

CAMPUS I - UPF
PASSO FUNDO, RS

24, 25, 26 e 27
MAIO
2017



**V SIMPÓSIO DO GRUPO DE TRABALHO DE HISTÓRIA
DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES - REGIONAL SUL**
TRANSE, ÊXTASE E POSSESSÃO NAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES

**ANAIS DO V SIMPÓSIO DO
GTHRR/REGIONAL SUL**

Gizele Zanotto (Org.)

**ANais DO V SIMPÓSIO DO GT História Das
RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES REGIONAL SUL
(Paraná, Santa Catarina E Rio Grande DO
SUL) – ANPUH**

GIZELE Zanotto (ORG.)

Passo Fundo/RS - 2017

FICHA TÉCNICA

Organização do volume: Gizele Zanotto

Editoração: Gizele Zanotto

Produção: Equipe LEC/PPGH-UPF

Imagem de capa: Jeferson Sabino

Disponível no formato eletrônico.



SOBRE O LEC/PPGH-UPF

COORDENAÇÃO

Coordenadora: Profa. Dra. Gizele Zanotto

OBJETIVOS

Geral:

- Desenvolver ações e atividades concernentes à promoção e consolidação dos estudos das crenças, especialmente religiosas, entre os acadêmicos da Universidade de Passo Fundo, a partir de um olhar multidisciplinar ancorado na disciplina da História das Religiões.

Específicos:

- Fomentar investigações concernentes ao campo religioso nos diferentes níveis de formação ofertados pela História UPF;
- Promover discussões dedicadas aos aspectos teórico-metodológicos do estudo das crenças;
- Coletar, selecionar, catalogar e analisar expressões e documentações acerca dos discursos e práticas religiosas, montando um banco de dados e de fontes para os pesquisadores interessados;
- Estabelecer um acervo documental e bibliográfico passível de estudos e de munir de embasamentos teórico-metodológicos os estudiosos da temática das crenças;
- Articular-se a grupos de pesquisa locais, regionais e nacionais dedicados à temática;
- Promover parcerias com grupos e entidades dedicados à questão das crenças e práticas religiosas nos âmbitos do ensino, pesquisa e extensão.



**V SIMPÓSIO DO GRUPO DE TRABALHO DE HISTÓRIA
DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES - REGIONAL SUL**
TRANSE, ÊXTASE E POSSESSÃO NAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES

**ANais DO V SIMPÓSIO DO GT História Das
RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES REGIONAL SUL
(Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do
Sul) – ANPUH**

GIZELE Zanotto (ORG.)

Passo Fundo/RS – agosto de 2017



**V SIMPÓSIO DO GRUPO DE TRABALHO DE HISTÓRIA
DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES - REGIONAL SUL**
TRANSE, ÊXTASE E POSSESSÃO NAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES

COMISSÃO ORGANIZADORA

Gizele Zanotto (UPF) – Coordenadora Aline Ribeiro (UPF)

Akira Fogaça (UPF)

Artur Cesar Isaia (UFSC/UNILASALLE)

Augusto Diehl Guedes (UPF)

Chaline de Souza (UPF)

Cinara Bigois de Pauli (UPF)

Francielle Moreira Cassol (UPF)

Frederico Santos Dos Santos (UPF)

Alba Cristina Couto Dos Santos (UNISINOS)

Jacqueline Ahlert (UPF)

Jeferson Sabino Candaten (UPF)

Jonas Balzan (UPF)

Mauro Dillmann Tavares (UFPEL)

Rodrigo Luis Dos Santos (ISEI-Ivoti)

Solange Ramos de Andrade (UEM)

Vanda Fortuna Serafim (UEM)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Adelar Heinsfeld (UPF)

Alba Cristina Salatino (UNISINOS)

Artur Cesar Isaia (UFSC/UNILASSALE)

Beatriz Teixeira Weber (UFMS)

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib (UFU)

Cândido Moreira Rodrigues (UFMT)

Edilece Couto (UFBA-UEM)

Eliane Cristina Deckmann Fleck (UNISINOS)

Frederico Santos dos Santos (UPF)

Gerson Machado (UNIVILLE)

Gizele Zanotto (UPF)

Jacqueline Ahlert (UPF)

Marcos Gonçalves (UFPR)

Marta Rosa Borin (UFMS)

Maura Regina Petruski (UEPG)

Mauro Dillmann (UFPEL)

Reginaldo Prandi (USP)

Renato Amado Peixoto (UFRN)

Rodrigo Coppe Caldeira (PUC Minas)

Rodrigo Luis dos Santos (ISEI - Ivoti)

Rosângela Wosiack Zulian (UEPG)

Solange Ramos de Andrade (UEM)

Vanda Fortuna Serafim (UEM)



SUMÁRIO

CATOLICISMOS E POLÍTICA: CONSERVADORES E PROGRESSISTAS NO CENÁRIO LATINO-AMERICANO

<i>De Roma ao Brasil: As ações de Pio XII e a reprodução do seu discurso na Revista Eclesiástica Brasileira (1941-1945)</i>	10
Paula Antonia Henn e Marta Rosa Borin	
<i>“Tiririca’ que medra, infelizmente, em nossa terra”: os discursos do Monsenhor Agnelo Rossi sobre o pentecostalismo brasileiro na Revista Eclesiástica Brasileira (1945-1954)</i>	20
Augusto Diehl Guedes	
<i>Renovação Carismática Católica, entre o tradicionalismo e o progressismo no Brasil de 1960 a 1990</i>	33
Edmilson Pereira Cruz	
<i>Janelas perigosas: a internet e as representações contemporâneas do Diabo no discurso da Associação Internacional de Exorcistas</i>	51
Edianne dos Santos Nobre	
<i>O blog Nuestros Recuerdos e a socialização da experiência na TFP (2006-2014)</i>	62
Gizele Zanotto	

DISCURSOS E DUALIDADES NAS/DAS RELIGIÕES E MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS

<i>O Metal Ouro na Heráldica do Armorial Equestre (Século XV) como Representação da Fé Cristã e da Guerra Justa nas Ordens de Cavalaria da Baixa Idade Média</i>	77
Diego Apellaniz Borba	
<i>Fanatismo, preconceito e resistência: os combatentes da Guerra da tríplice aliança contra o Paraguai (1864-1870)</i>	92
Fabiano Barcellos Teixeira e Silvânia de Queiroz Pfluck	
<i>Altruísmo e Massacre: os positivistas ortodoxos e a sociedade brasileira na Primeira República (1889-1930)</i>	104
Fabiano Barcellos Teixeira	
<i>Dois discursos, um personagem: uma análise das narrativas dos historiadores argentinos Ricardo Levene e Guillermo Furlong SJ sobre a trajetória de Mariano Moreno</i>	118
Mariana Schossler	
<i>A sacralização das existências marginais: reflexões sobre a Quimbanda gaúcha</i>	133
Rodrigo Marques Leistner e Sílvia Gonçalves Mateus	

PATRIMÔNIO, FESTAS E CRENÇAS

<i>A celebração do Divino na Santo Ângelo (RS) de 1877</i>	149
Jacqueline Ahlert	
<i>Memória, história política e patrimônio: Cemitério Vera Cruz, um Museu a Céu Aberto</i>	161
Djiovan Carvalho e Waleska Gaspar	



