

Charles Taylor e a secularização como novas condições de crença¹

Charles Taylor and the secularization as new belief conditions

Eurides Rodrigues²

Resumo

O presente artigo tem por objetivo apresentar a compreensão de Taylor sobre secularização. De acordo com a leitura que fizemos de sua obra, a secularização não deve ser entendida como menos religião ou sua ausência, mas como novas condições de crença. Para tanto, num primeiro momento nossa atenção se voltará para o debate atual em torno da secularização, levando em consideração seu caráter polissêmico e a conseqüente ausência de consenso em torno de seu significado. Num segundo momento, seguiremos de perto o caminho trilhado por Charles Taylor na construção de sua obra *Uma era secular*, tendo por objetivo apresentar sua compreensão de secularização, entendida como novas condições de crença.

Palavras chaves: Secularização. Charles Taylor. Novas condições de crença.

Abstract

This article aims to present Taylor's understanding on secularization. According to our interpretation on Taylor's work, secularization should not be understood as "less religion" or lack of it, but as new belief conditions. In this way, our attention turns, at first, to the current debate on secularism, taking into account its ambiguous character and the consequent lack of consensus on its meaning. Secondly, we will closely follow the path trodden by Charles Taylor in building his book *A secular age*, aiming to present its understanding of secularism, seen as a new belief conditions.

¹ O presente artigo faz parte de pesquisa realizada junto Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas com o título Juventude numa era secular: estudo dos impactos da secularização e das condições de crença entre os jovens universitários da PUC Minas Betim.

² Mestre em Ciências da Religião e graduado em Filosofia pela PUC Minas. Atualmente é Professor e Coordenador de Pastoral na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Email: eurides@pucminas.br

Keywords: Secularization. Charles Taylor. New belief conditions.

“[...] o mero silenciamento da crença não leva necessariamente à secularidade; se fosse assim, teria sobrado muito pouca crença”.
(TAYLOR, 2010, p. 905)

Introdução

Desde as suas origens, o debate em torno da secularização foi se constituindo em estreita relação com o debate em torno da modernidade. Num primeiro momento, buscou-se compreender o conjunto de mudanças pelo qual a religião, paulatinamente, vai perdendo sua relevância social, ideológica e institucional. Posteriormente, e este é o caso atual, a questão já não é mais explicar o declínio da religião, mas sua permanência.

Em *Uma era secular*, o filósofo canadense Charles Taylor procura compreender o processo cultural chamado secularização assim como seu influxo na vida das pessoas e da sociedade ocidental. A relevância da reflexão por ele apresentada está na “releitura que faz da história da secularização, na diversidade dos exemplos apresentados e na profundidade filosófica de suas análises sobre a religião e sua incidência prática na vida das pessoas”³.

Este artigo tem por objetivo apresentar a compreensão de Taylor sobre secularização. De acordo com a leitura que fizemos de sua obra a secularização deve ser entendida não como menos religião ou sua ausência, mas como novas condições de crença. Para tanto, adotamos a seguinte estratégia: num primeiro momento nossa atenção se voltará para o debate atual em torno da secularização, levando em consideração seu caráter polissêmico e a consequente ausência de consenso em torno de seu significado; num segundo momento, seguiremos de perto o caminho trilhado por Charles Taylor na construção de

³ RIBEIRO, Elton V. Charles Taylor e a secularização. *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, Lisboa, Vol. 170, fev. 2010, p. 147.

sua obra *Uma era secular*, tendo por objetivo apresentar sua compreensão de secularização, entendida como novas condições de crença.

1. Secularização, um termo em debate

Desde as suas origens, o termo secularização se apresenta como uma mina de onde jorram inúmeros significados. Uma história da secularização deveria, portanto, dar conta de apreender os inúmeros sentidos e significados que o termo foi adquirindo ao longo do tempo, bem como, do complexo debate em torno das teorias da secularização. O presente tópico apresenta as linhas gerais desse debate a partir de alguns autores contemporâneos.

Dentre os inúmeros fatores que estão por detrás desse debate, Zepeda destaca a “incapacidade explicativa e preditiva do fenômeno religioso nas sociedades contemporâneas”⁴. Historicamente, segundo ele, esse descrédito ou suspeita se deve, em grande parte, ao fato das primeiras teorias a respeito da secularização concentrarem sua atenção na tentativa de explicar a perda da relevância social e subjetiva da religião nas sociedades modernas. A persistência, no entanto, da religião e o crescente papel por ela desempenhado na dinâmica social das sociedades contemporâneas faz repensar as teorias da secularização.

Para Pierucci⁵, o caráter atual de intensificação da mobilização religiosa, longe de esvaziar, reforça o processo de secularização. A modernidade representa a consolidação do declínio da religião e de sua condição estruturante da sociedade. Eclipsada pela ciência, a religião não exerce nenhuma influência significativa sobre a cultura contemporânea.

⁴ ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.25, n.73, p. 129-141, jun. 2010, p.138.

⁵ PIERUCCI, Antônio F. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari. P. e STEIL, Carlos. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997a.

PIERUCCI, Antônio F. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos*, n.49, p. 99-117, 1997b.

Assim sendo, conclui Pierucci⁶, a forma plural com que se apresenta o religioso nos dias de hoje resulta da autonomização do indivíduo, agora um errante religioso, liberto das amarras que o prendiam à cultura religiosa tradicional. A liberdade de opção religiosa, em última instância, conclui ele, pode significar ou mesmo a liberdade de opção por nenhuma religião.

Para Camurça⁷, mesmo estudiosos do fenômeno religioso que recusam a perspectiva de um “reencantamento” e se mantêm firmes no horizonte do paradigma da secularização terminam admitindo uma certa flexibilização quanto a uma posição rígida da secularização. Este parece ser o caso de Pierucci⁸, o qual chega a admitir que “posso até mesmo falar em reencantamento – não o retorno a um mundo encantado, cujo sentido unitário a ciência moderna dissipou de uma vez por todas, mas sim e tão-só a remagificação do campo religioso, da oferta religiosa”. Barrera Rivera⁹ também constata, ao falar do fenômeno do pentecostalismo, que “o que se reencantou foi o culto [...] o culto pentecostal constitui uma bolsa de magia sistematizada que contrasta com uma sociedade desencantada ou em desencantamento”.

