

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
APLICADAS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO**

JOSNER JEUDY

SECULARIZAÇÃO NO PENSAMENTO DE CHARLES TAYLOR

**CAMPINAS
2020**

JOSNER JEUDY

**SECULARIZAÇÃO NO PENSAMENTO
DE CHARLES TAYLOR**

Dissertação apresentada como exigência para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Breno Martins Campos

**PUC-CAMPINAS
2020**

Ficha catalográfica elaborada por Vanessa da Silveira CRB 8/8423
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

211.6
J58s

Jeudy, Josner

Secularização no pensamento de Charles Taylor / Josner Jeudy. - Campinas: PUC-Campinas, 2021.

86 f.

Orientador: Breno Martins Campos.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2021.

Inclui bibliografia.

1. Secularização. 2. Fé. 3. Liberdade religiosa. I. Campos, Breno Martins. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD - 22. ed. 211.6

JOSNER JEUDY

**SECULARIZAÇÃO NO PENSAMENTO DE CHARLES
TAYLOR**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 10 de dezembro de 2020.



DR RONALDO DE PAULA CAVALCANTE (UNIEVANGÉLICA)



DRA CECI MARIA COSTA B. MARIANI (PUC-CAMPINAS)



DR BRENO MARTINS CAMPOS – Presidente (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus por ter me dado a oportunidade de começar a pesquisa e levá-la até aqui. Agradeço aos meus pais, Killick Jeudy e Andrena Daniel, e à minha avó Ylfrenise Edmé, que já estão nos braços de Deus. Tenho certeza de que a intercessão deles me acompanha em todos os detalhes da minha vida. Nas pessoas do padre Paul Dossous, superior geral dos sacerdotes de São Tiago, e do padre Fricot Milien, superior regional do mesmo Instituto, agradeço à Sociedade dos Sacerdotes de São Tiago por ter confiado em mim e ter me dado essa oportunidade de mergulhar no mundo das Ciências da Religião. Hoje, a religião está presente em quase tudo, na política e em grandes debates internacionais. A pesquisa deixa isso muito claro para mim. Mesmo nos países onde a secularização é entendida muitas vezes como secularismo, a religião está presente. Por isso ela precisa e merece a nossa atenção. Quero fazer memória de uma fala do meu grande amigo, padre Joseph Mingam. Segundo ele, fazer Mestrado em Ciências da Religião, não faz sentido para alguém que vai trabalhar na pastoral. Para ele, ciência da religião está muito distante do campo pastoral. Humildemente, afirmo que não. Pelo contrário. O mundo mudou. Os nossos paroquianos mudaram. O pluralismo religioso está cada vez mais presente, a necessidade de conversar e dialogar com todos se faz cada vez mais necessário. Agradeço a meu primeiro orientador, Prof. Dr. Walter Ferreira Salles, com quem iniciei as pesquisas em torno do pensamento de Charles Taylor, assim como a meu orientador em 2020, Prof. Dr. Breno Martins Campos, que não mediu esforços para me ajudar em todos os detalhes. Obrigado pelo seu incentivo, professor Breno! O meu sincero agradecimento aos meus professores da PUC-CAMPINAS. Por fim, agradeço aos meus paroquianos e amigos da Paróquia Santos Apóstolos pelo carinho e oração!

RESUMO

JEUDY, Josner. A secularização no pensamento de Charles Taylor. 2020. 85f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2020.

Esta dissertação procura explorar o conceito de secularização no pensamento de Charles Taylor e entender, à luz do seu pensamento, a realidade secular do Estado brasileiro. Para o autor canadense, a secularização pode ser definida em três sentidos: a separação entre Igreja e Estado; o abandono das práticas religiosas; e, por fim, a fé como uma opção dentre tantas outras. Para o primeiro sentido, que é o da separação entre Igreja e Estado, o autor se refere aos Estados Unidos, na condição de uma das primeiras sociedades a separar Igreja e Estado, ainda que aquele país se insira na sociedade ocidental com as estatísticas mais elevadas de fé e práticas religiosas. Tudo para mostrar que separação não quer dizer inimizade do Estado com a Igreja. O segundo sentido, que é o do abandono da fé, consiste no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando sua igreja (comunidade eclesial). O terceiro sentido da secularização, segundo Taylor, é o da fé como uma opção dentre tantas outras. Uma opção que não é mais o padrão, mas deve ser preservada e respeitada. Com o objetivo de mergulhar no pensamento de Taylor, como ele mesmo diz que seu pensamento é fruto de um entendimento equivocado de outros sociólogos da religião a respeito da secularização, procuramos encontrar um desses sociólogos, Peter Ludwig Berger, que representa bem a discussão, a fim de demonstrar que o pensamento do filósofo canadense não surgiu do nada. Por isso mesmo, esta dissertação segue a seguinte divisão: 1º Capítulo, Peter Berger e a teoria da secularização; 2º Capítulo, A própria tese de Taylor: a fé como uma opção dentre tantas outras; e 3º Capítulo, A realidade secular brasileira. Concluímos que, dos três sentidos apresentados por Taylor, dois deles contemplam a realidade secular brasileira. Apesar das divergências de opinião, é possível se falar da separação entre Igreja e Estado no Brasil (1º sentido). Também no maior país da América do Sul, a fé está fortemente presente, porém, sem ser a única opção, e muito menos a opção-padrão (3º sentido).

Palavras-chave: Secularização. Fé. Liberdade religiosa. Igreja e Estado. Laicização.

ABSTRACT

JEUDY, Josner. Secularization in Charles Taylor's thinking. 2020. 85f. Dissertation (Master of Science in Religion) – Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2020.

The present dissertation seeks to explore the concept of secularization in Charles Taylor's thinking and to understand, in the light of his thinking, the secular reality of the Brazilian State. According to the Canadian author, secularization can be defined in three senses: the separation of Church and State; the abandonment of religious practices; and, finally, faith as an option among many others. For the first sense, which is the separation of Church and State, the author refers to the United States, as one of the first societies to separate Church and State, even though it inserts itself into Western society with the highest statistics of faith and religious practices. All to show that separation does not mean enmity between the State and the Church. The second sense, which is the abandonment of faith, consists of the abandonment of religious convictions and practices, in people turning away from God and no longer attending his church (ecclesial community). The third sense of secularization, according to Taylor, is that of faith as an option among many others. An option that is no longer the standard but must be preserved and respected. In order to delve into Taylor's thinking, as he says that his thinking is the result of a mistaken understanding of other sociologists of religion regarding secularization, we seek to find one of these sociologists, Peter Ludwig Berger, who represents the discussion well, to demonstrate that the Canadian philosopher's thinking didn't come out of anywhere. For this reason, this dissertation follows the following division: 1st Chapter, Peter Berger and the theory of secularization; 2nd Chapter, Taylor's thesis: faith as an option among many others; and 3rd Chapter, the Brazilian secular reality. We conclude that, of the three meanings presented by Taylor, two of them contemplate the secular Brazilian reality. Despite divergences of opinion, it is possible to speak of the separation between Church and State in Brazil (1st sense). Also, in the largest country in South America, faith is strongly present, however, without being the only option, let alone the standard option (3rd sense).

Descriptors: Secularization. Faith. Religious freedom. Church and State. Laicization.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| 1 INTRODUÇÃO | 6 |
| 2 PETER LUDWIG BERGER E A TEORIA DA SECULARIZAÇÃO | 14 |
| 2.1 Peter Berger e o pluralismo | 19 |
| 2.2 A modernidade e o discurso secular | 22 |
| 2.3 Secularização na visão de Bento XVI – De “ <i>etsi Deus non daretur</i> ” para “ <i>Deus daretur</i> ”, Hugo Grotius e Bento XVI | 25 |
| 3 CHARLES TAYLOR E TERCEIRO SENTIDO DA SECULARIZAÇÃO | 34 |
| 3.1 Taylor e o “eu protegido” | 36 |
| 3.2 Taylor e a estrutura imanente | 39 |
| 3.3. Estrutura imanente e estruturas de mundo fechadas ao transcendente | 46 |
| 3.4 A morte de Deus | 49 |
| 4 SECULARIZAÇÃO NO PENSAMENTO DE CHARLES TAYLOR E A REALIDADE SECULAR BRASILEIRA | 58 |
| 4.1 Taylor e a secularização no seu primeiro sentido | 58 |
| 4.2 A realidade secular brasileira e o clamor dos protestantes | 63 |
| 4.3 A bancada evangélica no congresso como suposto inimigo da secularização (1º sentido: laicidade) | 66 |
| 4.4 Símbolos religiosos nos espaços públicos e o monopólio religioso na capelania militar brasileira como supostos inimigos da secularização (1º sentido: laicidade) | 70 |
| 5 CONCLUSÃO | 78 |
| 6 REFERÊNCIAS | 83 |

1 INTRODUÇÃO

No mundo ocidental, a religião, como um elemento social, passou por profundas transformações. Atualmente podemos afirmar que estamos vivendo numa era secular. Fenômeno (secularização) que é visto por José Casanova (*apud* MARIANO, 2014, p. 235) como: (1) diferenciação de esferas seculares das instituições religiosas; (2) declínio das crenças e práticas religiosas; e (3) marginalização da religião para a esfera privada.

Segundo Peter Berger (*apud* RANQUETAT JR., 2008), a secularização se manifesta historicamente com a retirada das igrejas cristãs, no mundo ocidental, de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo.

A secularização costuma estar associada com o conceito “desencantamento do mundo”, cunhado pelo sociólogo alemão Max Weber para definir o longo período que vivenciou a religiosidade ocidental. Porém, esses dois processos (desencantamento e secularização) não podem ser confundidos.

Segundo Antônio Flávio Pierucci (2003), na visão de Weber, duas palavras alemãs nos ajudam a entender o que é desencantamento do mundo. *Entzauberung* e *Zauber*. *Zauber*, que quer dizer magia, encanto, fascínio atração, e *Entzauberung*, que quer dizer “desmagificação”. Portanto, desencantamento do mundo é desmagificação do mundo, é a eliminação da magia como meio de salvação. O que nos leva a afirmar, tecendo um juízo de valor, o lado positivo do desencantamento do mundo pela religião, pois, com o desencantamento do mundo, a magia vai sendo excluída no interior das religiões e vai sendo substituída por uma prática religiosa mais fundada na ética, na luta contra qualquer idolatria.

Cabe aqui esclarecer de maneira técnica a diferença entre magia, religião e ciência. Segundo Bronislaw Malinowski (1925, p. 87-89), a magia como uma arte prática é constituída por atos que são apenas meios para um fim objetivo que se espera vir a desenrolar posteriormente; a religião, por sua vez, é um conjunto de atos independentes que constituem por si próprios a realização da sua finalidade. A crença na magia, correspondendo à sua natureza prática e

despretensiosa, é extremamente simples. Constitui sempre a afirmação do poder do homem para provocar determinados efeitos concretos, por intermédio de um feitiço ou ritos específicos. Por outro lado, na religião, encontramos todo um mundo sobrenatural de fé. Se no mundo mágico é a capacidade do homem de interferir no sobrenatural que faz acontecer, no mundo da religião é a força sobrenatural, é o transcendente. Se no mundo mágico é a capacidade do homem que faz acontecer, no mundo científico é também a capacidade humana, mas com princípios universais, porque a ciência acredita na capacidade humana, mas está baseada na experiência normal e universal, tendo sempre a razão como luz.

Voltando à questão do desencantamento, Matêus Ramos Cardoso (2014) faz-nos lembrar de que o termo desencantamento, usado pelo alemão Weber, não significa perda, nem carência. Não é desencanto como alguém que se desencanta com outra pessoa, e não pode ser confundido com um estado de espírito que possa se encontrar desencantado, como uma espécie de desapontamento, desilusão. Tais significados nada têm a ver com o que Weber quer dizer quando usa a expressão. O conceito tem a intenção de explicar o mundo e não lamentar a respeito dele. Segundo Pierucci:

É que desencantamento em sentido estrito se refere ao mundo da magia e quer dizer literalmente: tirar o feitiço, desfazer um sacrilégio, escapar da praga rogada, derrubar um tabu, em suma, quebrar o encantamento. O resto é figuração, sentidos figurados que nem sempre ajudam na hora das definições que uma linguagem científica requer (PIERUCCI, 2003, p. 7).

O processo de desencantamento do mundo se dá justamente porque a ciência (e a religião também, a seu modo) não aceita a ideia da magia – para Pierucci, religião e magia trabalham concomitantemente para o desencantamento. Ou seja, rejeita-se a ideia da magia como meio para a salvação. O ser humano passa a ver o mundo não mais dominado por espíritos, forças misteriosas, mas pelo esforço do próprio homem.

Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço (WEBER, 1982, p. 165).

Assim, esta pesquisa pretende estudar o conceito de secularização no pensamento do filósofo canadense Charles Taylor, e tem como objetivo principal extrair o quanto a visão do autor sobre a secularização nos oferece recursos para falar da liberdade religiosa ou da preservação da fé no mundo secular; bem como dialogar com a realidade secular brasileira, para ver qual dos três sentidos da secularização contempla melhor a realidade secular do maior país da América Latina.

Nesta pesquisa, a metodologia é de cunho bibliográfico e tem como referencial metodológico principal, como já está claro, a obra do filósofo canadense Charles Taylor, *Uma era secular*, na qual ele apresenta algumas modificações no âmbito religioso, que fazem com que hoje estejamos vivendo em uma era secular. Ele trata o significado dessas modificações, descrevendo detalhadamente a passagem de uma sociedade em que praticamente é impossível não se acreditar em Deus para a nossa sociedade em que até mesmo para o crente mais fervoroso a fé se apresenta apenas como uma possibilidade humana dentre outras.

O filósofo contemporâneo Charles Taylor nasceu na cidade de Montreal, no Canadá, em 5 de novembro de 1931. É professor Emérito de Filosofia e Ciência Política na universidade de McGill. De 1976 a 1981, Taylor dirigiu a cadeira de “Pensamento político e social” na Universidade de Oxford. Deu sua maior contribuição na área da filosofia política, filosofia social e história da filosofia, com isso defendeu uma participação ativa na vida política, tendo concorrido ao Senado canadense (ODAIR, 2013, p. 192). Taylor escreveu várias obras, uma delas é o referencial bibliográfico principal desta pesquisa, ou seja, seu portentoso livro *A secular age* (2007), traduzido para o português em 2010 por Nélcio Schneider e Luzia Araújo, e lançado no Brasil pela Editora Unisinos.

A obra está dividida em cinco partes, nas quais Taylor procura responder a duas perguntas fundamentais: A) o que significa dizer que vivemos em uma era secular?; e B) por que passamos de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma sociedade na qual a fé representa uma dentre tantas opções? Para responder a essas perguntas, o autor apresenta três formas de compreender a secularização. Ou seja, três sentidos para a secularização. O primeiro é a tradicional separação entre Igreja e Estado.

O segundo sentido afirma que a secularização consiste no abandono de convicções e práticas religiosas. O terceiro e último, ao qual Taylor se dedica, é a compreensão da fé como uma opção dentre tantas outras.

No primeiro capítulo do seu livro *Uma era secular*, Taylor faz uma pertinente pergunta:

Uma maneira de apresentar a questão que desejo responder é esta: 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? (TAYLOR, 2010, p. 41).

Segundo o filósofo canadense, as características do mundo naquela época (por volta do ano 1500) proporcionavam a crença. A presença de Deus na natureza e na sociedade era inegável. Taylor (2010, p. 41) responde, ele mesmo, à pergunta:

Sem dúvida, parte da resposta é que, naqueles dias, todos acreditavam e, assim, as alternativas pareciam extravagantes. Mas isto apenas empurra a questão ainda mais para trás. Precisamos compreender a forma como as coisas se modificaram. Como as alternativas tornaram-se concebíveis? Uma importante parte do panorama é que inúmeras características do mundo deles pronunciavam-se a favor da crença, tornando a presença de Deus aparentemente inegável.

Taylor (2010, p. 41) explica essa presença inegável de Deus, no passado, por meio de três pontos:

1. O mundo onde viviam nossos antepassados, o qual possuía seu lugar no *cosmos* que imaginavam, dava testemunho do propósito e da ação divinos. E não apenas no modo evidente, como ainda podemos compreender e perceber hoje que sua ordem e planejamento denotam a criação. Mas também porque “os grandes eventos nessa ordem natural, como tempestades, secas, inundações e pragas, assim como os anos de excepcional fertilidade e florescimento, eram vistos como atos de Deus”.
2. Deus estava também implicado na própria existência da sociedade (mas não descrito como tal – esse é um termo moderno –, mas como pólis, reino, igreja ou o que for). Um reino poderia ser concebido apenas como fundado em algo mais elevado do que a mera ação humana no

tempo secular. E, além disso, “a vida das várias associações que formavam a sociedade, as paróquias, os municípios, as guildas, e assim sucessivamente, estava entrelaçada a ritual e veneração”. Uma pessoa nada podia além de encontrar Deus em toda parte.

3. As pessoas viviam em um mundo “encantado”. Esta talvez não seja a melhor expressão; ela parece evocar lampejos e fadas. Mas estou evocando aqui sua negação, a expressão de Weber “desencantamento”, como uma descrição da nossa condição moderna. Este termo alcançou tal fluência em nossa discussão sobre essas questões que vou empregar seu antônimo para descrever uma característica crucial da pré-condição moderna. O mundo encantado nesse sentido é o mundo dos espíritos, dos demônios e das forças morais em que nossos ancestrais viviam.

Segundo o filósofo canadense, as pessoas que vivem nesse tipo de mundo não necessariamente acreditam em Deus, certamente não no Deus de Abraão, conforme mostra a existência de incontáveis sociedades “pagãs”. Mas, na perspectiva de camponeses europeus em 1500, além de todas as inevitáveis ambivalências, o Deus cristão era a derradeira garantia de que o bem triunfaria, ou pelo menos manteria afastadas as numerosas forças das trevas.

O ateísmo chega perto de ser inconcebível em um mundo com essas três características. Parece simplesmente tão óbvio que Deus está lá, agindo sobre o *cosmos*, fundando e mantendo sociedades, funcionando como uma expiação contra o mal. Com esses dados, parte da resposta para a pergunta de Charles Taylor – o que aconteceu entre 1500 e 2000? – é que essas três características do mundo desapareceram (ou se alteraram drasticamente).

Mas o autor também tem a consciência de que a história toda não pode se resumir a isso. O surgimento da modernidade não é apenas uma história de perda, de subtração. A diferença central que estamos observando entre nossas duas datas marcantes é uma mudança no entendimento do que ele chamou de “plenitude”. É uma 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 nenhum sem Deus – para outra na qual

tais aspirações podem se relacionar a uma miríade de diferentes fontes, e frequentemente são referidas a fontes que negam a Deus. Mas todos nós, cristãos ou não, religiosos ou não, buscamos a plenitude, ainda que não a entendamos da mesma maneira.

Para Charles Taylor, o desaparecimento desses três modos de presença sentida de Deus em nosso mundo, embora certamente facilite essa mudança, não poderia ocasioná-la por si só. Porque nós certamente podemos continuar experienciando a plenitude como uma dádiva de Deus, mesmo em um mundo desencantado, em uma sociedade secular e em um universo pós-cósmico. Para não continuar, precisaríamos de uma alternativa. Segundo o autor, duas coisas devem ser explicadas: (1) como algo que não é Deus pode se tornar o polo objetivo necessário de aspiração moral ou espiritual, de “plenitude”?; e (2) como surgiram as alternativas a Deus como referência de plenitude? Para explicar, Taylor (2010, p. 42) refere-se a *Entstehungsgeschichte* (gênese) do humanismo exclusivo, ou seja, o humanismo autossuficiente.

Na segunda parte da obra, Taylor busca percorrer o caminho que permitiu que o humanismo exclusivo se tornasse uma opção de vida para as pessoas. Principalmente a partir dos séculos XVII e XVIII, o papel e o lugar do transcendente foram cada vez mais diminuídos. Deus é apenas o Criador que dotou os homens das capacidades necessárias para que o próprio homem pudesse reger o mundo sem nenhuma interferência divina. Dotado de razão, o homem não precisa da interferência divina, não precisa de uma interferência externa para atingir a sua própria felicidade. Só que, na visão de Charles Taylor, essa imanência, essa vontade de querer deixar de ter um referencial no transcendente, centrando-se em sua própria capacidade, essa visão de querer depositar o sentido das coisas no humanismo exclusivo tem o seu fracasso, principalmente nas duas Grandes Guerras Mundiais, momento em que a humanidade percebeu que ela, por si só, não pode dar sentido pleno a sua própria existência, além de não conseguir construir uma civilização de benefício mútuo.

Uma história de “subtração” comum atribui tudo isso ao desencantamento. Primeiro, a ciência nos ofereceu uma explanação “naturalista” do mundo. E, depois, as pessoas começaram a buscar alternativas para Deus. A nova ciência mecanicista do século XVII não era vista como necessariamente

ameaçadora a Deus. Ela representava uma ameaça para o universo encantado e para a magia.

Para atingir o objetivo geral desta dissertação, a divisão dos capítulos será da seguinte forma: no primeiro capítulo, vamos apresentar o pensamento de Peter L. Berger, como um dos sociólogos da religião que fazia parte do grupo que supostamente tenha se equivocado com a definição da secularização. Conseqüentemente, levou Taylor a pensar a secularização nos três sentidos propostos. Porque ele mesmo diz que resolveu propor outra forma de entender a secularização quando viu que aquilo que os sociólogos estavam falando a respeito do tema não aconteceu:

Tudo começou no período do pós-guerra, quando os sociólogos começaram a estudar a secularização como fenômeno do abandono da religião, a clara tendência ao desaparecimento da religião. E isso foi feito na esteira dos trabalhos de Weber, mas também de outros estudiosos. Nos anos 1960-70, os sociólogos identificavam a secularização com o fim da religião. No entanto, algo mudou nos anos 1980. A história da secularização que havia sido feita até aquele momento não se sustentava mais porque a religião não estava de forma alguma desaparecendo. Eu já não acreditava na sociologia oficial há muito tempo, então decidi oferecer outra história. É o que fiz no livro *a Secular Age* (Taylor, Charles. A secularização e o Cristianismo. Entrevista concedida a Luca M. Possati, traduzida por Luisa Rabolini, 2019).

