios.

Na matriz religiosa brasileira há a predominância do cristianismo católico, seguido pelo protestantismo, espiritismo e as religiões de matriz africana. Apesar dessas diferenças, para DaMatta (1986), a experiência religiosa brasileira é singular à medida que é sincrética e as religiões são tratadas de modo suplementar (ou complementar) em relação umas as outras e não de modo exclusivo. Há a busca de legitimação no cristianismo e, por outro lado, a busca do oculto no espiritismo e religiões afro. Desse modo, “a linguagem religiosa do nosso país é, pois, uma linguagem da relação e da ligação. Um idioma que busca o meio-termo, o meio caminho, a possibilidade de salvar todo o mundo e de em todos os locais encontrar alguma coisa boa e digna” (DaMatta, 1986, p. 120). Dessa forma, percebe-se que a religiosidade brasileira é secularizada a partir de sua sociogênese.

3. Vertente socioantropológica

Para o teólogo Hubert Lepargneur (1971, p.15), "antes de se constituir em problema teológico, a secularização é transformação das estruturas sociais, de conhecimento, de produção, de consumo, de ação". Nessa concepção, o processo de secularização não se limita ao âmbito do religioso, e se constitui num

processo de reconstituição do indivíduo e da sociedade a partir de novas bases, novas estruturas simbólicas, nova cosmovisão e novas ideologias.

A partir de uma análise socioantropológica, compreende-se que a religião surge em virtude da necessidade humana de transcender sua condição biológica. Nesse contexto, transcendência não é um estado do além, mas algo que está no mundo, uma transcendência de sentido que ultrapassa a “experiência do mundo da vida” (Knoblauch, 2014, p. 10). Dessa forma, “a religião não é apenas um complexo de imaginações do além; o fenômeno religioso já se apresenta na socialização de cada um de nós, na objetivação de experiências subjetivas e na individuação de cada um” (Knoblauch, 2014, p. 8).

Mesmo desenvolvendo formas distintas de interpretação da realidade, a religião acontece no mundo dos homens e é essencialmente um “construto comunicativo” (Knoblauch, 2014, p. 11). Esse construto surge das interações intersubjetivas no período de socialização, no face a face, ou seja, “a religião é uma coisa eminentemente social” (Durkheim, 2000, p. 32).

A despeito de haver – e prevalecer – uma realidade concreta sobre o indivíduo, ele é influenciado por uma *realidade sagrada* (ainda que construída socialmente) que retroage sobre a realidade concreta e vice-versa (Berger, 2012). Essas realidades desenvolvem lógicas distintas e são apoiadas por instituições sociais distintas. A religião segue uma lógica transcendental, apoiada pelas instituições eclesiásticas, enquanto a realidade concreta segue uma lógica secular, apoiada pelas instituições jurídicas, políticas, econômicas, sociais e culturais (Knoblauch, 2014).

Apesar de suas respostas míticas e contingenciais carregadas de misticismo, a religião surgiu com a proposta de explicar a realidade, os fenômenos da natureza, a morte, e de dar sentido e significado à vida humana. Segue-se que:

A religião mostra em profundidade, na história humana, a urgência e a intensidade da busca do homem por um significado. As gigantescas projeções da consciência religiosa, independente do que sejam além disso, constituem o esforço mais importante, em termos históricos, para tornar a realidade significativa para o homem, a qualquer preço. (Berger, 2012, p. 112)

Nessa concepção, a religião surge pela demanda humana por sentido e significado. Ainda que as respostas religiosas sejam míticas e alienantes, elas

apaziguaram determinados temores humanos. Dessa forma, a religião conteve determinadas crises de sentido, colaborando com a sustentação da estrutura sociocultural dos povos (Berger; Luckmann, 2012). Em virtude de seu caráter majoritariamente existencial e contingente, a religião forneceu explicações vulneráveis que não passaram necessariamente por “explicações de nível médio sistematicamente avaliadas” (Stark, 2008, p. 363). Pode-se afirmar que a presença da religião é um dado inegável na formação dos povos e culturas.

O progresso e a modernidade trouxeram o desenvolvimento das ciências, da política, dos meios de informação e transmissão do conhecimento. Esse progresso inevitavelmente levantou novas questões e possibilidades para as quais a religião já não se constituiria como fonte primaz de sentido e significado. O indivíduo, afetado subjetiva e objetivamente, reconhece que há – além da religião – novas fontes de conhecimento e sentido. Daí verifica-se que “o advento da modernidade coincide com o advento do indivíduo” (Valadier, 1991, p. 33).

