

O FENÔMENO RELIGIOSO NO MUNDO SECULARIZADO

THE RELIGIOUS PHENOMENON IN THE SECULARIZED WORLD

Marinete Luzia Francisca de Souza **1**
María Emilia Landaeta Silva **2**

Docente do Curso de Graduação em Letras – campus do Médio Araguaia, e do Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagem – campus Cuiabá, da Universidade Federal de Mato Grosso. E-mail: marineteluzia2@gmail.com **1**

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagem – campus Cuiabá, da Universidade Federal de Mato Grosso. E-mail: mariaemilialandaeta@gmail.com **2**

Resumo: Este artigo discute, a partir dos conceitos de “religiosità diffusa”, de Cipriani (1988) e “religione implicita”, de Nesti (1985), o secularismo na atualidade, perpassando a natureza do sacro e seu lugar no mundo pós-moderno. Analisamos, mais especificamente, a forma como os acontecimentos geopolíticos mundiais e atuais movimentos migratórios e circulações de símbolos culturais e religiosos têm revitalizado os estudos sobre religião e sociedade para, enfim, refletir sobre a relação entre secularização e liberdades religiosas.

Palavras-chave: secularismo; religião difusa; pluralismo.

Abstract: This article discusses, parting by the concepts of “religiosità diffusa” of Cipriani (1988) and “religion implicita” of Nesti (1985), secularism today, passing by the nature of the sacrum and its place in the postmodern world. We analyze, more specifically, how the current geopolitical events and current migratory movement and circulations of religious and cultural symbols have revitalized the studies about religion and society.

Key-words: Secularism; diffuse religion; pluralism.

Introdução

Discute-se, neste artigo, o fenômeno religioso no mundo secularizado, mais especificamente a relação entre as categorias de *religione implicita* e *religiosità diffusa*, respectivamente, de Nesti (1985) e Cipriani (1988)¹, e suas implicações no conceito de sacro, conforme lhe definiu Eliade (2001), e nas relações entre crença e pertença (filiação religiosa), o que favorece a justificação religiosa de conflito entre sociedades supostamente secularizadas e sociedades com fortes traços religiosos. Trataremos, primeiramente, da função que a religião e o sacro ocupam na atual sociedade dando relevo às modificações que estes vêm sofrendo nos últimos anos; na sequência, analisa-se a (re) emergência do sacro/símbolos religiosos nos dias atuais a partir de três exemplos: o uso do véu em lugares públicos na França; o apedrejamento de mulheres no Irão e a discussão sobre a legalização do aborto no Brasil durante as eleições presidenciais de 2010. Por último, recorreremos à hipótese de que as religiões apropriaram-se do discurso pós-moderno, e que ressignificando o conceito de secularização lutam por se reestabelecerem no espaço público e serem reconhecidas como mais uma das identidades pós-modernas, favorecendo a adoção de uma abordagem situada para além das teorias norte-americanas e europeias, uma vez que os fenômenos atuais demonstram terem motivações globais².

Nas últimas décadas, como refere Dussel (1974, p.114), a questão religiosa passou a ocupar a cena pública e despertou interesse acadêmico desencadeado por um igual reavivamento das próprias religiões, caso, por exemplo, da difusão das igrejas evangélicas na América Latina após anos de 1980, do surgimento da Teologia da Libertação nos anos 1960 no mesmo continente, da teologia política que aparece no mesmo período na Europa, e de eventos ligados ao fundamentalismo religioso como o conflito entre Israel e Palestina, além do ataque às Torres Gêmeas nos Estados Unidos.

Em *Attualità dello studio sul "fenomeno religioso"* Mura (2002) examina os principais teóricos que se dedicaram ao assunto. Assim, informa o autor que Kant faz um estudo das diversas religiões e propõe a existência de uma teologia que responda a todas elas. Isso ocorreria a partir das observações da Ética, que determinaria uma religião universal, podendo-se tratar, por exemplo, das questões sociológicas e filosóficas ligadas à religião como também da realização de um confronto entre as diversas religiões.

Luckmann (2002) discute a transformação superficial da religião e da moralidade no mundo moderno, partindo do pressuposto de que, para os filósofos iluministas, a religião deixaria de fazer parte da vida humana, vista como uma etapa da educação do homem. Para o autor (2002), entretanto, ela é um elemento constituinte da condição humana, já que a natureza histórica do humano é resultado de um longo processo de evolução. Assim sendo, pela visão histórica do mundo, transmitida através da linguagem e pelos símbolos onde se radica o sagrado, ocorre a transformação do homem enquanto indivíduo e enquanto sujeito, estando a religião ligada às experiências do tempo e do espaço.

Mura (2002, p.137) afirma que o estudo do fenômeno religioso situa-se entre dois campos, sendo que se procura pensar a religião do ponto de vista metafísico e criar uma hermenêutica da religião segundo o espírito moderno. Por outro lado, afirma o estudioso, que se deve distinguir as diferentes formas de manifestação da religião, entre elas o sacro e o divino. O divino seria um elemento comum a qualquer experiência religiosa. O sacro, por sua vez, seria uma experiência religiosa capaz de atingir a verdade do ato, de modo a indicá-la independentemente do objeto real. É ainda possível, distinguir o sagrado e do divino, em cada religião, a partir do objeto desta religião na mediação dos valores na vida religiosa do sujeito em sua componente individual e social. O sacro surge, portanto, como uma forma de expressão simbólica que constitui a experiência religiosa de um sujeito em uma determinada situação existencial, social, cultural e histórica. (Mura,2002, p.25)

1 Nesti delinea, a partir do cristianismo, seu conceito de *religione implicita*, o qual remete para a sobrevivência de um cristianismo sem fé; Cipriani enfatiza, ao contrário, com o conceito de *religione diffusa*, o intenso radicamento da religião na cultura, realçando sua expressão histórica e disseminada.