No segundo capítulo, vamos estudar o terceiro sentido da secularização no pensamento de Taylor, em que a fé é vista como uma opção dentre tantas outras. A fé deixa de ser a opção-padrão para ser uma dentre tantas outras. Tudo isso se dá por causa de uma substituição, isto é, a substituição do “eu poroso” para o “eu protegido”. Vivendo numa estrutura imanente fechada ao transcendente, o “eu protegido” alimenta a autossuficiência, que vai acabar alimentando também o humanismo exclusivo. Com isso, começa a pregar a morte de Deus, motivo pelo qual não faz mais sentido acreditar nele. Não faz mais sentido ter fé. Taylor vai se posicionar dizendo que deve continuar existindo essa possibilidade de acreditar, de ter fé.

No terceiro e último capítulo, vamos estudar o sentido ou os sentidos da secularização que contemplam mais a realidade secular brasileira. Como se dá de maneira concreta a separação entre Igreja e Estado no Brasil (1º sentido)? Para responder, vamos selecionar quatro pontos para análise: 1º) a realidade secular brasileira e o clamor dos protestantes; 2º) a bancada evangélica no

Congresso Nacional como suposto inimigo da secularização; 3º) os símbolos religiosos nos espaços públicos como supostos inimigos da secularização; e 4º) o monopólio religioso na capelania militar brasileira. No Brasil, de maneira geral, é possível falar de abandono da fé, abandono das práticas religiosas (2º sentido)? O próprio Taylor (2010, p. 15) diz que esta é uma realidade mais europeia.

No Brasil, a fé pode ser vista como uma opção dentre tantas outras ou é considerada como a opção padrão (3º sentido)? Esses são os nossos questionamentos para poder chegar ao nosso objetivo, que é estudar o pensamento do filósofo canadense, Charles Taylor, e à luz do seu pensamento analisar a realidade secular brasileira.

2 PETER LUDWIG BERGER E A TEORIA DA SECULARIZAÇÃO

O conceito de secularização gera muitas vezes entendimentos diferentes. Talvez seja o motivo pelo qual encontramos tantas pesquisas trabalhando o tema. Por ser um tema muito trabalhado, muito presente na atualidade, faz com que traçar um período histórico até chegar um autor específico se torne um trabalho complexo. Por isso não tenho pretensão de oferecer o estado da questão, mas, de modo lacunar, contribuir para a discussão. Porém, levando em consideração tudo que foi comentado na qualificação, em vez de passar por Dietrich Bonhoeffer, Friedrich Gogarten, Giacomo Marramao, Peter Berger etc., escolhi trabalhar com Berger, por entender que ele representa bem a discussão sobre a secularização, segundo o escopo desta dissertação.

Para a secularização em si, quando se trata da parte histórica do conceito, não temos uma data específica para dizer quando o mundo se secularizou. Mas encontramos dados que nos ajudam a nos localizar no tempo e nos dão uma ideia mais detalhada sobre o quanto é complexo o conceito. Complexo porque tem o seu derivado secularismo, que carrega consigo entendimentos que às vezes não são tão pacíficos.

Segundo Peter L. Berger, em seu livro *O dossel sagrado*, o termo secularização foi usado originalmente na esteira das Guerras da Religião, para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesásticas. No Direito Canônico, o mesmo termo passou a significar o retorno de um religioso ao mundo (secular). Em ambos os casos, quaisquer que sejam as discussões a respeito de determinados exemplos, o termo podia ser usado num sentido puramente descritivo e não valorativo. Isso, é claro, já não ocorre recentemente. O termo secularização – e mais ainda seu derivado secularismo – tem sido empregado como um conceito ideológico altamente carregado de conotações valorativas, algumas vezes positivas, outras negativas. Em círculos anticlericais e progressistas, tem significado a libertação do homem moderno da tutela da religião, ao passo que, em círculos ligados às Igrejas tradicionais, tem sido combatido como descristianização, paganização e equivalentes (BERGER, 1985, p.142).

Por ser um tema complexo, vários trabalhos foram feitos em cima de outros trabalhos, ou seja, colocações de um levam o outro a ir além, porque o último sentiu que faltou algo a ser explicado. É o caso de Charles Taylor. Antes dele, foram feitas várias pesquisas sobre o tema da secularização, mas o pesquisador canadense não ficou satisfeito, principalmente quando se enxerga a secularização como declínio ou como desaparecimento da religião. O mundo se secularizou não pela ausência da religião. Pelo contrário, nosso mundo secularizado tem tido uma contínua multiplicação de novas opções religiosas e espirituais. Então, a religião não desapareceu com a secularização como muitos pensavam ou ainda pensam.

Como Taylor mesmo afirma, essa visão da secularização como desaparecimento da religião é de vários sociólogos. Como fizemos um recorte, vamos dar espaço para o pensamento de Peter L. Berger, alguém que assumiu publicamente a culpa – de haver, um dia, proposto e sustentado a teoria da secularização. São três motivos que justificam a escolha de Berger. Primeiro, por ser contemporâneo de Charles Taylor; segundo, por ter desistido da teoria da secularização, que sustenta a ideia de que a modernidade carrega necessariamente o declínio da religião. Mas ele tem consciência de que a teoria original da secularização não estava tão errada como seus críticos acreditam. O mundo contemporâneo está cheio de religião, mas há também um discurso secular muito importante. O terceiro motivo é que Berger é citado por Taylor na sua obra *Uma Era secular* para dizer como o sociólogo americano enxerga os EUA. Segundo Taylor (2010, p. 623), Berger vê os Estados Unidos como uma agência da secularização.

Neste primeiro capítulo, além de apresentar o pensamento do sociólogo austro-americano, trataremos também daquilo que foi dito nas linhas anteriores, a respeito das conotações negativas que existem em torno da secularização. Para isso, recorreremos aos discursos do Papa Emérito Bento XVI. Ele critica o mundo secularizado, em que Deus é tirado da esfera pública. Critica mais fortemente ainda quando a secularização é vista na sua forma mais hostil, que é o secularismo. Antes de chegar lá, vamos voltar a Berger.

Peter L. Berger (1929-2017) foi um sociólogo e teólogo luterano austro-americano, conhecido por sua obra *A construção social da realidade*, publicada

em coautoria com Thomas Luckmann, dentre muitas outras. Nasceu em Viena, emigrando para os Estados Unidos logo após a Segunda Guerra Mundial. Estudou Artes no Wagner College e sociologia na New School for Social Research de Nova York, onde se doutorou. Em 1955 e 1956, trabalhou na Evangelische Akademie, em Bad Boll, Alemanha. De 1956 a 1958, foi professor assistente na Universidade da Carolina do Norte; de 1958 a 1963, foi professor do Hartford Theological Seminary. Posteriormente, lecionou na New School for Social Research, Rutgers University e no Boston College. A partir de 1981, foi professor de Sociologia e Teologia na Universidade de Boston e diretor do Instituto para o estudo de Cultura Econômica. Foi premiado pelo governo austríaco com o Mannes Sperber Prize por sua contribuição ao estudo da cultura¹.

Peter Berger passou um bom tempo da sua carreira defendendo a relação que existe entre a religião e a modernidade. Ele mesmo diz que levou uns 25 anos para concluir que a teoria da secularização se tornou empiricamente insustentável (BERGER, 2017, p. 10). Depois, pela evidência empírica, resolveu rever seus conceitos. Um passo que o deixou satisfeito:

Fiquei satisfeito com descobrir que nos últimos dois anos aproximadamente eu tive algumas ideias realmente novas sobre um tema que me ocupou ao longo da minha carreira como sociólogo – a saber, a relação entre a religião e a modernidade (BERGER, 2017, p. 9).

Na primeira fase do trabalho dele na sociologia da religião, admitiu a validade do que então era chamado de teoria da secularização. Segundo Berger, a ideia dessa teoria era muito simples: a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião. Como bem diz Taylor, essa visão da secularização como fim da religião não é pensamento de um só. Ou seja, não é um pensamento exclusivo de Berger. É de vários sociólogos. Verdade confirmada pelo sociólogo austro-americano Peter Berger (2017, p. 10):

Eu não estava sozinho nisso: Esta teoria, numa formulação ou noutra, foi admitida por quase todos aqueles que estudam a religião no mundo moderno – pelos filhos do iluminismo que acolheram bem o suposto fato do declínio da religião (inclusive alguns teólogos assumiram esta atitude) e por aqueles (inclusive eu) que o lamentaram, mas acham que isto era necessário para enfrentar os fatos sombrios.

¹ Dados tirados na contracapa do livro *O dossel sagrado* de Peter L. Berger.

Berger fala do principal erro cometido pelo grupo. Admite que houve fatos que sustentavam a teoria da secularização, mas que esses fatos foram mal interpretados. Segundo ele, o principal erro foi o mau entendimento do pluralismo.

O nosso principal erro foi que compreendemos mal o pluralismo como sendo apenas um dos fatores que sustentavam a secularização; de fato, o pluralismo, a coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade, é a maior mudança provocada pela modernidade em relação ao lugar da religião, tanto nas mentes dos indivíduos quanto na ordem institucional. Isto pode ou não estar associado com a secularização, mas é independente desta. Isto na verdade, constitui um desafio à fé religiosa, mas é um desafio diferente daquele da secularidade (BERGER, 2017, p. 10).

Como o entendimento do sociólogo austro-americano a respeito da secularização não foi construído de ontem para hoje, como já foi dito, demorou um bom tempo (25 anos) para descobrir a sua insustentabilidade. Essa nova visão de Berger é fruto de alguma mudança filosófica ou teológica? Ele mesmo diz que não. A mudança de pensamento da parte dele não se deve a nenhuma conversão filosófica ou teológica. É que, para ele, ficou cada vez mais evidente que os dados empíricos contradiziam a teoria da secularização. Qual é a proposta de Berger?

[...] a teoria da secularização, baseada na ideia de que a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião, serviu durante algum tempo como um paradigma para o estudo da religião. Mas ela não pode mais se sustentar diante da evidência empírica. É necessário um novo paradigma. Este novo paradigma deve basear-se nas muitas implicações do fenômeno do pluralismo. O novo paradigma deveria ser capaz de lidar com dois pluralismos – a coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares (BERGER, 2017, p. 9).

Por que essa mudança? O mundo mudou? Numa tentativa de resposta, posso dizer que o mundo não mudou. É o mesmo mundo secularizado. O que houve foi uma má interpretação da secularização, ou seja, entender a secularização como declínio da religião, como desaparecimento da religião. O óbvio começou a derrubar esse entendimento errado. Porque a obviedade começou a mostrar que o mundo secular se caracteriza não pela ausência da religião, mas pela continua multiplicação de novas opções religiosas. Como foi citado anteriormente, o próprio Berger diz que o principal erro foi entender mal o pluralismo, ou seja, entender o pluralismo como apenas um dos fatores que sustentavam a secularização.

Se Charles Taylor sentiu a necessidade de ter uma nova definição para o conceito da secularização, Peter Berger (2017, p. 13) sentiu a necessidade de uma teoria do pluralismo para substituí-la:

Já há algum tempo, eu argumentei que, caso se deva desistir da teoria da secularização, precisamos de uma teoria do pluralismo para substituí-la. A antiga teoria foi um paradigma na sua época.

Enxergar o problema é um grande passo. Propor a solução ou pelo menos apontar a necessidade de solucionar é um passo maior ainda. Berger viu que a antiga teoria da secularização estava sendo acusada pelo óbvio (a religião continuou presente, nunca desapareceu) sentiu a necessidade de uma teoria do pluralismo para substituí-la. Taylor constatou que esse desaparecimento da religião nunca aconteceu com a secularização, sentiu a necessidade de uma nova forma de definir o conceito. Essa constatação é também de Miroslav Volf (2018), mas com certa consideração de que tudo não estava errado – com o que Berger concordava, na verdade.

Segundo Volf (2019), a secularização como fim da religião se mostrou parcialmente certa, e isso apenas num conjunto circunscrito de sociedade: aquelas da Europa ocidental e num período particular da história. Mesmo nessas sociedades, a religião não definiu totalmente até morrer, mas exerce uma influência significativamente menor hoje do que exercia um século atrás. Mas, contrariando todas as expectativas, o resto do mundo não parece estar seguindo o padrão da Europa ocidental. Volf (2018) refere-se a Taylor, que acertadamente observou que agora está claro de que não podemos falar de uma única modernidade, que começou na Europa e se alastrou pelo resto do mundo, levando a secularização na sua esteira. Sendo assim, há muitas maneiras não ocidentais de se modernizar. Taylor fala de “múltiplas modernidades”. Na maioria delas, o progresso econômico, os avanços tecnológicos e o aumento e a difusão do conhecimento sentam-se muito confortavelmente ao lado de prósperas religiões (VOLF, 2018, p. 145). Nas palavras de Taylor (2010, p. 36):

Estamos cada vez mais vivendo em um mundo de “múltiplas modernidades”. Essas transformações cruciais precisam ser estudadas em seus diferentes locais civilizacionais antes de nos precipitar em generalizações globais.

As múltiplas modernidades de que fala Taylor nos dão elementos para entender o porquê de a realidade secular de um país “A” ser diferente da realidade secular de um país “B”.

2.1 Peter Berger e o pluralismo

Como argumenta Peter Berger (2017), o termo “pluralismo” tem uma longa história na filosofia, na qual ele significa basicamente que há várias maneiras de ver a realidade. No discurso filosófico recente, o termo foi aplicado ao conceito de “jogos de linguagem” de Ludwig Wittgenstein. Peter Berger não se interessa por esse uso filosófico. Ele entende por pluralismo não um fenômeno na mente de um pensador filosófico, mas um fato empírico na sociedade experimentado por pessoas comuns, que, felizmente, segundo ele, são muito mais numerosas do que os filósofos. Este significado mais mundano do termo foi desbravado por um filósofo chamado Horace Kallen (1882-1974) (BERGER, 2017, p. 19).

No seu significado vernáculo, o pluralismo é uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente. Esta última expressão é importante. Faz pouco sentido falar de pluralismo, quando as pessoas não falam umas com as outras – por exemplo, quando as pessoas interagem, mas somente como senhores e escravos, ou quando elas vivem em comunidades fortemente segregadas e somente interagem em relações exclusivamente econômicas. Para que o pluralismo desencadeie a sua plena dinâmica, deve haver conversação constante, não necessariamente entre iguais, mas prolongada no tempo e cobrindo uma ampla variedade de temas (BERGER, 2017, p. 20).

O pluralismo tem as suas consequências, ele relativiza muitas normas e quebra costumes. Segundo Berger (2017, p. 33), o pluralismo relativiza e com isso enfraquece muitas das certezas com as quais os seres humanos costumavam viver. Posto de maneira diferente: a certeza se torna uma mercadoria escassa.

Berger (2017, p. 22) cita vários exemplos a respeito do relativismo, quero ressaltar um deles:

Muitas crianças hoje são cuidadosamente doutrinadas a acreditar que fumar é muito prejudicial. A crença é apoiada nas famílias e também nos programas escolares, entre os profissionais da saúde e na mídia. Certa vez vivenciei um incidente relativizador nesta área. Uma menina que tinha sido claramente doutrinada na virtude antifumo estava na sala de estar de seus pais, quando um visitante se sentou e acendeu o seu cachimbo. Ninguém objetou; isto aconteceu nos primeiros dias desta guerra cultural particular. A menina congelou na sua cadeira, os seus olhos se arregalaram. Estava claro que ela ficara profundamente chocada. Na ocasião, o visitante infrator não disse nada. Mas suponhamos que a menina se tivesse restabelecido do seu congelamento e desafiado o fumante: “Você não sabe que fumar faz mal para a saúde”? Suponhamos que ele tivesse respondido: “Não. Eu não penso assim”, e calmamente tivesse continuado a desfrutar do seu cachimbo. Pode-se imaginar muitos cenários posteriores, chegando até à violência física. A questão principal aqui é muito simples: a relativização ocorre, pelo menos minimamente, quando alguém se comporta visivelmente de maneira diferente daquilo que o outro aceitava normalmente como sendo o comportamento apropriado. A relativização se intensifica se o desafiador verbalizar o desacordo. Assim, as várias formas de interação com diferentes cosmovisões e com os comportamentos que elas engendram, iniciam um processo de relativização.

Indo na linha do autor e pensando na Igreja da qual faço parte, quero falar da Igreja Católica, não só dela, na verdade, mas de todo o Cristianismo. A relativização pode ser um grande problema para o Cristianismo, principalmente para a Igreja Católica. Segundo Berger (2017, p. 37), o relativismo pode ser definido simplesmente como a admissão da relatividade; isto é, a relativização que de fato ocorreu é festejada como forma superior de conhecimento. Não se pode ter certeza de nada, porque não há nenhuma verdade cognitiva ou normativa absoluta.

Digo que pode ser um grande problema para a Igreja Católica justamente pelo fato de que não se pode ter certeza de nada. Tudo é relativizado. A Igreja Católica não aceita isso. Porque ela tem os seus dogmas que são inegociáveis. Essas verdades de fé que às vezes não são entendidas racionalmente pelos próprios católicos, mesmo assim, a Igreja é bem rígida sobre isso. Não quer que sejam relativizadas. Apesar de não poder explicar de maneira racional, são coisas que a Igreja vem construindo e que hoje fazem parte do seu patrimônio. Querendo destruir tudo isso com o relativismo, pode-se considerar um ataque à instituição. O próprio Berger (2017, p. 133) reconhece o problema ao dizer:

Tanto o relativismo quanto o fundamentalismo são perigosos para os indivíduos e muito mais para a sociedade. O relativismo encaminha os indivíduos no sentido do niilismo moral; o fundamentalismo no sentido do

fanatismo. Nenhum deles é atraente como um modo de vida; mas, na medida em que os meus vizinhos niilistas ou fanáticos não procurem impor-me as suas visões, eu posso conviver com eles e colaborar na coleta do lixo. Contudo, a ameaça à sociedade é mais difícil de administrar. Se não há absolutamente nenhum acordo sobre o que é um comportamento permissível (na expressão de Émile Durkheim, nenhuma "consciência coletiva"), a base moral e conseqüentemente a própria existência da sociedade são postas em questão.

Até no mundo científico, o relativismo é um problema. Sugerindo que nenhuma conclusão deve ser considerada válida no plano geral, mas apenas no plano particular, é uma forma de dizer que cada um tem a sua verdade, cada um tem a sua teologia, cada um tem a sua filosofia. O que incentiva as pesquisas é a vontade de conhecer a verdade. A verdade absoluta pode ser um inimigo das pesquisas. Mas relativizar tudo pode ser o maior inimigo da ciência.

A Igreja Católica tem se posicionado contra o relativismo. Bento XVI, durante o seu pontificado, em um de seus discursos, lembrou o que diz João Paulo II na Encíclica *Fides et ratio*. O modo de entender a verdade é um dos desafios da pós-modernidade. Diz o pontífice:

Como bem sabeis, no contexto da pós-modernidade em que vivemos, um dos desafios culturais mais importantes diz respeito ao modo de entender a verdade. A cultura predominante, aquela que é mais difundida no aréopago mediático, assume em relação à verdade uma atitude cética e relativista, considerando-a como simples opinião e, por conseguinte, legitimando como compatíveis e legítimas muitas "verdades". Mas o desejo que existe no coração do homem dá testemunho da impossibilidade de se contentar com verdades parciais; por isso, a pessoa humana "tende para uma verdade superior, que seja capaz de explicar o sentido da vida; trata-se, por conseguinte, de algo que não pode encontrar êxito senão no absoluto" (João Paulo II). A verdade, da qual o homem tem sede, é uma pessoa: o Senhor Jesus (PAPA BENTO XVI, 2010).

A visão ratzingeriana é completamente cristã. Ele fala da insatisfação do homem em face das verdades parciais. Essa insatisfação o leva a procurar uma verdade superior que seja capaz de explicar o sentido da vida. Essa verdade superior procurada pelo homem tem nome. O seu nome é Jesus, o enviado do Pai, feito carne, nascido de uma mulher, chamada Maria. Assim proclama do discurso teológico católico-romano, levado em conta, aqui, nesta dissertação de Ciências da Religião que discute o relativismo na secularização.

2.2 A modernidade e o discurso secular

Segundo Peter Berger (2017), a modernidade pode ser definida muito sucintamente como um produto das mudanças provocadas pela ciência e pela tecnologia criadas nos últimos séculos – um processo cada vez mais acelerado, com consequências que afetam um número cada vez maior de áreas da vida humana. De certa forma, a modernização significa uma espécie de urbanização em expansão, de modo que cada vez mais pessoas em todo o mundo vêm respirar o “ar da cidade”, ainda que muitas delas ainda vivam em lugares que não – ou ainda não – são cidades. Assim, o pluralismo se torna globalizado. De certa forma, todo o planeta se torna uma enorme cidade (BERGER, 2017, p. 26).

A teoria da secularização, na forma como antes Berger entendia, defende que a modernidade leva necessariamente a um declínio da religião. Segundo Berger, a teoria não estava completamente errada. A modernidade realmente produziu um discurso secular, que permite às pessoas lidarem com muitas áreas da vida sem referência a qualquer definição religiosa da realidade (BERGER, 2017, p.107). Do ponto de vista histórico, as origens do discurso secular são complexas. As suas origens podem remontar àquilo que Karl Jaspers (1883-1969) chamou de “era axial”, um período situado em algum lugar entre os séculos VIII e V a.C., quando ocorreram em todas as principais civilizações mudanças decisivas na cosmovisão (BERGER, 2017, p. 108). Esse discurso secular vem ganhando força cada vez maior na sociedade moderna e até mesmo na Igreja.

A ciência e a tecnologia modernas funcionam necessariamente no interior de um discurso que é estritamente “imaneante”. O imenso sucesso prático desse discurso tornou-o compreensivelmente atraente (BERGER, 2017, p. 109). Para Berger, a expressão mais sucinta para descrever o discurso secular da modernidade foi cunhada há mais de quatrocentos anos por Hugo Grotius (1583–1645), jurista holandês que foi um dos fundadores do direito internacional. Ele propôs que este direito devia ser formulado em termos puramente seculares, sem quaisquer pressupostos religiosos – *etsi Deus non daretur*, “como se Deus não fosse dado”, ou seja, “como se Deus não existisse”. É muito importante observar que, embora o princípio de Grotius pareça à primeira vista ser ateu, era um ateísmo prático ou metodológico, de maneira nenhuma um ateísmo baseado

numa rejeição filosófica da religião. Grotius era um protestante arminiano (BERGER, 2017, p. 110).