Há ainda uma outra abordagem, proposta por Danièle Hervieu-Léger. No entender de Camurça¹⁰, essa proposta é mais articulada, pois procura apreender a partir do interior da tensão entre as tendências “dessecularizantes” e “secularizantes” o caráter intrinsecamente contraditório do próprio processo de secularização. A secularização, para Hervieu-Léger¹¹, faz referência a um processo cultural complexo, o qual combina elementos da perda e do controle das grandes tradições religiosas com a recente e nova recomposição das

⁶ Cf. PIERUCCI, Antônio F. Op. cit., 1997a; PIERUCCI, Antônio F. Op. cit., 1997b.

⁷ CAMURÇA, Marcelo A. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. In: *BIB*. São Paulo, ANPOCS, 1996, p. 62.

⁸ PIERUCCI, Antônio. Milênio para iniciantes: um guia para entender o futuro. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 31dez. 2000, Caderno Mais, p. 21.

⁹ BARRERA RIVERA, Paulo. *Tradição, transmissão e emoção: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho d'Água, 2001, p. 113.

¹⁰ CAMURÇA, Marcelo A. Op.cit., p.63.

¹¹ Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 1998.

representações religiosas. A novidade, a que faz referência Hervieu-Léger¹², está associada ao fato de que a retomada das tradições religiosas se faz por indivíduos ou grupos de indivíduos, de forma livre e pragmática, de acordo com as necessidades particulares de cada um.

Outro importante teórico da secularização é Peter Berger. Para ele, a assim chamada teoria da secularização está essencialmente equivocada, se se levar em consideração que o mundo de hoje, salvo algumas exceções, é tão religioso como antes¹³.

Alguns aspectos de sua nova posição frente à teoria da secularização merecem ser destacados. O primeiro deles diz respeito ao fato de que, ainda que algumas instituições religiosas tenham perdido poder e influência em muitas sociedades, crenças e práticas religiosas antigas e/ou novas continuam vivas. Um segundo aspecto é que a tese de que a modernidade leva necessariamente ao declínio da religião é, em princípio, do ponto de vista valorativo, neutra. Essa tese pode ser afirmada tanto por aqueles que acham que isso é bom quanto por aqueles que acham que é isso muito ruim. Um terceiro e último aspecto está relacionado ao fato de que a teoria da secularização foi também refutada por resultados de estratégias de adaptação utilizadas por certas instituições religiosas.

Conforme se pode perceber, ao sentido original do termo secularização foram acrescentados muitos outros. Entre eles, um chama atenção por sua recorrência no debate atual. Trata-se daquele que o associa ao declínio da crença e de prática religiosas, em particular nas sociedades europeias.

Segundo Casanova¹⁴, é possível perceber na Europa a intenção de unir os dois significados, partindo do pressuposto que eles estão intrinsecamente

¹² HERVIEU-LÉGER, Danièle. Op.cit.

¹³ BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21 (1): 9-24, 2000. Disponível em: <http://www.iser.org.br/religioesociedade/pdf/berger21.1_2000.pdf>. Acesso: em 15 ago. 2014, p.10.

¹⁴ CASANOVA, José. Ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidade. In: CASTILLO, Santiago; OLIVER, Pedro (Coords.) *Las figuras del desorden: heterodoxos, proscritos* [176]

relacionados. Ou seja, acredita-se que as duas realidades, o declínio do poder social das instituições religiosas e o declínio da crença e da prática religiosa individual, estão relacionadas estruturalmente, como se uma levasse necessariamente a outra. Essa percepção, no entanto, conclui Casanova, parece não levar em consideração os diferentes níveis de religiosidade nos países que fazem parte do continente Europeu.

Em seu artigo *Ortodoxias seculares e heterodoxias religiosas na modernidade*, Casanova¹⁵ discute essa concepção de secularização que associa processos de secularização com processos de modernização, ou seja, associa o declínio da religião e das práticas religiosas – em particular na Europa – com o advento da modernidade e suas instituições (desenvolvimento socioeconômico, urbanização, industrialização, educação, etc).

Tendo diante dos olhos a realidade de muitos países europeus, Casanova destaca que essa quase crença tem atuado como uma “profecia autorrealizável”¹⁶, uma vez que

Grandes setores da população europeia, inclusive as Igrejas, se convenceram da validade dos postulados básicos da teoria da secularização, a saber: que a secularização é um processo teleológico inevitável da mudança social moderna, que quanto mais moderna é uma sociedade, mais secular ela será, que a secularização é um “sinal dos tempos”, ou seja, um sinal de progresso.¹⁷

y marginados – actas del V Congreso de Historia Social de España, Ciudad Real, 10 y 11 de noviembre de 2005. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2006. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=jIrt4udW4YoC&pg=PA1&lpg=PA1&dq=ortodoxias+seculares+y+heterodoxias+religiosas+en+la+modernidad&source=bl&ots=5k53sthCm&sig=JiQSe4mIKO0Z28XUM-ID7Q-7iQs&hl=pt-BR&sa=X&ei=CcLpVLfrL8acgwTw5ICgDQ&ved=0CCoQ6AEwAQ#v=onepage&q=ortodoxias%20seculares%20y%20heterodoxias%20religiosas%20en%20la%20modernidad&f=false>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

¹⁵ CASANOVA, José. Op.cit.

¹⁶ CASANOVA, José. Op.cit., p.22 (tradução nossa). De acordo com Casanova (2006, p. 22, tradução nossa), “devemos considerar seriamente a proposição de que a secularização na Europa se converteu em profecia autorrealizável”. (debemos considerar seriamente la proposición de que la secularización en Europa se convirtió en profecia autorrealizable.).