Nas sociedades tradicionais pré-modernas, o indivíduo era compreendido na relação com o coletivo e seu lugar social. Nas sociedades modernas, dentre outros fatores, a secularização contribuiu para que o indivíduo se descobrisse dentro de suas decisões, ainda que as relações sociais permaneçam em operação. O que difere nesse momento é o fato de que as instituições religiosas não são mais determinantes absolutas da realidade e nem possuem o mesmo poder de legitimação de outrora.

Paul Valadier (1991) compreende que há aspectos tanto positivos quanto negativos nessa emancipação do indivíduo. De modo positivo, ela possibilitou a emancipação das instituições sociais, políticas, econômicas, religiosas e culturais em geral. Em relação aos aspectos negativos, um dos pontos elencados é que:

O indivíduo moderno, centro teórico de referência e de decisão, é um indivíduo solitário: os pontos de apoio tradicionais nos quais ele poderia estribar-se desmoronam ou perdem credibilidade sob a crítica da racionalidade moderna: as sabedorias ou saberes ancestrais são relativizados e se demonstram efetivamente pouco aptos a uma ação em um universo sem precedente. (Valadier, 1991, p. 33)

Não há concorrência nem choque de gerações, e sim o processo natural em que a modernidade busca o desenvolvimento das ciências e da tecnologia. O homem moderno não suporta a estagnação sobre a tradição. A religião, ainda que possua respostas adequadas a determinadas áreas, e seja detentora de

sabedoria tradicional, é ignorada. A racionalidade do indivíduo moderno não lhe permite aceitar e ficar estagnado sob as velhas concepções de mundo (Valadier, 1991). Outro aspecto negativo consiste em que:

Esta racionalização crescente da vida natural e social abala as estruturas simbólicas através das quais o homem se relaciona com a natureza, com o seu semelhante e consigo mesmo. Essas estruturas simbólicas são esses sinais que permitem ao indivíduo encontrar referências onde situar-se-á ele mesmo e também o mundo (cosmos e história) – e a partir dos quais, emergindo a si mesmo, se torna apto a decidir. Esses referenciais são as diversas formas que uma sociedade tem de relacionar-se com o seu passado (mitos, lendas, fábulas, historiografias), com seus deuses, de organizar o seu presente (ritos, direito, hábitos, costumes, regras de todo tipo) e de encarar o seu futuro (educação, sistemas matrimoniais e funerários, previsões diversas em função da morte). Consequentemente esses referenciais dizem respeito também à maneira de o indivíduo relacionar-se com o seu próprio corpo, uma vez que é através da educação recebida nas suas relações com o pai e a mãe que tais referenciais começaram a atingi-lo e é a partir do seu corpo vivenciado que ele os atualiza. (Valadier, 1991, p. 34)

Esse abalo nas estruturas simbólicas desencadearia uma “onda de abalos de todas as relações sociais” (Valadier, 1991, p. 35). As consequências antropológicas da secularização em Valadier apontam para a desestabilização do indivíduo, das relações sociais e dos compromissos.

O que este autor define, de certa forma sob uma perspectiva teológica, como abalo das estruturas simbólicas, é compreendido por Peter Berger - sob o viés sociológico - como “crises subjetivas e intersubjetivas de sentido” (Berger; Luckmann, 2012, p. 31). Essas crises de ordem estrutural e subjetiva, seriam passíveis de serem assimiladas por um processo de legitimação que produziria “novos significados” (Berger; Luckmann, 2005, p. 127).

Tanto Valadier (1991) como Bourdieu (1989)³ compreendem que as estruturas simbólicas são sistemas de significado socialmente objetivadas. Elas são fontes estruturantes de conhecimento e construção do mundo e da realidade. Verifica-se que “a eficácia simbólica da religião reside em sua capacidade de inculcar nos membros de uma dada sociedade um sistema de práticas e representações, cuja estrutura corresponde à sua estrutura social” (Oliveira, 1997, p. 113). De igual modo, Thomas Luckmann (2014, p. 74), compreende que “a existência histórica de sistemas de significado é resultado das atividades de

construção de um cosmos coletivo, empreendida por sucessivas gerações”. Luckmann nomeou esses sistemas como visão de mundo:

A visão de mundo transcende de diversas formas o indivíduo. Trata-se de uma realidade histórica que precede a individuação do entendimento e da consciência de todo organismo. Uma vez internalizada, a visão de mundo torna-se uma realidade subjetiva para o indivíduo e delimita para ele a área da experiência afetiva ou potencialmente significativa. (Luckmann, 2014, p. 75)