Berger (2017) pergunta se os discursos religiosos devem ser substituídos pelo discurso secular, e ele mesmo responde que não, pois foi aí que a velha teoria da secularização deu errado. O discurso secular se insere no mundo turbulento do pluralismo religioso. Sobre o lugar da religião no mundo pluralista, ele observa que há dois pluralismos em evidência: o primeiro é o pluralismo de diferentes opções religiosas coexistindo na mesma sociedade; o segundo é o pluralismo do discurso secular e os vários discursos religiosos, também coexistindo na mesma sociedade. Outro ponto que merece a nossa atenção é a questão da fé e a secularidade². Na visão de Berger, para a maioria dos crentes religiosos, a fé e a secularidade não são modos mutuamente excludentes de tratar a realidade (BERGER, 2017, p. 111).

Na experiência da maioria dos indivíduos, a secularidade e a religião não são mutuamente contraditórias. De preferência, elas coexistem, cada uma pertencendo a uma forma específica de atenção à realidade. Certamente, há alguns indivíduos que são totalmente religiosos ou totalmente seculares; por exemplo, um *staretz* russo que pratica a perpétua “oração de Jesus”, ou um professor de sociologia sueco que rejeita toda intuição de transcendência como uma superstição residual. Estes dois tipos são talvez interessantes, mas eles representam uma minoria relativamente pequena da população mundial, com diferentes distribuições de frequência em diferentes regiões do mundo (BERGER, 2017, p. 112).

Voltando àquilo que falei anteriormente sobre a presença do discurso secular no mundo religioso, segundo Berger, na história da civilização ocidental, a instituição da Igreja cristã foi um degrau muito importante rumo a um discurso secular – uma instituição separada do mundo profano. A própria palavra “secular” deriva do direito canônico católico romano. A ideia de direito natural, embora se originasse no pensamento grego pré-cristão, tornou-se importante na teologia moral católica. Ela legitimava a aplicação dos princípios morais acessíveis ao raciocínio, independentemente das verdades reveladas da fé cristã, às grandes áreas da vida humana. O que é importante até hoje, quando a Igreja Católica

² A secularidade em contrapartida com o secularismo ou secularização, refere-se a crenças ou mudanças de entendimento sobre as quais nossa sociedade está fundamentada.

afirma que, por exemplo, as suas doutrinas sobre a sexualidade não dependem dos fundamentos teológicos católicos, mas podem e devem ser aceitas por pessoas que adotam outra crença ou nenhuma (BERGER, 2017, p. 122).

No livro *Rumor de anjos*, de Peter Berger, que foi escrito em 1969 e com revisão ampliada em 1990, o sociólogo austro-americano faz uma sugestão que vai nesta mesma linha. Sugere um pensamento teológico em que seu ponto de partida é antropológico. Isto é, um pensamento que visa ao homem e não necessariamente ao homem religioso.

O que estamos propondo aqui é ao menos um pouco de emancipação desta sequência de “teologias emocionais”. A sugestão de que o pensamento teológico retorne a um ponto de partida antropológico é motivada pela crença de que esta ancoragem na experiência humana fundamental possa oferecer alguma proteção contra os ventos constantemente mutáveis dos estados de espírito culturais (BERGER, 1990, p. 87).

Ainda na mesma obra, Berger argumenta a sua preocupação com o Terceiro Mundo³ e com o problema da secularidade na década de 1960.

Na década de 1960 eu estava preocupado com o problema da secularidade e *Rumor dos anjos* foi uma tentativa de superar a secularidade a partir de dentro. O Terceiro Mundo ensinou-me quão etnocêntrica era essa tentativa: hoje a secularização é um fenômeno de âmbito mundial, é verdade, mas ela está muito mais arraigada na América do Norte e na Europa do que em qualquer outra parte (BERGER, 1990, p. 170).

A mundialização do fenômeno da secularização de que fala Berger não quer dizer que a secularização se dá de forma idêntica nas sociedades. Se formos usar uma linguagem tayloriana, numa sociedade secular, em que há separação entre Igreja e Estado (1º sentido), pode não haver abandono das práticas religiosas (2º sentido), mas, sim, configurar uma sociedade onde a fé é vivida e respeitada como uma opção dentre tantas outras (3º sentido). Podem existir outras realidades onde a secularização se faz presente na sua forma mais radical. Isto é, secularização como inimigo da religião (secularismo).

³ A expressão “Terceiro Mundo” surgiu na época da Guerra Fria, para caracterizar os países que não estavam nem do lado dos EUA nem do lado da URSS, os chamados “não alinhados”. A expressão foi utilizada pela primeira vez pelo demógrafo francês Alfred Sauvy. Atualmente, o termo “Terceiro Mundo” não significa mais “não alinhados a EUA ou URSS”, mas países em desenvolvimento.

2.3 Secularização na visão de Bento XVI – de “*etsi Deus non daretur*” para “*Deus daretur*”, Hugo Grotius e Bento XVI

Como o referencial teórico desta pesquisa, Charles Taylor, bem define o conceito da secularização no seu primeiro sentido, como separação entre Igreja e Estado, podemos ver essa separação como um grande avanço. Alguns dados históricos podem servir como exemplo para explicar esse passo que eu defino como um avanço gigantesco. É o caso de um fato que aconteceu no Brasil com o missionário sueco, pastor Otto Nelson. Segundo o que nos conta Isael de Araujo, o pastor Otto Nelson foi um missionário sueco, evangelista, antigo líder da Assembleia de Deus em Alagoas, Bahia e Rio de Janeiro. Ele também foi presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil. Nasceu na Suécia, e aos dois anos de idade perdeu o seu pai. Quando Otto tinha mais ou menos 18 anos, em 1910, migrou para os Estados Unidos por razões de trabalho. Passou pela Inglaterra, e depois chegou a Boston. Lá, decidiu-se para Cristo e recebeu o batismo no Espírito Santo⁴. Conheceu a sueca Andina Petterson, que migrara para os EUA em 1907, e em 1912 eles se casaram. Tendo frequentado uma Igreja Pentecostal em Chicago e orientado por Deus, o casal partiu para o Brasil em 10 de outubro de 1914, chegando ao Pará em 25 de outubro daquele ano. Começou seu trabalho de evangelização em Belém do Pará. Em seguida, trabalhou nas Assembleias de Deus nos Estados de Alagoas, Bahia e Rio de Janeiro. Nelson chegou com a família em Maceió em 21 de agosto de 1915, a bordo de um navio do Lloyd Brasileiro. Quando chegou, havia apenas seis pessoas que tinham recebido a mensagem pentecostal na cidade. No dia 25 de agosto, quatro dias após sua chegada, reuniu-se com aqueles crentes para o culto, ocasião em que três deles foram batizados no Espírito Santo. Em 22 de outubro de 1922, Otto Nelson inaugurou o terceiro templo da AD no Brasil e o maior da denominação, na época. De 21 a 28 de outubro de 1923, o pastor sueco realizou a primeira Convenção da AD em Alagoas, com a presença de irmãos e líderes de todo o país. Por esse tempo, morreu um dos filhos do missionário, que naquela época residia no bairro de Bebedouro, em Maceió. Na hora de realizarem o enterro, foram surpreendidos com a informação de que o sacerdote católico

⁴ Batismo no Espírito Santo é a experiência subsequente à salvação, que capacita o crente ao ministério evangelizador (At 1,8), a falar em línguas (At 2,4), a testemunhar com poder e ousadia (At 4,7) e a agir sobrenaturalmente (At 5,1).

romano não permitia que a criança fosse sepultada no cemitério local. Foi necessária a intervenção das autoridades para que o enterro fosse realizado. E isto só pôde acontecer à noite, sob escolta policial, pois de outra forma não poderiam enterrar o menino (ARAUJO, 2015, p. 504).

O poder do padre para impedir o enterro do menino naquele cemitério veio justamente pela relação que existia entre a Igreja Católica com o Estado brasileiro. É como diz Taylor, a vida das várias associações que formavam a sociedade, as paróquias, os municípios, estava entrelaçada a ritual e veneração. O cemitério daquele município estava aos cuidados da Igreja Católica, na pessoa daquele padre.

Esse fato mostra claramente a importância e o avanço que traz a secularização, principalmente no primeiro sentido (separação entre Igreja e Estado). Sabemos muito bem que na história do Brasil, antes da separação, muitas entidades do Estado eram entrelaçadas à igreja católica. Muitos cemitérios tinham nomes de santos da Igreja Católica. Até agora há alguns que têm nome de santos, mas é o Estado ou o município que cuida e decide. Só saber que um pai de família não vai precisar passar por tal situação, a secularização pode ser considerada um grande avanço. O problema encontrado por esse pai de família não é porque ele não era religioso. Era um religioso evangélico. O impedimento é porque não era católico. Só isso. O ser evangélico o levou a viver uma situação desagradável.

Peter Berger (2017, p. 88) nos conta também uma situação desagradável que viveu na Espanha na época em que era um país integralmente católico, quando a liberdade religiosa era completamente inexistente:

Eu tive uma experiência desagradável com esta realidade nos seus anos de declínio. Quando era jovem, estive trabalhando na Alemanha e fiz a minha primeira viagem como turista à Espanha. Naquela época eu tinha adquirido recentemente a cidadania americana. O incidente aconteceu numa pequena cidade da Andaluzia. Eu tinha ido passear na praça central de manhã cedo. Estava agradavelmente quente, e eu estava vestindo uma camisa de verão e sem paletó. De repente entrou na praça uma procissão católica, conduzida por um padre carregando a Hóstia; talvez fosse durante a festa de *Corpus Christi*. Seguindo o padre estava uma companhia de soldados, carregando rifles equipados com baionetas, com a cabeça descoberta e todos eles segurando os seus capacetes debaixo do braço esquerdo. A parada era acompanhada musicalmente por uma lenta batida de tambor. Era realmente uma exibição de fé militante. Em torno de mim as pessoas caíam de joelhos e faziam o sinal da cruz. Eu permaneci em pé, no que pensei que era uma postura não provocadora. Não tive sorte. Toda a procissão fez uma

parada na minha frente, o padre apontou para mim, e dois policiais me levaram. Foi um momento bastante assustador. Os policiais queriam saber quem eu era. Era um estrangeiro? Eu não sabia que estava num país católico? Eu disse a eles que era um cidadão americano. Portanto, por definição, um estrangeiro ignorante. Eles queriam ver os meus documentos, que eu não tinha comigo; tinha deixado o meu passaporte no hotel. Conseqüentemente, eu fui levado de volta para o hotel, onde o meu *status* bárbaro foi devidamente verificado. Os policiais, agora mais apaziguados, me perguntaram se eu tinha pretendido desrespeitar a religião católica. Eles ficaram satisfeitos quando eu neguei tal intenção, devolveram o meu passaporte e saíram. Os funcionários do hotel estavam um pouco alarmados por esta intrusão da autoridade do Estado e ficaram claramente aliviados quando eu fiz o *check-out* na manhã seguinte.

Hoje é difícil imaginar tal fato. Até nos países de maioria católica, não dá para pensar tal acontecimento. Não é muito concebível. Graças à evolução das sociedades, entende-se a importância desse nobre direito que é poder escolher ou não sua própria religião. Toda liberdade tem um lugar onde começa e tem um lugar onde termina. A minha liberdade religiosa me dá liberdade para escolher ou não. Mas não me dá liberdade para desrespeitar a religião do outro. Berger (2017) mesmo diz que quando foi questionado pelos policiais sobre o seu “ficar de pé na frente do Santíssimo” e não se ajoelhar, não era uma postura provocadora. Ou seja, não era um desrespeito.

A liberdade religiosa é tão importante que, depois do Concílio Vaticano II, a própria Igreja Católica começou a se empenhar nesse trabalho, defendendo esse direito, o direito de escolher e praticar a própria religião. Não só esse direito, mas os direitos humanos como um todo. Se estou incensando a liberdade religiosa desta maneira, como algo não só importante mas necessária, é bom lembrar que ela (a liberdade religiosa) é um dos frutos da secularização. Por isso esta última (a secularização) é um grande avanço para a humanidade.

Apesar de ser um avanço muito grande, na visão do Papa Bento XVI, existe também o lado negativo da secularização para a fé cristã. Bento XVI, no seu discurso à Comissão preparatória da III Assembleia Ecumênica Europeia no dia 26 de janeiro de 2006, mostrou que depois da queda do muro que separava Oriente e Ocidente, na Alemanha, foi mais fácil o intercâmbio entre os povos e o enfrentamento comum dos “grandes desafios do momento, começando pela modernidade e pela secularização” (ALBINO, 2018, p. 179).

Como o pontífice mesmo diz, a modernidade e a secularização são um desafio do momento. Por isso os conceitos se fazem presente em vários

discursos pronunciados por ele. Dentre eles, podemos mencionar: Discurso à Comissão Preparatória da III Assembleia Ecumênica Europeia, Vaticano, em 26 de janeiro 2006; Mensagem para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado (2012): “Migrações e novas evangelizações”, Vaticano, 21 de setembro 2011; Discurso aos prelados da Conferência Episcopal da Áustria por ocasião da visita “*ad limina Apostolorum*”, Vaticano, 5 de novembro 2005; Discurso aos Bispos da Conferência Episcopal da República Checa em visita “*ad limina Apostolorum*”, Vaticano, 18 de novembro 2005; Discurso aos membros da Delegação do Conselho Metodista Mundial, Vaticano, 9 de dezembro 2005; Discurso aos participantes na X Conferência Internacional sobre o Genoma Humano, organizada pelo Pontifício Conselho para a Pastoral no campo da saúde, Vaticano, 19 de novembro 2005. Neste último discurso, o Papa Bento XVI (2005) diz:

O mundo atual está marcado pelo processo de secularização que, através de complexas vicissitudes culturais e sociais, não apenas reivindicou uma justa autonomia da ciência e da organização social, mas com frequência também eliminou o vínculo das realidades temporais com o seu Criador, chegando até a descuidar da salvaguarda da dignidade transcendente do homem e o respeito da sua própria vida. Contudo, hoje a secularização, na forma do secularismo radical, já não satisfaz os espíritos mais conscientes e atentos.

Neste sentido, o que o Papa Emérito quer alertar, é que a secularização não só quer uma autonomia da ciência e da organização social, mas quer também acabar com o vínculo que deve existir entre o homem e o seu Criador (Deus). “No contexto do mundo secularizado, se sente uma ausência de Deus”, diz Bento XVI. Segundo Rudy Albino de Assunção, o conceito de secularização do Bento XVI está centrado, para usar uma expressão que se tornou corrente no âmbito da sociologia da religião, na *sortie de Dieu*, a saída de Deus e o seu confinamento na esfera privado-íntima (ALBINO, 2018, p. 180).

Na Assembleia Plenária do Pontifício Conselho para a Cultura que aconteceu nos dias 6 a 8 de março de 2008, o papa beneditino se pronunciou mais uma vez a respeito da secularização, também para mostrar o seu lado negativo para fé cristã.

A secularização que muitas vezes se transforma em secularismo, abandonando a acepção positiva de secularidade, põe à dura prova a vida cristã dos fiéis e dos pastores, e durante os vossos trabalhos vós interpretaste-la e transformaste-la também num desafio providencial, de

maneira a propor respostas convincentes às interrogações e às esperanças do homem, nosso contemporâneo. [...] A secularização que se apresenta nas culturas como um delineamento do mundo e da humanidade sem referência à Transcendência, impregna todos os aspectos da vida quotidiana e desenvolve uma mentalidade em que Deus se tornou total ou parcialmente ausente da existência e da consciência do homem. Esta secularização não é apenas uma ameaça externa para os fiéis, mas já se manifesta há muito tempo no seio da própria Igreja. Desnatura a partir de dentro e em profundidade a fé cristã e, por conseguinte, o estilo de vida e o comportamento quotidiano dos fiéis. Eles vivem no mundo e são muitas vezes marcados, se não condicionados, pela cultura da imagem que impõe modelos e impulsos contraditórios, na negação prática de Deus: já não há necessidade de Deus, nem de pensar nele e de voltar para Ele. [...] A fórmula '*Etsi Deus non daretur*', torna-se cada vez mais um estilo de vida que haure a sua origem de uma espécie de 'soberba' da razão de resto, uma realidade criada e amada por Deus que se considera suficiente a si mesma e se fecha à contemplação e à busca de uma Verdade que a ultrapassa. A luz da razão exaltada, mas na realidade depauperada pelo Iluminismo substitui-se radicalmente à luz da fé, à luz de Deus [...]. Neste sentido, a secularização não favorece a finalidade última da ciência, que está ao serviço do homem, '*imago Dei*'. Que este diálogo continue, na distinção das características específicas da ciência e da fé. Com efeito, cada uma delas dispõe dos seus próprios métodos, âmbitos, objetos de investigação, finalidades e limites, e deve respeitar e reconhecer à outra a legítima possibilidade de exercício autónomo, em conformidade com os princípios que lhe são próprios (cf. *Gaudium et spes*, 36); então, ambas são chamadas a servir o homem e a humanidade, favorecendo o desenvolvimento e o crescimento integral de cada um e de todos (PAPA BENTO XVI, 2008).

Um mundo sem referência a Deus, uma sociedade sem referência à Transcendência, um mundo que se basta, um mundo em que a razão pretende ser tudo, tudo isso faz com que Deus seja esquecido e negado. Como o Papa Bento XVI bem diz, essa secularização não só ameaça a Igreja por fora, mas também por dentro. A negação do Deus, ou seja, o fato de não precisar dele, leva o homem a nem pensar nele (em Deus). Se não pensar, dificilmente voltará para Ele. Por isso a fórmula do Hugo Grotius (*Etsi Deus non daretur*) se torna cada vez mais um estilo de vida. Fruto da autossuficiência da razão.

Segundo Rudy Albino, é por isso que aparece frequentemente a famosa frase de Hugo Grotius (autor que já foi citado anteriormente) nos discursos do Papa Bento XVI, que é atualmente Papa emérito de Roma. Segundo o pontífice, a frase do jurista holandês (*etsi Deus non daretur*, "como se Deus não fosse dado", ou seja, "como se Deus não existisse"), é considerada como característica da modernidade que exclui Deus, ao menos do âmbito público, confinando-o no âmbito privado. Invés de uma sociedade "como se Deus não

existisse”, o Papa propõe a viver *quase Deus daretur*, ainda que não se creia (ALBINO, 2018, p. 182).

Sobre a cultura secularizada, na qual Deus desaparece cada vez mais da consciência pública, o Papa Bento XVI coloca o Iluminismo como o ponto de partida de uma radical exclusão de Deus do centro da realidade, dizendo que no passado, no Ocidente, numa sociedade considerada cristã, a fé era o âmbito no qual ela se movia; a referência e a adesão a Deus eram, para a maioria das pessoas, parte da vida quotidiana. Ao contrário, era quem não acreditava que devia justificar a própria incredulidade. No nosso mundo a situação mudou e cada vez mais o crente deve ser capaz de dizer a razão da sua fé.

Talvez seja essa mudança também que levou Taylor a se perguntar: 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?

Bento XVI cita seu predecessor João Paulo II, Santo agora, para dizer como a fé é colocada à prova na época contemporânea, atravessada por formas sutis e capciosas de ateísmo teórico e prático. Essa forma do ateísmo não nega as verdades da fé ou os ritos religiosos, mas simplesmente as considera irrelevantes para a existência quotidiana, não são úteis para a vida. Para chegar a esse ponto, houve todo um processo, passando pelo iluminismo.

A partir do iluminismo, a crítica à religião intensificou-se; a história foi marcada também pela presença de sistemas ateus, nos quais Deus era considerado uma mera projeção do ânimo humano, uma ilusão e o produto de uma sociedade já alterada por tantas alienações. Depois, o século passado conheceu um forte processo de secularismo, sob a bandeira da autonomia absoluta do homem considerada como medida e artifice da realidade, mas empobrecido do seu ser criatura à imagem e semelhança de Deus (PAPA BENTO XVI, 2012).

Podemos dizer que a autonomia absoluta do homem o faz esquecer-se do seu Deus, o faz esquecer-se da sua dependência divina. Assim coloca a razão e a ciência em primeiro lugar. O homem se esquecer de um Deus que sempre acreditou na sua capacidade (na capacidade humana). Mas é bom também lembrar que esse mesmo Deus diz “sem mim, nada podeis fazer” (Jo 15,5). O Papa Bento XVI (2012) continuou dizendo:

No nosso tempo verificou-se um fenômeno particularmente perigoso para a fé: de fato, existe uma forma de ateísmo que definimos ‘prático’, no qual não se negam as verdades da fé ou os ritos religiosos, mas

simplesmente se consideram irrelevantes para a existência quotidiana, destacadas da vida, inúteis. Então, com frequência, cremos em Deus de modo superficial, e vivemos 'como se Deus não existisse' (*etsi Deus non daretur*). Mas, no final este modo de viver resulta ainda mais destrutivo, porque leva à indiferença à fé e à questão de Deus.

Para o Papa emérito Bento XVI, a presença do secularismo é algo normal, mas a contraposição dele com a fé é uma anomalia. Ele faz um esclarecimento dos conceitos secularização, secularidade e secularismo da seguinte forma: a secularização no sentido de secularidade está associada à ideia de autonomia da esfera política em relação à esfera religiosa; entendida como secularismo, muito semelhante ou mesmo equivalente à ideia de laicismo, secularização implica a exclusão de Deus como estruturador da vida social, como fonte de valores de base para as discussões políticas e econômicas, e até mesmo como hipótese para a pesquisa científica; a consciência secularista com a sua pretensão exclusiva à racionalidade definitiva não aceita Deus como a razão criadora que está na origem do cosmos e que lhe dá a inteligibilidade (ALBINO, 2018, p. 183).

Essa pretensão exclusiva à racionalidade resolve o problema da humanidade? Segundo o pensamento ratzingeriano, podemos dizer que não. O óbvio mostra claramente que o problema da humanidade não se resolve só com a ciência, razão e a tecnologia. 27 de novembro de 2011, no Vaticano, expressou-se com as seguintes palavras:

As cidades onde a vida se torna anônima e horizontal, onde parece que Deus está ausente e o homem é o único dono, como se fosse o artífice e o realizador de tudo: as construções, o trabalho, a economia, os transportes, as ciências, a técnica, parece que tudo depende só do homem. E por vezes, neste mundo que parece quase perfeito, acontecem coisas arrasadoras, ou na natureza, ou na sociedade, pelo que nós pensamos que Deus se retirou, que nos tenha, por assim dizer, abandonado a nós mesmos (PAPA BENTO XVI, 2011).

Quando o homem acha que com sua própria e exclusiva capacidade ele vai poder resolver as coisas, muitas vezes o resultado é catastrófico. As bombas atômicas que abalam o mundo, as guerras que fazem tantas vítimas, só para citar dois grandes exemplos. O humanismo exclusivo (termo presente no pensamento de Berger e Taylor), ou seja, a autossuficiência da razão humana como fruto da secularização, seguindo o raciocínio do Papa Bento XVI, essa autossuficiência pode ser considerada como um dos pontos negativos da secularização.