¹⁷Grandes sectores de la población europea, incluyendo las Iglesias, se convencieron de la validez de los postulados básicos de la teoría de la secularización, a saber: que la secularización es un proceso teleológico inevitable del cambio social moderno, que cuanto mas moderna sea

De acordo com Casanova é preciso abandonar a visão eurocêntrica de que as transformações históricas ocorridas nas sociedades europeias modernas, incluindo a secularização do cristianismo europeu, são processos universais e necessários, decorrentes do processo de modernização. A manutenção dessa perspectiva eurocêntrica tem como função principal assegurar que o declínio da religião e das práticas religiosas são elementos de um processo natural, normal e inevitável. No entanto, para Casanova essa perspectiva está mais para o “triunfo do secularismo como mentalidade, atitude e visão de mundo, e especialmente como teoria teleológica da religião.”^{18 19}

Ainda segundo a compreensão desse autor, essa crítica de natureza ideológica à religião, desenvolvida pela Ilustração²⁰ e transmitida por movimentos sociais em toda Europa a partir do século XVIII, informou também a teoria da secularização. Assim, ela não funciona apenas como teoria explicativa das mudanças histórico-sociais por que passaram as sociedades europeias. Mais significativamente, ela se apresenta como “teoria crítico-genealógica da religião e como teoria normativo-teleológica de seu desenvolvimento, de sorte que o declínio da religião é considerado fim e meta da história”²¹.

una sociedad, más secular será, que la secularización es un “signo de los tiempos”, es decir, un signo de progreso”.

¹⁸ CASANOVA, José. Op.cit., p. 23 (tradução nossa)

¹⁹Triunfo del secularismo como mentalidad, actitud y visión del mundo, y especialmente como teoría teleológica de la religión.

²⁰De acordo com Casanova (2006, p. 24), três dimensões da crítica da Ilustração são relevantes para a compreensão da formação da teoria europeia da secularização. A primeira é cognitiva e descreve a religião como uma visão de mundo pré-racional e primitiva a ser superada pela razão e pelo progresso científico. A segunda é de natureza política e questiona as instituições eclesiais em seu intuito de manter o povo na ignorância, cuja superação está associada ao avanço da soberania popular e das liberdades democráticas. A terceira e última é a crítica antropológica humanista e naturalista da ideia mesma de Deus, ou de qualquer outra realidade sobrenatural, entendida como projeção e alienação da própria natureza humana, a qual tem no ateísmo a condição de superação da condição humana.

²¹ CASANOVA, José. Op.cit., p. 24 (tradução nossa). (...) teoría crítico-genealógica de la religión y como teoría normativo-teleológica de su desarrollo evolutivo, de tal forma que el declive la religión es considerado fin e meta de la historia.

Corroborando o exposto até agora sobre o debate em torno da secularização, em particular tendo diante dos olhos a diversidade do campo religioso brasileiro,²² para Sanchis²³, é possível identificar ao menos dois aspectos em torno dos quais existe consenso mínimo. O primeiro consenso se refere à constatação de que “‘algo’ está acontecendo no domínio de um ‘aquilo’ que chamamos ‘religião’”²⁴.

Para Sanchis²⁵, esse “acontecendo” (primeiro consenso) pode ser estruturado em torno a três eixos, ou direções. Trata-se de um processo, de um “em se fazendo” desigualmente nos espaços sociais. O primeiro eixo é o da diferenciação, distinção ou autonomização das instituições sociais da religião. O segundo eixo é o da racionalização e desencantamento. E terceiro eixo, o da mundanização, faz referência ao processo de secularização no interior das religiões.

O segundo consenso está para um outro movimento também perceptível na história. Um movimento que, segundo Sanchis (2001, p. 30), aponta para um outro “algo” que “parece matizar com o primeiro e questionar a lógica de sua trajetória”. De fato, para ele, há algum tempo,

Bons observadores chamavam a atenção sobre os valores contrabandeados por conceitos como o de “secularização”: simples averiguação, mas também interpretação ou, quem sabe, projeto? Outros distinguem, num sentido bastante próximo, realidade e ideologia da secularização. Deveríamos acrescentar, aliás, em oposta simetria: ou da “de-secularização”²⁶.

²²A respeito da diversidade do campo religioso brasileiro, ver SANCHIS, 1998.

²³ SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v.3, n.3, p. 27-43, oct. 2001.

²⁴ Idem, *ibid*, p.28.

²⁵ Idem, *ibid*, p. 28-29.

²⁶ Idem, *ibid*, p.30-31.

Esses seriam os únicos pontos consensuais, pois, a partir deles, abre-se um leque de inúmeras (o) posições. Para Oliveira e Oliveira²⁷, no entanto, em sua maioria, as várias vertentes – com suas subcorrentes, combinações posições intermediárias – permanecem dentro dos parâmetros conceituais clássicos da teoria da secularização. Ou seja, para afirmar o esgotamento histórico, denunciar a condição ameaçada ou para garantir a vitalidade da religião, esses parâmetros conceituais clássicos permanecem centrados na oposição orgânica entre a religião, de um lado, e a modernidade, do outro.

Para Oliveira e Oliveira²⁸, mesmo autores como Peter Berger²⁹ e Danièle Hervieu-Léger (2008), que questionam o modelo de uma relação causal, simples e unilinear entre modernidade e religião, afirmando as várias faces, forças e processos conflitantes da modernidade, continuam

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 contradição³⁰.

Embora haja um certo consenso hoje em dia em torno da ideia de que esta é uma era secular, para Taylor³¹, o mesmo não se pode afirmar acerca do seu sentido e significado. Autor de importantes obras na área da filosofia, Taylor também é um pensador que não nega sua fé cristã, mas parece buscar vivenciá-la e compreendê-la em permanente diálogo com a realidade.

²⁷ OLIVEIRA, Gustavo G. e OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Modernidade (des)secularização e pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP/PE*, n.1, v.1, p. 24-45, 2012.

²⁸ OLIVEIRA, Gustavo G. e OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Op.cit.

²⁹ BERGER, Peter. Op.cit, 2000.

³⁰ OLIVEIRA, Gustavo G. e OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Op.cit., p. 32.

³¹ TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

Mas de que lado está Taylor? Qual é sua contribuição para a compreensão do fenômeno da secularização nesse debate? Por hora, basta lembrar que Taylor está convencido de que esta é uma era secular.