2 Note-se que se a secularização, como fenômeno e como conceito, faz mais sentido no contexto das sociedades europeias que viveram absolutismos de estado e religioso, também o faz no contexto da expansão colonial europeia quando o cristianismo foi transportado para outros continentes e, por consequência, nos processos de descolonização dos países colonizados. A identificação das diferenças entre os dois processos, de implementação e duração da secularização é útil para um estudo mais global do fenômeno religioso.

Baseando-se em Eliade, Mura (2002, p. 138) dirá que o sacro inclui elementos como a presença, fazendo com que o divino seja entendido como potência, ou seja, uma força potencial só reconhecível através de símbolos, ícones, espaços sagrados etc. Paul Ricoeur (*apud* Mura, 2002, p.138), por exemplo, considera que a capacidade do divino será entendida a partir da capacidade expressiva dos símbolos. Tal fato coloca em jogo a suposta objetividade do fenômeno religioso, pois o “signo”, “o símbolo” e a “metáfora, apresentam significados considerados privilegiados, “função que atribui forma expressiva à intencionalidade da fé interior, orientada para o mistério” (Mura, 2002, p.138). São, portanto, elementos que funcionam de modo independente e original em relação a outros tipos de linguagem relativamente a constatações do tipo prova empírica ou lógica.

O “signo” indica uma realidade sensível e diz respeito a um elemento não-representável que, não sendo aparente, necessita de algum sinal que remeta ao significado e permita ao interlocutor penetrar no mistério da fé, tanto do ponto de vista prático-participativo como do ponto de vista conceitual. O símbolo permite ao receptor (geralmente o fiel) estabelecer uma relação particular com sua religião, acrescentando-lhe elementos próprios de sua individualidade e unindo os elementos do significante com os do significado. Ou seja, “no primeiro, o significante e significado são de natureza diferentes, enquanto no segundo, o fator relevante dá-se pela homogeneidade dos dois elementos conectados» (Rizacasa, 2000, p. 138). Ambos distanciam-se das constatações empíricas e de fundo lógico dando suporte a intencionalidade interior da fé e recaindo nas formas de expressão da transcendência. Trata-se da passagem do fenômeno em si para a tradição, o que requer uma saída do campo objetivo para o subjetivo.

Quando as experiências subjetivas são objetivadas, criam-se elementos que as representam. Tal operação para tornar o sacro em algo inteligível inclui processos de representação e de hierarquização. A passagem da transcendência à realidade ordinária poderá dar-se ligada a experiências cotidianas menores (relacionada a questões de espaço e tempo) ou à diversidade e relação com outros seres, ou ainda filiando-se a questões relativas ao sonho, à morte, à salvação e à esperança no Além. Tais experiências transcendentais engendram reflexões sobre a moralidade e a vida religiosa. Com o passar do tempo, porém, elas sacralizam-se e tornam-se norma, operando a distinção entre os aspectos humanos da religião e sua prática histórica.

Sendo diversas as experiências transcendentais, a divisão entre o sagrado e profano será mais clara numas que em outras sociedades. De tal modo, a natureza da ligação do mundo social e do núcleo religioso é historicamente variável.

Assim, Luckmann (2002, p. 57) postulará que, ao longo da história humana, a religião ocupou três postos sociais. No primeiro tipo de sociedade (a arcaica), havia um universo sacro que garantia transmissão de costumes religiosos e da religião como forma de organização social; no segundo tipo, toda a sociedade era regulada pelo sacro, entretanto, havia um sistema e uma hierarquização dos fenômenos religiosos; já no terceiro tipo, ocorre diferenciação entre os elementos sacros e os elementos civis, de modo que a religião passa a ser caracterizada por uma institucionalização sistematizada.

Com as mudanças sociais ocorridas nos séculos XVIII e XIX — entre as quais, a queda dos absolutismos europeus e a separação entre o estado e a religião — passou-se a viver o advento da secularização e a consequência advinda dessa: a religião passa a ser uma escolha. Para Luckmann (2000, p. 58), tal fato não deveria ser entendido como secularização, mas como uma quarta forma social de religião, “a religião privada”. Essa forma de ver a religião é caracterizada pela monopolização de informações e pela venda de visões do mundo.

Foi ocorrendo ainda, no decorrer dos séculos, a disseminação dos mais diversos movimentos religiosos, uma espécie de mosaico social-religioso. Ou seja, a religião privada encontrou apoio na liberdade religiosa, provocando o declínio das religiões (sobretudo, se as entendermos do ponto de vista ocidental, isto é, centradas na ideia de igreja/instituição).