O que se refere ao estado da questão, a “secularização no pensamento de Charles Taylor” é um tema que vem sendo amplamente estudado no Brasil por parte dos cientistas. Não só na área da filosofia e das ciências sociais, mas também da teologia. É o que mostra, por exemplo, pesquisas recentes desenvolvidas pelos pesquisadores como Dr. Elton Vitoriano Ribeiro (2013), doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Escreveu um artigo com o seguinte título: Existe um imaginário social secularizado na América Latina?, publicado pela Revista Horizonte (PUC-Minas). Neste artigo, Ribeiro (2013) procura interpretar a posição de Charles Taylor sobre a situação da sociedade contemporânea secular seguindo o seguinte caminho: (1) discutir em grandes linhas sua concepção filosófica da multiculturalidade de nossas sociedades atuais, (2) propor uma narrativa que aponte para uma interpretação do imaginário social multicultural e secularizado, e, por fim, (3) apontar o lugar da racionalidade filosófica nesse percurso.

O autor fala da realidade globalizada, multicultural em que vivemos, dizendo que as sociedades são constituídas por uma pluralidade de comunidades culturais singulares, com seus diferentes esquemas mentais, referentes simbólicos e formas de interpretação da realidade. Ribeiro (2013) se refere a Taylor como alguém que aponta para a necessidade de interação entre sujeitos e entre entidades culturalmente diferenciadas. Taylor argumenta que, nessa interação, o debate em torno das convicções próprias pode levar a um enriquecimento mútuo, isso porque cada cultura ou tradição é como que uma grande reserva que pode gerar sabedoria de vida e valores, mas também pode enriquecer-se com os critérios de outras tradições e culturas.

No próximo capítulo, vamos aprofundar mais o pensamento de Charles Taylor sobre a secularização. Mas, para isso, foi necessário fazer este percurso, para poder mostrar que Taylor “não caiu do céu”, antes, foi estimulado por algo que estava lhe incomodando. Durante o percurso com Berger, vimos que existia uma visão da secularização que não incomodava só a Taylor, mas aos próprios defensores da teoria. É o caso de Berger. Não só ele, mas todo um grupo, como ele mesmo bem diz:

Eu também não estava sozinho na minha mudança de pensamento. Quase todos aqueles que estudam a religião contemporânea a reproduziram. Existe um grupo relativamente pequeno de intelectuais que continuam a defender a teoria da secularização. Naturalmente, eu

discordo deles, mas também tenho alguma admiração por eles. Tenho simpatia por pessoas que obstinadamente se recusam a seguir o rebanho (BERGER, 2017, p. 11).

Como nós vimos anteriormente, a desistência não é uma desistência ao conceito da secularização. Mas com a forma de entendê-lo. Como afirma Berger, o principal erro foi o entendimento errado do pluralismo. Por isso ele propôs no lugar da teoria da secularização uma nova teoria para substituí-la que é a teoria do pluralismo, como já foi dito. É isso também que faz Taylor. Ao perceber que o óbvio estava dismantelando a teoria da secularização, compreendeu que era necessário um novo entendimento. Mostrar que a secularização não traz consigo o fim da religião, mas novas formas de viver a fé, novas opções religiosas. Desde então se ocupou com essa multiplicidade de opção religiosa e espiritual. Onde a fé não é mais a opção-padrão, mas uma dentre tantas outras. Esta é a ideia fundamental desta pesquisa. Com isso Taylor nos oferece elementos suficientes para falar da liberdade religiosa num mundo secularizado. O que é a fé? De maneira específica, para a teologia cristã o que é a “fé” que Taylor define como uma opção dentre tantas outras?

3 CHARLES TAYLOR E O TERCEIRO SENTIDO DA SECURALIZAÇÃO

Conforme propõe a teologia cristã, Deus, no objetivo de ser conhecido pelos homens e mulheres, tomou a iniciativa de se revelar. Evento que nós chamamos de autorrevelação de Deus. Isto é, Deus é quem se dá a conhecer por decisão própria. Ao longo da história, podemos perceber que a sua revelação teve várias fases. Ou seja, vários momentos. O primeiro momento é a natureza. Olhando pela beleza da natureza consegue-se enxergar um Deus que faz tudo perfeito e revela também quanto ele é perfeito. O livro da Sabedoria nos traz essa realidade. “De fato, partindo da grande beleza das criaturas, pode se chegar a ver, por analogia, aquele que as criou” (Sb 13,5).

Em segundo momento, Deus se revela aos nossos ancestrais. Podemos citar três grandes figuras. Noé, com quem ele fez uma aliança para salvar todos os seres vivos (Gn 9, 8-1). Com Abrão, ele se revela conversando, prometendo que ia fazer dele pai de uma grande nação. Iahweh disse a Abrão: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção” (Gn 12).

A Moisés, Deus se revela dando a ele a missão de fazer sair do Egito o seu povo. Iahweh disse a Moisés:

Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso descí a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos farezeus, dos heveus e dos jebuseus. Agora o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas (Ex. 3,7-10)⁵.

Depois de todos esses acontecimentos, Deus se revela aos profetas. Por último, se revela por meio do seu Filho. “Depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, Deus ultimamente, nestes dias, falou-nos pelo Filho” (Hb 1,1-2). Essa autorrevelação de Deus, que passou por várias etapas,

⁵ Texto muito querido pelos teólogos da libertação, pois mostra um Deus que não é distante do seu povo, antes, um Deus solidário com os seus.

precisa de uma resposta humana. Essa resposta, segundo o documento *Dei Verbum*⁶, chama-se fé.

A Deus que revela é devida a “obediência da fé” (Rom. 16,26; cfr. Rom. 1,5; 2 Cor. 10, 5-6); pela fé, o homem entrega-se total e livremente a Deus oferecendo “a Deus revelador o obséquio pleno da inteligência e da vontade” (4) e prestando voluntário assentimento à Sua revelação. Para prestar esta adesão da fé, são necessários a prévia e concomitante ajuda da graça divina e os interiores auxílios do Espírito Santo, o qual move e converte a Deus o coração, abre os olhos do entendimento, e dá “a todos a suavidade em aceitar e crer a verdade” (5). Para que a compreensão da revelação seja sempre mais profunda, o mesmo Espírito Santo aperfeiçoa sem cessar a fé mediante os seus dons (COMPÊNDIO do Vaticano II, p.124).

No entendimento do cristianismo, a fé como resposta do ser humano à revelação de Deus não deixa de ser também um dom. É Deus que concede este dom e o Espírito Santo o aperfeiçoa através de seus dons. Por muito tempo na história, acreditar em Deus era uma coisa inquestionável. Depois, com a modernidade e a secularização, para alguns, a fé (a religião, a crença) não tem mais espaço. Mas Charles Taylor defende a ideia de que a fé é uma opção e essa opção tem que permanecer, tem que existir. Baseado em seu pensamento, é isso que nós vamos abordar neste capítulo da dissertação. A secularização no sentido da fé como uma opção dentre tantas outras.

Antes de entrar no objetivo do capítulo, é preciso dizer o que levou Taylor a pensar na secularização dessa forma. Segundo Taylor, houve um tempo em que, para alguns sociólogos da religião, a secularização era vista como declínio da religião, desaparecimento da religião. Como Taylor viu que com o passar do tempo a religião não desapareceu, entendeu que era preciso outra visão desse fenômeno religioso. Por isso definiu a secularização em três sentidos: a separação entre Igreja e Estado; o abandono de convicções e práticas religiosas, que consiste em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando a Igreja; e, por fim, a fé como uma opção dentre tantas outras. Como foi falado anteriormente, este último sentido é o foco deste capítulo. A grande pergunta: Como isso aconteceu? Ou seja, por que a fé se tornou uma opção e não mais a opção? O que mudou de lá para cá quando era impossível não acreditar? Isso é fundamental para Taylor (2010, p. 15):

⁶ *Dei Verbum* é um dos documentos do Concílio Vaticano II. Nele se trata a questão da Revelação do Deus de Israel.

A mudança que quero definir e traçar é aquela que nos leva de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras. Posso considerar inconcebível a possibilidade de abandonar minha fé, mas existem outros, incluindo talvez alguém muito próximo de mim e cujo modo de vida não posso simplesmente descartar como depravado, cego ou sem valor, que não têm fé (pelo menos em Deus, ou no transcendental). A fé em Deus não é mais axiomática. Existem alternativas. E é provável que isso signifique também que, pelo menos em um determinado meio social, pode ser difícil conservar a própria fé.

Conforme o pensamento do filósofo canadense, a fé em Deus não é mais inquestionável. Para quem não a possui, existem outras opções. Quem tem, pode até abandoná-la e não vai ser questionado. Pode até correr o risco de se arrepender por tê-la deixado de lado. O autor também está ciente de que determinado ambiente social pode influenciar a nossa fé. Isto é, em determinada sociedade, posso encontrar dificuldade para conservar, preservar a minha fé. Numa linguagem poética, podemos dizer que a fé é uma planta. Precisa ser alimentada. Se aquela sociedade não oferece alimento adequado, necessário para ela, ela morre.

Uma pergunta a mais cabe na discussão: Qual é a relação que existe entre essas três formas de definir a secularização? Os três modos de secularidade fazem referência à “religião”: (1) como aquilo que está se retirando do espaço público; (2) como um tipo de crença e prática que se encontram ou não em regressão; e (3) como um determinado tipo de crença ou compromisso cujas condições nesta era estão sendo examinadas. Agora, vamos para a principal pergunta que vai conduzir todo este capítulo: O que aconteceu que faz com que a fé não seja mais axiomática, mas uma opção dentre tantas outras?

3.1 Taylor e o “eu protegido”

Para Charles Taylor, a secularização como desencantamento do mundo tem muito a ver com essa mudança no campo da fé. É sempre bom lembrar que esse conceito weberiano tem outro significado na visão de Taylor. O desencantamento no sentido de algo que deixa de encantar, de chamar atenção para si. Para Taylor, o desencantamento tem muitas facetas, mas para poder entender a mudança optou para o seu lado “interior”. Isto é, a substituição do “eu poroso” pelo “eu protegido”, para o qual parece se tornar axiomático que todo

pensamento, sentimento e propósito, todas as características que normalmente atribuímos a agentes devem estar nas mentes, que são distintas do mundo “exterior”. O eu protegido começa a achar praticamente incompreensível a ideia de haver espíritos, forças morais, poderes causais, com uma disposição propositada.

Segundo Charles Taylor, o surgimento da identidade protegida foi acompanhado de uma interiorização, do crescimento de um rico vocabulário da interioridade, um reino interior de pensamento e de sentimento como autoexploração, autoexame, como em Montaigne, por exemplo, no desenvolvimento do romance moderno, no surgimento do Romantismo, da ética da autenticidade, a tal ponto que hoje nos concebemos como detentores de profundezas interiores. Podemos até dizer que as profundezas que antes eram localizadas no cosmo, no mundo encantado, agora são mais prontamente situadas dentro. Onde antes as pessoas falavam de possessão por espíritos malignos, nós pensamos em doença mental (TAYLOR, 2010, p. 633).

O eu protegido, disciplinado, em busca de intimidade, também encara a si próprio cada vez mais como um indivíduo. Proteção, disciplina e individualidade não só estão interconectadas e se reforçam mutuamente, mas o seu advento pode ser encarado como impulsionado em grande parte pelo processo de reforma, como descrito por Taylor. O impulso para uma nova vida religiosa, mais pessoal, mais comprometida, mais devotada, mais cristocêntrica; uma vida religiosa que substituirá em grande medida as formas mais antigas, centradas no ritual coletivo; além disso, o impulso de liberar essa mudança para qualquer pessoa, não só para certas elites religiosas; tudo isso não só potencializa o desencantamento e a nova disciplina do autocontrole, mas acaba por tornar as compreensões holísticas mais antigas da sociedade cada vez menos críveis, no final até praticamente incompreensíveis (TAYLOR, 2010, p. 635).

O individualismo pregado pelo eu protegido não é um individualismo no sentido negativo do tema. É antes de tudo o individualismo da responsabilidade. Tenho de aderir, por meio de um compromisso pessoal, a Deus, a Cristo, à Igreja. Taylor não quer que isso seja mal compreendido, principalmente quando se fala do batismo de criança e o sacramento da confissão.

Isso pode ser levado ao extremo de colocar em questão a prática do batismo infantil ou de fazer da conversão pessoal a condição para se tornar membro da Igreja (como no Connecticut colonial). Porém, mesmo que não se chegue a tais extremos, isso desempenha um papel crucial. Cada católico deve confessar e ser absolvido para poder cumprir seus deveres pascais; ninguém pode continuar simplesmente acompanhando o grupo. Porém, esse primeiro individualismo evolui através do individualismo do autoexame e, em seguida, do autodesenvolvimento, para chegar no final ao da autenticidade. E ao longo do caminho ele naturalmente gera um individualismo instrumental, que está implícito na ideia de que a sociedade está aí para o bem dos indivíduos (TAYLOR, 2010, p. 635).

Esses três passos de individualismo, de que fala Taylor, mostram a responsabilidade do homem quando se trata da sua vida religiosa. O próprio Taylor diz que é um individualismo de responsabilidade. Eu faço o meu autoexame (exame de consciência). Eu procuro fazer a confissão com Deus. Recebendo o perdão de Deus, eu sigo a minha vida espiritual.

Danielle Hervieu-Léger (*apud* MARIANO, 2014, p. 238) vê o avanço da individualização e subjetivação das crenças, a fragilização das pertencas e identidades religiosas (que se tornam escolha pessoal), por causa da religião que, com a secularização, perde credibilidade, capacidade de prover socialização religiosa e de regular a conduta dos indivíduos. A subjetividade fez com que a religião institucional e suas autoridades perdessem influência e capacidade de regular o religioso na sociedade e nas condutas individuais, posto que a validação, a autenticação e o julgamento das crenças, práticas, convicções e moralidades religiosas passaram a ser escolhidos e efetuados cada vez mais autonomamente pelos indivíduos à revelia do clero e a partir e em função de suas experiências pessoais e emocionais, ou do arbítrio de sua subjetividade. Tal subjetivismo se expressa na concepção, segundo Taylor, de que “a vida ou prática religiosa, da qual me torno parte, deve ser não só parte da minha escolha, mas também deve falar a mim, deve fazer sentido em termos do meu desenvolvimento espiritual como eu o concebo” (MARIANO, 2014, p. 239).

Em nosso mundo secular, a identidade protegida do indivíduo disciplinado se move num espaço social construído, no qual a racionalidade instrumental é um valor-chave e o tempo é secular de modo impregnado. Tudo isso perfaz o que gostaria de chamar de “a estrutura imanente”. Resta acrescentar apenas uma ideia de fundo: a de que essa moldura constitui uma ordem “natural”, a ser contrastada com uma ordem “sobrenatural”, um mundo

“imane” contraposto a um possível mundo “transcendente” (TAYLOR, 2010, p. 636).

3.2 Taylor e a estrutura imanente

Durante a discussão, a palavra imanência (estrutura imanente) aparecerá muitas vezes, por isso se faz necessário definir o conceito e seu antônimo (transcendência), para deixar mais claro para o leitor do que estamos tratando. De maneira geral, a imanência se refere a algo que tem em si próprio o seu princípio e seu fim. Ela (imanência) está ligada à realidade material, apreendida imediatamente pelos sentidos do corpo. A transcendência, que é o contrário, faz referência a algo que possui um fim externo e superior a si mesmo. Ela (transcendência) está ligada à realidade imaterial, de uma realidade metafísica e puramente teórica e racional.

Quando Taylor fala da estrutura imanente, ele quer tratar de um conjunto de crenças que mantemos a respeito de nossa complicada situação, independentemente de como esta terá começado. Mas a estrutura imanente é antes de tudo, um contexto captado com os sentidos, no qual desenvolvemos nossas crenças; mas, pela mesma via, uma ou outra dessas crenças assume uma estrutura imanente, na medida em que, quer aberta ou fechada, tenha usualmente descido ao nível de um arcabouço tão inquestionável que muitas vezes se torna difícil para nós conceber-nos fora dele, mesmo que seja apenas na forma de um exercício imaginativo (TAYLOR, 2010, p. 644).

A vida do indivíduo protegido, instrumentalmente efetiva no tempo secular, criou o contexto prático no qual a autossuficiência desse reino imanente pudesse tornar-se uma questão de experiência. Antes da secularização, quando tudo era voltado para Deus, a ordem social era vista como um projeto de como as coisas, no reino humano, podem estar conectadas para nosso benefício mútuo, e esse é identificado com o plano da Providência, com aquilo que Deus exige que realizemos. Porém, a essência de uma estrutura imanente autossuficiente pode ser visualizada sem referência a Deus. Tudo é a natureza. Não tem nenhum problema se a natureza for vista como uma obra de Deus. Pode ter problema se a natureza for vista como idêntica a Deus, e em seguida como independente de

Deus. O Plano sem um planejador. O filósofo holandês Baruch de Spinoza propôs essa ideia de Deus imanente e panteísta, resumida na máxima: *Deus sive natura* (“Deus, ou seja, a natureza”) (TAYLOR, 2010, p. 638).

Segundo Volf, por volta do século XVIII, houve uma virada. O triunfo do humanismo. A retirada de Deus para colocar o homem no centro. No final do século XX, aconteceu outra virada, com a qual se perdeu a referência de algo superior aos seres humanos. O que sobrou foi uma preocupação com o “eu” (a identidade protegida) e o desejo da satisfação.

Por volta do século XVIII, uma explicação diferente da prosperidade humana emergiu no Ocidente. Estava relacionada com o que os estudiosos às vezes descrevem como uma “guinada antropocêntrica”, isto é, o redirecionamento gradual do interesse pelo Deus transcendente para os seres humanos e suas atividades mundanas. O novo humanismo que surgiu diferia “da maioria das éticas da natureza humana”, escreve Charles Taylor em *A Secular Age* [Uma Era secular], no sentido de que a prosperidade humana “não faz nenhuma referência a algo superior que os seres humanos devem reverenciar ou amar ou conhecer”. Para Agostinho e a tradição depois dele, esse “algo superior” era Deus. O humanismo moderno tornou-se excludente mediante o descarte da ideia de vidas humanas centradas em Deus. No final do século XX, outra virada aconteceu. A prosperidade humana passou cada vez mais a ser definida como satisfação experiencial (embora, obviamente, outras explicações da prosperidade humana também continuem robustas, independentemente de derivarem de interpretações religiosas ou seculares do mundo). Tendo perdido referências anteriores a “algo superior que os seres humanos devem reverenciar ou amar”, a prosperidade humana também perdeu agora referências a uma solidariedade universal. O que sobrou foi uma preocupação com o eu e o desejo da experiência da satisfação (VOLF, 2018, p.81-82).

Porém, na visão de Taylor, o eu protegido, por mais que pregue o individualismo, não é uma identidade fechada ao transcendente. A única coisa é que ela (a identidade protegida) consegue chegar até Deus na sua relação pessoal. É igual para a ordem imanente. Ela pode descartar a transcendente. Mas não necessariamente:

A ordem imanente pode, em consequência, descartar a transcendente. Porém, ela não necessariamente faz isso. O que descrevi como uma estrutura imanente é como a todos nós, no Ocidente moderno, ou ao menos é o que estou tentando retratar. Alguns de nós querem viver essa ordem como aberta para algo além dela; alguns a vivenciam como fechada. Trata-se de algo que permite fechamento sem exigí-lo (TAYLOR, 2010, p. 638).

Aqui duas perguntas se fazem necessárias. Primeira: como a estrutura imanente permanece aberta? Segunda: como ela permanece fechada? Para poder responder à primeira pergunta, mostrando que a estrutura imanente pode

permanecer aberta, Taylor se refere à compreensão “neodurkheimiana” da “religião civil” dos EUA por ocasião de sua fundação. Temos aí a leitura providencialista do plano que deveríamos seguir. Deus (ou, em termos deístas, o Arquiteto do Universo) é aquele a quem seguimos ao erigir nossa ordem social. Segundo Taylor, para muitos norte-americanos de então (e para grandes quantidades deles ainda hoje), esse seu senso de que havia algo mais elevado a almejar, algum modo de vida melhor e mais moral, estava indissolúvelmente conectado com Deus.

Segundo tal concepção, é natural distinguirmos o bem do mal, o nobre do vil, o virtuoso do vicioso, e similares. Taylor chama isso de “avaliação forte”. Distinguir entre termos, em que um (ou alguns) deles é de, certo modo, incomensuravelmente mais elevado do que outros. Essas distinções que o senso leva a fazer está de alguma forma inerradicavelmente ligado com Deus ou com algo onticamente mais elevado (transcendente), a fé nesse mais elevado obviamente parece ser a coisa certa, fundada, até inegável. Muitos desenvolveram seu senso mais elevado para o bem em um contexto profundamente religioso: ele foi formado, por exemplo, em torno de imagens de santidade; ou o senso mais forte sobrevém em momentos de oração, liturgia ou talvez de música sacra; ou seus modelos para esse papel foram pessoas de forte fé religiosa. O senso para o bem supremo, formado antes de quaisquer “ideias” teológicas definidas, é algo consubstancial com Deus; quero dizer com isso que esse bem é inconcebível sem Deus ou sem alguma relação com o mais elevado. Isto é, eles não conseguem dar sentido ao bem que experimentam sem fazer referência a alguma forma do transcendente (TAYLOR, 2010, p. 639).

O exemplo dado, referente ao caso neodurkheimiano, não é apenas uma questão atinente à experiência individual do bem, mas algo que está entretido numa identidade coletiva muito apreciada e crucial, seja a de uma nação, seja a de um grupo étnico ou a de um movimento religioso. Segundo Taylor, parece haver aí um bem coletivo crucial que parece ser “consubstancial” com Deus ou estar em alguma relação essencial com a transcendência. Esse tipo de consubstancialidade constitui um dos conjuntos positivos de maneiras pelas quais a estrutura imanente pode ser vivida como inerentemente aberta à transcendência (TAYLOR, 2010, p. 640).