O indivíduo nasce em um contexto histórico, geográfico, religioso, moral, social e cultural já dado objetiva e historicamente. Através do processo de socialização, o indivíduo é orientado e influenciado, desenvolvendo para si um “reservatório de significado” (Luckmann, 2014, p. 75). Determinadas experiências traumáticas como catástrofes naturais ou morte produzem abalos existenciais que podem conduzir novamente o indivíduo para o âmbito do religioso e do sagrado. Dessa forma, na compreensão do autor, “a manifestação dos cosmos sagrado depende das possibilidades de expressão da experiência comum” (Luckmann, 2014, p. 81). A dependência que o cosmos sagrado tem da realidade não é negação de seus aspectos simbólicos/subjetivos, já que seu conteúdo não é necessariamente passível de interpretação do mundo real. O cosmos sagrado é parte integrante da visão de mundo e parte vital da sustentação do *nomos* social, “em outras palavras: representações religiosas servem para legitimar a conduta humana em todas as situações sociais” (Luckmann, 2014, p. 83).

Pode-se afirmar que quase todas as sociedades – das mais simples às mais complexas – se empenham em perpetuar e transmitir para as gerações seguintes seus valores culturais, sociais, costumes, normas legais, identidades, instituições sociais e religiosas. Esse processo, designado por Berger (2012) como socialização, envolve a transmissão de sentidos de uma geração para a seguinte. É através dele que uma geração transmite a outra seus valores religiosos e, “se um indivíduo nasce numa sociedade em que um cosmos sagrado faz parte da realidade objetiva, ele o internaliza sob a forma de representações religiosas específicas” (Luckmann, 2014, p. 93).

No processo de socialização religiosa, procura-se moldar o indivíduo a partir da religião formal. Para isso, sacerdotes e ministros utilizam um corpo de doutrinas, livros, textos sagrados, liturgias, orações, etc. (Berger, 2012). O fiel internaliza e subjetiva os conceitos e passa a ser conduzido por essa consciência

religiosa subjetivada. Entretanto, ele não é agente passivo, e sim, coautor no processo de criação de sua realidade social (Berger; Luckmann, 2005).

É no processo de socialização religiosa que as influências objetivas e subjetivas da secularização incidem sobre o indivíduo e alteram sua consciência religiosa. À medida que ocorrem as alterações sócio-estruturais advindas da secularização, há em consequência, alterações no nível de consciência e de ações do indivíduo, já que o senso religioso, dependente de uma “contextualidade epocal” (Ribeiro; Campos, 2014, p. 314). Alterando-se o senso religioso, altera-se o critério de plausibilidade e monopólio da religião institucionalizada, permanece a espiritualidade (ou religiosidade), já que a necessidade de transcendência do biológico é um “fato antropológico básico” (Luckmann, 2014, p. 91). A partir de então, a mediação religiosa não se dá necessariamente por uma instituição religiosa. Surge a possibilidade de novas formas sociais de religião com acesso direto a um “sortimento de representações religiosas” (Luckmann, 2014, p. 123). Esse sortimento de representações religiosas pode ser definido como pluralismo religioso (Berger, 2012).

Apesar de todo o progresso da vida moderna e das alterações socioantropológicas, como afirmamos anteriormente, a secularização não extinguiu a religião:

O impacto decrescente da religião e da tradição tem sido discutido com tanta frequência na literatura das ciências sociais que podemos lidar com isto em breve. A secularização é sem dúvida uma questão complexa e não parece resultar no desaparecimento completo do pensamento e atividade religiosos – provavelmente por causa do poder da religião sobre algumas das questões existenciais vistas acima. No entanto, a maior parte das situações da vida social moderna é manifestamente incompatível com a religião como uma influência penetrante sobre a vida cotidiana. A cosmologia religiosa é suplantada pelo conhecimento reflexivamente organizado, governado pela observação empírica e pelo pensamento lógico, e focado sobre tecnologia material e códigos aplicados socialmente. Religião e tradição sempre tiveram uma vinculação íntima, e esta última é ainda mais solapada do que a primeira pela reflexividade da vida social moderna, que se coloca em oposição direta a ela. (Giddens, 1991, p. 111)

A polarização da religião para o campo privado/existencial do indivíduo é um fenômeno característico da secularização. Apesar das tradições religiosas sofrerem impactos e perdas sob a ação secularizante, nas crises subjetivas do ser humano, torna-se evidenciado a presença do sentimento religioso como fonte de

reserva de sentido. De igual modo, a secularização é evidenciada pelo direcionamento racional que o indivíduo empreende a sua vida cotidiana, baseado na razão e no empirismo. Ele permanece religioso em sua constituição antropológica, porém, não mais sob a dependência legitimadora da religião. Dessa forma, "nas sociedades modernas não é possível falar de uma única ordem de valores obrigatória para todos" (Berger; Luckmann, 2012, p. 88).