**CRENÇAS, DEVOÇÕES, RITUAIS E FESTAS:
PRÁTICAS E DISCURSOS NAS RELIGIÕES**

<i>Discursos acerca da mediunidade no documentário Santo Forte (1999)</i> Gabriella Bertrami Vieira	173
<i>Transe e Cosmogonia: Uma análise do Grande Casamento em As Brumas de Avalon (1982)</i> Ana Carolina Lamosa Paes	182
<i>"Dize-me o que lê e dir-te-ei quem és": Imprensa, leitura e Igreja Católica no início do século XX</i> Andressa Paula	189
<i>Pe. Manoel e Coroinha Adílio: uma história de fé</i> Alessandra da Silva e Sandra Borsoi	202
<i>Movimento Evangelical e a Teologia da missão integral: Uma possibilidade de formação de identidade e envolvimento social relevante</i> Josemar Valdir Modes	216
<i>Estados alterados de consciência: Uma análise da festa Hallel em Maringá-Pr</i> Mariane Rosa Emerenciano da Silva	229
<i>Crenças e práticas religiosas: Uma análise de Carrie, A Estranha (1976)</i> Fernanda da Silveira e Rafaela Arienti Barbieri	239
<i>Estados alterados de consciência: uma análise a partir de O bebê de Rosemary (1968)</i> Rafaela Arienti Barbieri	249
<i>Benzedores de São Miguel das Missões e suas relações com as igrejas católica e evangélica</i> Juliani Borchardt da Silva	258

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: SEUS TEMAS E SUAS FONTES

<i>O Ritual de Eguns no Batuque: dádivas entre mortos e vivos</i> Talita Moraes dos Santos	272
---	-----

**DO CONCÍLIO TRIDENTINO AO ULTRAMONTANISMO:
O CATOLICISMO E SUAS PRÁTICAS SOCIAIS NO BRASIL ATRAVÉS DOS SÉCULOS**

<i>O ideal cooperativista desde as missões jesuíticas: uma análise crítica comparada</i> Alba Cristina Couto dos Santos Salatino	285
---	-----

**AS RELIGIÕES MEDIÚNICAS E O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO:
AGENTES, INSTITUIÇÕES E LEGITIMAÇÃO SOCIAL**

<i>Entre discursos e projetos de legitimação: estratégias de representação política das religiões de matriz africana no parlamento gaúcho</i> Sílvia Gonçalves Mateus e Rodrigo Marques Leistner	300
<i>Continuum da possessão: um estudo sobre a comunicabilidade com os "espíritos" entre a Umbanda e o Espiritismo na cidade de Dourados – MS (1976 a 2010)</i> Ana Maria Valias Andrade Silveira	316
<i>Transcomunicação Instrumental: uma alternativa de contato</i> Gabrielle Bazacas Cabral	327
<i>O "Somnambulismo: trabalhos suprehendentes de curas e vidências" nas páginas do Reformador</i> Mateus Tatsch de Mello	338

FILOSOFIA DA RELIGIÃO

<i>Filosofando sobre religião: As teorias da secularização e da individualização das crenças em análise comparada</i>	355
Jorge Botelho Moniz	
<i>Ateísmo, Laicidade e Secularidade</i>	370
Francisco Fianco e Camila Guidolin	
<i>Sobre o pensamento de Marx acerca da religião</i>	379
José Cristiano Santos de Paula	
<i>A constituição do sujeito na filosofia budista</i>	389
Pablo João da Costa e Daniel Confortin	

CULTURA MATERIAL E ARQUEOLOGIA NA ESFERA DA RELIGIOSIDADE

<i>As imagens de Santa Bárbara e São João Batista como cultura material remanescente de uma Estância Missioneira</i>	397
Linara Cristina dos Santos	
<i>Os restos jesuíticos do burgo: a ruína da redução de São Francisco de Borja na narrativa dos viajantes</i>	408
Jacqueline Ahlert	
<i>Investigações arqueológicas na esfera religiosa: o Projeto Arqueológico Igreja N. S. Dores, Porto Alegre/RS</i>	419
Kelly de Oliveira	
<i>O espaço como razão determinante no caso da demolição da Matriz São José/ Erechim RS</i>	437
Cleiane Maria Moretto	
<i>Manifestaciones materiales de la fe en culturas campesinas de los Andes venezolanos</i>	449
Jenny Gregoria Gonzalez Muñoz	

HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO E RELIGIÃO: DISCURSOS, PRÁTICAS, INSTITUIÇÕES

<i>Confronto entre católicos e liberais nas Revistas Vozes e Anhembi</i>	463
Darciel Pasinato	
<i>A Escola Garibaldi entre os anos de 1929 a 1950: grupo local e religiosidade</i>	476
Renata Brião de Castro e Patrícia Weiduschadt	
<i>Influência da religiosidade na constituição educacional dos descendentes de imigrantes italianos e alemães em Pelotas (1928-1953)</i>	487
Patrícia Weiduschadt e Renata Brião de Castro	
<i>As religiões e as religiosidades no Ensino: a disputa pelo campo educacional após a implantação da República</i>	500
Marta Rosa Borin	

GÊNERO, PROCESSOS MIGRATÓRIOS E RELIGIÃO

<i>Preparando meninas para o serviço da fé católica e o amor ao Brasil: a atuação educacional do Colégio Santa Catarina de Novo Hamburgo e o discurso católico das décadas de 1930 e 1940 no Rio Grande do Sul</i>	510
Rodrigo Luis dos Santos	
<i>Relações de trabalho em frigoríficos de Passo Fundo: conflitos entre práticas culturais muçulmanas/senegalesas e a legislação brasileira</i>	518
Guilherme Gregianin e Vinícius Santos de Miranda	
<i>Os colonos e sua relação com a religião protestante: aspectos no início da colonização da Colônia dos Coqueiros (1928-1948)</i>	527
Kalinka de Oliveira Schmitz	



Anais do V Simpósio do GT História das Religiões e Religiosidades Regional Sul
(Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) - ANPUH
Gizele Zanotto (Org.) - ISSN 2359-6996
Universidade de Passo Fundo (UPF) - 2017 - Passo Fundo/RS



FILOSOFANDO SOBRE RELIGIÃO: AS TEORIAS DA SECULARIZAÇÃO E DA INDIVIDUALIZAÇÃO EM ANÁLISE COMPARADA

Jorge Botelho Moniz¹

Resumo: Muito se tem filosofado sobre a secularização - o futuro da religião nas sociedades modernas - mas poucas têm sido as investigações profundas sobre suas camadas internas e sobre as alternativas mais sólidas e sistemáticas que lhe seguiram. No nosso ver, isso refletiu-se em dificuldades de compreensão interpretativa e de aprofundamento teórico-analítico que são necessárias e possíveis de ultrapassar. Para cumprir tal desiderato, escolhemos um desenho de investigação que engloba as estratégias da descrição densa e do método comparativo e dividimos o trabalho em duas partes essenciais. Em primeiro lugar, analisamos os principais substratos da secularização, nomeadamente a diferenciação funcional, a racionalização a societalização, a segurança existencial e a diversidade, igualitarismo e individualismo. Em segundo lugar, introduzimos aquela que, para o estado da arte, é uma das principais e mais desafiantes alternativas às teorias da secularização – a individualização das crenças religiosas –, examinando-a à luz de seus pressupostos fundamentais. No final do trabalho, para efeitos de maior sistematização, examinamos comparativamente os principais axiomas das duas teorias.

Palavras-chave: religião, secularização, individualização, privatização, método comparativo.

Philosophizing about religion: The theories of secularization and individualization in comparative perspective

Abstract: Much has been said about secularization – the future of religion in modern societies –, but there have been few profound researches on its internal layers and on the most solid and systematic alternatives that followed. In our view, this has had two consequences: constraints of interpretative understanding and of analytical-theoretical deepening that must and can be overcome. To achieve this goal, we have chosen a research design that encompasses the strategy of thick description as well as the comparative method and we divided the paper in two basic parts. First, we analyse the main substrates of secularization, namely functional differentiation, rationalization, societalization, existential security and diversity, egalitarianism and individualism. Secondly, we introduce one of the most important and most challenging alternative to secularization theories, according to the state of the art – individualization –, examining it in the light of secularization's central assumptions. At the end of the paper, for a more systematic exam, we compare the main axioms of both theories.