A livre circulação dos bens simbólicos e a manifestação religiosa nos dias atuais

Diante do exposto, passamos à discussão sobre a (re)emergência e lugar do sacro nos dias atuais, tendo como parâmetro o conceito de secularização³. O termo secularização refere-

se a um fenômeno decorrente da modernização e democratização das sociedades ocidentais, ou melhor, em termos mais amplos o vocábulo evoca todo processo de laicização da cultura, uma racionalização definitiva de todas as esferas da vida. Este fato levou, segundo Pace (2007), alguns teólogos protestantes a identificarem um desencantamento do mundo como teorizado por Max Weber, mas as atuais manifestações têm colocado em causa esta premissa, pois o sacro voltou a ocupar espaço na cena pública, uma “revanche de Deus”, segundo Kepel (1991). Um exemplo significativo é constituído pela persistência da religiosidade popular na pós-modernidade, como revelam a sociologia da religião. A religiosidade popular parece responder às questões da modernidade, contribuindo para o sentido de recomposição do ser, que é o problema fundamental da salvação. (cf. Canta, 2004, p.226).

Tschannen (1992) considera que a secularização não é um fato social isolado, nem uma teoria sociológica, mas sim um paradigma, de modo que as discussões sobre a secularização centram-se na sua emergência e consequências. Logo, mesmo as teorias sobre o retorno das religiões incidem neste fato, o que comprovaria a “supra” e a “intra” interface deste paradigma com o contexto social global, ou seja, apresenta dimensão, ao mesmo tempo, abstrata e concreta: um paradigma no sentido que se lhe deu Thomas Kuhn (*apud* TSCHANNEN, 1992: 20). Outro dado que o comprovaria seria o estudo meta-histórico realizado por Korel e ainda o fato de tanto Lukmann (*apud* Tschannen, 1992: 24) como Berger (*apud* TSCHANNEN, 1992:24) terem centrado os seus estudos na diferenciação entre esfera pública e esfera privada.

Korel identifica três momentos no estudo do fenômeno, um clássico do qual participariam Durkheim e Weber, outro influenciado por Le Bas e, por fim, um retorno à sociologia da religião para, então, considerar que o conceito é “multidimensional”. Analisando partir de um quadro conceitual amplo e não a partir de uma “patologia religiosa” (cf. Korel, 1984:4), é pertinente refletir sobre o que a emergência da secularização provocou em um marco de significado socialmente objetivado, pois a secularização resultaria do contínuo processo de laicização.

Por outro lado, Berger (*apud* Korel, 1984, p.15) informa que o fenômeno não suportaria explicações monocausais, devendo-se verificar também as influências do protestantismo no mundo capitalista e o desenvolvimento do antigo Israel.

Sendo um conceito multidimensional, Korel (1984, p.10) opta pelo termo “laicização”, definindo-o como um processo no qual as instituições religiosas trazem para o seu interior processos externos, evidenciando que a secularização poderá ser descrita através dos processos de “dessacralização”, da “diferenciação” e da “transposição”, diferenciando, ainda, mudança de postura na participação religiosa. Se, por outro lado, tomarmos uma religião como ponto de partida, então, toda mudança poderá ser considerada secularização (Korel, 1984: 26).

Para Feen (*apud* Korel, 1984:29), embora a religião não exerça ativamente este papel, pode vir a exercê-lo, dependendo das variantes sociais em jogo: autonomia das estruturas religiosas, integração cultural dos sistemas religiosos e interdependência das estruturas sociais.

Berger (2000:13) identifica uma (re)emergência dos movimentos religiosos afirmando que há, um pouco por toda parte, o surgimento de movimentos conservadores, o que demonstra que o estudo da secularização é quase tão importante como o da “contra-secularização”. A explosão islâmica é um exemplo do interessante renascimento da questão religiosa, o que recoloca o debate da relação entre religião institucionalizada e estado.

São vários os motivos para o ressurgimento da religião: primeiro, a modernidade gerou

Roberto, *Bibliografia generale*, In *Ateismo, secolarizzazione, dialogo*, AVE, Roma: 1974; Acquaviva, Sabino. *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1961; Acquaviva, Sabino, In Guizzardi, *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, Ave, Roma 1971 e *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna:1973. Uma interessante reflexão pode ser encontrada em Lauwers, Jan. *Les théories sociologiques concernant la sécularisation. Typologie et critique*, In *Social Compass* 20/4(1973), pp. 523-534; Fenn, Richard. *Toward a Sociology of Secularization*, Soc. for the Scientific Study of Religion, Norwick 1978; Dobbelaere, Korel, *Secularization. A multi-dimensional concept*, In *Current sociology* » 29(1981), pp. 199-219; Dobbelaere, Korel. *Secularization Theories and Sociological Paradigms. Convergences and Divergences*, in *Social Compass* 2-3(1984), pp. 199-219; B.R. Wilson, *Secularization. The Inherited Model*, In Phillip, Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular age*, Los Angeles: University of California Press 1985. Por outro lado, identifica-se, partir das década de 1970 e 1980, uma tendência de reanalisar o fenômeno, pois percebe-se a existência de uma religião submersa, “implícita” (Nesti, 1985), “difusa” (Cipriani (1988), “invisible religion” (Luckmann, 1967).

incertezas e a adesão a uma religião é uma forma de recuperar as certezas; segundo, a secularização não ocorreu de forma regular em todos os estratos sociais e países. Os efeitos da secularização são diferentes, dependendo da sociedade em questão, pois a secularização em nível social pode não corresponder à secularização em nível individual. (cf. Berger,2000, p.17)

Assim, o autor argumenta (2000, p.18) que o secularismo é mais interessante que os movimentos religiosos e sugere que, refletindo sobre os movimentos evangélicos na América Latina e as mudanças no mundo islâmico⁴, pode-se considerar que tão logo o Islã chegue ao poder ou que os membros das comunidades evangélicas sofram mudanças sociais como a escolarização, estes tenderão à secularizar-se. Por outro lado, as religiões também estão implicadas em questões como as relações internacionais, já que, em muitos casos, a religião e a política estão interligadas. Em *The Invisible Religion* (1967), Luckmann esboça a progressão histórica da religião, demonstrando que esta passou da religião institucionalizada para a “esfera privada” A identidade pessoal tornou-se um assunto pessoal; o indivíduo tem acesso livre e direto ao sagrado, coexistindo sistemas frouxamente organizados e autônomos, “a religião invisível”.