Agora, vamos para a segunda pergunta. O que nos impele para o fechamento quando tomamos esse rumo? Ou seja, o que pode levar a estrutura imanente ao fechamento? Taylor responde de maneira categórica. Dois grandes pontos que levam a esse fechamento é a crítica sofrida pela religião principalmente da parte dos iluministas e do materialismo. Os iluministas criticam a religião como fanatismo:

Desde o século XVIII, desde o tempo de Gibbon, Voltaire e Hume, constatamos a reação que identifica na versão fortemente transcendente do cristianismo um perigo para os bens da ordem moral moderna. Um cristianismo forte exigirá devotamente a certas crenças teológicas ou estruturas eclesiásticas e isso dividirá a sociedade que deveria concentrar-se simplesmente em assegurar o benefício mútuo. Ou, então, a exigência de que devemos aspirar algum bem mais elevado, para além do florescimento humano, na melhor das hipóteses, nos distrairá e, na pior delas, configurará a base para demandas que, mais uma vez, colocarão em perigo a bem-lubrificada ordem do benefício mútuo. A religião em todas essas formas ameaçadoras constitui o que os homens do Iluminismo chamaram de “fanatismo” (TAYLOR, 2010, p. 641).

Essa crítica à religião vai ter suas consequências, sabendo que estar sendo ameaçado pelo fanatismo é uma grande fonte de fechamento da imanência. O movimento inicial deste fechamento é o movimento anticlerical que acaba se transformando em rejeição do cristianismo ou, mais tarde, em ateísmo⁷. Podemos acompanhar isso, por exemplo, na história do anticlericalismo na França do século XIX.

O segundo fator que leva ao fechamento é materialismo, como foi mencionado acima. Muitos confundem os bens que são consubstanciais com o transcendente aos que são intrinsecamente vistos como imanentes. Uma forte atração emana da ideia de que existimos numa ordem da “natureza”, na qual fazemos parte desse todo maior, surgimos dele e não podemos escapar dele ou transcendê-lo, mesmo que nos alcemos acima de todas as demais coisas que existem nele. Um lado dessa atração é a sensação de pertencimento, de ser parte da nossa terra nativa; somos unos com essa natureza. Sentimos isso de modo mais palpável em dias de verão, quando estamos sentados no jardim, ouvindo os pássaros cantar e as abelhas zumbir. Pertencemos à terra (TAYLOR, 2010, p. 642).

⁷ Ateísmo, num sentido amplo, é a ausência de crença na existência de divindades. O ateísmo é oposto ao teísmo, que em sua forma mais geral é a crença de que existe ao menos uma divindade.

Um cristão muito piedoso pode entender que esse sentimento de pertencimento vai contra aquilo que Jesus diz no Evangelho de João. “Se vós fôsseis do mundo, o mundo amaria o que era seu; mas, porque não sois do mundo, e minha escolha vos separou do mundo, o mundo, por isso vos odeia” (Jo 15,19). Outro ponto que precisa ser comentado é como precisamos ou podemos enxergar Deus na beleza da humanidade porque a mesma revela quem é Deus. Santo Agostinho (CIC, 32), bispo e doutor da Igreja, diz assim:

Interroga a beleza da terra, interroga a beleza do mar, interroga a beleza do ar que se dilata e se difunde, interroga a beleza do céu...interroga todas estas realidades. Todas elas te respondem: olha-nos, somos belas. Sua beleza é um hino de louvor (*confessio*). Essas belezas sujeitas à mudança, quem as fez senão o Belo, não sujeito à mudança?

Santo Agostinho nos ensina que Deus é a única fonte em que se pode encontrar qualquer coisa boa. E nele se encontra tudo que torna o homem bom e feliz. Segundo Miroslav Volf (2018), as criaturas devem ser amadas e desfrutadas de maneira plena e verdadeira. O que é amar e desfrutar de maneira plena? Amar e desfrutar de maneira plena é amar em Deus e desfrutar em Deus.

Os seres humanos prosperam e são realmente felizes quando concentram sua vida em Deus, fonte de tudo o que é verdadeiro, bom e belo. Quanto a todas as coisas criadas, elas também devem receber amor. Mas a única maneira de amá-las de modo apropriado e desfrutá-las de modo pleno e verdadeiro é amá-las e desfrutá-las em Deus (VOLF, 2018, p.80).

Deus tem vários nomes. Entre eles podemos mencionar: lahweh, El Shaddai. O Belo é um dos seus nomes na sua relação com os homens, as mulheres e a criação de modo geral. Aquele que criou cada ser e viu que era bom (belo). O Belo é a fonte da beleza e nos concede a graça de participar da sua própria beleza e nos deixa como herança um mundo organizado. É muito interessante ouvir cientistas, às vezes ateus, falando da “ordem cósmica”. Um mundo organizado. Para quem acredita, este mundo organizado foi criado por Deus. Por isso precisamos cuidar dele, pois é a nossa casa comum⁸. Precisamos cuidar da natureza pois nos leva a pensar em Deus.

Contemplar as coisas na perfeição de suas naturezas, embora englobe a obra da graça, não nos afasta de Deus. A natureza oferece outro

⁸ O planeta, como a nossa casa comum, é uma expressão que o Papa Francisco usa na sua Carta Encíclica “Laudato Si” (louvado seja Deus). Nesta Encíclica, o Santo Padre ressalta a importância de todos nós cuidarmos do planeta como a casa de todos. Um descuido seria nefasto para todos.

caminho para encontrar Deus, pois ela é sua criação. Sua ordem denota sua bondade. Essa é a razão pela qual Tomás de Aquino afirma: *“Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis”* [Consequentemente, depreciar a perfeição das criaturas significa depreciar a perfeição do poder divino] (TAYLOR, 2010, p. 118).

Segundo Taylor, falando da estrutura imanente (fechada ou aberta), não há como ficar em cima do muro, não é simplesmente algo neutro. Viver nessa estrutura é ser empurrado mais numa direção do que na outra. Há um sentido em que isso é bem verdadeiro. A estrutura imanente tornou-se realidade pelo desenvolvimento de certas práticas e noções teóricas. A tendência foi a de fazer com que nós nos encarássemos como pessoas que vivem em ordens impessoais, tanto em termos naturais quanto sociais e éticos. Isso por si mesmo emprestou grande plausibilidade ao deísmo em contraposição ao cristianismo ortodoxo; e, mais tarde, isso foi usado para dar suporte ao ateísmo e ao materialismo. Ou, para dar outro exemplo, os protocolos do moderno pensamento “científico” e analítico privilegiam a “visão a partir de lugar nenhum”, impessoal, o ponto de vista “distanciado da experiência”. Assim, ele tende a fazer com que desvalorizemos sistematicamente as noções que podem contestar a compreensão da ordem impessoal, noções que podem surgir, por exemplo, da prática da oração ou de relações amorosas. Em nossa época, a ordem impessoal e distanciada da experiência de maior prestígio e mais bem estabelecida é a que se desenvolveu a partir da ciência natural. Tomada nos seus próprios termos, como sendo tudo o que se pode dizer sobre nós e o nosso mundo, ela pode facilmente ser vista como base de sustentação do materialismo (TAYLOR, 2010, p. 651).

Assim, em certo sentido, é verdade que viver dentro dessa estrutura nos empurra para a perspectiva fechada. Porém, trata-se do sentido em que viver dentro da estrutura é viver de acordo com as normas e práticas que ela corporifica. De qualquer modo, a experiência real de viver dentro da modernidade ocidental tende a despertar protesto, resistências de várias espécies. Nesse sentido mais pleno, experimental, “viver dentro” da estrutura não indica a você simplesmente uma direção, mas permite que você se sinta puxado em duas direções. Uma experiência muito comum do viver nela é a de ser pressionado simultaneamente pela perspectiva aberta e pela perspectiva fechada (TAYLOR, 2010, p. 652).

Taylor fala de certo empurrão para a perspectiva fechada. Por quê? Ele examina a ilusão da “obviedade”⁹ racional da perspectiva fechada, explorando a constituição na modernidade que ele mesmo (Taylor) chama de mundos¹⁰ “fechados” ou “horizontais”. Refere-se com isso a formas do nosso “mundo” (no sentido de Heidegger, isto é, o “mundo” em seu sentido para nós) que não reserva espaço para o “vertical” ou “transcendente”, mas que, de uma ou outra maneira, exclui ambas, tornando-as inacessíveis ou até impensáveis (TAYLOR, 2010, p. 652).

Segundo Taylor, a existência desses mundos tornou-se “normal” para nós. Porém, podemos evidenciar de novo como isso é notável se tomarmos certa distância para voltar um pouco no passado. Precisamos apenas retroceder 500 anos em nossa civilização ocidental (também conhecida como cristianismo latino). Naquela época, não crer em Deus era algo próximo ao impensável para a vasta maioria, ao passo que hoje isso de modo algum é o caso. Pode-se estar tentado a dizer que, em certos ambientes, o contrário se tornou verdadeiro, que crer é impensável. Porém, esse exagero já traz à tona a falta de simetria. É mais verdadeiro dizer que, em nosso mundo, todo um leque de posições, desde o ateísmo mais militante até os teísmos tradicionais mais ortodoxos, passando por todas as posições possíveis, estão representadas e são defendidas em alguma parte de nossa sociedade. Algo parecido com a impossibilidade de alguma dessas posições pode estar sendo experimentado em certos ambientes, mas o que se descarta variará de contexto para contexto. Um ateuista terá a mesma

⁹ Taylor entende que o termo “óbvio” precisa ser mais bem definido; podemos distinguir um sentido primário e um secundário. O primariamente óbvio se refere àquilo que você não necessita de qualquer treinamento ou educação especiais para saber. Podemos dizer que é equivalente ao que todo aluno de escola sabe [...]. O aparentemente óbvio é o que toda criança de escola sabe (em qualquer cultura dada). Em contraposição a isso, temos o modo em que algumas coisas podem parecer cada vez mais óbvias como resultado de uma longa experiência e/ou desenvolvimento pessoais, como, por exemplo, as pessoas mais velhas às vezes veem as ilusões dos amores e ideais das pessoas jovens. É claro que também nesse caso esse “enxergar através de” pode se revelar falso, de modo que poderíamos considerar essa distinção entre parecer e ser também aqui. Porém, a questão é que o óbvio secundário é um tipo diferente de obviedade, porque ela só se mostra em nosso mundo como resultado da experiência/do desenvolvimento. Seu domínio é o que as pessoas muitas vezes designaram como “sabedoria”. Crer em Deus pode ser secundariamente, mas jamais primariamente óbvio (como parece ter sido a alegação por trás das “provas” da existência de Deus). Como resultado de experiência, oração e prática, o que inicialmente era um mero salto da fé torna-se mais e mais algo claro e inegável. Nesse sentido (secundário), para o santo, a existência de Deus pode parecer “óbvia” – mas nunca a ponto de não mais necessitar da confiança antecipatória (TAYLOR, 2010, p. 652).

¹⁰ O que Taylor descreve como mundo ou mundos, não são mundos em sua totalidade, mas “estrutura de mundo”, aspectos ou características da maneira como se confere forma e coesão à experiência e ao pensamento, mas não o todo do qual eles são constituintes.

dificuldade de ser entendido num cinturão bíblico que muitas vezes (de um modo muito diferente) têm os cristãos crentes em certos ramos da academia. Mas é claro que as pessoas em cada um desses contextos estão conscientes de que as outras existem e que a opção a que elas não podem de fato dar crédito é a opção-padrão em alguma outra parte da mesma sociedade, quer elas encarem esse fato com hostilidade ou apenas com perplexidade. A existência de uma alternativa fragiliza cada contexto, isto é, torna o sentido do pensável/impensável incerto e inconstante (TAYLOR, P. 653). Será que é isso? Será que estou no lado certo? Quem está errado? Quem está certo? Uma série de perguntas pode ser feita, uma série de respostas pode ser dada, mas nunca se chega ao ponto de afirmar que tal opção pode servir de espelho para as outras.

3.3 Estrutura imanente e estruturas de mundo fechadas ao transcendente

As estruturas de mundo que estão fechadas para a transcendência surgem dentro da estrutura imanente. Ou seja, as estruturas de mundo fechadas são fruto da estrutura imanente. Elas se caracterizam por serem entendidas de forma naturalizada por aqueles que nelas vivem. Disso também decorre que aqueles que vivem dentro delas não veem qualquer alternativa, exceto o retorno ao mito ou às ilusões anteriores. É isso que lhes proporciona força. As pessoas dentro do seu reduto lutam, por assim dizer, até o último e o mais débil argumento, porque não conseguem visualizar rendição, a não ser com retrocesso. A naturalização emerge numa espécie de narração proferida por eles a respeito de sua gênese, que Taylor chama de “história de subtração” (TAYLOR, 2010, p. 658).

Para desenvolver essa ideia, o autor canadense se refere a uma EMF (estrutura de mundo fechada) diferente, segundo ele, a mais rica, ou para a constelação de EMFs. Trata-se da expressão como a “morte de Deus”. Consciente de que essa expressão é usada numa variação incontestável de versões; o autor alerta que não consegue ser fiel a todas elas, mas também não pode simplesmente seguir o originador da locução (embora pense que sua versão não está tão distante deste) ao dizer que, no mundo moderno, deram-se condições, nas quais não é mais possível crer em Deus de modo honesto, racional, sem confusões ou falsificações ou reserva mental. Essas condições não

nos deixam nada em que possamos crer além do humano – felicidade humana ou potencialidades humanas ou heroísmo humano. Essas condições são de duas ordens: a primeira é mais importante. São as libertações promovidas pela ciência; só então, secundariamente, também a moldagem da experiência moral contemporânea. Começando pela primeira, talvez a mais poderosa EMF em operação hoje, a ideia central parece ser que a tendência da ciência moderna foi inteiramente no sentido de estabelecer o materialismo. Para as pessoas que aderem a essa ideia, a segunda ordem de condições, ou seja, a condição moral contemporânea é desnecessária ou meramente secundária. A ciência é a única que pode explicar por que a fé não é mais possível no sentido acima. Essa visão é sustentada por pessoas de todos os níveis (do mais sofisticado): “Nós existimos como seres materiais em um mundo material, no qual todos os fenômenos são consequências das relações físicas entre entidades materiais, até o mais direto e simples: ‘garota materialista, vivendo num mundo materialista’ de Madonna”¹¹ (TAYLOR, 2010, p. 659).

Taylor (2010) faz uma crítica à religião (espiritualidade). É uma crítica especificamente à fé infantil, a crença infantil, a crença sem o pé no chão. Ele cita de novo Richard Lewontin, que diz que a religião ou espiritualidade implicam substituir explicações erradas e míticas, explicando-as por meio de “demônios”. Acrescenta que no fundo é apenas uma questão de encarar a verdade óbvia. Mas ressalta que isso não quer dizer que questões morais não estejam presentes nela (na religião ou espiritualidade). As pessoas acreditam porque querem continuar a acreditar em ilusões. É confortável. Pois o mundo real é completamente indiferente a nós e, até certo ponto, perigoso, ameaçador. Como crianças, temos de nos perceber cercados de amor e cuidado – ou definhamos. Porém, quando crescemos, temos de aprender a encarar o fato de que esse ambiente de cuidado não pode se estender muito para além da esfera humana e, na maioria dos casos, nem pode se estender muito dentro dessa esfera. Mas Taylor (2010) reconhece que essa transição não é fácil. Para argumentar o fato de que as pessoas preferem acreditar em ilusões porque é confortável, ele cita um teórico das ciências da natureza:

¹¹ Richard Lewontin. *New York Review of Books*, 9 de janeiro de 1997, p. 28.

Penso que a noção de que todos nos encontramos no seio de Abraão ou no amor envolvente de Deus é – olha, a vida é dura e se você tem possibilidade de iludir a si mesmo pensando que em tudo há algum significado agradavelmente aconchegante, isso é tremendamente confortante. Eu penso, porém, que isso é apenas uma lorota que contamos para nós mesmos (Stephen Jay Gould *apud* TAYLOR, 2010, p. 660).

Assim sendo, a religião emana de uma falta do coração infantil. Necessitamos pôr-nos de pé como pessoas adultas e encarar a realidade. Também a religião foi atacada nesse sentido pelo Iluminismo. Segundo Taylor (2010), o tradicional ataque descrente à religião, desde o Iluminismo, contém essa acusação de pusilanimidade infantil. Falta energia para enfrentar, então procura o lado mais confortante, mais protegido, mais sossegado. Se o crente procura o lugar sossegado para não enfrentar a realidade porque não tem coragem, o descrente tem a coragem de assumir uma postura adulta e encarar a realidade. Ele (o descrente) sabe que os seres humanos dependem de si mesmos. Cada um pode lutar, trabalhar por si mesmo sem nenhuma falsa ilusão ou falso consolo. Isso quer dizer que, em sua crença moral, ele também é contra a mortificação¹². Essa mortificação muitas vezes é imposta a outros, de modo que a religião constitui a fonte de uma terrível inflicção de sofrimento e a aplicação de severa punição a hereges e pessoas de fora. Isso faz parte da faceta “moral” da crítica da morte de Deus que vamos abordar (TAYLOR, 2010, p.660).

Mas, antes de abordar a expressão da “morte de Deus”, é bom dizer que no pacote da descrença vem junto o moderno humanismo exclusivo. Ou seja, só o *eu* basta, só minha capacidade humana basta. É uma autossuficiência total. Diz Alain Renaut (*apud* TAYLOR, 2010, p. 690):

L’humanisme, c’est au fond La conception et La valorisation de l’humanité comme capacité d’autonomie – je veux dire [...] que ce qui constitue la modernité, c’est ce fait que l’homme va se penser comme la source de ses représentations et de ces actes, comme leur fondement (sujet) ou encore comme leur auteur. [...] L’homme de l’humanisme est celui qui n’entend plus recevoir ses normes ou ses lois ni de La nature des choses (Aristote), ni de Dieu, mais qui les fonde lui-même à partir de as raison et de as volonté. Ainsi le droit naturel moderne serait Il un droit subjectif, posé et défini para la raison humaine (rationalisme juridique) ou La volonté humaine (volontarisme juridique).
(Fundamentalmente o humanismo é a concepção e a valorização da humanidade em sua capacidade para a autonomia. O que quero dizer

¹² Mortificação é vista pela teologia católica como uma forma de ascetismo, um meio de “pôr à morte” o pecado na vida de um crente. É uma antiga prática religiosa que consiste em realizar um sacrifício físico e, portanto, como meio de participação na redenção. Essa prática foi criticada pelo Iluminismo.

[...] é que o que constitui a modernidade é o fato de o ser humano pensar a si mesmo como a fonte de suas representações e atos, como fundamento (sujeito) ou autor dos mesmos. [...] O ser humano do humanismo é aquele que não mais recebe suas normas e leis, seja da natureza das coisas (Aristóteles) seja de Deus, mas que as estabelece por si mesmo com base em sua razão e vontade. Por isso, o moderno direito natural é direito subjetivo, posto e definido pela razão humana (racionalismo jurídico) ou pela vontade humana (voluntarismo jurídico).

Essa maturidade alimentada pelo desenvolvimento da razão vai ser índice de sustentabilidade para Taylor tomar posição a favor e contra a visão da morte de Deus.

3.4 A morte de Deus

A morte de Deus não é uma expressão de Taylor, claro, mas ele faz uso dela sem seguir sua genealogia, justamente porque para essa expressão, se Deus morreu, não faz mais sentido crer em Deus de modo honesto, racional. Para Taylor, essa visão não se sustenta, pois ele defende a fé como uma opção válida. Não a única, mas uma dentre outras. Taylor (2010) diz que está quase convencido de que a explicação da “morte de Deus” deu o impulso decisivo para o surgimento da secularidade moderna. O que torna a fé problemática, muitas vezes difícil e cheia de dúvidas, não é simplesmente a “ciência”. A respeito dessa expressão (a morte de Deus), como motivo para não acreditar mais, Taylor não tem uma visão única. É a favor, e é contra também. Primeiramente, vamos apresentar o Taylor a favor da expressão “morte de Deus”.

Enquanto os epistemólogos clássicos alegam ser uma verdade óbvia da “reflexão” ou da observação interior, a saber, que antes de tudo se está consciente das ideias em nossa mente, os proponentes da morte de Deus querem ver a adeidade como uma propriedade do universo, que a ciência desnuda (despoja). Enquanto os desconstrutores da epistemologia querem mostrar como essa verdade supostamente óbvia da reflexão, de fato, só aparece como tal dentro de certo construto de atividade carregado de valores, eu estou argumentando aqui que isso ocorre somente dentro de alguma compreensão de atividade em que a investigação científica desengajada é entremeada numa história de vida adulta corajosa, a ser alcançada mediante a renúncia aos confortos mais “infantis” do sentido e da beatitude que parecem óbvios à versão da morte de Deus (TAYLOR, 2010, p. 664).

À medida que a versão epistemológica se situa apropriadamente e passa a dominar o discurso filosófico, o novo construto vai se tornando cada vez mais óbvio e incontestável; é o que acontece aqui com a corajosa atividade adulta do desengajamento. O que outrora foi uma possível construção dentre outras desce ao nível de um quadro¹³. Isto é, torna-se parte de um pano de fundo não questionado, algo cuja forma não é percebida, mas que condiciona, em grande medida imperceptivelmente, o modo como pensamos, inferimos, experimentamos, processamos alegações e argumentos. A partir de dentro do quadro, simplesmente parece óbvio que a ordem do argumento avança da ciência para o ateísmo, passando por uma série de passos bem fundamentados. Para o crítico, que vê com muita clareza o quanto alguns desses passos são mal fundamentados, o papel crucial do construto da atividade torna-se muito mal saliente. Essa história do quadro que nos mantém cativos pode ser convincentemente aplicada àqueles que se encontram dentro de uma cultura estabelecida de ateísmo. Porque é crucial para essa visão do ateísmo da “morte de Deus” que ela se entenda como movida pela ciência; aceitar que ela esposou uma visão de atividade adulta dentre outras possíveis seria o mesmo que admitir que exista algo nesse ponto que necessita ser defendido e que até agora não foi. Para essa posição como um todo, é essencial que o construto de atividade permaneça no nível de um quadro; exatamente do mesmo modo como é essencial que toda a tradição da epistemologia mediacional, ou seja, de que a primazia das ideias ou das sentenças seja considerada verdadeira, ou o que quer que ela veja como elementos mediadores não seja considerado como um construto dentre outros, necessitando ser defendido. Enquanto essas construções emolduradoras cruciais permanecerem quadros, elas não poderão ser contestadas; na verdade, é impossível imaginar alternativas para elas. É isso que significa permanecer cativo (TAYLOR, 2010, p. 664).