2. Charles Taylor e a secularização como novas condições de crença

Em sua leitura da história da secularização no contexto particular que ele chamou de cristandade latina, Taylor abre uma nova via de acesso e compreensão que culmina em uma nova forma de apropriação do sentido e do significado da secularização nos dias atuais. Este tópico segue de perto o caminho percorrido por Taylor em sua obra *Uma era secular*

Taylor inicia sua investigação orientado por uma questão que o acompanhará ao longo de toda sua narrativa sobre o que ele chamou de *Uma era secular*. A questão é: “Por que era praticamente impossível não acreditar em Deus, digamos, no ano de 1500, em nossa sociedade ocidental, ao passo que em 2000, muitos de nós acham isso não apenas fácil, mas até mesmo inescapável?”³².

Para responder a essa questão, Taylor apresenta três razões ou baluartes da fé em Deus em 1500. Em primeiro lugar, o mundo natural era entendido como um cosmos ordenado, onde tudo testemunhava a intencionalidade e a ação de Deus. O mundo era não somente criado, mas também mantido por Deus. Sua intervenção era percebida nos grandes eventos naturais, como tempestades, epidemias, fertilidade e prosperidade.

Em segundo lugar, Deus era necessário à existência e manutenção da própria sociedade. A vida das associações que formavam a sociedade estava intrinsecamente ligada a rituais e atos de devoção com os quais, não somente as pessoas, mas toda a sociedade expressava suas crenças. Tudo estava tomado

³² TAYLOR, Charles. Op.cit., p. 41.

pela presença de Deus. Para onde quer que voltassem seus olhos, as pessoas percebiam sua presença. Por isso, nada mais natural e necessário que pressupor que o fundamento último, não só da existência pessoal, mas também da vida em sociedade, estivesse assentado em algo mais elevado que a ação humana no tempo secular.

Em terceiro lugar, esse era um mundo encantado, povoado por espíritos e demônios. Esses espíritos podiam ser bons e ajudar, curando enfermidades e ajudando na colheita por exemplo, ou maus trazendo doença, ruína e morte. O imaginário mágico estendia-se também a objetos que, segundo se considerava, estavam impregnados de força milagrosa, tais como as relíquias. Num universo assim imaginado, era praticamente inevitável acreditar em Deus.

Essa estrutura social rígida gerava tensões. No caso específico do cristianismo, buscava-se o equilíbrio dessas tensões mediante a criação de duas classes de pessoas que se equilibravam: o clero e o laicato. Cada uma delas tinha suas obrigações. Ao clero competia o cuidado das coisas sagradas; aos leigos, cuidar das coisas profanas. Organizadas e mantidas segundo rígidos códigos, essas duas instituições tinham seus momentos de descanso, cuja finalidade era manter o mundo em equilíbrio. Taylor³³ chamou de “antiestrutura” o conjunto de festividades, como os Carnavais e Festivais da Desordem, que tinham como objetivo não a substituição da ordem dominante, mas, ao contrário, a afirmação da sua necessidade e permanência.

Outro aspecto importante a ser considerado é a concepção de tempo. Na era pré-moderna, o assim chamado “tempo comum” ou “tempo secular”³⁴ se organizava a partir dos chamados “tempos superiores”³⁵ e neles encontrava sua ordem.

³³ TAYLOR, Charles. Op.cit., p. 69.

³⁴ Taylor (2010, p. 75) chama aqui de “tempo secular” o tempo derivado de *saeculum*, tempo “profano” ou tempo “comum”; o tempo que é “apenas tempo, período”, oposto à noção de “tempo superior” ou “eternidade”.

³⁵ TAYLOR, Charles. Op.cit., p.75.

Segundo Taylor³⁶, a consciência de tempo do medievo se constituiu a partir de três tipos de “tempo superior”: o primeiro, relacionado a Platão, é o da “imobilidade perfeita, da impassividade, à que aspiramos ao elevar-nos do tempo”,³⁷; o segundo é o da eternidade de Deus³⁸, o qual “não abole o tempo, mas o reúne em um instante”, cuja percepção está associada à participação na vida de Deus; o terceiro e último, segundo ele está associado ao que Eliade chamou de “tempo das origens”, ou “*illud tempus*”. Por isso, a organização litúrgica do tempo fazia com que a vida se desenvolvesse de acordo com uma ordem sagrada. Algo bem diferente do tempo uniforme e secular da modernidade, fruto da revolução científica.

O desaparecimento progressivo das razões acima apresentadas está associado a outro fenômeno também importante: o desenvolvimento do humanismo exclusivo, o qual tem a sua origem em uma nova percepção do *self* e de seu lugar no cosmos. Isso é, a passagem de um “*self* não aberto, poroso e vulnerável ao mundo de espíritos e poderes”, para um “*self* protegido”³⁹.

Em outras palavras, com o advento da modernidade, o indivíduo se torna cada vez mais confiante na capacidade de definir sua própria identidade, até mesmo em descontinuidade com o resto da realidade. Trata-se de uma nova

³⁶ Idem, *ibid*, p.78.

³⁷De acordo com Taylor (2010, p. 76), compreensão corrente da filosofia grega desde Platão, “o ser realmente real, pleno, está fora do tempo, não se modifica”, aquilo a que chamamos tempo nada mais é que “uma imagem móvel da eternidade”. Assim evocado, o que acontece no tempo, portanto, “é menos real que o eterno”.

³⁸O cristianismo vai introduzir uma nova compreensão do tempo, sem, contudo, abandonar completamente essa ideia platônica de eternidade. Conforme a proposta cristã, Deus entra em cena no tempo: encarnação e crucifixão são eventos que ocorrem no tempo. Se assim o é, então o que ocorre no tempo não pode ser tomado “como menos de totalmente real”. (TAYLOR, 2010, p. 76). Surge, assim, uma nova ideia de eternidade. Para Taylor (2010, p. 77), a formulação mais conhecida deriva de Agostinho, para quem “a eternidade é reconcebida como tempo concentrado”. Ou seja, trata-se da “junção do passado no presente para projetar um futuro”. Em outras palavras, o passado, inexistente objetivamente, modela o momento presente o qual se volta para o futuro, que também ainda não é, mas que de alguma forma está presente em projeto. Para Agostinho, “todos os tempos são presentes” para Deus. Assim, “seu instante contém todo tempo” (*nunc stans*). De sorte que, “elevar-se para a eternidade é elevar-se para participar do instante de Deus”. (TAYLOR, 2010, p. 78).