A despeito deste artigo tratar das consequências da secularização sobre o campo socioantropológico e simbólico do indivíduo, cabem aqui determinadas críticas. De acordo com Silva (2016), nas análises sociais em geral, há a tendência de que os conceitos e teorias estabelecidos adquiram características totalizantes. Essas características surgem, em parte, sob a influência do evolucionismo cultural (Castro, 2005). Além disso, há o pensamento acadêmico em geral (Berger, 2001), que restringe a compreensão dos fatos sociais às análises teóricas.

Para Max Weber (2006), Karl Marx (2010), e autores contemporâneos como Peter Berger⁴ (2012), as relações históricas da modernidade culminariam na extinção da religião, sendo o indivíduo, o agente principal dessa extinção (Berger; Luckmann, 2005). Entretanto, Anthony Giddens (1991) compreende que o desenvolvimento histórico envolve determinados pontos de transição. Esses pontos foram denominados como "descontinuidades" (Giddens, 1991, p. 14). Para Silva (2005), essas descontinuidades ocorrem no confronto entre as ordens sociais tradicionais e as instituições sociais modernas. Nesse caso, a ordem social é determinada pela dialética entre o tradicional e o novo, e não exclusivamente pela vontade do sujeito.

Muitas outras críticas podem ser feitas em relação aos aspectos socioantropológicos da secularização. Entretanto, concordamos com Mancebo (2002) no sentido de que o indivíduo tem o papel central no projeto histórico da modernidade. A secularização, ao mesmo tempo em que é um projeto da modernidade, é também, um projeto do indivíduo (Berger, 2012).

Considerações finais

Ao fim desse breve percurso, destacamos os pontos que consideramos fundamentais para a compreensão do processo de secularização. Um desses

pontos é a noção de secularização como processo histórico. O termo surgiu no interior do direito canônico para indicar a passagem de um sacerdote pertencente a uma ordem religiosa para uma Diocese. Não havia, até então, uma utilização negativa, ainda que estivesse implícita determinada relação de dualidade. As relações históricas e sociais desencadeadas pela modernidade, especialmente através da Reforma Protestante, e do Iluminismo, foram as alavancas para que o termo fosse utilizado como oposição entre o sagrado e o profano.

O desenvolvimento semântico acompanhou o desenvolvimento histórico/social da secularização. O termo passou a ser utilizado de forma negativa pelos religiosos, para indicar processos de descristianização e mundanização do sagrado. Por outro lado, os intelectuais humanistas utilizaram positivamente o termo para designar processos de racionalização e emancipação do indivíduo, da cultura e das instituições jurídicas em relação às instituições eclesiais e seus símbolos.

Pelo fato de desenvolver-se como processo histórico/social, a secularização assumiu características polissêmicas e multifacetadas. Apesar disso, três características estão presentes em praticamente todas as teorizações: a objetivação da natureza, caracterizada pela dessacralização do universo; a racionalização, caracterizada pelo despojamento do pensamento mítico e compreensão adequada da realidade; e a privatização e perda de legitimação do sistema religioso tradicional. O processo de secularização demanda uma distinção de esferas, com o deslocamento da religião para o âmbito privado do indivíduo.

O processo de secularização, como todo processo gestado ao longo de séculos, passou pela análise de teóricos que confirmaram ou refutaram sua validade. Nas últimas décadas do século XX surgiram teorias sobre a “dessecularização do mundo” (Berger, 2001 p. 9). Apesar disso, o debate sobre a secularização permanece relevante, já que a diferenciação de esferas promovida por ela, denominada laicização, e o pluralismo religioso, são preponderantes para o equilíbrio social.

Reconhecemos a importância histórica da religião para os processos de legitimação, socialização e manutenção do *nomos* social. O ser humano é dotado de uma necessidade antropológica de transcendência. Não há sequer uma

cultura que não possua em sua estruturação determinados valores religiosos, divindades e rituais. O indivíduo encontra na religião as respostas para problemas existenciais e para a questão da morte. Ainda que essas respostas sejam contingenciais e carregadas de conteúdo mítico, fornecem alívio às agruras da realidade. A razão e a ciência por vezes tentaram ocupar o lugar da religião. Uma análise do panorama mundial demonstra que, apesar dos esforços, a religião está longe de ser desapropriada de seu lugar como instituição fornecedora de reserva de sentido. Ela permanece viva no âmbito privado do indivíduo. Isso não contradiz o processo de secularização, apenas confirma seus pressupostos de dualidade e polarização de esferas.