Keywords: religion, secularization; individualization, privatization, comparative method.

1. Introdução

Não obstante o debate sobre a secularização, tal o conhecemos, esteja presente e seja prolífero nas ciências sociais, sobretudo, desde a década de 1960; a maioria dos cientistas sociais continua a declarar dificuldades ao trabalhar com este conceito.

¹ Doutorando em ciência política, especialidade de teoria e análise política na UNL - Universidade Nova de Lisboa (Portugal). Bolsista de doutorado na FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal) na UNL e na UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina, no PPGSP. Investigador do Instituto Português de Relações Internacionais e do Observatório Político. Email: jobomoniz@gmail.com.

Beckford, no *Social Theory and Religion* (2003), chegou ao ponto de afirmar que a secularização é um caso paradigmático de um conceito essencialmente contestado que é, simultaneamente, central para o debate acadêmico e inerentemente problemático. No nosso entender, é precisamente neste campo que se encontra a noção de secularização. O estado da arte testemunha a nosso favor. Glasner, no *The Sociology of Secularisation* (1977), e Stark (1999, p. 250), dizem que ela é um mito sociológico e uma profecia falhada; Fichter, no “Youth in search of the sacred” (1981) e Hadden (1987, p. 595) asseveram que ela é uma doutrina, uma ideologia ou um dogma inquebrável da teoria sociológica; para Gorski (2000, p. 139-140) e Tschannen, no *Les théories de la sécularisation* (1991), ela não é uma teoria, mas uma família de teorias ou um paradigma; Lechner, no “The Case against Secularization” (1991), acusa-a de ser uma tese etnocêntrica do Ocidente, enquanto Asad, no *Formations of the Secular* (2003) afirma que ela representa uma narrativa determinista inaceitável. Enfim, para Casanova (1994, p. 12), a noção de secularização é tão multidimensional e ironicamente reversível nas suas conotações contraditórias que é praticamente inoperacional cientificamente².

Chegados a este ponto, será apenas normal perguntar o que é a teoria(s) da secularização? Será possível (re)operacionalizá-la ao nível científico? Se sim, como?

É precisamente aqui, na resposta à última interrogação, que o nosso trabalho pretende situar-se. Muito se escreveu sobre a ideia de uma secularização unívoca; porém, poucos são os investigadores que procuram entender os seus substratos e, menos ainda, são aqueles que trabalham a secularização concomitantemente com as alternativas, mais sólidas e sistemáticas, que lhe seguiram.

Posto isto, estabelecemos um plano de trabalho baseado em quatro etapas essenciais. Em primeiro lugar, justificamos a abordagem das camadas da secularização. Após esta etapa inaugural, entramos na análise dos seus substratos, examinando as suas múltiplas camadas internas. Depois, procuramos entender a teoria da individualização à luz das teses da secularização, privatização e desprivatização. A partir deste ponto, estamos preparados para entrar nas questões mais controvertidas da individualização, sendo capazes de examinar algumas das suas camadas internas mais relevantes. A perspectiva comparativa encontra-se presente desde a entrada nas teorias da individualização; porém, no epílogo do trabalho, para efeitos de sistematização, propomos uma análise comparativa dos principais axiomas destas teorias.

2. A(s) teoria(s) da secularização: proposta de análise das suas principais camadas internas

O que significa então a expressão *teoria da secularização*? Em primeiro lugar, como viemos denunciando através da utilização do plural *teorias*, importa notar que não existe uma única teoria. A frase designa, essencialmente, um conjunto de concepções que se refere à relação entre modernização e religião. Contudo, a sua multidimensionalidade pode conduzir a disputas e contradições académicas sobre o seu significado que, por consequência, podem gerar incompreensões epistemológicas que, derradeiramente, dificultam a sua operacionalidade científica.

² Se bem que neste caso o autor refere-se aos moldes dominantes de análise científica empírica.

De modo a contornar tais dificuldades, propomos, à entrada do estudo das teorias da secularização, a aplicação duma análise em *camadas ou substratos*. Quando usamos essas expressões referimo-nos, essencialmente, às subteorias macrossociais da secularização, ou seja, às teorias secundárias que existem dentro da teoria principal da secularização. Distinguem-se do conceito de *dimensão* usado, como vimos, por Karel Dobbelaere ou Mark Chaves, porque operam sempre dentro do mesmo nível de análise da secularização – o macro. Por meio desta abordagem metodológica, conseguimos criar conceitos sistematizados que agrupam as suas principais correntes científicas, esperando, por meio deste refinamento metodológico, lograr uma maior clareza conceptual.

Em termos muito gerais, todas as camadas da secularização afirmam que o processo de modernização e os seus subprocessos, transformadores da totalidade da estrutura social, não podem decorrer sem consequências para as tradições e instituições religiosas. Ou seja, as propriedades estruturais da modernização, tais como a racionalização, a diferenciação funcional ou a societalização (*Vergesellschaftung*) colocam problemas à religião, pelo menos no seu sentido tradicional, e reduzem ou, no limite, extinguem a sua relevância social.

Para Tschannen (1992, p. 61), dentro deste marco teórico, o nível de análise mais importante ou, no mínimo, o mais evidente da secularização é o macrossocial. De todas as dimensões analíticas da secularização, a macro é aquela que de facto ocorre em todas as sociedades ocidentais e que conduz a formas reais de mudança na religião institucionalizada. No nosso ver, é sobretudo dentro desta dimensão que devemos entender os substratos da secularização ora analisados.

a. *Diferenciação funcional*

O núcleo central desta dimensão macrossocial é representado por uma teoria de diferenciação funcional de inspiração durkheimiana³. Ela diz respeito ao processo pelo qual o Estado e a política reduzem os sistemas religiosos tradicionais a um subsistema social, entre outros, fazendo-os perder a sua proeminência e relevância em sociedades modernas funcionalmente diferenciadas. Isto é, com o crescimento da autonomia, especialização, competição e tensão entre as diferentes forças sociais, as autoridades religiosas institucionalizadas perdem o controlo sobre determinadas funções sociais, tais como: a política, economia, educação, família, saúde ou assistência social.

Na literatura, o fenómeno da diferenciação *per se* não é discutível (Hellemans, 1998, p. 75). A questão principal não é tanto o acontecimento dos seus processos, mas as consequências que tiveram para a religião. Segundo Gorski (2000, p. 139-142), a partir dos anos 1960 conseguem-se detetar três proposições básicas não estanques: declínio, privatização e transformação.

A tese do declínio é uma das mais visíveis. Para Wilson (1969 [1966], p. xiv), por meio deste processo de diferenciação ou autonomização, a sociedade deixa de necessitar das funções latentes da religião e, conseqüentemente, as instituições e as ações religiosas perdem a sua relevância social. Assim, o fenómeno religioso em geral, mas as autoridades e organizações religiosas em particular vêem o seu significado social ser circunscrito, diminuído ou até desintegrado (MARTIN, 1978, p. 3; LUHMANN, 1995, p. 191).

³ Vide *The division of labor in society* (1893).

A proposição da privatização é, sobretudo, avançada por Luckmann (1967). Nele a diferenciação funcional deriva duma ação política deliberada de desenvolvimento de esferas institucionais especializadas (ibid., p. 39-40, 101). A redução do espaço de ação e influência das instituições religiosas transformam a religião numa realidade crescentemente subjetiva e privada (ibid., p. 85-86). Também em Berger (1990 [1967], p. 107) o fenómeno da diferenciação não provoca apenas mudanças sócio-estruturais na religião; antes, passa a manifestar-se mais fortemente como retórica pública e virtude privada (ibid., p. 134). Na mesma linha, Luhmann (1995, p. 218-221) considera que a criação e especialização de subsistemas sociais seculares podem estimular a individualização das escolhas dos indivíduos.