A isso Cipriani (1988) chama “*religiosità diffusa*”, enquanto Nesti (1985) nomeia “*religione implicita*”. **Para Cipriani, a questão religiosa manifesta-se sob dois pontos de vista: a secularização na qual está implícito o desaparecimento do sacro e a sua manifestação em organizações que a originalmente, não têm cunho religioso (Cipriani,1988). Note-se, então, que a ideia de “*religiosità diffusa*” cunhada por Cipriane procura exprimir a forma como a religião se tem radicado na cultura, trabalhando o caráter amplo e histórico das religiões.**

Bailey (1999) discute, em sua introdução bibliográfica sobre a religião implícita, outros conceitos similares, entre eles o de “religião comum” (TOWLER e CHAMBERLAIN, 1974), de particular interesse para os sociólogos e referente a crenças e práticas de uma natureza abertamente religiosa, sob o domínio de instituições seculares vigentes. Esta definição é mais limitada que a de “religião implícita”, já que discute os aspetos sobreviventes, excluindo as instituições oficiais. O conceito de religião implícita, contrariamente, admite que esta pode ocorrer no interior das próprias instituições religiosas. Próximo a este estão os termos *New denominations* (Jung, 1953), *Lay religion* (Marty, 1969) e *Social Religion* (Marty, 1967) (cf. Bailey 1999: 5000).

Em 1967, veio a lume o termo “*civil religion*”, de Bellah. Em torno deste, foram publicados, entre outros, os ensaios “*The American Civil Religion: an assessment*” (1979), de G. Gehrig e *The Sociology of American Civil Religion* (1976) e *Varieties of Civil Religions*, (Bellah e P. L. Hammond, 1980). Deste conceito, deriva o conceito de “*civic religion*”, discutido por diversos sociólogos, entre eles por P. M. Harrison em “*The Character and contribution of the sociological of religion*” (1970).

Ainda são identificáveis definições como “*religião difusa*” (Cipriani, 1988; Parker; 1997); “*campo religioso ampliado*” (Mallimaci; 1997); “*religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante*” (Hervieu-Léger, 1993); (Piette, 1993;Aron,1985) *nova religiosidade sincrética, espaço religioso novo ou novas formas do sagrado na sociedade atual* (MARDONES; 1994); *nebulosa místico-esotérica e crédulos difusos* (Champion,1990);*nebulosa heterodoxa* (Maitre, 1988); *religiões seculares, religiosidade secularizada*. Albert Piette, que cunha o conceito de religiosidade secular, identifica continuidade das formas religiosas nas atividades seculares, identificando, ainda, sincretismos e *bricolage* seja nas formas religiosas, seja nas formas seculares, reconhecendo nas “religiões seculares”, potenciais religiões: “uma atividade secular torna-se uma religião por simples equivalência funcional e de acordo com uma definição mais ampla e sem alcance discriminativo da religião, ou por aproximação com as categorias do sagrado, todo outro, etc” (Piette, 1993:4). Essas formas podem manifestar-se nas atividades políticas que vai desde o controle e a organização recíproca das entidades civis e religiosas até a adoção da simbologia religiosa por organizações civis.

Um dos méritos desta discussão foi lançar o debate sobre as religiões no campo secular e, a partir daí, surge o conceito de *invisible religion*, de Thomas Luckmann que apresenta o duplo mérito de ser orientado para a sociedade secular e de equilibrar a discussão entre o desenvolvimento social e os hábitos pessoais. Conclui-se que cada termo é mais adequado aos referentes a que se destina, fazendo sentido no contexto do autor e do público em causa. Tal como acontece com a definição de religião, a compreensão é necessariamente objetiva e subjetiva, ou, no contexto

4 O autor refere-se à secularização de algumas sociedades, como é o caso da Turca, mas também pode-se refletir sobre e as recentes democratizações decorrentes da Primavera Árabe.

da comunicação, intersubjetiva.

As definições de “*religiosità diffusa*” e “*religione implicita*” remetem para a ideia de dinamicidade da religião ligando-a a capacidade de cada indivíduo de experimentação do transcendente promovida pela modernidade e ampliada pela pós-modernidade. Identifica-se também uma capacidade dos atores sociais religiosos de propor debates atualizados sobre o homem, a natureza etc. Ou seja, considera-se a fluidez da oferta religiosa: uma mesma instituição oferece vários modelos de adesão, ou ocorre a reinterpretação de bens religiosos de proveniências diversas o que, à nível individual e comunitário, responde à necessidade humana de ligar-se ao transcendente por meio de rituais

Neste sentido, os atuais fenômenos não apontam para uma reafirmação das instituições e sim para o retorno do sacro em âmbito privado e individual, uma emancipação do indivíduo em relação à religião do tipo igreja/instituição. Por outro lado, existe também uma tentativa, por parte das instituições religiosas de se recolocarem no espaço público (Casanova, 1994) como, por exemplo, a tentativa de alguns movimentos fundamentalistas de promoverem a unificação religiosa de todos os campos sociais.