³⁹TAYLOR, Charles. *Op.cit.*, p.43. Segundo Taylor (2010, p. 60), “o *self* protegido e, especialmente, o *self* que está ciente da possibilidade de desengajamento. E o desengajamento é frequentemente realizado em relação ao entorno total de uma pessoa, natural e social”.

concepção de indivíduo, confiante em sua própria capacidade de criar uma ordem moral imanente sem referências a uma ordem ou tempo superiores ou externas a ele.

No entanto, uma das mais importantes, senão a mais importante causa, para toda essa transformação da sociedade, segundo Taylor⁴⁰, foi a Reforma. A história da Reforma foi antecedida por pequenas reformas no interior da Igreja. Muitos cristãos procuravam uma espiritualidade mais pessoal e interior, menos voltada para práticas devocionais, na sua grande maioria ainda devedoras de uma mentalidade mágica que tinham como finalidade última controlar a ação de Deus. As pequenas reformas também faziam frente ao que Taylor⁴¹ descreveu como sendo uma ansiedade provocada por um “medo maior do demônio, um receio pela nossa salvação”. Essa ansiedade tinha sua origem num tipo de ação pastoral assentada no pecado e na danação eterna, as quais produziam mais ansiedade, angústia e medo que conversão e vida nova.

De acordo com Taylor⁴², do ponto de vista religioso, as “campanhas de renovação”, que “explodiram em um mundo devastado pela ansiedade em relação ao julgamento e a uma sensação de indignidade”, giravam em torno de três eixos:

A virada para uma devoção pessoal mais interior e intensa, o maior desconforto em relação aos “sacramentais” e à magia controlada pela Igreja e, finalmente, a nova e inspiradora ideia de salvação pela fé, que explodiram em um mundo devastado pela ansiedade em relação ao julgamento e a uma sensação de dignidade.

Como movimento da Reforma e seu “derradeiro fruto”, a “Reforma (protestante)”⁴³ é central à compreensão da abolição do cosmos encantado e da criação final, a longo prazo, de uma alternativa humanista para a fé⁴⁴.

⁴⁰ TAYLOR, Charles. Op.cit., p.83.

⁴¹ TAYLOR, Charles. Op.cit., p.114.

⁴² TAYLOR, Charles. Op.cit., p.99.

⁴³ Mantém-se aqui a grafia proposta por Taylor (2010, p.102)

⁴⁴ TAYLOR, Charles. Op.cit., p.101.

A partir desse contexto, fica mais fácil perceber o sucesso de Lutero e de sua teologia da salvação pela fé. Somente Deus é soberano. Diante d'Ele, todos estão em igual situação. Por isso mesmo, Deus não pode ser controlado ou subjugado, seja por pessoas, lugares, objetos ou mesmo ritos. A vivência diária da vida cristã está agora ao alcance de todos e não apenas limitada a um pequeno grupo de privilegiados. Por isso, a Reforma (protestante), conforme a entende Taylor, ataca a ideia do cosmos encantado e promove a compreensão e a existência de uma sociedade cujo objetivo é a realização humana.

Taylor ainda explora outras questões, segundo ele relevantes nessa história. Dois aspectos a título de exemplo: o Nominalismo com sua defesa da vontade absoluta de Deus e o Renascimento com seu intuito de reordenamento do mundo seja pela razão, através das ciências, ou pela imaginação, através das artes. Ainda nesse contexto, surge o que Taylor⁴⁵ chamou de sociedade disciplinadora, a qual tem sua origem no pessimismo de alguns reformadores com relação ao que eles chamavam de situação de pecado da existência humana.

Esse complexo de situações e acontecimentos culmina na formação do “imaginário social moderno”⁴⁶. Taylor descreve o imaginário social moderno como uma nova ordem moral entre os indivíduos, a qual resulta de uma espécie de acordo social. Este, por sua vez, depõe as hierarquias e promove a harmonia de interesses. Fundado não mais em estruturas religiosas, mas no consenso entre as pessoas, o imaginário social moderno produz não somente uma nova ordem moral, mas também uma nova consciência de Deus e da vida quotidiana.

⁴⁵ TAYLOR, Charles. Op.cit., p.117.

⁴⁶TAYLOR, Charles. Op.cit., p. 97-198. A noção de imaginário social, conforme desenvolvida por Taylor (2010, p. 211), possui três características: 1) Em primeiro lugar o imaginário diz respeito ao “modo como pessoas comuns ‘imaginam’ seus contornos sociais”: abrange a linguagem, a compreensão, as aspirações, as histórias, as lendas, e muito mais; 2) Em segundo lugar é compartilhado por grandes grupos de pessoas, senão por toda sociedade; 3) Em terceiro lugar, é o entendimento comum que torna possível e legítima as práticas coletivas. Essa mesma noção, bem como a de imaginário social moderno foi mais amplamente desenvolvida por ele em TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010.

Indivíduo e imaginário social definem-se agora não mais em função de uma ordem superior – Deus ou alguma tradição antiga – mas a partir da razão, da autonomia e da capacidade de autocontrole do indivíduo. Surgem, a partir de então, novas práticas sociais, tais como a objetivação da economia, a promoção da esfera pública e a autorregulação democrática.

A perda do sentido da ideia de Deus como necessária para a constituição da ordem social e também a redução do projeto de vida à realização pessoal e exclusiva do indivíduo constituem dois aspectos importantes desse novo imaginário social. Fica cada vez mais claro, segundo Taylor (2010), que o ser humano pode realizar-se melhor quando liberto do conjunto de crenças e práticas religiosas tradicionais, as quais parecem bloquear as possibilidades mais genuínas de autorrealização, crescimento e expressão da natureza humana. O potencial cognitivo desenvolvido e promovido pelas ciências modernas em muito contribuíram para essa transição.