Por fim, analisamos a ideia de transformação. Talcott Parsons, com a sua obra *Structure and process in modern societies* (1960), foi um dos primeiros a escrever sobre o processo de diferenciação e sobre as suas consequências para a religião. Tal como Luckmann, Parsons acredita que, à medida que as sociedades se complexificam e diferenciam funcionalmente, a influência institucional das igrejas ocidentais vai-se confinando à esfera privada. Contudo, por oposição a Luckmann, ele acredita que a manutenção dos valores cristãos se mantém sadia nestas sociedades. Com efeito, na obra *The Evolution of Societies* (1977), Parsons afirma que estes valores haviam passado por um processo de generalização, formando o núcleo sagrado do sistema social e das suas partes constituintes. Assim, enquanto o sagrado havia ficado mais fragmentado, não tinha, porém, ficado menos público. Tal como Parsons, Berger (1990 [1967], p. 133) acredita que a religião tradicional continua a ter impacto público; porquanto em condições de diferenciação estrutural, a religião passa a poder especializar-se exclusivamente nas suas próprias funções religiosas (CASANOVA, 1994, p. 21), logrando trabalhar em novos modelos de relação com os indivíduos e os Estados modernos; por exemplo, através do desenvolvimento duma *religião civil*⁴.

b. Racionalização

A diferenciação constitui uma das consequências da racionalização e ambas são apontadas como fatores-chave da modernização que explicam a diminuição do significado macrossocial da religião.

Em traços gerais, a tese da racionalização diz que a reforma protestante, o iluminismo e a industrialização desenvolveram uma perspetiva racional do mundo – baseada em padrões empíricos de prova ou no conhecimento científico dos fenómenos naturais – que fez crescer uma cosmovisão racional que, por sua vez, enfraqueceu as fundações da crença no sobrenatural. A especialização de áreas de conhecimento, como a política, educação, engenharia ou a medicina, criou um sentimento de controlo lógico do ser humano sobre a natureza que dispensa interpretações metafísicas do mundo. A religião e os seus ensinamentos passam a ser apenas mais uma fonte de conhecimento das sociedades modernas, tal como na tese da diferenciação.

Na linha da obra *The Protestant Ethic* de Weber (1904-1905), Berger (1990 [1967], p. 105-125) assevera que a racionalização é um processo iniciado pelo judaísmo e pelo cristianismo (sobretudo o protestante). Não obstante as suas origens religiosas, Berger (ibid., p. 43) pensa que a proliferação de justificações racionais e científicas reduz a credibilidade das explicações religiosas do mundo. Pelo facto de representar o pré-requisito central de qualquer

⁴ Vide Robert Bellah, *The broken covenant* (1975).

sociedade moderna industrializada, o processo de racionalização é, em Berger (ibid., p. 132-133), a variável decisiva da secularização. Para o autor, as razões para esta secularização de tipo macrosocial são: a especialização das organizações sociais e dos seus recursos humanos científicos e tecnológicos e a sua racionalização estrutural psicológica; o potencial secularizante abrangente da racionalidade capitalista industrial; o estabelecimento, ao nível estrutural, duma burocracia estatal altamente racional e, ao nível ideológico, a manutenção de legitimações adequadas para aparato burocrático (ibid., p. 131).

Tal como Berger, Wilson (1976) segue a linha weberiana e estabelece uma forte relação entre secularização e racionalização. Para o autor, a segunda deriva dos avanços tecnológicos e científicos, sendo determinada por uma relação eficiente entre meios e fins, na qual qualquer pessoa pode desempenhar a sua função técnica de forma autónoma. É o que Luckmann (1967, p. 96) chama de anonimato dos papéis especializados, determinados por instituições funcionalmente racionais, ou o que Martin (1978, p. 83) denomina de relações impessoais e mecânicas, onde os laços íntimos de comunidade horizontal são quebrados. O que predomina são as orientações racionais e empíricas do mundo, por oposição às mágicas e religiosas (WILSON, 1976, p. 11). O controlo é técnico e burocrático e não moral e religioso (ibid., p. 20).

Grosso modo, a racionalização reduz a frequência com que as pessoas e os Estados se dirigem e buscam direção na religião, sobretudo em matéria educativa (WILSON, 1969 [1966], p. 63-64), em questões de família e natalidade ou na procura de determinados objetivos sociais (WILSON, 1982, p. 44). Além disso, a ciência e a consciência tecnológica – as principais perspetivas seculares do mundo – desenvolvem um sentimento de controlo e manipulação dos ambientes social e natural que, ao restringir o papel da contingência e a influência da metafísica, tornam a religião, aparentemente, obsoleta e implausível em condições modernas.

c. Societalização

Outro elemento clássico das teorias da secularização, apontado comumente pelo estado da arte, é a passagem de um sistema de base comunitária para outro de base social, ou seja, a societalização (*Vergesellschaftung*).

Dentro destas teorias, a versão original é a de Tönnies, na obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), explicando que a transição da comunidade para a sociedade reflete a perda do domínio das instituições religiosas sobre o indivíduo. Esta tese foi, de forma implícita ou explícita, ecoada na literatura, sobretudo por Wilson e Hervieu-Léger.

O argumento de Wilson (1976, p. 265-266) é que a secularização corresponde ao declínio da comunidade, ou seja, ela é concomitante com societalização. Ao elaborar a sua tese, o autor explica que tradicionalmente a religião se celebrava e legitimava na vida local (comunitária). Contudo, com a passagem da comunidade a sociedade e com a sua organização, agora, à escala nacional, a plausibilidade global dos sistemas moral e religioso diminui, a religião enfraquece-se e distancia-se (WILSON, 1982, p. 153). Com efeito, Wilson (1976, p. 246) associa a societalização à modernização e aos seus inerentes processos de industrialização e racionalização. Para o autor, isso deve-se ao facto de as formas de comunidade, sobre as quais a religião exercia anteriormente um controlo social

significativo, tenderem a dissolver-se no processo de modernização, sendo substituídas, tal como nas camadas da diferenciação funcional e da racionalização, por organizações e relações pessoais mais amplas e impessoais.

Também em Hervieu-Léger (1999, p. 203; 2000, p. 132-136) o processo de societalização traz consequências para a religião. Segundo a sua tese, com a transição de um sistema de base comunitário para outro de base social, os indivíduos deixam de encontrar as suas ligações sociais num lugar permanente, algo que reduz a possibilidade de controlo social e o sentimento de partilha de uma consciência coletiva (religiosa) institucionalizada num território específico. Para a autora, isto é um reflexo da *erosão da civilização paroquial*, i.e., a passagem de uma sociedade rural (que moldou a cristandade) para uma industrial que tende a causar problemas à cultura religiosa.

3. A teoria da individualização: entre secularização, privatização e desprivatização

Para Pickel (2012, p. 9), nas reflexões científicas sobre o lugar e futuro da religião no mundo moderno, a secularização foi, entre os finais da década de 1960 e os inícios do século XXI, o paradigma dominante. O argumento de que o processo de modernização, incluindo alguns dos seus subprocessos já analisados – racionalização, diferenciação funcional, ou ausência de ameaças existenciais –, não se coaduna com a religião e conduz a uma contínua perda de relevância social da religião, teve ressonância particular nas ciências sociais do Ocidente, em especial nas europeias.

Todavia, estes pressupostos foram progressiva e mais sistematicamente questionados nas últimas décadas. Isto sucedeu, essencialmente, por dois motivos. Em primeiro lugar, verificou-se que o crescimento de novos movimentos religiosos e de formas individualizadas de religião, desenvolvidos fora da esfera das igrejas cristãs tradicionais, podiam ser observados em qualquer região do mundo (HERVIEU-LÉGER, 1999). Em segundo lugar, começou-se a contestar o foco excessivo da análise e interpretação das taxas de frequência a serviços religiosos públicos. Esta concentração dificultava a observação de informações sobre as eventuais variações na religiosidade privada ou individual (LUCKMANN, 1967, 1991; DAVIE, 1994).