A relação que existe ou a visão paralela que existe entre “a morte de Deus” e o pensamento de Charles Taylor é aquilo que ele chama de identidade protegida com suas disciplinas, o individualismo moderno com sua confiança na razão instrumental e na ação no tempo secular que perfazem uma estrutura imanente. É bom lembrar que Taylor critica a fé infantil, o medo de encarar a

¹³ “Quadro” não é um termo de Taylor, mas de Wittgenstein.

realidade. Essa estrutura, como já foi dito, pode ser vivida de maneira fechada à transcendência ou de maneira aberta. Mas, às vezes, a tendência é para o fechamento. Isso também tem o seu ponto positivo como a razão desengajada, a coragem de deixar de lado as ilusões confortantes, a confiança na sua própria razão contra a autoridade, para mencionar apenas algumas. A ciência, o individualismo moderno, a razão instrumental, o tempo secular, tudo parece, ademais, ser prova da verdade da imanência. Por exemplo, a ciência natural não é simplesmente a via que leva até a verdade, mas se torna paradigma de todas as vias. O tempo secular, visto como homogêneo e vazio, não é meramente o domínio principal da ação do dia de hoje, mas constitui o tempo propriamente dito. Nossa postura nos entrincheira num quadro que, em dado momento, tornamo-nos incapazes de contestar (TAYLOR, 2010, p. 665).

A posição de Taylor a favor da “desconstrução” da visão da morte de Deus é que os argumentos que partem da ciência natural para chegar à adeidade não são tão convincentes assim, deixando de lado a provocação de que poderá surgir alguém que ache esses argumentos mais concludentes, rejeitando a interpretação que os protagonistas da morte de Deus fazem de sua própria posição. E se os argumentos não forem concludentes, eles seriam, não obstante, os argumentos que os movem? (TAYLOR, 2010, p. 666). Se os argumentos, de fato, não são conclusivos, por que eles parecem tão convincentes, quando em outros tempos e lugares a existência de Deus é que parecia ser algo tão óbvio? Esta é a questão que Taylor está tentando responder, e a “morte de Deus” não o ajuda nesse ponto; ela, antes, bloqueia o caminho com uma falsa solução. Assim sendo, o poder do materialismo hoje não provém de “fatos” científicos, mas antes deve ser explicado em termos do poder de certo pacote que associa o materialismo com uma visão moral, o pacote que poderíamos chamar de “humanismo ateísta” o humanismo exclusivo que tem como base a razão desengajada, que, levada ao extremo, gerou a versão da “morte de Deus” movida pela ciência (TAYLOR, 2010, p. 669).

Taylor propõe também um olhar para o segundo nível da explicação da “morte de Deus”, aquele que tem como ponto de partida a nossa condição moral contemporânea. A conclusão aqui é a mesma daquela do argumento oriundo da ciência, de que não podemos mais continuar racionalmente a crer em Deus; porém, o ponto de partida agora é a visão ética da Era Moderna. Ora, é

verdadeiro que grande parte da nossa vida política e moral está focada em fins humanos: bem-estar humano, direitos humanos, florescimento humano, igualdade entre seres humanos. De fato, nossa vida pública, em sociedades que são seculares num sentido moderno bem familiar, está exclusivamente voltada para os bens humanos. E, nesse tocante, a nossa era com certeza é única na história humana. Em virtude disso, talvez não seja surpreendente que algumas pessoas não vejam lugar nesse tipo de mundo para a fé em Deus. Alguém com uma fé desse tipo necessariamente seria estranho, um inimigo deste mundo, em combate incessante contra ele. Assim, ou ele está inteiramente neste mundo, vivendo de acordo com suas premissas e, nesse caso, sem poder realmente crer em Deus; ou ele crê e está, em certo sentido, vivendo como um alienígena residente na modernidade. À medida que somos levados para dentro dela, a fé vai se tornando cada vez mais dura; o horizonte da fé recua constantemente. Agora, o quadro adverso da relação entre fé e modernidade não é uma invenção de descrentes. Ele é igualado e encorajado por uma corrente da hostilidade cristã ao mundo humanista. Taylor sustenta a ideia de que há muitas pessoas de fé que ajudaram a construir o mundo moderno e agora estão dando sustentação a este moderno mundo humanista, estando fortemente devotados aos modos do bem-estar e florescimento humanos. Uma vez mais, a explicação da “morte de Deus” leva a uma conclusão que está longe de estar assegurada (TAYLOR, 2010, p. 669).

Se a expressão “morte de Deus”, com toda sua visão arrogante de que não faz mais sentido crer, não consegue se sustentar totalmente (digo totalmente porque em parte Taylor concorda com ela, principalmente, para pode livrar as pessoas de uma fé infantil), qual é o lugar da fé nesse debate? Para alguns, principalmente no século XIX, pensadores como Auguste Comte pregaram confiantes a suplantação da religião pela ciência. Ou seja, pela sobreposição da ciência, a religião deve desaparecer. Consequentemente, a fé também. Renan, que é também do mesmo grupo, afirma:

Il viendra un jour où l'humanité ne croira plus, mais où elle saura; un jour où elle saura le monde métaphysique et moral, comme elle sait déjà le monde physique (Virá um dia em que a humanidade não mais crerá, mas em que conhecerá; um dia em que conhecerá o mundo metafísico e moral assim como já conhece o mundo físico) (*apud* TAYLOR, 2010, p. 674).

Esta posição de desaparecimento da religião e da crença é rejeitada por Taylor (2010). Também ele rejeita a ideia de que crer em Deus é só para quem tem uma falha racional. Porque o filósofo canadense acredita que essa postura de que alguém é capaz de crer em Deus devido a alguma falha da razão ou a alguma autoindulgência censurável não se sustenta. Pois até em lugares como as ilhas da crença incontestada há uma percepção vivida de que a alternativa existe e esse fato pode induzir certas dúvidas perturbadoras. A existência de alternativa sustenta o diálogo, sustenta a diversidade.

Em certo sentido, a alternativa não pode desaparecer porque ela faz parte da própria história oficial. Segundo algumas versões da história da “secularização”, a religião simplesmente deveria, em dado momento, desaparecer de vez, como vimos na citação de Renan. A ilusão finalmente estaria banida e a humanidade a deixaria para trás. Como se pudessemos afirmar que formas particulares de crença ou funções religiosas particulares simplesmente desapareceram. Talvez possamos imaginar uma humanidade para a qual “religião” significa apenas uma das formas “mais elevadas” que teria esquecido completamente os xamãs ou o xamanismo. (Na verdade, nem isso pode realmente ser relegado dessa maneira, mas podemos imaginar isso em função do argumento) (TAYLOR, 2010, p. 693).

Segundo Taylor, o desaparecimento da crença, da fé, da religião, não seria vantajoso nem pelo ateísmo. Porque não teria com quem dialogar para defender a sua posição ateísta.

A crença deve continuar sendo uma possibilidade, até pela compreensão autovalorizadora dos fundadores do ateísmo. Imaginar que a crença possa simplesmente desaparecer é imaginar uma forma de não crença fundamentalmente diferente, uma que esteja inteiramente desconectada da identidade. Uma forma em que ela seria tão indiferente e desconectada da percepção que tenho da minha condição ética de não ter crença quanto é hoje o fato de eu não crer, por exemplo, no flogisto ou em lugares naturais (TAYLOR, 2010, p. 694).

Taylor supõe que hoje há pessoas que se consideram rumando para uma condição assim; pessoas que dizem: “Não sou religioso”, com o mesmo tom de voz em que diriam: “não gosto de nabos” ou “não gosto do Elvis Presley”. Na minha opinião (Taylor), se pressionadas a examinar as questões, até mesmo essas pessoas começariam a sentir que se encontram em uma ou outra relação com a crença como questão que define sua identidade (TAYLOR, 2010, p. 694).

Talvez isso tenha a ver com que chamamos de crentes sem religião ou “desigrejados”. Pessoas que cessam de acreditar nas instituições, nas teologias antigas (as vezes teologias que não levam em conta a realidade sociocultural

daquela pessoa ou daquele povo), pessoas que não acreditam mais nos líderes religiosos, que não acreditam nos dogmas da igreja, mas esse não acreditar não faz dessas pessoas um ateu se elas geralmente têm práticas religiosas.

Um dos efeitos no fenômeno religioso contemporâneo de uma teologia combatente da cultura e das diversidades culturais é o que se chamou de espiritualidade não religiosa, alinhada, não raro, ao fenômeno crescente dos sem religião ou “desigrejados”. Conceitos que não coincidem com formas de ateísmo, uma vez que têm relação com o descrédito das instituições e não com o das práticas religiosas ou, mais precisamente, com as tradições de espiritualidade como formas de oferta de busca de sentido da vida, ou de uma espiritualidade laica menos preocupada com as crenças enredadas em ideias institucionalmente sancionadas para provar uma única verdade absoluta, muitas vezes legitimadora de moralismos. Entretanto, apesar da postura cética em relação às religiões ou suas instituições, permanece uma vontade de sentido como afirmação do espírito humano, como consciência daquela parte da matéria que se volta sobre si e é capaz de encontrar a beleza de um *Todo uno* e sua abertura ao universal. E nessa relação entre a busca de espiritualidade como procura de sentido, e a beleza possível da vida a ser descoberta, é que se estabelece uma relação entre místicos e poetas reconhecendo o papel que a literatura tem de dar sentido à vida presente e, deste modo, melhor elucidar o papel da poesia na espiritualidade (MANZATTO; VILLAS BOAS, 2019, p. 98).

Essa vontade de encontrar o sentido da vida, de encontrar a verdade, e depois comunicá-la, para a teologia cristã, é algo que vem do Espírito Santo. Pois, segundo São Tomás de Aquino, presbítero, e também conhecido como doutor da Igreja católica, “toda verdade, dita por quem que seja, vem do Espírito Santo” (Suma Teológica, I-II, q.109, ad. I). “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”, diz Jesus. Para o cristianismo, procurar a verdade é procurar o próprio Jesus. Procurar Jesus é procurar o amor. Porque uma das definições de Deus dada por João é a seguinte: “Deus é amor” (1 Jo 4,8). Por isso, para aqueles que procuram o sentido da vida, que procuram viver uma espiritualidade não religiosa, isto é, sem nenhum compromisso com qualquer instituição religiosa, sem se ater a padrões institucionais de determinada confissão de fé, pode-se viver a (na) religião do amor. Ou seja, a religião de Deus, que é amor. Neste sentido, uma teologia do amor é possível e isso não demanda nenhum compromisso institucional. Chico Buarque, um dos grandes nomes na música popular brasileira, em uma das suas canções, acha incompreensível desprezar alguém. Isso fere a Deus. Por isso é um pecado, é uma ofensa ao ser humano e a Deus. Tem gente que faz isso em nome da religião. Eis a canção (“Sobre todas as coisas”):

Pelo amor de Deus,

Não vê que isso é pecado?
 Desprezar quem lhe quer bem?
 Não vê que Deus até fica zangado
 Vendo alguém abandonado
 Pelo amor de Deus?

Ao nosso Senhor
 Pergunte se ele produziu
 As trevas, o esplendor,

Se tudo foi criado,
 O macho, a fêmea, o bicho, a flor,
 Criado pra adorar
 O Criador.

E se o Criador
 Inventou a criatura,
 Por favor,
 Se do barro fez alguém com tanto amor
 Para amar nosso Senhor?
 Não, nosso Senhor
 Não há de ter lançado

Em movimento terra e céu,
 Estrelas percorrendo o firmamento em carrossel
 Pra circular em torno ao criador.

Ou será que o Deus que criou nosso desejo é tão cruel,
 Mostra os vales onde jorra o leite, o mel,
 E esses vales são de Deus?

Pelo amor de Deus,
 Não vê que isso é pecado?
 Desprezar quem lhe quer bem?
 Não vê que Deus está zangado
 Vendo alguém abandonado
 Pelo amor de Deus?

Essa teologia do amor trazida pelo compositor e cantor, mostrando a tristeza de Deus quando alguém deixar de viver o amor, não a religião, faz-nos lembrar a passagem bíblica de um dos discípulos de Jesus, conhecido como o discípulo amado (João). Ele vê como mentiroso quem diz que ama a Deus a quem não vê, e odeia o irmão, que é do seu convívio. “Se alguém disser: ‘amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar. Este é o mandamento que dele recebemos: aquele que ama a Deus ame também o seu irmão” (1Jo 4,20-21). Sem abolir a Lei recebida por Moises, Jesus instituiu uma nova forma de ler a Lei. Isto é, com os olhos do amor. “Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar lhes pleno cumprimento” (Mt 5,17). Este pleno cumprimento está no mandamento “amai-vos uns aos outros”. Isso nos leva a crer que no cristianismo o referencial último é Jesus Cristo, que resume a Lei e

todo seu ensinamento no amor: viver o amor é viver por ele, é fazer a sua vontade.

Se voltarmos ao nosso autor de referência, Charles Taylor (2010), em uma das suas colocações, ele diz que precisamos voltar ao evangelho. Reconhece também que existe um evangelho que é contra a religião. O próprio Jesus é contra a religião, se entendida como um conjunto de normas. No evangelho, há muita religião, por exemplo, a atenção obsessiva aos preceitos impostos pela tradição: “você não pode curar tal pessoa no sábado”. O cristianismo autêntico nos impele a ir além, supera essa ideia e olha para o espírito. Isto é, deixar de ficar preso em (a) normas para viver o amor, o perdão. Para uma sociedade (humanidade) saudável e harmoniosa, essa religião é universal. Todos podem ser adeptos. Numa sociedade, por mais que seja secular, esses valores sempre terão espaço. Porque ao separar Igreja e Estado, as autoridades civis têm por dever de zelar pelo bem-estar dos seus cidadãos. Uma sociedade harmoniosa, sem preconceito, sem racismo, sem ódio.

Como já dissemos, o pensamento de Taylor não vem sendo trabalhado só na área da filosofia, mas também na área da teologia. Mario de França Miranda, padre Jesuíta considerado um dos grandes teólogos do Brasil, escreveu um artigo em 2008 com o seguinte título: “Um cristianismo inédito?”. Num primeiro passo, ele apresenta uma síntese do livro de Taylor, *Uma era secular* (referencial teórico da minha pesquisa), e em seguida apresenta uma reação pessoal, ou seja, um comentário pessoal sobre o pensamento de Charles Taylor.

Miranda (2008) afirma que hoje ninguém duvida mais que a sociedade pluralista seja um fato histórico irreversível. Ele nos convida a não sonharmos com épocas passadas, que imaginamos mais perfeitas do que realmente foram. O respaldo social da fé individual desapareceu em grande parte, e a própria sociedade dispensa a religião para se fundamentar. Ele fala que houve uma mudança séria no que Taylor chama de “imaginário social”. Também fala de um “horizonte cristão” que era oferecido pela cultura cristã nos séculos passados, reforçada pela aliança entre o altar e o trono. Este horizonte desapareceu no atual contexto sociocultural secularizado, caracterizado por Taylor como um quadro referencial imanente. Daí decorre que o cristão terá que professar e viver sua fé numa sociedade que se estrutura intencionalmente desconhecendo esta fé, bem

como conviver com outros que não a partilham e mesmo a questionam, por abraçarem cosmovisões e práticas diferentes.

Taylor também se faz presente nas pesquisas de Joel Decothé Junior (2017), mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Santos. Num artigo publicado pela Revista *Princípio*, que tem como título “Epistemologia religiosa e formas de discursividades sobrepostas: uma análise desde a política da secularização de Charles Taylor”, ele trata a questão do significado político da secularização. Dentre os pontos trabalhados, Decothé Jr. aborda a tensão existente entre a epistemologia religiosa e a epistemologia do humanismo exclusivo.

É pertinente ressaltar o quanto Charles Taylor é admirado e estudado no Brasil. A sua famosa obra *Uma Era Secular* traduz essa admiração pelo autor e para o seu pensamento. Traduz também a importância do seu pensamento para o mundo contemporâneo. Já que a religião se torna cada vez mais um assunto que merece a atenção de todos.

Sabendo que o nosso objeto de investigação é a secularização no pensamento de Charles Taylor, temos importantes pesquisas na área de Ciências da Religião e Teologia sobre o tema. Essas pesquisas são publicadas em periódicos e bem avaliadas pelo sistema *Qualis* da CAPES. Nas páginas a seguir, vamos olhar para o pensamento de Charles Taylor, e analisar a realidade secular brasileira. Ver qual ou quais desses três sentidos de secularização contempla(m) melhor a realidade secular brasileira. É bom lembrar que, ao falar dos três sentidos da secularização, sobre o segundo, que é “abandono das práticas religiosas”, Taylor já diz que é mais uma realidade dos países da Europa. Então, o Brasil já está fora desta realidade de abandono das práticas da fé. Para o terceiro sentido, que nós acabamos de ver, que é a fé como uma opção dentre tantas outras, este e o último (separação entre Igreja e Estado, 1º sentido) devem contemplar a realidade brasileira. Vamos analisar juntos, especificando algumas realidades como exemplos.

4 SECULARIZAÇÃO NO PENSAMENTO DE CHARLES TAYLOR E A REALIDADE SECULAR BRASILEIRA

4.1 Taylor e a secularização no seu primeiro sentido

Para o filósofo canadense, Charles Taylor (2010), a secularização no primeiro sentido é a separação de Igreja e Estado, religião e política. Uma separação chamada a ser saudável, na qual o Estado, exercendo sua função, não impede a prática religiosa dos seus cidadãos e cidadãs. Ou seja, um Estado secular, mas no qual a liberdade religiosa é assegurada. Como argumento, ele se refere aos EUA como uma das primeiras sociedades a separar Igreja e Estado, ainda que aquele país se insira na sociedade ocidental com as estatísticas mais elevadas de fé e práticas religiosas. Também é o caso da Polônia. Uma sociedade secularizada, mas com um número elevado de católicos. A maioria dos poloneses adere à fé cristã, havendo em 2011 cerca de 86,7% da população pertencentes à Igreja Católica Romana.

Na vida do povo norte-americano, a liberdade religiosa é sagrada. Consegue-se ver isso pela diversidade de religiões praticadas nos Estados Unidos. As liberdades para escolher a fé, mudar de fé, falar publicamente sobre suas crenças, ensinar sua crença aos filhos, professar publicamente sua fé sem ser discriminado, são direitos invioláveis. James Madison, considerado como “pai da Constituição americana”, chegou a dizer que “a religião de todo homem deve ser deixada a cargo da convicção e da consciência de todo [...] homem para exercê-la da maneira que lhe convier. Esse direito é, em sua natureza, um direito inalienável” (SHAREAMERICA, 2019).

Segundo Robert Sherman (2015), ex-embaixador dos EUA em Portugal, a liberdade religiosa é um fator integral da vida norte-americana, é a primeira liberdade a entrar na Carta de Direitos da Constituição, e que o pluralismo religioso é um valor e uma tradição norte-americana:

A liberdade religiosa é um fator integral da vida norte-americana, e assim tem sido desde a fundação do nosso país. De facto, muitas das primeiras colônias na América eram constituídas por indivíduos e famílias vítimas de perseguição religiosa. Não é de estranhar que este direito fundamental seja a “primeira liberdade” consagrada na Carta de Direitos da nossa Constituição. Um componente essencial da liberdade religiosa é o direito que as pessoas de todas as fés têm de participar plenamente na sociedade, sem serem discriminadas com base na sua religião. O

pluralismo religioso é um valor e uma tradição norte-americana, que engloba não apenas a tolerância da diversidade religiosa, mas abraça-a como parte do nosso patrimônio nacional e uma oportunidade para criar pontes entre diferentes crenças.

Como argumenta também Davi Lago (2018), o Congresso dos Estados Unidos está impedido de legislar com o objetivo de estabelecer uma religião oficial nos Estados Unidos, ou proibindo o livre exercício dos cultos. O país citado por Taylor como exemplo pode ser um modelo de secularização no primeiro sentido em que a separação entre Igreja e Estado não interfere na liberdade que as pessoas têm de professar a sua fé religiosa. Outro dado muito importante trazido por Lago (2018, p. 138-139), é que todos os 45 presidentes americanos se declararam cristãos, de George Washington a Donald Trump.

A grande pergunta que se pode fazer: numa sociedade igual aos Estados Unidos, em que a liberdade religiosa é respeitada, como lidar com quem mata em nome da religião, faz chorar famílias em nome da religião? Por exemplo: como respeitar a liberdade religiosa dos muçulmanos se o Estado Islâmico vem matando tanta gente? Depois do ataque terrorista em San Bernardino, na Califórnia, o então presidente Barack Obama disse:

O Estado Islâmico não representa o islã. São criminosos e assassinos, que constituem uma seita de morte... [e], da mesma forma que os muçulmanos em todo o mundo têm a responsabilidade de acabar com as ideias erradas que levam à radicalização, os americanos de todas as fés têm responsabilidade de rejeitar testes religiosos para definir quem é admitido neste país. E é da nossa responsabilidade rejeitar propostas para tratar os americanos muçulmanos de forma diferente (SHERMAN, 2015).

Quando um Estado pensa na liberdade, está pensando no ser humano. Não tem como pensar em ser humano sem pensar na sua vida. Portanto, nenhuma religião pode matar em nome da sua fé. Por isso, o então presidente dos EUA chama os integrantes do estado islâmico de criminosos e assassinos.

Como vimos até aqui, o Estado pode ser secularizado, mas compromissado com a liberdade, a igualdade e a fraternidade. Não só com a liberdade de expressão, a liberdade de votar em quem quiser, mas também, a liberdade de cada um viver a sua fé publicamente. Por isso Charles Taylor, na sua obra *The Power of Religion in the Public Sphere* (2011), traduzido para o espanhol, critica o Estado francês ao proibir que as alunas muçulmanas levem nas escolas públicas o seu véu.

El Estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni judío. Pero por la misma razón, tampoco debe ser marxista, ni kantiano, ni utilitarista. Naturalmente, el Estado democrático terminará aprobando leyes que (en el mejor de los casos) reflejen las convicciones de sus ciudadanos, que serán cristianos, musulmanes, etc.: de toda la gama de posturas presentes en una sociedad moderna. Pero las decisiones no se pueden configurar de forma que se dé reconocimiento especial a alguna de esas posturas. Esto no resulta sencillo: los límites son difíciles de marcar y siempre hay que fijarlos de nuevo. Pero así es la naturaleza de esta empresa que es el Estado secular moderno. (O Estado não pode ser cristão, nem muçulmano, nem judeu. Mas, pela mesma razão, ele também não deve ser marxista, kantiano ou utilitário. Naturalmente, o Estado democrático acabará aprovando leis que (na maioria dos casos) refletem as convicções dos cidadãos que serão cristãos, muçulmanos, etc.: de toda a gama de posições presentes em uma sociedade moderna. Mas as decisões não podem ser configuradas de tal maneira que um reconhecimento especial seja dado a qualquer uma dessas posições. Isso não é fácil: os limites são difíceis de marcar e você sempre precisa defini-los novamente. Mas essa é a natureza dessa empresa, que é o Estado secular moderno (TAYLOR, 2011, p. 54).