A partir destes fatos, é possível considerar, portanto, que a secularização como fenômeno referia-se somente à parte do continente europeu e Estados Unidos, pois nos continentes americano, africano e asiático (e mundo árabe) o processo de secularização não realizou-se de igual maneira: na maior parte da América prevaleceu a religião católica difundida pelos impérios ibéricos, mas com fortes traços sincréticos, sendo os casos do Brasil e de Cuba dois exemplos a serem considerados; ainda na América, os Estados Unidos adotaram um espécie de teísmo religioso de estado o que Bellah (1976) considera ser uma “religião civil”.

Neste sentido, Habermas (2008) defende que, o desenvolvimento europeu, cujo racionalismo ocidental era suposto servir de modelo para o resto do mundo, é na verdade a exceção e não a norma.

Habermas (2008) considera que a questão se complica ainda mais em função dos processos de imigração de ex-colônias europeias em direção a países da Europa, pois ambos os lados ainda estão presos ao doloroso processo de transformação próprio do momento pós-colonial. Põe-se, então, a questão da coexistência tolerante entre as diferentes comunidades religiosas e o desafio da integração do imigrante, sem, no entanto, constrangê-lo ao modo de vida europeu.

Portanto, para Habermas (2008), a secularização do estado transformou-se na aceitação das minorias ou, no mínimo, de sua tolerância, o que, a nosso ver, não diminui a presença do sacro, mas amplia-o, sobretudo, se a liberdade das formas religiosas for associada ao interculturalismo religioso.

Embora o estado veja a religião como inimiga, tentando impor uma espécie de religião de estado, o desafio que se coloca hoje é a gestão da diferença. Ou seja, a intensa mobilização de pessoas, de ideias e de bens simbólicos fizeram emergir o pluralismo religioso e os estados democráticos foram confrontados com este fato, aos últimos cabe a garantia das liberdades culturais e religiosas. Este pluralismo tem-se dado de duas formas: afirmação das identidades religiosas que se manifestam pela oposição do tipo cristão *versus* mulçumano ou mesmo estado laico *versus* práticas religiosas ou ainda pela interreligiosidade no sentido de interação entre pessoas oriundas de diversos credos. Esta última forma de manifestação poderá apontar para a separação entre religião institucional secularizada e crença, ou seja, se o estado opõe-se às organizações religiosas, o pluralismo religioso opõe-se àquelas instituições e formas de vida que anunciaram que dariam conta de toda a realidade social, entre elas as religiões institucionalizadas e os modelos econômicos vigentes (como comunismo e capitalismo, democracia e ditadura).

Além disso, existe atualmente uma livre circulação dos bens simbólicos, própria da sociedade pós-moderna; e, em sentido religioso, como lhe chamou Habermas (2008) pós-secular, favorecida pelos estados democráticos. Estes símbolos somados aos valores religiosos difundidos ao longo de séculos remetem ao sagrado e favorecem à religião “diffusa”.

Por outro lado, quando colocamos, lado a lado, os conceitos de “*religione diffusa*” e ideia de sociedade pós-secular, conforme definida por Habermas, concluímos que o fenômeno pós-secular só poderá ser classificado como fenômeno ou categoria de análise se considerarmos que, de fato, houve secularização.

Mas, se por um lado as liberdades religiosas favorecem as escolhas pessoais, também favorecem os fundamentalismos religiosos como, por exemplo, o apoio de uma parte significativa da população estadunidense aos governos de Ronald Reagan e W. Bush que usaram o discurso religioso para justificar seus intervencionismos geopolíticos. Por outro, a emergência da temática interculturalista, desencadeada pelos já citados processos migratórios em direção à Europa, permitiram que se afrontassem problemas identitários, pois embora as sociedades não sejam uma novidade, passou-se, no plano político, do desejo da eliminação das diferenças à tentativa de promoção da diversidade.

Note-se que a determinação das identidades religiosas e o favorecimento de sua convivência no interior de um estado laico poderá favorecer o pluralismo religioso e cultural, mas também poderá resultar em pluralismo de estado. Entendemos que isso seria, exatamente, o contrário do que existe na América do Sul, onde o que se tem verificado é a existência de um pluralismo no interior das religiões ou um significativo sincretismo religioso.

Para Canta (2007, p.152),

Se o multiculturalismo já foi objeto de análises e estudos interdisciplinares, a reflexão, sociológica sobre o pluralismo religioso e sobre interreligiosidade é recente e ainda por explorar, impõe com irrefutabilidade a construção de uma sociedade dialogante que se transforme na base para um encontro de civilização. De modo particular a religião transformou-se na nossa época numa realidade que estimula a reflexão profunda que possa conduzir à compreensão do processo e das dinâmicas que mudarão o futuro.

Como adverte Pace (2007) esta gestão tende a ser complicada, pois existe em toda a Europa uma vasta área de crença sem filiação religiosa, além disso, muitos redefiniram sua crença sem mudar a pertença, isto é, a ligação institucional a uma instituição religiosa. Logo, não se pode determinar o religioso submerso (Davie, 2000). Para além desta religião implícita e submersa, é verificável uma adaptação das religiões institucionalizadas (religião institucionalizada, do tipo “*chiesa*”) ao mundo secularizado, isto, “a religião, sendo um sistema de integração social continua válida, não podendo desaparecer de todo, mas é contudo, um processo de adaptação das igrejas às condições de mudanças do mundo moderno⁵” (Pace, 2007, p.140).