Nessa nova ordem impessoal, de acordo com Taylor (2010), Deus é visto como o arquiteto do universo, cuja atuação se restringe às leis imutáveis da natureza. A vida cotidiana será cada vez mais marcada pelo papel crescente da economia e da racionalidade instrumental. A ordem social, como também a realização moral, é fruto do trabalho humano, resultado de seu esforço e empenho responsável na realidade concreta e imanente. Deus, paulatinamente, vai se tornando uma realidade secundária.

Segundo Taylor⁴⁷, esse novo humanismo termina provocando o que ele chamou de “efeito nova”. À semelhança de uma explosão estelar, o novo humanismo vai produzir uma série de efeitos que terminará por atingir a todos na sociedade. De acordo com Taylor, após o século XVIII e durante o século XIX, foram surgindo nas sociedades ocidentais novos e alternativos ideais que acenavam para aquilo que se confirmou no ideal romântico de autenticidade, na expressão dos sentimentos e no esteticismo.

⁴⁷ TAYLOR, Charles. Op.cit., p. 357-495.

O ideal romântico de beleza desenvolveu um novo sentido de beleza, uma nova atitude diante da natureza, bem como a surpresa diante das novas descrições da ciência. No entanto, segundo Taylor, tal ideal fica a meio caminho entre o ateísmo e o teísmo, promovendo o desenvolvimento de uma espiritualidade indefinida. Esse novo ideário viabilizou o aparecimento do que Taylor⁴⁸ chamou de *os mal-estares da modernidade*.

A sensação de se viver em um mundo plano e vazio, onde cada indivíduo é o único responsável por definir seu caminho, um mundo desencantado, onde a questão do sentido da vida é despertada, mas a resposta deve ser encontrada nos estreitos limites deste mundo e não mais além dele, é uma característica desse *mal-estar*. Nas palavras do próprio Taylor, ao falar de *mal-estar* da modernidade, pensa-se

Muito mais numa ampla sensação de mal-estar diante do mundo desencantado, uma sensação de mundo como absoluto, vazio, como uma busca multiforme por algo ou além dele que pudesse compensar o sentido perdido com a transcendência⁴⁹.

Levando em consideração esse complexo processo de mudanças e profundas transformações, Taylor (2010) sugere que o caminho mais adequado para compreender a secularização não está na passagem de uma cultura crente para uma secular. O melhor caminho é aquele que valoriza os novos horizontes de compreensão do sagrado que foram surgindo. Para ele, secularização não significa declínio da religião, mas uma mudança na forma das pessoas se relacionarem com a religião. Mesmo nas sociedades que conheceram uma profunda transformação nas relações com a religião, ou com Deus, não se verifica um questionamento absoluto da religião, mas sim das suas formas tradicionais de realização.

Ciente da complexidade e dos diversos tratamentos dados à questão ao longo da história recente do Ocidente, Taylor (2010) afirma que é possível

⁴⁸ Idem, *ibid*, p.357.

⁴⁹ TAYLOR, Charles. *Op.cit.*, p. 360-361.

identificar duas grandes correntes de pensamento que buscam dar conta do significado da secularização.

A primeira pretende descrevê-la e compreendê-la em termos de "espaços públicos" à medida que estes foram "supostamente esvaziados de Deus ou de qualquer referência a uma realidade derradeira." ⁵⁰

A segunda corresponde a um diagnóstico do declínio da crença e da prática religiosa; isso é, do abandono de convicções e de práticas religiosas. Os países da Europa Ocidental, para Taylor⁵¹, "tornaram-se majoritariamente seculares", mesmo aqueles nos quais é possível encontrar algum vestígio da ideia de Deus ou de referência a Deus no espaço público.

Do seu exame da história do Ocidente⁵², Taylor propõe uma nova compreensão, ou sentido, para a secularização. Em suas palavras, a secularização nesse terceiro sentido corresponde à "passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada".⁵³

Em outras palavras, a fé em Deus não é mais axiomática, pois existem alternativas a ela. A partir desse terceiro sentido, e levando em consideração as condições da experiência de Deus e da sua busca, Taylor se propõe a examinar a sociedade atual. E, ao fazê-lo, conclui que esta é *Uma era secular*.

Nesse sentido, para Taylor, a pergunta que precisa ser respondida não é como e nem por que passamos a considerar que o mundo da política possui uma lógica própria, distinta dos valores religiosos, nem mesmo por que muitos no Ocidente deixaram de crer em Deus. Mas a questão é por que essa disposição humana universal à plenitude, de contato com uma realidade mais real, aspiração essa antes expressa em linguagem religiosa, passou a ser

⁵⁰ Idem, *ibid.*, p.13.

⁵¹ TAYLOR, Charles. *Op.cit.*, p.15.

⁵²No dizer do próprio Taylor (2010, p. 36) "ou do mundo do Atlântico Norte; ou em outros termos, devo lidar com a civilização cujas principais raízes residem no que costumava ser chamado de 'cristandade latina'".

⁵³ TAYLOR, Charles. *Op.cit.*, p.15.

expressa em diversas outras linguagens. Formulando de outro modo: “Como Deus passou, ao longo dos últimos séculos, de única opção a não mais que uma opção entre muitas outras?”

Afirmar que o declínio da fé, em particular da fé cristã, está associado ao despertar de novos tipos de crenças, ou da emancipação de determinadas ciências, não é, a princípio, um argumento válido para Taylor. Seu propósito é centralizar a atenção naquilo que, para as pessoas, significa viver como crente ou como descrente⁵⁴.

Uma adequada compreensão do debate sobre crença e descrença nos dias de hoje requer que o situemos no contexto da experiência vivida e das interpretações que dão forma a essa experiência. Em outras palavras, é necessário levar em consideração “a estrutura de fundo a partir da qual alguém acredita ou se recusa a acreditar em Deus”⁵⁵.

No tocante à experiência de Deus – ou da plenitude –, é preciso admitir que há uma diferença entre as estruturas de fundo de ontem e de hoje. Segundo Taylor, “ingênuas” e “reflexivas”, respectivamente⁵⁶. É a mudança nessa estrutura de fundo – naquilo que torna possível a experiência e a busca de Deus, ou da plenitude – que tornou possível o advento de uma era secular.