Estas críticas à secularização e às suas subsequentes sistematizações teóricas viriam a ser designadas, em sociologia das religiões, de teorias da privatização ou individualização da religião que, pela sua importância teórica, serão analisadas de seguida. O seu exame é particularmente relevante, pois permite-nos entender qual a resposta aos processos de diferenciação, societalização ou pluralismo a um nível micro. Ou seja, possibilita-nos a compreensão das implicações em matéria de atitudes, condutas e valores religiosos à escala pessoal.

Antes de abordarmos diretamente esta questão, achamos pertinente a distinção entre os conceitos de privatização e individualização. Não obstante autores, como Willaime, na obra *Europe et Religions* (2004), afirmem que as teses têm um significado próximo; outros, como Hellemans (1998, p. 74), apontam diferenças quanto aos seus efeitos. Tendemos a concordar com a segunda posição. A tese da privatização afirma que a religião nas sociedades modernas não se situa nas instituições públicas, mas na esfera privada da família e do indivíduo, sugerindo, contrariamente à tese da individualização, que as religiões organizadas renunciam ou perdem todas as suas funções públicas ou políticas, tornado-se irrelevantes na esfera pública.

Ora, segundo o estado da arte, isso não parece ser o que vem sucedendo no mundo moderno. Daniel Bell, no estudo “The return of the sacred?” (1977), admite que com a modernização houve uma diminuição da autoridade institucional das igrejas sobre as esferas da vida pública e um recuo para o mundo privado onde as religiões têm apenas autoridade sobre os seus fiéis. Todavia, isto não significa, necessariamente, um declínio na extensão, relevância e influência social das crenças individuais. Um dos autores que trabalha mais assertivamente esta ideia é Casanova (1994, p. 5-6). Através do seu conceito de *desprivatização da religião*, o autor argumenta que as tradições religiosas se recusam a aceitar o papel marginal e privatizado que as teorias da secularização e modernização lhes haviam reservado. Ao resistirem aos processos de secularização e modernização, as religiões continuam a operar na esfera pública e a ter impacto político nas sociedades modernas (BECK e BECK-GERNSHEIM, 2002, p. 26). Sintomática é a proliferação do sagrado, afirmada por Jacques Ellul em *The New Demons* (1975), e o seu crescimento e explosão (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 64-65), mesmo em condições de intensa modernização. A religião, longe de perecer, tem nas sociedades modernas um lugar importante (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 302).

Estes argumentos não devem ser lidos como sinónimos de dessecularização, regresso da religião ou ressacralização. Pelo contrário, devem ser entendidos como uma transformação da religião a um modo compatível com a forma atual da modernidade, levando sobretudo em consideração a crescente importância das subjetividades. Por este motivo, segundo Hellemans (1998, p. 74), faz mais sentido falar de tese da individualização, porquanto aponta mais rigorosamente para a nova localização da religião na sociedade moderna: o indivíduo. Além disso, a individualização, contrariamente à privatização, não tem de estar associada à secularização; isto é, pode, mas não tem de, terminar em secularização. Assim sendo, em vez de ser uma dimensão da secularização, a individualização assume-se como uma alternativa teórica (PICKEL e SAMMET, 2012, p. 9-10) – uma forma distinta de conceptualizar o papel da religião na sociedade moderna.

Similarmente às teorias da secularização, a teoria da individualização argumenta que a diferenciação funcional, racionalização e pluralização cultural são o ponto de partida para mudanças macrosociológicas. Não obstante reconheça o impacto da modernização na religião, a teoria da individualização distingue entre os seus efeitos na religiosidade orientada para as igrejas e comunidades religiosas (institucionalizada) e a religiosidade privada (individual). Enquanto as teorias da secularização defendem um declínio em ambas, a individualização espera que isso suceda apenas nas suas formas institucionais, negando um enfraquecimento da religiosidade individual, mas confirmando uma mudança nas suas formas e expressões.

Isto sucede, porque a teoria da individualização utiliza um conceito de religião diferente. Para os teóricos da individualização, a noção de religião usada pela secularização é muito restrita, pois centra-se em questões relacionadas com a sociologia das igrejas, assim como em concepções substanciais de religião que não se coadunam mais com sociedades modernas funcional e socialmente diferenciadas. Em particular, foca-se num conceito cristão de religião que limita as análises a fenómenos religiosos convencionais, perdendo a perspetiva de novas formas de religião. Por seu turno, a teoria da individualização, similarmente ao modelo do mercado religioso, concebe a religiosidade individual como uma constante antropológica que é inerente à natureza humana (LUCKMANN, 1967, p. 69; LUCKMANN, 1991, p. 75). Assim, todos os fenómenos religiosos ou espirituais de significado superior podem

ser incorporados na esfera da religião⁵. A abrangência deste conceito permite⁶, então, aos seus teóricos defender que, mesmo quando os conteúdos religiosos desaparecem, a tensão primária entre a finitude da vida humana e a infinidade das suas possibilidades permaneçam e promovam um dinamismo inexorável de procura de conteúdos religiosos (POLLACK, 2011, p. 14).

Feitas as distinções entre a individualização e os seus conceitos contíguos, julgamos estar em condições de penetrar na teoria da individualização propriamente dita, explorando, em detalhe, algumas das suas mais proeminentes sub-teorias.

3.1. As teorias individualização

O estado da arte (HOWARD, 2007, p. 2; PICKEL e SAMMET, 2012, p. 9-11) parece unânime na afirmação de que a teoria da individualização da religião surge da combinação da tese da privatização de Luckmann (1967) e da tese da individualização de Beck (1992). Esta evolução na teoria sociológica deu-se, porque, contrariamente aos pressupostos luckmianos, a religião não se está a tornar invisível, mas apenas ajustável à forma moderna de socialização do indivíduo (IDEM, p. 121-252).

Grosso modo a teoria da individualização diz que a modernização, no geral, e a diferenciação social, em particular, dissolveram o elevado grau de homogeneidade religiosa, mas não só, e as estruturas tradicionais das sociedades prémodernas. Por consequência, os indivíduos emanciparam-se da custódia das grandes instituições religiosas e, com isto, tornaram-se livres para decidir com base nas suas próprias cosmovisões e orientações espirituais. Dotados duma maior responsabilidade biográfica, eles passam a adotar um estilo de religião mais heterodoxo, sincrético e individual. Ou seja, enquanto nas sociedades prémodernas a religião se encontrava institucionalizada nas igrejas; atualmente, estas instituições e as suas prescrições normativas e compulsórias não determinam com a mesma força a espiritualidade dos indivíduos.

Apesar da sua aparente consistência e coerência internas, o debate sobre a individualização é complexo e difícil de sumarizar (HOWARD, 2007, p. 2-3). Tal como sucede com a teoria da secularização, a teoria da individualização tem várias correntes endógenas. Acreditamos ser, portanto, mais útil analiticamente e correto cientificamente falar de teoria(s) da individualização no plural. Com efeito, a sua diversidade interna leva-nos a escolher algumas das suas sub-teorias principais, nomeadamente: a religião invisível, a religião vicária, a espiritualidade reflexiva e a perda de memória coletiva. Nesta parte do trabalho, desejamos analisá-las separadamente, sistematizá-las e compará-las à luz das suas diferenças internas.

a. Privatização da religião (ainda) e religião invisível

Alguns autores (CASANOVA, 1994, p. 35; HELLEMANS, 1998, p. 74) afirmam que Luckmann e Luhmann são os sociólogos que apresentam formulações da teoria da individualização com mais semelhanças com a ideia de

⁵ A religião e religiosidade podem ser encontradas em contextos previamente insuspeitos, tais como: a psicanálise, nas culturas do corpo e do lazer, em comunidades de culto, no turismo ou no desporto.

privatização. Em particular, com as suas três premissas essenciais: individualização da religião e a sua irrelevância na esfera pública; a fusão sincrética e individual de elementos religiosos tradicionais ou novos; e o declínio da religião institucional organizada (tradicional). Apesar de os autores nunca afirmarem explicitamente a segunda metade da primeira premissa, a proximidade da teoria da individualização com as noções de privatização e invisibilidade do *religioso* obriga-nos a uma análise mais cuidada deste tópico.