Nesse sentido, passamos a exemplificar e discutir a forma como alguns acontecimentos atuais contribuem para o reaparecimento de debate religioso, a partir de três fatos recentes. O primeiro deles prende-se às discussões sobre o uso do *hijab* em espaços públicos na França, denotando que o desencontro entre as sociedades orientais (árabes) e ocidentais ainda está muito vivo e que a opinião pública confunde laicismo com intolerância religiosa, levando os estados democráticos a optarem por posições controversas, já que, se levada ao extremo, a garantia da laicização estatal fere o princípio das liberdades e identidades religiosas e culturais individuais.

O segundo é o da condenação da iraniana Sakineh Mohamadi Ashtiani por adultério⁶, cuja discussão favoreceu uma ampla aproximação entre os estudos teológicos e a sociologia da religião e as práticas ligadas aos direitos humanos e igualdade de gênero, permitindo que o mundo não islâmico participasse de uma questão que, embora local, não está circunscrita ao Irão, onde a lei e o Corão são colocados, praticamente, no mesmo patamar. Religião, direitos humanos e relações internacionais foram confrontados, colocando-se em evidência as suas

5 Conforme Pace (Pace, 2007, p.140): *La religione, essendo un sistema de integrazione sociale ancor oggi valido, non può scomparire del tutto, ma ne é, allora, un processo di adattamento delle chiese alle mutate condizioni del mondo moderno.*

6 Acusada de adultério e de ter assassinado o seu marido, Sakineh Mohamadi Ashtiani foi acusada e condenada, primeiro à castigos físicos, e, na sequência, à morte, em 2006. O seu caso ganhou projeção internacional por meio de campanha realizada por seus dois filhos o que levou à intervenção de organismos internacionais, como a Anistia Internacional (2010) a considerarem sua punição como uma violação aos direitos humanos por parte do estado iraniano: um confronto entre organizações menos e mais secularizadas. Como informa Berger (2000), embora existam muitos debates sobre a adequação do Islão à vida moderna, há também no âmago da tradição, dificuldades de conciliação com elementos como os direitos humanos, o pluralismo, a democracia e a economia de mercado.

limitações e proximidades. Em contexto internacional, o que se contestava, evidentemente, era mais o modelo de estado e seu desrespeito aos direitos humanos que o Islamismo.

Já o terceiro diz respeito às discussões sobre a discriminação do aborto - garantia de assistência médico-hospitalar à mulher que pratica o aborto no Brasil⁷, onde a interrupção voluntária da gravidez é considerada crime - durante as eleições presidenciais de 2010, que revelaram que as igrejas têm se apropriado do discurso democrático, isto é, do direito à liberdade de culto e opinião para tentarem impor a universalização das suas práticas, inclusive a quem não professa o seu credo. Esta pressão levou os dois candidatos à presidência do Brasil, que alcançaram o segundo turno, a apresentarem discursos contraditórios já que, quando lançado o debate público, a ideia de assistência à mulher converteu-se em legalização do aborto a que grupos religiosos opuseram-se, ameaçando o processo eleitoral. O fato demonstrou o quanto a religião cristã está incultada em uma parcela grande da população brasileira, colocando em causa a laicidade do estado.

Embora distanciados, os exemplos citados encontram ecos em nomenclaturas como “banca evangélica”, para referir-se a um grupo de parlamentares, no Brasil, a grande presença de pessoas com vestimentas religiosas nas ruas das grandes metrópoles, a publicação de obras como *Persépolis* (2000), de Marjane Satrapi e de outras obras similares.

Os exemplos demonstram que os processos de secularização não são lineares e não ocorreram, ao mesmo tempo, em todo o mundo e que, na maior parte das polêmicas públicas atuais, a religião em si não é questionada, mas suas práticas e a liberdade de expressão dos sujeitos individuais, sobretudo, quando interferem em questões relativas ao estado e aos direitos humanos.

Neste sentido, Casanova (2006, p.11) defende que a recontextualização das categorias de análise da secularização, considerando-se os múltiplos padrões históricos de secularização e estabelecendo-se diferenciação conceitual entre os diversos continentes e países da Europa (por exemplo, entre Europa Central e Europa do Leste e Sul).

Casanova (2006, p.04) defende ainda que, tal reconhecimento conduziria uma análise menos eurocêntrica e comparada dos padrões de diferenciação e secularização em outras civilizações e religiões do mundo, ainda que com o processo histórico de globalização iniciada pela expansão colonial europeia, todos estes processos estejam dinamicamente inter-relacionados e mutuamente constituídos.

Esta reanálise é tanto útil quanto atual, pois os fatos apontam para um retorno do sacro manifesto na sociedade pós-moderna sob a forma de conflitos políticos e geopolíticos, ou das dificuldades de gestão do múltiplo.

A separação analítica proposta por Casanova mostra-se útil, pois de fato há diferentes padrões de secularização. Entretanto, tal divisão não poderá estar limitada ao estabelecimento de diferenças entre blocos mais ou menos industrializados, pois supõe a não interferência, ao nível político, entre o campo religioso da sociedade e o dos direitos humanos, incluindo-se a liberdade de expressão pública da fé.