Resta claro, ao menos para Taylor, que, ainda que secular, nessa era, homens e mulheres continuam a sua busca por plenitude. Para Taylor

Passamos de um mundo no qual o lugar da plenitude era compreendido sem problematizações como fora ou “além” da vida humana, para uma era de conflitos na qual essa interpretação é desafiada por outras que localizam a plenitude (num amplo espectro de maneiras diferentes) “dentro” da vida humana⁵⁷.

⁵⁴ TAYLOR, Charles. Op.cit., p.17.

⁵⁵ Idem, *ibid.*, p.27.

⁵⁶ Idem, *ibid.*, p.27.

⁵⁷ Idem, *ibid.*, p.29.

Chega-se aqui à tese central de Taylor⁵⁸ : a existência de uma era secular se tornou possível graças ao advento de um “humanismo exclusivo”, o qual colocou termo à era de uma fé “ingênua”. No entanto, o “humanismo exclusivo” conheceu uma forma intermediária, o “deísmo providencial”. E ambos só se tornaram possíveis a partir de desdobramentos anteriores, presentes no interior do próprio cristianismo.

No entanto, para Taylor é inegável uma referência a Deus na própria natureza da *Era Secular*. Uma história de subtração tende a negar esse dado ao atribuir as condições atuais apenas ao desencantamento ou desaparecimento de Deus⁵⁹.

Uma história de subtração não dá conta de explicar a diferença percebida por Taylor na forma como os indivíduos passaram a representar para si mesmos a “plenitude”. Ou seja, ela não consegue explicar a

Passagem de uma condição na qual nossas aspirações espirituais e morais mais elevadas nos direcionam inescapavelmente para Deus – ou, se poderia dizer, não fazem sentido algum sem Deus – para outra na qual tais aspirações podem relacionar-se a uma miríade de diferentes fontes, e frequentemente são referidas a fontes que negam Deus⁶⁰.

De acordo com Taylor⁶¹, o termo secularização é uma ideia ou teoria com sentidos múltiplos, um conceito polissêmico. Ela tanto pode servir como teoria explicativa de algo que teria ocorrido na civilização Ocidental, quanto pode ter a própria existência contestada por muitos estudiosos.

Ainda de acordo com Taylor, as teorias da secularização giram em torno a dois eixos explicativos. O primeiro entende por secularização a “retração da religião na vida pública” (495). O segundo por “declínio em termos de fé e prática”. Taylor, por sua vez, a entende como um conjunto de profundas

⁵⁸ Idem, *ibid.*, p.34.

⁵⁹ TAYLOR, Charles. *Op.cit.*, p.43.

⁶⁰ Idem, *ibid.*, p.42.

⁶¹ Idem, *ibid.*, p.500.

transformações ocorridas nas sociedades Ocidentais que trouxe consigo, dentre outras coisas, uma mudança nas condições da fé ou novas condições para a experiência da fé.

Certamente, Taylor não pretende afirmar ou mesmo demonstrar uma continuidade da religião. Segundo ele, o cenário atual, “marcado por um inaudito pluralismo de pontos de vista, religiosos, irreligiosos e antirreligiosos, no qual o número de posições possíveis parece estar crescendo sem fim”, é não só diferente, mas irreconhecível para uma época mais antiga⁶². Sua concepção de secularização, que ele reconhece estar moldada por uma perspectiva crente, informa que

Certamente tem havido um “declínio” da religião. A fé religiosa passou a existir num campo de escolhas que inclui várias formas de objeção e rejeição; a fé cristã existe em um campo em que há também um amplo leque de outras opções espirituais. Porém, a história que nos interessa não é simplesmente uma história de declínio, mas também de uma nova determinação do lugar do sagrado ou espiritual na vida individual e social. Essa nova localização tornou-se uma oportunidade para composições da vida espiritual em novas formas, e para novos modos de existência tanto na relação com Deus quanto fora dela⁶³.

Assim, por exemplo, um dos questionamentos de Taylor⁶⁴, tendo como referência as conclusões a que chegou Casanova, está associado a um dos fatores frequentemente referidos à teoria da secularização e sua identificação com a privatização da religião, ou seja: a diferenciação. Para ele, um conceito mais preciso de diferenciação permite estabelecer uma distinção entre “saturação” e “marginalização da religião”.

De acordo com as teorias da secularização como subtração e partindo de certas realidades – a europeia, por exemplo – parece claro o declínio na prática e na fé confessada bem como a ausência de Deus no espaço público. Mas

⁶² TAYLOR, Charles. Op.cit., p.513.

⁶³ Idem, *ibid*, p.513.

⁶⁴ Idem, *ibid*, p.497-498.

houve mesmo um retrocesso da religião? Por outro lado, admitindo que ela não ocupa mais tanto espaço, é preciso perguntar se ela, de fato, em algum momento na história teve todo esse espaço pressuposto por aqueles que defendem sua perda. Segundo Taylor (2010), é possível questionar se houve mesmo uma idade de ouro da religião ou da fé. Afinal, ele conclui, “por baixo de um exterior mudado, talvez as coisas não sejam tão diferentes assim”⁶⁵.

Mas o que é religião para Taylor? Segundo ele, se se tomar como referência para religião as grandes religiões histórias com seus credos e ritos bem estruturados, ou a crença explícita em seres sobrenaturais, é possível admitir um certo declínio de prática e perda de espaço. No entanto, se ao invés disso for possível admitir que a religião inclui um “amplo espectro de crenças espirituais e semiespirituais”⁶⁶, ou que ela faz referência à fé numa realidade transcendente e à aspiração a uma transformação da existência que ultrapasse a mera realização humana ordinária, então se perceberá que “a religião está mais presente do que nunca”⁶⁷. Ou, conforme ele prefere dizer, a “religião permanece inerradicável no horizonte da irreligiosidade”⁶⁸.

Para Taylor⁶⁹, boa parte do debate e das divergências em torno da secularização se devem ao horizonte de compreensão de cada estudioso, no sentido de que “o próprio quadro de referência de alguém, suas convicções, podem restringir a imaginação teórica dessa pessoa”.