Não se pode negar, entretanto, que as alterações no panorama religioso mundial e na relação indivíduo/religião, promovidas pela secularização, são resultantes das alterações promovidas na consciência do indivíduo. Elas promovem mudanças de percepção em suas estruturas simbólicas e cosmovisão. O indivíduo moderno, ao perder a estabilidade fornecida pela tradição, vê-se diante de um mercado pluralista de possibilidades. Não havendo o dado da tradição, surgem crises de sentido e abalos nas estruturas simbólicas, que são os elementos formadores de significado e significância. Essas crises são agravadas pelas características do individualismo moderno (ou pós-moderno). O indivíduo desestabilizado pela crise de sentido acaba por desestabilizar-se também em todas as formas de relacionamentos sociais.

Finalmente, observados esses aspectos socioantropológicos da secularização, concluímos que o processo de secularização promoveu a autonomia do sujeito, a diferenciação de esferas institucionais e a constituição de estados laicos. Esses benefícios enfraqueceram as instituições religiosas, limitando seu campo de influência pública e influência sobre a consciência do indivíduo, entretanto, não extinguiram a espiritualidade, apenas a manteve em seu devido lugar.

Referências

BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

_____. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2012.

_____.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOLAN, Valmor. *Sociologia da secularização*. Petrópolis: Vozes, 1972.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

CASTRO, Celso. *Evolucionismo cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. São Paulo: Zahar, 2005.

CIARALLO, Gilson. Estudos da secularização do Brasil nas ciências sociais: entre a explicação sociológica e a compreensão de individualidades históricas. *Universitas Humanas*, v. 6, n. 1, Brasília, 2009, p. 41-58.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo, UNESP, 1991.

HERVIEU-LÉGER, Daniëlle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

KNOBLAUCH, Hubert. A dissolução da religião no religioso. In: LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. São Paulo: Ed. Olho d'Água; Loyola, 2014, apresentação, p. 4-33.

LEPARGNEUR, Hubert. *A secularização*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.

MANCEBO, Deise. Modernidade e produção de subjetividades: breve percurso histórico. *Psicologia, ciência e profissão*, v. 22, n. 1, Brasília, 2002, p. 100-111.

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

_____. Sociologia da religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulus, 2013, cap. 2, p. 231-242.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2001, p. 25-39.

MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: UNESP, 1995.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Rio de Janeiro: Boitempo, 2010.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A sociologia da religião em Pierre Bourdieu. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (Org.). *A religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 112-118.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. Senso religioso contemporâneo e os sem religião: uma provocação a partir de Emmanuel Lévinas. *Caminhos*. Goiânia, v. 12, n. 2, 2014, p. 312-331.

RIVERA, Paulo Barrera. Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos: a transformação religiosa antes da pós-modernidade. *Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, v. 4, n. 4, 2002, p. 87-104.

SILVA, Antonio Ozai. Anotações sobre a modernidade na obra de Anthony Giddens. *Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 47, 2005.

SILVA, Maurílio Ribeiro. *Secularização à brasileira: Uma investigação sobre o estado da arte da discussão sobre a secularização a partir das teses e dissertações dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil de 1978 a 2012*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), PUC Minas, Belo Horizonte, 2016.

STARK, Rodney. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 1991.

WEBER, Max. *Sociologia das religiões*. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2006.

¹ As ideias centrais discutidas neste artigo foram extraídas da dissertação *Secularização à brasileira*, defendida em março de 2016, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, sob a orientação do Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, com financiamento da CAPES.

² Para uma melhor compreensão, verificar mais detalhes em Marramao (1997, p. 15-18). O autor apresenta o desenvolvimento histórico da secularização e a transição da utilização do termo da literatura bíblica a análise hermenêutica da sociedade.

³ Pierre Bourdieu (1989) utiliza o termo *sistemas simbólicos*.

⁴ Fazemos menção ao pensamento de Berger e Luckmann na obra *O dossel sagrado*, lançada nos anos 60, já que a teoria dos autores sofreram alterações. No final dos anos 90, Berger escreveu o artigo *A dessecularização do mundo*, onde afirma que o processo de secularização nunca existiu.

Recebido em 10/05/2016, revisado em 16/11/2016, aceito para publicação em 14/12/2016.