A liberdade religiosa ganha apoio também nas falas do Papa Francisco. O pontífice, no seu discurso aos participantes do congresso internacional sobre a liberdade religiosa segundo o direito internacional e o conflito global dos valores, ressalta que no coração do homem surgem perguntas e essas perguntas não podem ser reprimidas nem sufocadas porque são questões religiosas e precisam de liberdade religiosa para se manifestar plenamente. A razão reconhece a liberdade religiosa como um direito fundamental do homem.

A razão reconhece na liberdade religiosa um direito fundamental do homem que reflete a sua mais alta dignidade, a de poder procurar a verdade e de lhe aderir, e reconhecer nela uma condição indispensável para poder alargar toda a sua potencialidade. A liberdade religiosa não é só a de um pensamento ou de um culto privado. É liberdade de viver segundo os princípios éticos consequentes à verdade encontrada, quer em privado quer em público. Este é um grande desafio no mundo globalizado, onde o pensamento débil — que é como uma doença — abaixa também o nível ético geral, e em nome de um falso conceito de tolerância acaba-se por perseguir os que defendem a verdade acerca do homem e as suas consequências éticas (PAPA FRANCISCO, 2014).

Em seu discurso, o papa lembra que os ordenamentos jurídicos, estatais ou internacionais são chamados a reconhecer, garantir e proteger a liberdade religiosa, que é um direito intrinsecamente inerente à natureza humana, à sua dignidade de ser livre. E essa liberdade religiosa recebida nas constituições e nas leis e traduzida em comportamentos coerentes favorece o desenvolvimento de relações de respeito recíproco entre as diversas confissões e uma colaboração

sadia com o Estado e a sociedade política, sem confusão de papéis ou antagonismos. Segundo o pontífice, é incompreensível e preocupante que, ainda hoje, permaneçam no mundo discriminações e restrições de direitos unicamente pelo fato de pertencer e professar publicamente uma determinada fé¹⁴.

Uma colaboração sadia com o Estado não quer dizer que o Estado deve professar a fé daquela determinada religião ou privilegiá-la. Não seria saudável. Vários autores concordam que o Estado, ao privilegiar uma determinada religião, discrimina as demais. Por isso, vários se posicionam a favor da laicização do Estado (secularização em seu primeiro sentido, separação entre Igreja e Estado).

Quando o Estado sustenta e protege (da competição) determinado monopólio religioso (situação assemelhada à da vigência de um “dossel sagrado” idealizada por Berger), o aparelho estatal tende a discriminar, a reprimir e até a suprimir grupos religiosos minoritários, atentando contra a liberdade e a tolerância religiosas e restringindo a diversidade e a concorrência religiosa (Roger Finke *apud* MARIANO, 2013, p. 237, in, *Compêndio*).

Qualquer Estado secular tem como missão assegurar a liberdade religiosa, não privilegiar qualquer religião que seja, advogar a tolerância religiosa e trabalhar para que nenhuma religião descrimine a outra. Nos períodos anteriores (de encantamento), a fé cristã fazia prescrições autoritárias, ou seja, era imposta pelas vozes do clero. Essas prescrições autoritárias não podiam ser facilmente ignoradas em nenhuma área da sociedade. Exemplo, na política, na economia, na cultura e na educação. Com a separação entre as duas esferas Igreja e Estado em alguns países, houve um esvaziamento da religião no espaço público. Esse esvaziamento da religião nas esferas sociais não tira a fé das pessoas. Por isso, não podemos enxergar a secularização no seu primeiro sentido como um mal. Segundo Taylor (2010), os países que antes tinham um número significativo de pessoas religiosas continuam a ter. De novo, recorreremos ao exemplo da Polônia, onde a maioria das pessoas acredita em Deus e pratica sua religião fervorosamente (TAYLOR, 2010, p. 15).

A secularização no seu primeiro sentido não é mais nada do que a laicidade. Ou seja, separação entre Igreja e Estado, religião e política, para poder favorecer aqueles que têm religião, aqueles que não têm religião e aqueles que

¹⁴ Discurso do Papa Francisco aos participantes do congresso internacional “Liberdade religiosa segundo o direito internacional e o conflito global dos valores”, 20 de junho de 2014.

nem sabem se existe religião. Esse fenômeno religioso (laicidade) implica a neutralidade e a imparcialidade do Estado nos assuntos religiosos. AKP¹⁵, Partido da Justiça e desenvolvimento. Em turco: *Adalet vè Kalkinma Partisi*. É um partido islâmico na Turquia. Quando ganhou a eleição para assumir o poder, alguns dos seus seguidores disseram: nós não queremos um Estado islâmico. Queremos ser bons muçulmanos numa república secular (BERGER, 2017, p. 14).

A laicidade é diferente do laicismo. Este último é uma doutrina que defende que a religião não deve ter influência nos assuntos do Estado, mas muitas vezes com uma forma agressiva, combativa, procurando eliminar a religião na vida social. Em diversos países ocidentais, essa doutrina se mostrou fortemente antirreligiosa, e conseqüentemente, anticlerical. Esse exagero não é saudável para ninguém. Nem para o Estado, nem para a Igreja. Diz Sayeeda Warsi (primeira muçulmana a ser ministra, sem pasta, no Reino Unido) por ocasião do seu encontro com o Papa Bento XVI na Santa Sé:

Eu não estou reivindicando algum tipo de teocracia do século XXI. A fé religiosa e seus seguidores não têm a única resposta. Haverá momentos em que políticos e líderes religiosos irão discordar. Mais ainda, o secularismo não é intrinsecamente danoso. Minha preocupação é quando a secularização é forçada a um extremo, quando ela demanda a remoção completa da fé da esfera pública. [...] Eu estou clamando por uma maior confiança na fé, em que a fé tenha um lugar à mesa e não uma posição exclusiva (DULLO, 2012, p. 379).

Este pedido para que a fé tenha um lugar à mesa, e não uma posição exclusiva, é um chamado para abrir mais a tenda sabendo que há outras crenças, outros pontos de vista. O papel do Estado em tudo isso é legalizar a separação. A Igreja não vai fazer isso porque a laicidade, isto é, a separação entre Igreja e Estado (secularização no primeiro sentido), não é um processo religioso. É um processo político pelo qual o Estado afirma a sua independência em relação à religião. Por isso Taylor diz que é o papel do Estado laicizar-se.

Voltando a essa forma agressiva de laicismo, muitas vezes anticlerical, segundo Taylor, esse movimento anticlerical acaba se transformando em rejeição ao cristianismo, ou mais tarde em ateísmo. Podemos acompanhar isso, por exemplo, na história do anticlericalismo na França do século XIX (TAYLOR, 2010, p. 641). Nesses dois efeitos (rejeição do cristianismo e ateísmo), o problema não

¹⁵ AKP foi fundado em 2001 por uma ala reformista do Partido da Virtude, que é um Partido islâmico turco.

está na transformação do ateísmo, porque também é um direito que a pessoa tem de não acreditar. Mas o problema está justamente na rejeição do cristianismo. É preciso respeitar a religião do outro. É por isso o Estado tem por missão estabelecer normas que se transformem em direitos fundamentais para que esse respeito possa acontecer. Portanto, a dimensão institucional da laicidade se torna indispensável para que ela possa desempenhar o seu papel na sociedade, que é garantir a igualdade, liberdade e tolerância.

Num Estado laico, muitas vezes, a tolerância e o respeito têm faltado. Taylor fala de um discurso do protestantismo em rejeição ao católico, que desaprova os monges por recusarem as dádivas de Deus em nome de uma fictícia vocação mais elevada. Isso teve continuidade nos últimos dois séculos mediante um discurso, agora do anticristianismo, devido à suposta rejeição ou relegação, por parte deste, da dimensão sensual (TAYLOR, 2010, p. 642).

4.2 A realidade secular brasileira e o clamor dos protestantes

Para muitos, a separação entre Igreja e Estado em algumas sociedades é um avanço muito grande. Porque o Estado consegue cumprir a sua missão sem nenhuma interferência religiosa. Ou seja, a partir da fundação dessa separação (Igreja e Estado) nenhuma entidade religiosa deverá em tese alguma, orientar ou definir as ações das instituições políticas e jurídicas. Esta é a regra legal do jogo. Mas sabemos que nem sempre é assim. Às vezes, cria-se uma dimensão conflitiva por espaços. Principalmente entre o Estado e religiões majoritárias naquele Estado. É neste sentido que nós vamos analisar a realidade secular do Brasil, no primeiro sentido da secularização apresentado por Charles Taylor. Para isso vamos nos focalizar mais no catolicismo e no protestantismo – enfim, no cristianismo.

De onde veio a ideia de que o Brasil é um país católico? Podemos dizer que essa visão é justamente por causa dos privilégios que a Igreja católica beneficiou do Estado Brasileiro por um grande período. Do período colonial (1500-1822) e do período imperial (1822-1889), o catolicismo foi a única religião legalmente aceita no país. Durante esses quatrocentos anos, não havia liberdade religiosa.

[...] o Estado regulou com mão de ferro o campo religioso: estabeleceu o catolicismo como religião oficial, concedeu-lhe o monopólio religioso, subvencionou-o, reprimiu as crenças e práticas religiosas de índios e escravos negros e impediu a entrada das religiões concorrentes, sobretudo a protestante, e seu livre exercício no país (MARIANO *apud* ORO, 2011, p. 225).

Com o passar do tempo, foi feito algum avanço. Por ocasião da instalação da República, o governo provisório comandado pelo marechal Deodoro da Fonseca, que havia liderado o levante militar que derrubou a Monarquia, proclamou a República. Foi somente por ocasião da instalação da República que o governo provisório oficializou, em 1891 (com a Constituição republicana), a separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao monopólio católico, extinguindo o regime do padroado, secularizando os aparelhos estatais, o casamento e os cemitérios, e garantindo pela primeira vez, a liberdade religiosa para todos os cultos¹⁶. Mesmo assim, a Igreja católica continuava ocupando espaços consideráveis nas áreas da saúde, educação, lazer e cultura (ORO, 2011, p. 225).

Como se não bastasse, na década de 1930, a Igreja católica “reivindicou estar ao lado da nação” (GIUMBELLI *apud* ORO, 2011, p. 225). Com essa reivindicação, por ocasião da Constituição de 1934, conseguiu-se introduzir nela o princípio da “colaboração recíproca” entre Igreja e Estado. Essa entronização da colaboração recíproca na Constituição, que foi mantida ou alimentada pela boa relação entre o presidente Getúlio Vargas, que ficou no poder entre os anos de 1930 a 1945, e Dom Sebastião Leme, nomeado em 1921 como arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, capital do país, facilitou a Igreja católica na retomada de sua privilegiada relação com o Estado. A igreja alcançou o status de religião “quase oficial” (MARIANO *apud* ORO, 2011, p. 226).

Diante desses privilégios garantidos à Igreja Católica no Brasil, os protestantes não se conformavam. Houve vários manifestos da parte deles. Uma das reivindicações foi o manifesto do ano de 1937, conhecido como Liga Paulista, que propugnava um modelo de ordenamento social, cujo fundamento seria o laicismo. A Liga Paulista, com o seu elevado e nobre espírito de defender a Justiça, o Direito e a Ordem, segundo seus participantes, ameaçados nos últimos

¹⁶ Três grupos, ou correntes de pensamento, foram importantes para a promulgação republicana da separação Igreja-Estado. São eles: os republicanos, os positivistas e os protestantes, além dos maçons que, em regra, estavam presentes nos três grupos mencionados (GIUMBELLI *apud* ORO, 2011). Foi todo um processo que ocorreu, até certo ponto, de forma amistosa. Por isso, Mainwaring (*apud* ORO, 2011, p. 225) lembra que, se comparada com outros países, a laicidade do Brasil foi uma das menos conflituosas.

anos daquela época por ideologias dissolventes e aterradoras, recomenda a todos os bons brasileiros que amam verdadeiramente a sua Pátria e que desejam a felicidade final e completa da família brasileira a se unirem visando a um mesmo objetivo, que era defender a Pátria contra a ideologia que a impedia na sua evolução pela larga estrada da Democracia e da Liberdade, binômio que constitui o conteúdo do seu mito político.

A Liga se apresenta com o protestantismo como cruzados religiosos que têm uma mesma missão. Entre os pontos defendidos pelo movimento, podemos destacar: defesa incondicional da Democracia; separação absoluta entre a Igreja e o Estado, estabelecendo-se o ensino puramente leigo, em todos os estabelecimentos de instrução pública; integral liberdade de consciência e de assistência nas Santas Casas, Asilos, Sanatórios, e demais instituições beneficentes estaduais e municipais, e particulares, desde que recebam subvenção dos cofres públicos; justiça igual na tribulação de impostos, sem distinção entre os cultos religiosos, salvo escolas gratuitas, asilos, sanatórios, creches, e outros estabelecimentos de caridade que ficarão isentos (SANTOS, 2018, p. 87).

Diante dessas manifestações e outras, com a Constituição de 1988, foi inaugurada uma separação mais rígida entre Igreja e Estado. Digo mais rígida porque já houve essa separação, mas não era satisfatória aos olhos de muitos. Só que essa separação entre Igreja e Estado, ou seja, a laicidade no Brasil, para muitos, é um fenômeno religioso que ainda hoje tem muitos inimigos que o impedem de fazer o seu caminho. Um desses inimigos é a bancada religiosa no Parlamento brasileiro, que vem crescendo cada vez mais. Outra realidade que incomoda alguns é a presença de objetos religiosos nos lugares públicos. As datas das festas religiosas como feriado podem não ser um problema, mas, para um Estado laico, merece a nossa atenção. Quero citar três festas católicas que são celebradas como feriados nacionais. Sexta-feira santa (Paixão de Jesus), Corpus Christi e 12 de outubro, dia de Nossa Senhora Aparecida, conhecida pelos cristãos católicos como padroeira e rainha do Brasil.

4.3. A bancada evangélica no congresso como suposto inimigo da secularização (1º sentido: laicidade)

O número dos parlamentares evangélicos na Câmara dos deputados vem crescendo cada vez mais. Segundo o cientista social Ari Pedro Oro, em 1990, eram 22 deputados, sendo 19 pentecostais; em 1998, 53 deputados; em 2002, 69 deputados, sendo a maioria pentecostal, com destaque para a Assembleia de Deus (23 deputados) e a Universal (22 deputados); em 2006, 42 deputados e, em 2010, 63 deputados evangélicos (ORO *apud* LAGO, 2018, p. 38). Como é um número que não para de crescer, nas eleições de 2014, segundo o estudo da doutora em Ciências da Religião, Sandra Duarte de Souza, foram eleitos 72 deputados que se declaram evangélicos. Assim foram ganhando presença e mais força na Câmara dos deputados (DUARTE *apud* LAGO, 2018, p. 38). Como argumenta Davi Lago, a ascensão política evangélica levou à formação da chamada bancada evangélica no Congresso Nacional. A partir de 2003, esse bloco passou a se organizar como Frente Parlamentar Evangélica (FPE), composta por senadores, deputados federais e ex-parlamentares (LAGO, 2018, p. 40).

A grande pergunta acerca desse crescimento de parlamentares evangélicos é sua postura diante das matérias a serem votadas. Muitas vezes são matérias que não vão na linha da Bíblia. Ou seja, matérias contra os princípios do Evangelho. Exemplos da discussão é o caso da legalização do aborto e do casamento de pessoas do mesmo sexo. A respeito do aborto, a Frente Parlamentar Evangélica defende a vida, que já é um direito assegurado pelo artigo quinto da Constituição. Mas os parlamentares vão além. Direito à vida desde a concepção. Diz o deputado evangélico, João Campos (PSDB-GO) em uma entrevista:

Outra bandeira que defendemos é a defesa da vida desde a concepção, os direitos do nascituro, a proibição do aborto, do infanticídio; os direitos da mulher também, mas, em especial, os direitos do ente humano que está sendo gerado. A gente atua a partir desses temas, e isso faz com que a Frente seja ouvida no Parlamento. A Frente não é a que congrega o maior número de parlamentares, mas é uma das mais ouvidas. Porque o que importa não é a quantidade, é a atuação dela (CAMPOS *apud* DIP, 2019, p. 52).

Argumentando sobre a presença dos evangélicos na vida política, Ari Pedro Oro faz uma síntese do entendimento comum entre pesquisadores como

Mariano e Pierucci e chega à conclusão de que existem duas motivações importantes para essa presença evangélica. Uma delas é de ordem simbólica e outra é de ordem prática.

[...] uma de ordem simbólica e outra de ordem prática. A primeira deve-se a uma construção narrativa de necessidade de purificação da política, tida como desmoralizada, em razão dos comportamentos ilícitos dos parlamentares [...]. A segunda motivação de ingresso dos evangélicos, especialmente os pentecostais, na política, obedece a uma razão de ordem prática, ou seja, defender no parlamento os interesses das próprias igrejas e estabelecer relações com o poder público que lhes assegure benefícios, tais como apoio a programas e projetos sociais, e concessões de rádios e televisões. Embora haja exceções, tem razão R. Mariano ao afirmar que os políticos pentecostais “se comportam como despachantes das suas igrejas” [...]. Seja como for, na atualidade o capital político detido pelos pentecostais e seu poder interpelativo é tão significativo que eles constituem atores sociais que não podem mais ser desconsiderados (ORO *apud* LAGO, 2018, p. 40).

Essas duas motivações têm todo sentido, quando nós olhamos os escândalos de corrupção envolvendo parlamentares evangélicos. Essa ideia de entrar na política para purificá-la é uma verdadeira ilusão. Por isso, como foi dito na citação, Ari Pedro Oro tem razão ao entender essa motivação como uma simbologia, mas que não traduz a realidade. O deputado Eduardo Cunha que em 2015 recebeu o título de membro honorário da igreja Assembleia de Deus de Madureira, na Operação Lava Jato, teve o seu mandato cassado por escândalo de corrupção e foi condenado a 15 anos e 4 meses de prisão (DIP, 2019, p. 32, 61).

Na política brasileira, a forte presença dos evangélicos está também fora do Congresso. Grandes figuras que não são deputados nem senadores, conseguem exercer uma forte influência dentro do Congresso. É o caso do pastor Silas Malafaia. No auge do processo de impeachment da presidenta Dilma Rousseff, o pastor chegou a pressionar os deputados evangélicos se porventura votassem contra o impeachment.

Lá no seu Estado, eu vou ter o prazer de fazer campanha contra você. Vou ter o prazer de ajudar alguém para te derrotar. Eu vou denunciar em programa de televisão deputado evangélico que faltar ou que votar contra o impeachment. Pode contar comigo, que eu vou ser muralha no seu Estado contra você (DIP, 2019, p. 63).

Como foi mencionada anteriormente, a posição dos parlamentares evangélicos contra o aborto, é bom lembrar que essa mesma posição é defendida pelos líderes da Igreja Católica e pelos parlamentares católicos fervorosos e fiéis

à Doutrina católica. Digo católicos fervorosos e fiéis porque existem uns que se dizem católicos, mas porque no fundo são pessoas que têm dificuldade de dizer que não têm religião. Em 2015, foi apresentada e votada a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) número 29, defendendo a vida desde a concepção. A proposta foi apoiada pela bancada evangélica, que a nomeou como “PEC da vida”. Originalmente, ela foi apresentada pelo então senador evangélico Magno Malta. De modo geral, há um consenso entre os parlamentares evangélicos e católicos sobre o tema, que é defendido também pelos líderes da Igreja católica.

Em seminário realizado na Câmara dos deputados sobre a descriminalização do aborto, Dom Ricardo Hoepers, representante da Comissão Vida e Família da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), disse a seguinte frase:

Alguém que não reconhece na concepção o início da vida é alguém que não se reconhece como pessoa. O direito à vida é incondicional. Desde quando o espermatozoide encontra o óvulo, inaugura-se uma vida. Não é a religião que fala isso. É a ciência. Há uma explosão de vida no encontro desses dois gametas (Dom Ricardo *apud* FERNANDES, 2018).

Para uma boa parte dos cristãos, da qual faço parte, defender a vida logo no começo, já no estado de embrião, é também professar a mesma fé que Isabel professou quando viu Maria, sua prima. Maria tinha acabado de receber o convite do Anjo Gabriel para ser a mãe do Salvador. Logo depois de receber o convite, ela foi para casa de Isabel. Avistando Maria de longe exclamou: Como posso merecer que a mãe do meu Senhor me venha visitar? Logo que ouviu a sua voz, a criança pulou de alegria no meu ventre (Lc 1,41). Jesus, sendo um embrião, foi reconhecido como o Salvador. Então, seria muito contraditório um cristão comungar da ideia de que a vida não deve ser respeitada desde a concepção.

No mesmo seminário sobre a descriminalização do aborto, Dom Ricardo Hoepers criticou a falta de voz do feto no debate. Segundo o religioso o debate privilegia os direitos reprodutivos:

Em nenhum momento se fala do feto, da criança, do nascituro. Todos os argumentos estão direcionados à mulher. Do ponto de vista da proporcionalidade, temos um grande problema. Duas pessoas são tratadas de modo tão diferente. Uma tem todos os direitos e a outra não tem nenhum direito (Dom Ricardo *apud* FERNANDES, 2018).

Se todos nós somos iguais, esse tratamento não é correto. Se defendemos os direitos da mãe (a mãe tem direito de decidir), é preciso também defender o direito da criança (direito de viver). O direito à vida desde a concepção. O direito à vida desde a concepção é o principal de todos porque é dele que vem todos os outros direitos. É diante de matérias que vão contra o espírito do Evangelho que a igreja incentiva a participação dos seus fiéis na política, como recurso para impedir o avanço de projetos de lei que vão contra os valores da moral cristã. Para a Igreja, a participação dos seus fiéis na política é muito importante. Ideia que também é defendida pelo filósofo canadense, Charles Taylor. Diz ele numa entrevista:

Acredito que os cristãos devem se envolver na política. Isso é inevitável. Os cristãos devem agir diretamente na política por um senso de responsabilidade própria e comum. Como cristão, eu sempre me sinto ligado a certos valores e posições, e quero defendê-los mesmo no âmbito político. Mas é importante entender em que situação é bom agir e qual evitar (TAYLOR, 2019).