Em particular, Taylor chama atenção para o fato de que “a noção básica subjacente aos modos ‘ortodoxos’ da teoria (da secularização) nesse domínio é que a ‘modernidade’ (em certo sentido) tende a reprimir ou reduzir a ‘religião’ (em certo sentido)”⁷⁰.

⁶⁵ TAYLOR, Charles. Op.cit., p.500.

⁶⁶ TAYLOR, Charles. Op.cit., p.500.

⁶⁷ Idem, *ibid*, p.500.

⁶⁸ Idem, *ibid*, p.694.

⁶⁹ Idem, *ibid*, p.501.

⁷⁰ Idem, *ibid*, p.503.

Diante da “sensação generalizada em nossa cultura de que, com o eclipse do transcendente algo possa ter se perdido”⁷¹, Taylor comenta que, dentre as possíveis reações, está a daqueles que,

Embora se colocando firmemente do lado do desencantamento como os críticos da nostalgia, aceitam que essa sensação de perda é inevitável; é o preço que pagamos pela modernidade e pela racionalidade, mas devemos aceitar com coragem essa barganha e com lucidez optar por aquilo que inevitavelmente nos tornamos⁷².

No entanto, a fim de demarcar sua posição com relação a essa conclusão bastante generalizada, inclusive entre teóricos, de que quanto mais moderna menos religiosa é a sociedade, Taylor⁷³, mais uma vez, faz referência às conclusões de Casanova (2006). Conforme já mencionado acima, a crença na teoria da secularização estaria atuando, nesse caso, como uma “profecia que se cumpre a si mesma”⁷⁴.

Diante do exposto, é possível identificar uma constante no discurso sobre a secularização: uma exclusão recíproca da religião e da modernidade compreendida como processo de secularização, de sorte que o destino da secularização é indissociável do processo de modernização. No entanto, uma coisa é constatar e afirmar a laicidade das sociedades, a decadência de muitas das instituições cristãs e a perda de influência cultural, política e moral das Igrejas; outra coisa é concluir, a partir daí, que o ser humano não tem mais o sentido do sagrado ou que se tornou irreligioso.

Conclusão

O sulco aberto por Taylor na história recente da cristandade latina possibilitou-lhe uma compreensão distinta da secularização. Conforme já

⁷¹ Idem, *ibid*, p.366.

⁷² TAYLOR, Charles. *Op.cit.*, p.366.

⁷³ Idem, *ibid.*, p. 617, 643, 645-646, 648.

⁷⁴ CASANOVA, José. *Op.cit.*, p. 22.

mencionado, para Taylor, secularização não significa, necessariamente, menos religião ou seu fim. Secularização significa novas condições de crença, de sorte que “a religião permanece inerradicável no horizonte da irreligião”⁷⁵.

Próximo ao fim de sua obra *Uma era secular*, no *Epílogo*, Taylor insiste no fato de que “o mero silenciamento da crença não leva necessariamente à secularidade; se fosse assim, teria sobrado muito pouca crença”⁷⁶. Não resta dúvida, esta é *uma era secular*. E, nela, “a religião permanece inerradicável no horizonte da irreligião”⁷⁷.

Como toda cultura ou comunidade humana, a brasileira possui algo singular. A construção reflexiva proposta por Taylor certamente não considerou o caso brasileiro. Como ele mesmo declara, sua atenção se voltou exclusivamente para o *Atlântico Norte* e para a *Cristandade Latina*. No entanto, é inegável que reflexos das profundas transformações ocorridas naquelas sociedades tenham chegado ao continente Latino Americano, bem como a outras culturas do Oriente pelos processos de colonização e globalização. Assim sendo, também por aqui, entre nós, será possível identificar os impactos de uma era secular com suas novas condições de crença. Esta questão, no entanto, precisa ser tratada mais demoradamente. Talvez em um próximo artigo.

Referências

BARRERA RIVERA, Paulo. Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos: a transformação religiosa antes da pós-modernidade. *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 4, n.4, p. 87-104, out. 2002.

BARRERA RIVERA, Paulo. *Tradição, transmissão e emoção: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho d'Água, 2001.

⁷⁵ TAYLOR, Charles. Op.cit., p.694.

⁷⁶ TAYLOR, Charles. Op.cit., p.905.

⁷⁷ Idem, *ibid.*, p.694.

- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, Peter; LUKMAN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21 (1): 9-24, 2000. Disponível em: <http://www.iser.org.br/religioesociedade/pdf/berger21.1_2000.pdf>. Acesso: em 15 ago. 2014.
- CAMURÇA, Marcelo A. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. In: *BIB*. São Paulo, ANPOCS, 1996.
- CASANOVA, José. Ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidade. In: CASTILLO, Santiago; OLIVER, Pedro (Coords.) *Las figuras del desorden: heterodoxos, proscritos y marginados – actas del V Congreso de História Social de España, Ciudad Real, 10 y 11 de noviembre de 2005*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2006. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=jIrt4udW4Yoc&pg=PA1&lpg=PA1&dq=ortodoxias+seculares+y+heterodoxias+religiosas+en+la+modernidad&source=bl&ots=-5k53sthCm&sig=JiQSe4mIKO0Z28XUM-ID7Q-7iQs&hl=pt-BR&sa=X&ei=CcLpVLfrL8acgwTw5ICgDQ&ved=0CCoQ6AEwAQ#v=onepage&q=ortodoxias%20seculares%20y%20heterodoxias%20religiosas%20en%20la%20modernidad&f=false>>. Acesso em: 20 jan. 2015.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- OLIVEIRA, Gustavo G. e OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Modernidade (des)secularização e pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP/PE*, n.1, v.1, p. 24-45, 2012.
- PIERUCCI, Antônio F. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari. P. e STEIL, Carlos. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997a.
- PIERUCCI, Antônio F. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos*, n.49, p. 99-117, 1997b.
- PIERUCCI, Antônio. Milênio para iniciantes: um guia para entender o futuro. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 31dez. 2000, Caderno Mais, p. 21.
- RIBEIRO, Elton V. Charles Taylor e a secularização. *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, Lisboa, Vol. 170, fev. 2010, p. 147-156.
- SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v.3, n.3, p. 27-43, oct. 2001.
- TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.25, n.73, p. 129-141, jun. 2010.