Se os países americanos como, por exemplo, os Estados Unidos e Brasil, que sempre foram destinos emigratórios são interculturais (considere-se que em diferentes níveis, os dois países

⁷ Referimo-nos aos discursos dos candidatos à Presidência da República no Brasil durante o período eleitoral de 2010. Dilma Rousseff afirmou em entrevista à Folha de São Paulo (2007), durante a sua gestão como Ministra Chefe da Casa Civil, que a descriminalização do aborto deveria ser discutida pelo governo e que, embora este não seja permitido no Brasil, as instituições públicas de saúde não poderiam seguir negando o atendimento à mulher que o pratica ilegalmente. Ao tornar-se candidata a presidente, a ex-ministra é questionada pelos meios de comunicação sobre a sua posição, voltando a afirmar em entrevista à revista *Marie Claire* (2009) que as igrejas desempenham o seu papel e os estados devem desempenhar o dele. Mais tarde, diante da pressão dos meios evangélicos, Rousseff não muda de posição, mas passa a afirmar que “à favor da vida” e “contra o aborto”. O candidato José Serra, então ex-governador do Estado de São Paulo e ex-ministro da Saúde, afirmou (2002) em entrevista ao jornal Folha de São Paulo que não gostaria que o parlamento alterasse a atual que permite o aborto, mas não fez referência ao tipo de tratamento que deve ser dado à mulher que o realiza ilegalmente. Os partidos dos dois candidatos respectivamente, Partido dos Trabalhadores (PT) e Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), divergem, em seus planos de governo, sobre o tema desde 1989 quando o partido de Dilma Rousseff fazia referência direta aos direitos da mulher sobre o seu corpo e o de José Serra referia-se ao planejamento familiar. Fonte: <<http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,dilma-e-serra-ja-trataram-aborto-como-questao-de-saude-publica,620903,0.htm>> e <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/772114-sou-a-favor-da-preservacao-da-vida-diz-dilma-a-evangelicos.shtml>>, Acesso em 22/02/2012.

ainda enfrentam problemas de gestão das diferenças, mas que do ponto de vista constitucional, o problema está resolvido), o fenômeno globalizou-se, incluindo, sobretudo, a Europa.

A sociedade industrial não eliminou os confrontos fundados em antigas oposições como a muçulmano-cristão, comprovando que, nem sempre, a industrialização garante a secularização.

Estudos que postulariam marcadores de secularização, com frequência a igreja, número de orações diárias, e a crença em Deus precisam ser analisados de diferentes pontos de vista, pois existem múltiplas modernidades, o que demanda ajuste entre os diferentes processos.

Em contexto pós-moderno, este processo de readaptação abrange, em temáticas de contextos nacionais com repercussão mundial, as relações políticas internacionais; já, no caso da imigração, envolve a redefinição dos contornos da identidade dos imigrantes e dos receptores que historicamente partiam da Europa, na condição de agentes de um império, em direção a outros continentes, impondo a sua cultura religiosa, então definida como superior em relação às demais.

Conclusão: a difusão do sagrado na sociedade atual

A atual difusão de símbolos e atitudes religiosas confirmam a relações entre estes e o sagrado, apontando para a capacidade da religião de superar as expectativas lógicas e as situações adversas e manifestar-se no mundo secular, pois, ao permitir circulação destes mesmos símbolos, as sociedades secularizadas favorecem a remissão aos símbolos religiosos. E é, justamente, essa remissão simbólica que funciona, em espaços públicos, como suporte à intencionalidade interior da fé.

Tal propósito só poderá ser comunicado se a fé for objetivada, o que leva as sociedades atuais a lançarem o debate sobre a legitimidade da apresentação pública destes objetos, caso do uso do *hijab em espaços públicos*, na França.

As religiões, por sua vez, tendo consciência deste papel regulador do estado, apoiam-se nos fiéis já que, por meio destes, pode veicular o conceito de liberdade religiosa, anexando-o ao de liberdade individual. Assim, se há instrumentalização do debate público por parte das religiões, também se identificam influências das religiões, de modo indireto, nas políticas sociais, havendo adaptação de ambas.

Por outro lado, pode-se entender também, conforme propõem Luckmann e Berger (2004), que a religião é intrínseca ao homem e que a secularização dá-se apenas ao nível das relações entre religiões institucionalizadas e estados. Berger e Luckmann (2004), assim como Weber (2006), propõem uma visão de mundo historicizada, de modo que não se possa abrir mão de seu caráter religioso. Nesses termos, podemos pensar em como os modos laicos podem estar fundados nos religiosos, e em como os modos religiosos podem ser influenciados por questões sociais e econômicas.

Cabe lembrar, neste ponto, que Weber (1977) distingue vários tipos de problemas sociais: o primeiro deles está ligado às instituições; o segundo, à vida religiosa, que não nos interessa por seu aspecto religioso em si, mas pela forma como interfere nas questões socioeconômicas em geral, uma vez que delas resultam efeitos que podem ser de interesse sócio-religioso.

Luckmann (*apud* Cipriani, 2011) estabelece uma relação entre a realidade e os eventos sociais (inclusive a religião, a partir de seus sistemas de significado socialmente objetivados, de suas características constitutivas. Um destes elementos é justamente o sacro que manifesta-se como uma realidade em estado nascente que, graças a esta capacidade, consegue manifestar-se ao interno da sociedade moderna, de forma que, ainda que a religião institucionalizada *desapareça*, o sacro permanece vivo (Ferrarotti, 1983). A primeira é, portanto, uma forma de burocratização do sacro.