Ao falarmos de privatização, Luckmann é um autor incontornável. A sua teoria baseia-se na diferenciação institucional e de funções sociais. Ela está essencialmente preocupada com o estudo da influência da especialização e fragmentação das várias esferas institucionais nas consciências individuais. Seguindo a linha de Wilson (1969, 1976), o autor afirma que estes fenómenos tornaram a religião numa realidade crescentemente subjetiva e privada (LUCKMANN, 1967, p. 85-86). Por conta da segmentação institucional, as organizações religiosas passam por um processo de diferenciação e especialização que tem repercussões profundas dentro da consciência humana, transmitindo mormente um maior sentido de subjetividade, autonomia, liberdade e comunalidade. Com a compartimentação do mundo e a dissolução da comunidade e duma hierarquia de significado transcendental o indivíduo ganha autonomia para guiar as suas escolhas, em matéria de significações derradeiras, com base na sua “biografia social” (IDEM, p. 99). A redução dos constrangimentos tradicionais e a maior liberdade de escolha desenvolvem no indivíduo uma postura de consumidor. Ele passa a encarar os bens sociais e culturais (religiosos e/ou seculares), disponíveis nas sociedades modernas, como um comprador que pode adquirir uma vasta gama de representações religiosas (IDEM, p. 104). Através delas ele (re)constrói (sozinho ou em conjunto com outros) um sistema estritamente individual de significações últimas (IDEM, p. 98-99). É uma espécie de bricolagem religiosa, melhor dizendo um modo de religiosidade autoconstruída a partir de vários fragmentos que, na tentativa de construção de um todo de significações derradeiras subjetivas, podem, mas não têm, estar ligados aos tradicionais universos simbólicos (IDEM, p. 109).

Luhmann, Parsons e Bellah aprofundam a tese funcionalista de Luckmann. Em traços gerais, ambos concordam que a privatização da crença é uma resposta da religião à crescente complexidade e diversidade da sociedade industrial moderna. Todavia, em Luhmann, isto sucede por conta de quatro fatores: diferenciação funcional, segmentação, estratificação e mobilidade social e geográfica; enquanto para Parsons e Bellah, isto ocorre por causa da própria evolução e complexificação da esfera religiosa⁷. Não obstante partam de premissas diferentes, eles chegam à mesma conclusão de Luckmann: a privatização das decisões dos indivíduos em matéria de significações últimas de vida. Seguindo o argumento de Luhmann, as instituições religiosas perdem a sua força social em favor de subsistemas arreligiosos. A sua competição, a sua relativa autonomia e a sua incapacidade ou falta de vontade para integrar as diferentes cosmovisões religiosas numa única dimensão normativa prescritiva conduziram a uma consciência *autopoietica* que estimula a individualização das escolhas religiosas (LUHMANN, 1995, p. 220-221). Também em Parsons e Bellah a redução da influência das instituições religiosas sobre os indivíduos e transformação da religião num assunto privado, construída a partir de escolhas individuais livres,

⁶ Pollack, na obra *Säkularisierung - ein moderner Mythos?* (2003), e Stolz (2010, p. 255-256) criticam a excessiva abrangência desta definição funcional de religião, porque prejudica a análise da variação da relevância social da religião.

⁷ Bellah (1964, p. 361-374), em particular, descreve esta evolução em cinco etapas: religião primitiva, arcaica, histórica, pré-moderna e, enfim, moderna.

geram uma conjuntura na qual eles desenvolvem uma autoconsciência que os conduz à individualização e privatização religiosas (PARSONS, 1973; BELLAH, 1985).

Em Luckmann (1990, p. 127-138), tudo isto pode ser resumido na expressão *transcendência em encolhimento*. Ou seja, as novas formas sociais de religião partem das, anteriormente predominantes, grandes transcendências (experiências não-quotidianas de alteridade que se encontram essencialmente ausentes das vidas dos indivíduos); transformam-se em transcendências intermédias (experiências de outros seres humanos que são simultaneamente perceptíveis e não-perceptíveis); e culminam em transcendências pequenas (baseadas nos limites temporais e espaciais das experiências quotidianas) (LUCKMANN, 1991, p. 176-179).

Subjaz à teoria destes autores a ideia de que forma social da religião pode perder influência; porém, a religiosidade individual modifica meramente a sua forma. Esta não tem, necessariamente, de se manifestar de forma pública. Pelo contrário, pode resultar numa *religião invisível* (LUCKMANN, 1967), uma nova forma de religiosidade que pode tomar contornos completamente diferentes daqueles tradicionalmente associados às instituições religiosas. A religião torna-se numa matéria *subjéctiva do coração*, focada na autenticidade das experiências individuais (BELLAH, 1985, p. 250); ou seja, numa *religião invisível do coração* caracterizada por um tipo de religiosidade *nova era* – invisível, privatizada e pós-convencional.

b. *Do crer sem pertencer à religião vicária*

Davie (1994), ao tentar responder às pistas levantadas por Luckmann e demais autores sobre a forma da religião nas sociedades modernas, constata um profundo desencontro entre as taxas de crença individual e os índices de prática religiosa institucional. Constatado o paradoxo, a autora cunha a expressão crer sem pertencer (*believing without belonging*) para descrever esta nova forma de religiosidade não institucionalizada.

Esta tornou-se numa das fórmulas mais citadas e influentes em sociologia das religiões, sendo, para vários autores, a melhor imagem para representar a orientação religiosa nas sociedades modernas, especialmente as europeias ocidentais cristãs (PICKEL e SAMMET, 2012, p. 10; DAVIE, 2013, p. 140-143).

Todavia, este conceito afigurava-se mais descritivo do explicativo, apoiando-se muito sobre estatísticas de um fenómeno que parecia ser muito mais complexo do que isso. Por este motivo, Davie adotou uma postura analítica mais qualitativa e subtil para expor a ambiguidade europeia: as igrejas históricas não desempenham mais um papel preponderante na vida quotidiana dos indivíduos; porém, isto não significa que elas deixem de desempenhar, de forma vicária, papéis morais, espirituais e sociais a favor da sociedade, mantendo-se assim relevantes socialmente (DAVIE, 2007, p. 137-138).

A autora utiliza o conceito de *religião vicária* (DAVIE, 2006, p. 24-27; 2007, p. 126-128, 137-138, 140-143; 2013, p. 128-129, 143-145) para explicar este aparente paradoxo. Através desta ideia, Davie pretende descrever uma atitude na qual a religião é desenvolvida por uma minoria ativa, mas em representação duma maioria. Ou seja, a religião vicária evidencia a vontade das pessoas (que não praticam a religião tradicional-institucional diariamente) para delegar a esfera religiosa aos ministros profissionais das igrejas, entre outros, de modo a que eles desempenhem vicariamente funções religiosas em nome da população como um todo. Podemos distinguir quatro

tipos de religião vicária na formulação davidiana: i) igrejas e líderes religiosos desenvolvem rituais em nome de outros; ii) líderes e praticantes religiosos creem em nome de outros; iii) líderes e praticantes religiosos encarnam códigos morais em nome de outros; e iv) igrejas como espaços de debate vicário sobre temas sociais controversos.

A religião vicária é, portanto, desenvolvida por outros em ocasiões raras, mas especiais (por exemplo, batizados, casamentos e, sobretudo, funerais ou em grandes momentos de celebração ou comoção coletiva). As igrejas e os seus ministros de culto mantêm-se relevantes socialmente, porquanto as pessoas requisitam as suas funções de mediadores do sagrado. A religião torna-se num bem público, disponível a todos, que deve ser mantido e apoiado pelos Estados para oferecerem religião vicária quando for requisitada (DAVIE, 2007, p. 219; DAVIE, 2013, p. 225).

Davie (2006, p. 27-29) conclui que há uma profunda mudança na natureza e na compreensão da religião nas sociedades europeias modernas. Passou-se de uma cultura de obrigação ou dever religioso para outra de consumo e escolha individual, tal como Luckmann denunciara. Aquilo que era simplesmente imposto, transmitido ou herdado torna-se numa questão de preferência pessoal.

A atomização da crença reflete, em Davie (2013, p. 61), a deficiência do atual processo de transmissão e uma rutura na *corrente de memória religiosa*, na expressão de Hervieu-Léger (2000). Davie (2002, p. 18), inspirada nos teóricos da privatização, argumenta que as igrejas tornaram-se incapazes de oferecer um dossel sagrado. Deixaram de ser capazes de garantir uma memória coletiva religiosa que reja as dinâmicas comunitárias. Por consequência, não se pode mais supor que a religião é passada entre os membros da comunidade através de uma série de correntes relacionais.

A igreja passa a ser entendida *de facto*, senão sempre *de jure*, como uma instituição de adesão voluntária, isto é, que se situa na esfera das escolhas individuais (IDEM). Esta questão é relevante, porque, por um lado, reduz os níveis de autoridade, influência e fidelização religiosa nos indivíduos e aumenta as tendências do crer sem pertencer e da religião vicária. Por outro lado, ela banaliza as organizações religiosas e os seus serviços de mediação com o sagrado. Estes passam a ser utilizados mediante as vontades pragmáticas, utilitárias e não necessariamente religiosas dos indivíduos.

c. *Ruptura na corrente de memória coletiva*

Esta sub-teoria é mais uma tentativa de identificação e refinamento dos instrumentos conceptuais necessários para a compreensão da religião no mundo moderno. A tese da cisão da corrente de memória coletiva é muito devedora dos escritos de Danièle Hervieu-Léger. Como qualquer teórico da individualização, a autora interessa-se mais pela recomposição do que pela decomposição dos fenómenos religiosos. Hervieu-Léger estuda os possíveis eixos de reconstrução e de re-identificação numa linha de crença religiosa compatível com as sociedades modernas, usando, para tal, uma abordagem diferente à dicotomia religião-modernidade levantado pelas teorias da secularização (HERVIEU-LÉGER, 1999).

Tal como sucede nas outras teorias da individualização analisadas, na concepção de Hervieu-Léger, as sociedades modernas destroem um certo tipo de vida religiosa (DAVIE, 2013, p. 60). Por conta dos efeitos da

diferenciação, as sociedades ganham autonomia para se afastar da dominação dos sistemas religiosos que as controlavam anteriormente, através de interpretações globais da vida humana. As sociedades passam a ser dominadas pelo imperativo da mudança. As vidas dos indivíduos tornam-se estruturalmente incertas, sendo permanentemente desafiadas pelos avanços da ciência e tecnologia. São sociedades desencantadas pela racionalização, mas onde um novo tipo de crença – tipicamente expansivo e proteu; ou seja, fragmentado, fluido e móvel – prolifera (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 25-26; 2000, p. 163). Por oposição ao que sucedia no passado, as identidades religiosas dos indivíduos modernos não são mais herdadas dos seus genitores. Antes, são construídas individualmente, por meio duma bricolagem de sentidos luckmiana, na qual o indivíduo isolado cria a sua própria religiosidade, baseando-se nas suas experiências e nos recursos simbólicos das tradições religiosas (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 25-26; 1999, p. 42-43). A individualidade religiosa moderna produz, para Hervieu-Léger (1999, p. 90-98, 121-131), duas figuras reveladoras do espírito da nossa época: o peregrino e o convertido. Não obstante as suas diferenças, ambos remetem para a ideia dum cenário religioso em movimento e onde a adesão à(s) nova(s) religião(ões) se baseia no voluntarismo associativo. É um novo tipo de religião nova era (*new age*). Uma crença religiosa totalmente centrada nos indivíduos e na sua realização pessoal e caracterizada pela primazia conferida à experiência pessoal que os guia de acordo com as suas próprias cosmovisões (HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 164).

Em Hervieu-Léger (1999, p. 157; 2001, p. 162), a individualização religiosa está no âmago da religiosidade contemporânea. A individualização significa a independência de cada um e a dissolução das comunidades tradicionais (HERVIEU-LÉGER, 1990, p. 40). A tradição, a pedra angular da religião, é posta em causa e, com isto, a natureza da transmissão regular de valores e de instituições entre gerações modifica-se (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 61-62).

A preocupação da autora com a transmissão da herança religiosa tem a ver com a própria forma como concebe a religião. Para si o conceito deve ser entendido como memória (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 66-67) ou como uma corrente de memória (*chain of memory*) (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 121-129). Por isso, é possível analisar o processo de desregulação religiosa nas sociedades modernas, através do fenómeno de destruturação da memória coletiva (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 27).

De acordo com Davie (2002, p. 18), em Hervieu-Léger, as sociedades são menos religiosas do que as tradicionais, porque são mais incapazes de manter uma memória coletiva que fundamente a sua existência religiosa. Para Hervieu-Léger (1998, p. 24-25), a religião tradicional tem, no presente, mais dificuldades em florescer por causa da complexidade do mundo moderno (o imperativo da mudança e do presente; a fragmentação de instituições de memória, como a escola, família ou igrejas; ou o imediatismo da comunicação promovido pelos *media*). Surgem fenómenos de desmembramento e atomização da memória coletiva que culminam numa amnésia social. As sociedades tornam-se menos capazes, do que no passado, de produzir uma memória coletiva que lhes faça sentido no presente e que lhes possa servir de orientação futura (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 25; 1999, p. 62-63).

No entanto, seguindo o argumento, não existe sociedade humana sem um mínimo de memória que permita a produção de um sentido de existência coletiva (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 26). Precisamente para evitarem situações de vazio simbólico, criadas pela perda de unidade e profundidade da memória coletiva, os indivíduos juntam-se em pequenos, múltiplos e fragmentados grupos de memória religiosa (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 27-29). Algo semelhante àquilo que Luckmann (1990) definira como comunidades de transcendências pequenas que,

apesar da sua dimensão, continuam a poder aproveitar o capital de memória existente em si e nas sociedades modernas e construir gradual e coletivamente uma estrutura simbólica das relações sociais (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 53-54; 2000, p. 173).

Para Hervieu-Léger (1998, p. 27; 1999, p. 180-186) isto apresenta um paradoxo: no contexto de uma sociedade secularizada e com dinâmicas sociais e culturais rápidas, surgem grupos religiosos pequenos, de adesão voluntária, forjados pelos interesses dos próprios indivíduos. Ou seja, assistimos a processos de dissolução da autoridade das tradições religiosas institucionalizadas e de atomização dos indivíduos que promovem, paradoxalmente, uma forma de religião pós-tradicional – mutável e sujeita a revisão e altamente subjetivizada e emocional –, caracterizada pela formação de comunidades emocionais voluntárias ligadas através de uma memória religiosa dispersa.