Atualmente, porém, os símbolos religiosos transitam de cultura para cultura e põem em risco a coesão social destas, exigindo recriação e mudanças. Corrobora-se, portanto, para que o processo de secularização não é regular, havendo diferenças entre países (Berger, 2000). Estas diferenças são colocadas em choque, pois a globalização econômica conduziu à circulação de uma gama significativa de bens simbólicos religiosos, provendo o diálogo entre os dois campos e favorecendo o reaparecimento de valores religiosos difundidos nas sociedades ocidentais já que, embora secularizadas, algumas reações à presença de outros povos e culturas são motivadas por uma espécie de ética religiosa.

Mas, além disso, outras questões se colocam, entre as quais o pluralismo religioso, favorecido pelos crescentes fluxos imigratórios, pois não se trata de considerar as religiões de outros espaços como um resquício do mundo antigo, mas um dado identitário, já que espaços pluralistas exigem maior esforço de gestão, transformando segundo (Berzano-Zoccatelli 2005), as noções de aceitável e inaceitável e exigindo contínua negociação.

Referências

BAILEY, Edward. Implicit Religion: A Bibliographica Introduction. In: **Social Compass**.1990, vol.37 p.499-509.

BELLA, Robert. Civil Religion in America, **Revista Deadalus**, 96, 1-21.

BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: um livro sobre sociologia do conhecimento**. Lisboa: Dinalivro,2004.

BERGER, Peter. Dessecularização do mundo: uma visão global.In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 21 (1): 9-24, 2000.

BERZANO, Luigi e ZOCCATELLI, Pierluigi. Identità ed identificazione. Caltanissetta-Roma: Sciascia,2005.

CANTA, Carmelina Chiara. **Sfondare la notte. Religiosità, modernità e cultura**. Milano: Franco Angeli,2004.

CANTA, Carmelina Chiara e PEPE Marinella. **Abitare il dialogo. Società e culture dell'amicizia nel Mediterraneo**. Milano: FrancoAgeli,2007.

CHAMPION, Françoise. La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psyco -religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines.In: FRANÇOISE HERVIEU-LÉGER, Daniél (org.), **De l'émotion en religion**. Paris: Renouveau et traditions, Paris: Centurion,1990.

CIPRIANI, Roberto. **La Religione diffusa: teoria e prassi**. Roma: Borla,1988..

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago.London: The University of Chicago Press, 1994.

Casanova, José. Rethinking Secularization: **A Global Comparative Perspective**. The Hedgehog Review/ Spring & Summer, 2006, n. 06, p. 7-22.

DAVIE, Grace. **Religion in Modern Europe**. Oxford: Oxford University Press,2000.

DUSSEL, Enrique. **Storia della Chiesa in America Latina**. Brescia: Queriniana,1992..

FERRAROTi, Franco (1983), **Il paradosso del sacro**. Roma: Laterza,1983.

HABERMAS, Jürgen. **Notes on a post-secular society**.<http://www.signandsight.com/features/1714.html>. Acesso em 18/jun/2017.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion pour Mémoire**. Paris: CERF,1993.

_____, *Les manifestaciones contemporaines du christianisme et la modernité*,In **Moro T, Christianisme et modernité**, Paris:Cerf,1990.

LUCKMANN, ThomasTrasformazioni superficiale o radicali della religiose e della moralità nel

mondo moderno. In: CIPRIANI, Roberto e MURA Gaspare. **Fenomeno religioso oggi: tradizione, mutamento, negazione** (org.). Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2002.

MAITRE, Jacques. Les deux côtés du miroir. **Note sur l'évolution religieuse actuelle de la population française par rapport au catholicisme**. In: L'Année Sociologique, Paris: 3^a, vol. 38, 1988.

MALLIMACI, Fortunato. A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio. In: **Globalização e religião**. Oro, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (org.), Petrópolis. Ed. Vozes, 1997.

MARDONES, José María Martín. **Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión**. Estella/Navarra: Ed. Verbo Divino, 1994.

MONDIM, Battista. La giustificazione critica del fenomeno religioso. In: CIPRIANI, Roberto e MURA Gaspare. **Fenomeno religioso oggi: tradizione, mutamento, negazione** (a cura di). Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2002.

MURA, Gaspare. "Introduzione: attualità dello studio sul "fenomeno religioso". In: Cipriani, Roberto e Mura, Gaspare (org). **Fenomeno religioso oggi: tradizione, mutamento, negazione**. Città del Vaticano: Urbaniana University Press 2002.

NESTI, Arnaldo. **La religione implicita. Sociologi e teologi a confronto**. Bolonha: EDB, 1993.

PACE, Enzo. **Introduzione alla sociologia della religioni**. Roma: Carocci, 2007.

RIZZACARA, Aurelio. Segno, simbolo e metafora un itinerario: dalla fenomenologia del sacro all'ermeneutica del linguaggio religioso". In: CIPRIANI, Roberto e MURA, Gaspare. **Fenomeno religioso oggi: tradizione, mutamento, negazione** (org). Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2002.

TOWER, Robert. Common religion. In HILL, Michael Audrey (org). **A sociological yearbook of religion in Britain**. London: Constable, 1974.

Weber, Max. **L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo**. Milão: BUR, 2006.

Weber, Max. **Sociologia delle religioni**. Torim: UTET, 1976.

Recebido em 10 de janeiro de 2018.

Aceito em 15 de fevereiro de 2018.