Esta tendência revela uma reversão no processo de construção de identidades religiosas (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 27). Por um lado, em sociedades tradicionais, o universo simbólico-religioso e a memória coletiva geral eram oferecidos e eram visíveis nas suas estruturas, linguagem ou práticas quotidianas. Por outro lado, no caso de sociedades diferenciadas, onde a memória perdeu a maioria do seu papel organizativo, a memória coletiva tornou-se objeto de uma constante reavaliação (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 89). Por oposição ao desaparecimento duma memória religiosa vivida nas ações do quotidiano, encontramos o desenvolvimento duma religiosidade festiva que se manifesta por meio do extraordinário e do excepcional. Surge uma nova temporalidade religiosa, de momentos de pico que tende substituir a temporalidade cíclica da vida litúrgica, e uma nova geografia religiosa, situada em grandes lugares sagrados (por exemplo, santuários). A religião abandona a memória viva de uma comunidade local e passa a ser encontrada nestes novos tempos e locais de memória, caracterizados por “celebrações efêmeras e rituais esporádicos de sociedades sem rituais” (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 29).

4. Conclusão

Nesta etapa derradeira do nosso trabalho, não pretendemos redissar nem reexaminar os argumentos das teorias em análise. A nossa intenção é outra. De modo a aumentar os ganhos epistemológicos, consideramos ser mais útil sistematizar as suas principais diferenças.

Com efeito, o exame das duas teorias ajudou-nos a compreender melhor alguns dos seus pressupostos fundamentais. De um lado, as teorias da secularização, seguindo a narrativa histórica da *Idade de Ouro* da religiosidade medieval cristã, dizem que existe um contraste fundamental entre religião e modernização que conduz, inevitavelmente, a um declínio na relevância social da primeira. Ela perde a sua centralidade social no que respeita a interpretação do mundo. As teorias da individualização, por seu turno, também reconhecem o impacto da modernização na religião. Todavia, analisando correntes religiosas ou espirituais mais atuais (como as do tipo *nova era*), distinguem entre os seus efeitos nas dimensões macrosociológica (institucional) e microsociológica (individual), argumentando que o decréscimo da relevância da religião se dá apenas na primeira. A segunda dimensão mantém uma relevância constante, podendo até ter desenvolvimentos positivos, face aos avanços dos fenómenos da modernização; porém, os seus teóricos esperam que as suas formas e expressões estejam em permanente adaptação e transformação, variando consoante os diferentes contextos sociais e anseios individuais.

Esta diferença entre ambas as teorias deve-se, entre outros aspectos, à arquitetura científica do seu conceito de religião. Enquanto nas teorias da secularização a religião é entendida como uma variável dependente, ou seja, como algo que os processos sociais modernos podem afetar de maneira adversa e cuja relevância social e pessoal varia, tendencialmente de forma negativa, ao longo do tempo e do espaço; nas da individualização ela passa a ser encarada como uma variável independente – uma força cultural e social moldável, mas inabalável, capaz de se organizar a si mesma, quer em pequenos grupos de memória religiosa ou, exclusivamente, na subjetividade de cada indivíduo.

Não obstante reconheçamos que ainda existe muito por fazer, relativamente ao estudo de um conceito essencialmente contestado como o de secularização; consideramos que a aplicação do método comparativo e a sistematização analítica beneficiam os cientistas sociais que se debruçam sobre assuntos religiosos. O confronto sistemático das teorias da secularização e da individualização não só nos ajudou a explorar padrões de similaridade e diferença; mas, sobretudo, a explicar, tão ostensivamente quanto possível, como é possível que dois modelos teóricos, com objetos de estudo análogos, possam ter conduzido à inferência de resultados tão diferentes quanto à (in)variação ou à (falta de) vitalidade religiosa nas sociedades hodiernas.

Referências bibliográficas:

- BECK, Ulrich. *Risk society: towards a new modernity*. 1.^a Ed. Londres: SAGE Publications, 1992.
- BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIMM, Elizabeth. *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences*. Volume 13. Londres: Sage Publications, 2002.
- BELLAH, Robert. Religious Evolution. *American Sociological Review*, vol. 29, n.º 3, 1964, p. 358-374.
- BELLAH, Robert et al. *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*. Los Angeles: University of California Press, 1985.
- BERGER, Peter. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. Nova Iorque: Anchor Books, 1990 [1967].
- BREMMER, Jan. Secularization: Notes toward a genealogy. In: VRIES, H. (ed.), *Religion: beyond a concept*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008.
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- DAVIE, Grace. *Religion in Britain 1945: believing without belonging*. 1.^a Ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.
- DAVIE, Grace. *Europe the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*. Londres: Darton, Longman & Todd, 2002.
- DAVIE, Grace. Is Europe an Exceptional Case? *The Hedgehog Review*, vol. 8, n.º 1-2, 2006, p. 23-34.
- DAVIE, Grace. *The sociology of religion*. Londres: Sage Publications, 2007.
- DAVIE, Grace. *The Sociology of religion: a critical agenda*. 2.^a Ed. Londres: SAGE Publications, 2013.
- GORSKI, Philip. Historicizing the secularization debate: church, state, and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300 to 1700. *American Sociological Review*, vol. 65, n.º 1, 2000, p. 138-167.
- GORSKI, Philip. Historicizing the secularization debate: An agenda for research. In: DILLON, M. (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HADDEN, Jeffrey. Towards desacralizing secularization theory. *Social Forces*, vol. 65, n.º 3, 1987, p. 587-611.



- HELLEMANS, Staf. Secularization in a religiogeneous modernity. In: LAERMAN R. et al. (eds.), *Secularization and social integration: papers in honor of Karel Dobbelaere*. Col. Sociology Today, vol. 4. Lovaina: Leuven University Press, 1998.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Secularization and religious modernity in Western Europe. In: SHUPE, Anson D.; MISZTAL, Bronislaw (eds.), *Religion, Mobilization, and Social Action*. Westport: Greenwood Publishing Group, 1998.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Religion as a chain of memory*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Individualism, the validation of faith, and the social nature of religion in modernity. In: FENN, R. K. (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Trad. Michael Davis, 2001.
- HOWARD, Cosmo. Introducing individualization. In: HOWARD, C. (ed.), *Contested individualization: debates about contemporary personhood*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007.
- LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. Nova Iorque: Macmillan, 1967.
- LUCKMANN, Thomas. Shrinking transcendence, expanding religion? *Sociological Analysis*, vol. 50, n.º 2, 1990, p. 127-138.
- LUCKMANN, Thomas. The old and the new in religion. In: BOURDIEU, P.; COLEMAN, J. S. (eds.), *Social theory for a changing society*. Nova Iorque: Westview Press, 1991.
- LUHMANN, Niklas. *Social systems*. Trad. J. Bednarz Jr. e D. Baecker. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- MARTIN, David. *A general theory of secularization*. Oxford: Blackwell, 1978.
- PARSONS, Talcott. *Les systèmes des sociétés modernes*. Paris: Dunod, 1973.
- PARSONS, Talcott. *The evolution of societies*. Nova Jérícia: Prentice-Hall, 1977.
- PICKEL, Gert. Secularization, Individualization or Market Approach? Results from the “Church and Religion in an Enlarged Europe” Project. In: WILDMANN, J. (ed.), *Religions and churches in a common Europe*, Bremen: Europaeischer Hochschulverlag & Co., 2012.
- PICKEL, Gert; SAMMET, Kornelia. Introduction: transformations of religiosity in Central and Eastern Europe. Twenty years after the breakdown of communism. In: PICKEL, G.; SAMMET, K. (eds.), *Transformations of religiosity: religion and religiosity in Eastern Europe 1989-2010*. Wiesbaden: Springer-Verlag, 2012.
- POLLACK, Detlef. Introduction: religious change in modern societies – perspectives offered by the sociology of religion. In: POLLACK, D.; OLSON, Daniel (eds.), *The Role of Religion in Modern Societies*. Londres: Routledge, 2011.
- STARK, Rodney. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, vol. 60, nº 3, 1999, p. 249-273.
- TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisation*. Genebra: Librairie Droz, 1992.
- WILSON, Bryan. *Religion in secular society: a sociological comment*. Harmondsworth: Penguin Books, 1969.
- WILSON, Bryan. *Contemporary transformation of religion*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- WILSON, Bryan. *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.