O Papa Francisco pensa dessa mesma maneira, que os cristãos devem participar da política, não podem lavar as mãos como Pilatos fez, porque a política é a maior obra de caridade que existe, pois procura o bem comum. Talvez seja um dos motivos que levam Taylor a expressar sua admiração profunda pelo Santo Padre. Digo um dos motivos porque o filósofo admira o Papa também pelo novo ar que ele está trazendo para a igreja:

Admiro profundamente esse Papa, admiro-o porque ele entendeu que o importante hoje não é a defesa da tradição, mas a comunicação, trazer ar fresco à igreja, dando-lhe um novo fôlego. Pessoalmente, fiquei surpreso com a eleição dele e ainda não consigo entender como o nome dele tenha surgido. É o Espírito Santo, e é totalmente imprevisível. Mas estou realmente admirado com esse Papa (TAYLOR, 2019).

Nesta era secular, o Papa Francisco vem se comunicando com todos. Com aqueles que têm religião e com aqueles que não têm religião, anunciando um evangelho, uma cultura de paz.

4.4 Símbolos religiosos nos espaços públicos e o monopólio religioso na capelania militar brasileira como supostos inimigos da secularização (1º sentido: laicidade)

Quando se fala da secularização (1º sentido) ou da laicidade do Estado brasileiro, uma das polêmicas é a presença dos símbolos religiosos, como crucifixos, por exemplo, em repartições públicas. Assunto que gera opiniões divergentes de diversos grupos sociais. A discussão já levou decisões como a do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, que, em 2012, determinou a retirada de crucifixos de todos os prédios da justiça gaúcha. Mas a decisão foi revertida pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), por entender que a presença dos crucifixos não afeta o Estado laico, não exclui ou diminui a garantia dos que praticam outras crenças e também não discrimina aqueles que não professam nenhuma crença.

Porém, até no meio dos cristãos, o crucifixo, apesar de ser um símbolo religioso cristão, quanto a sua permanência em repartições públicas, não é uma unanimidade. Afirma o Frade Demetrius dos Santos Silva:

Nosso Estado é laico e não deve favorecer esta ou aquela religião. A cruz deve ser retirada! Aliás, nunca gostei de ver cruz em tribunais, onde os pobres têm menos direitos que os ricos e onde sentenças são barganhadas, vendidas e compradas. Não quero mais ver a cruz nas Câmeras Legislativas, onde a corrupção é a moeda mais forte. Não quero ver também a cruz em delegacias, cadeias e quartéis, onde os pequenos são constrangidos e torturados. Muito menos, a cruz em prontos-socorros e hospitais, onde pessoas pobres morrem sem atendimento. É preciso retirar a cruz das repartições públicas, porque Cristo não abençoa a sórdida política brasileira, causa das desgraças; das misérias e sofrimentos dos pequenos; dos pobres e desfavorecidos (BEATRICEE, 2011).

É visão de quem está indignado com a falta de justiça no país. Jesus presente nos lugares onde os mais fracos estão sendo prejudicados. Onde os seus preferidos estão sendo esquecidos pelo poder público. Mas não é tirar ou não tirar que vai resolver o problema da justiça social ou resolver o problema da laicidade que para muitos está sendo ameaçada.

O atual presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, se diz cristão, tem a Bíblia como uma referência (vem citando versículos bíblicos com muita frequência) e tem participado em alguns cultos. Isso pode ser uma ofensa ou uma ameaça para o Estado laico? Como já foi falado anteriormente, a laicidade é separação entre Igreja e Estado. Essa noção se refere especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política,

Igreja e Estado. Requer a neutralidade do Estado quando a questão é de religião. Isto é, não privilegiar nenhuma religião, não perseguir nenhuma religião por menor que seja (menor no sentido de quantidade de adeptos).

O fato de o presidente da República andar citando versículos bíblicos (o mais famoso é João 8,32: “Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”), ir às missas e comungar, ir a cultos evangélicos e receber a bênção do pastor, nada disso faz com que o Estado não seja laico. Qualquer funcionário público tem direito de viver sua fé porque também é um cidadão, é uma cidadã da nação e a Constituição dá esse direito a cada um. Qualquer cidadão, inclusive o presidente da República, presidente do Supremo Tribunal Federal, presidente do Conselho Tutelar, qualquer um que seja tem o direito de educar seus filhos de acordo com os seus princípios religiosos. Agora, o que não pode ser feito é querer passar esses princípios religiosos como normas federais, estaduais ou municipais. Isso fere a liberdade religiosa e fere a laicidade.

Quando se fala da liberdade religiosa é de extrema importância sublinhar que é também direito do cidadão não ter nenhuma crença, nenhuma fé. Por isso, o terceiro sentido da secularização (a fé como uma opção dentre tantas outras), de Charles Taylor (2010), pode ser também contemplado na realidade brasileira. Para a sociedade brasileira, não existe a fé como opção-padrão, mas uma opção dentre tantas outras. Vou saber se o Estado é laico ou deixa de ser laico, não porque o presidente da República cita versículos bíblicos, invoca Deus nas suas declarações, se diz enviado de Deus, diz “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, ou porque há objetos religiosos nos lugares públicos. Ele deixa de ser laico quando determinada religião se transforma em luz para iluminar, orientar, ditar ou examinar as decisões do Estado. Para melhor dizer, quando o Estado dá esse papel a determinada religião. Ou quando, por exemplo, alguém mata uma pessoa, e o juiz em vez de condenar o criminoso conforme o código penal, solta-o e convida os familiares da vítima a serem misericordiosos para com o assassino porque é um pedido de determinada religião, um pedido de Jesus, por exemplo, “Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso”, Lc 6,36.

Ricardo Mariano (2011, p. 254), analisando a realidade brasileira, a vê como uma “quase laicidade”:

A separação republicana entre Igreja e Estado jamais resultou na privatização do religioso no Brasil, nem muito menos na exclusão mútua

entre religião e política. E, diferentemente dos casos francês, uruguaio e mexicano, nunca desencadeou um movimento anticlerical radical. Da mesma forma, a laicidade não constitui propriamente um valor ou princípio nuclear da República brasileira, que deve ser defendido e preservado a todo custo, nem a sociedade brasileira é secularizada como a francesa e a inglesa, por exemplo, o que por si só constitui séria limitação às pretensões mais ambiciosas de laicistas de todos os quadrantes. Se a laicidade não é um valor nuclear da República brasileira, ainda assim constitui um valor e uma referência importantes a que os poderes públicos e suas autoridades costumeira e necessariamente se remetem para tratar de diferentes casos envolvendo debates e conflitos opondo grupos religiosos e laicos. De modo que a situação brasileira assemelha-se mais aos casos de Portugal, Espanha e Itália, países católicos do sul da Europa, que predomina uma “quase laicidade”, nos termos do historiador Fernando Catroga [...].

É bom lembrar que na questão da separação entre Igreja e Estado existe “grau de separação”. Ari Pedro Oro, no seu texto intitulado “A laicidade no Brasil e no Ocidente”, cita os 20 países que compõem a União Europeia. Sete deles sustentam legalmente a separação entre Igreja e Estado: Hungria, Letônia, República Tcheca, Eslováquia, Eslovênia, Romênia e França¹⁷. E 13 sustentam a separação entre Igreja e Estado, mas com uma certa relação especial com determinada religião devido a acordos bilaterais ou concordatas. É o caso por exemplo da Itália, Espanha, Portugal, Polônia, Lituânia e Estônia com a Igreja Católica; Suécia com o Luteranismo; Chipre com a Igreja Ortodoxa Grega; Holanda com as minorias religiosas; Alemanha que permite à Igreja Luterana e às religiões em geral se beneficiarem de parte do imposto de renda; Áustria que reconhece mais de uma dezena de religiões; Bélgica que atribui a seis religiões (catolicismo, judaísmo, anglicanismo, protestantismos, ortodoxos e muçulmanos) o status de “religiões conhecidas”, habilitadas a receberem subvenções públicas, sobretudo no campo educacional; e Luxemburgo que reconhece oficialmente quatro religiões: catolicismo, protestantismo, judaísmo e ortodoxa (ORO, 2011, p. 223).

¹⁷ “Na França, desde 1989, o tema da laicidade voltou com força, associado ao desenvolvimento do islã e, mais particularmente, ao uso do véu islâmico (*l’affaire du voile*) nas escolas públicas. Considera-se, porém, nesse país, que o fundamento jurídico sobre o qual foi construída a laicidade – baseado na liberdade de consciência e no princípio de separação – deve ser preservado, embora não esteja isento de modificações (Bauberot, 2004; Oro e Ureta, 2007). Vale recordar que laicidade é um neologismo francês que aparece na segunda metade do século XIX, mais precisamente em 1871, no contexto do ideal republicano da liberdade de opinião na qual está inserida a noção de liberdade religiosa – e da fundação estritamente política do Estado contra a monarquia e a vontade divina. Laicidade é um termo que consta unicamente na Constituição francesa” (ORO, 2011, p. 223).

Também essa tipologia de laicidades existe na América Latina. Três países adotam o regime legal de religião do Estado. É o caso da Argentina, Bolívia e Costa Rica. Em todos eles trata-se da Igreja Católica. Seis adotam o regime da separação Igreja-Estado com dispositivos particulares em relação à Igreja Católica. Trata-se da Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Peru e Paraguai. Por fim, 11 países adotam o regime de separação Igreja-Estado: México, Haiti, Honduras, Nicarágua, Cuba, Colômbia, Venezuela, Equador, Chile, Uruguai e Brasil. Nos Estados Unidos, adota-se este regime de separação desde a Constituição de 17 de setembro de 1787, complementada pelo *Bill of Rights*. No país norte-americano os dois princípios fundamentais da laicidade são garantidos: o estado federal americano se separa de todas as religiões e garante aos cidadãos norte-americanos a plenitude de sua liberdade religiosa (BRESSER; SIMARD *apud* ORO, 2011, 223).

Cabe, aqui, fazer uma retificação a respeito da divisão apresentada pelo professor Ari Pedro Oro. O Haiti se encaixa melhor no grupo dos países que adotam separação Igreja-Estado, mas com dispositivos particulares com a Igreja Católica. Por quê? Em 1860, foi assinada uma concordata¹⁸ entre a Igreja Católica e o Estado haitiano, na qual ficou decidido que em certos pontos religiosos, o Estado deve interferir e ajudar financeiramente. Os artigos 3 e 5 do acordo explicam essa relação:

Le gouvernement de la République d'Haiti s'oblige d'accorder aux archevêchés un traitement annuel convenable sur les fonds du trésor. (O governo da República do Haiti se obriga a conceder às arquidioceses um salário anual adequado dos fundos do tesouro. Art.3.

¹⁸ Sabemos que no Brasil, em 2008, foi assinada também uma Concordata entre o governo brasileiro e a Santa Sé, e promulgada em 2010. O acordo foi criticado por alguns, porque a concordata privilegiaria a Igreja Católica. Para outros, não é um privilégio e não existe discriminação, pois o princípio da laicidade está garantido. O artigo 11 do acordo traduz bem esse princípio da laicidade. “A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa”. §1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação (ACORDO ENTRE A REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL E A SANTA SÉ, 2010).

Os bispos recebem essa ajuda e também os padres. Antes da chegada do Presidente Jean Bertrand Aristide¹⁹ no poder, os padres recebiam 250 gourdes (15 reais mais ou menos). Com a sua chegada à presidência, durante o seu primeiro mandato, os padres passam a receber 2250 gourdes. No segundo mandato, o valor subiu para 5000 gourdes.

Les Archevêques et les Évêques, avant d'entrer dans l'exercice de leur ministère pastoral, prêteront directement, entre les mains du Président d'Haiti, le serment suivant: "Je jure et promets à Dieu, sur les Saints Évangiles, comme il convient à un Évêque, de garder obéissance et fidélité au Gouvernement établi para la Constitution d'Haiti et de rien entreprendre ni directement ni indirectement qui soit contraire aux intérêts de la République". (Os arcebispos e bispos, antes de iniciarem o exercício de seu ministério pastoral, devem fazer diante do Presidente do Haiti, o seguinte juramento: "Juro e prometo a Deus sobre os Santos Evangelhos, como convém a um bispo, manter obediência e fidelidade ao governo estabelecido pela Constituição do Haiti e não comprometer nada, direta ou indiretamente, que seja contrário aos interesses da República". Art.5).

Sem esse juramento, o bispo ou o arcebispo não podem começar seu trabalho pastoral. Esse juramento também se estende para os padres. Um exemplo claro, um padre recém-ordenado que não fez ainda o juramento pode rezar missa, pode administrar os outros sacramentos, mas quando for assistir um casamento ele precisa de um padre que já jurou para poder assinar no seu lugar.

Voltando à realidade secular brasileira, que é o nosso interesse neste capítulo, abordamos agora a realidade do monopólio religioso na capelania militar do país. Uma realidade que gera questionamento. O capelão é o administrador do sagrado no militarismo, seja em estado de guerra ou em período de paz, ele é quem presta de maneira oficial a assistência religiosa. Esta assistência religiosa é prestada não só aos militares, mas também aos civis que trabalham na guarnição de sua responsabilidade e aos familiares dos militares. A assistência religiosa é um direito que todo brasileiro possui, desde que participe de atividades em que exista interação coletiva, seja civil ou militar. O termo capelão é de origem cristã, contudo, no serviço de capelania civil, não há uma obrigatoriedade de ser cristão, somente no militarismo é que para ser capelão o profissional precisa ser cristão (LAGES, 2018, p. 14).

¹⁹ Jean Bertrand Aristide é um padre haitiano da Igreja Católica. Deixou o ministério, começou a se envolver com a política. Ele era um pouco ligado à teologia da libertação. Foi presidente da República do Haiti por duas vezes, mas não terminou nenhum dos dois mandatos. Como foi muito hostil aos EUA, nunca teve apoio dos norte-americanos.

“Aparentemente O termo capelão foi utilizado pela primeira vez com relação ao padre que tomava conta da capa de São Martinho de Tours” (CHAMPLIN *apud* LAGES, 2018, p.14). O grande incômodo no Brasil é a exclusividade desse serviço ser prestado por cristãos. Ou seja, a obrigatoriedade de ser cristão para prestar de maneira profissional esse serviço no ambiente militar. O cristianismo, apesar de ser a religião de mais adeptos no Brasil, não é a única. Existem outras. Mas podemos constatar que há toda uma história, na qual podemos dizer que a origem dessa assistência, desse serviço, é cristã. Segundo Brayan de Souza Lages (2018), no Brasil, não temos uma data precisa em que começou a assistência religiosa aos militares. Mas existem dados que provam a sua origem cristã:

Mesmo após pesquisa histórico-documental realizada, não foi possível estabelecer de maneira precisa qual momento em que se iniciou a ação da assistência religiosa nas fileiras militares brasileiras; em 26 de abril de 1500 é possível dizer então que foi um ato iniciador dos desdobramentos religiosos futuros, por que foi nesta data que se realizou uma “missa campal entregando a Deus a posse da terra descoberta pelos portugueses, sendo realizada por Frei Henrique de Soares de Coimbra”. Observa-se que juntamente com as caravelas de Pedro Álvares Cabral, vieram sacerdotes católicos que tiveram como missão precípua prestar assistência religiosa e moral aos militares portugueses que aqui aportaram. De igual modo esses sacerdotes entregavam a Deus a posse da terra, crendo assim que Deus a protegeria. O primeiro momento em que é possível observar os padres combatentes encontra-se no Aviso Régio de 24 de maio de 1741, “no qual se prescreveu a função do Capelão Militar como pároco dos soldados e como tal, sujeito à inspeção dos bispos, cujo ministério se dedicava aos militares” (LAGES, 2018, p. 23).

Outro dado muito importante ocorreu no governo de Getúlio Vargas, depois da perda do padroado. Tudo para mostrar a inclinação da instituição militar para o cristianismo. Por meio do Decreto-Lei nº 6.535, de 26 de maio de 1944, com a finalidade de assistir às tropas do Exército Brasileiro na II Guerra Mundial, foi criado o Serviço de Assistência Religiosa. Para esta assistência, seguiram para a Itália 30 sacerdotes católicos e dois pastores protestantes. O que obrigava os combatentes a serem assistidos só pelos cristãos protestantes ou católicos. Foi também na Segunda Guerra Mundial que os militares protestantes começaram a exercer a capelania de maneira oficial. Dentre eles, destaca-se o pastor João

Filson Soren²⁰, pioneiro da capelania militar evangélica no Brasil (LAGES, 2018, p. 30).

A grande pergunta que pode ser feita: num Estado laico como Brasil, no qual nenhuma religião deveria receber privilégio específico, cadê a integração das outras religiões nesse âmbito específico? Temos um esforço dos espíritas. Não encontrando abertura para servir oficialmente como capelão militar, a comunidade militar espírita no Brasil fundou uma sociedade civil no ano de 1944 chamada de a “Cruzada dos Militares Espíritas”. Tendo como objetivo especificamente “atuar nas Forças Armadas e nas Forças Auxiliares, procurando congregar, sob sua bandeira, os militares que professam o Espiritismo, conforme definido na Codificação Kardequiana, e que vivem dispersos por todo país” (LAGES, 2018, p. 36).

À guisa de conclusão (parcial), a história da laicidade na sociedade brasileira tem uma trajetória histórica muito ampla. Podemos perceber que a Igreja Católica foi beneficiada por alguns privilégios por muito tempo e lutou para não os perder. Isso causou indignação de algumas outras entidades religiosas. É o caso dos protestantes. Mas as duas (igrejas católica e protestante) têm ainda os seus privilégios em comum. Como exemplo, é o monopólio religioso na capelania militar brasileira. Num país como Brasil, onde existe o pluralismo religioso²¹, não tenho dúvida de que deve ser a vontade de outras religiões no país de ter alguém da sua própria religião como capelão militar que ofereça também a assistência religiosa conforme determinam os dogmas e códigos daquela religião.

Ainda hoje, quando se fala de uma separação entre Igreja e Estado no Brasil, as opiniões estão divididas. Para alguns, vivemos uma “quase laicidade”. Ricardo Mariano entende também desta maneira. Porque o religioso está muito presente nas grandes decisões que deveriam ser mais laicas. É o caso da presença forte da Bancada evangélica no Congresso, com suas pautas e

²⁰ João Filson Soren era pastor da Igreja Batista. Foi ele que inaugurou a presença de pastores nas forças armadas. A respeito do Pastor Soren, seus companheiros de caserna relatam que, “tão logo soube que jaziam insepultos alguns corpos de brasileiros nas encostas do Monte Castello, apressou-se em identificá-los e removê-los para a retaguarda, numa demonstração de elevado espírito de solidariedade humana e de amor” (LAGES, 2018, p. 32).

²¹ Pluralismo religioso é uma condição observada em sociedades nas quais não ocorre a hegemonia de uma única religião, ou a hegemonia religiosa tende a desaparecer. Ou seja, onde não existe a supremacia de uma religião sobre as outras.

interesses. Mas a pergunta também que pode ser feita é a seguinte: isso deveria ser um problema para um Estado laico? Acredito que não.

Por fim, olhando a realidade brasileira, podemos afirmar que dois dos três sentidos da secularização, propostos por Taylor (2010), contemplam a realidade secular brasileira. O primeiro e o terceiro. O primeiro, porque apesar da divergência de opiniões, podemos dizer que no Brasil existe uma separação entre Igreja e Estado. O terceiro porque no Brasil a fé não é uma opção-padrão. É uma opção dentre tantas outras. Não é a única. Talvez o segundo sentido não contemple a realidade brasileira, porque o próprio Taylor afirma que é uma realidade mais europeia.

5 CONCLUSÃO

Para concluir esta dissertação, que teve como propósito estudar a secularização no pensamento de Charles e ver como o pensamento do autor canadense se encaixa na realidade secular brasileira, apresentamos agora algumas considerações finais sobre o tema. O conceito de secularização ocupou um bom tempo da vida de Charles Taylor, e a obra que serviu como referencial teórico desta pesquisa, *Uma era secular*, é suficiente para demonstrar isso, com suas mais de 900 páginas. Como diz o próprio autor, a definição dada à secularização e a realidade empírica não estavam batendo. Ou seja, para quem entende que a secularização carrega necessariamente o declínio da religião, o fim da religião ou desaparecimento da religião, quando olha para a realidade, é completamente diferente. A secularização não acabou com a religião. Esse entendimento de alguns sociólogos da religião incomodava Taylor, por isso chegou a propor uma nova maneira de entender ou definir o conceito.

Já que a proposta é fruto de um primeiro entendimento de vários sociólogos, como demonstramos, a pesquisa optou por seguir a seguinte divisão de capítulos. No primeiro capítulo, o pensamento de Peter L. Berger, como um dos sociólogos que fazia parte do grupo que se equivocou com a definição da secularização. O equívoco que foi fundamental para Taylor entrar em cena, mostrando o contrário. Isto é, mostrar que a secularização não é o fim da religião. No segundo capítulo, a tese defendida por Taylor, ou seja, a fé como uma opção dentre tantas outras. A secularização não acabou com a fé, a secularização não acabou com a religião. Com a secularização, a fé não é mais a opção-padrão, mas é uma dentre tantas outras e que deve ser preservada, respeitada, pois ela (a opção) é válida. No terceiro capítulo, faz-se uma análise da realidade secular brasileira, a fim de se avaliar qual ou quais desses três sentidos que contemplam melhor a realidade brasileira. Vários pontos nos ajudaram a fazer essa avaliação. Como: a presença de símbolos religiosos em lugar público; a forte atuação evangélica na política, etc.

Como já foi dito, escolhemos Berger para o primeiro capítulo porque entendemos que ele representa muito bem a discussão. Por ser contemporâneo de Taylor e por ser citado por Taylor em algumas vezes. Ele é alguém que chegou à conclusão de assumir a culpa, dizendo que a teoria da secularização se

tornou empiricamente insustentável. Por isso ele teve que rever seus conceitos. Na primeira fase do trabalho dele, do estudo dele, admitiu a validade da teoria da secularização como declínio da religião. Porém, depois viu que o óbvio estava desmentindo essa validade. Como bom sociólogo, não ficou defendendo aquilo que não tinha mais sustentabilidade, admitiu o erro desse entendimento.

O principal erro, como Berger mesmo diz, é o entendimento equivocado de pluralismo. Ou seja, entender o pluralismo como sendo apenas um dos fatores que sustentavam a secularização. Mas é bom também sublinhar que nem tudo estava errado. A teoria da secularização, que defendia que a modernidade leva necessariamente a um declínio da religião, essa teoria não estava completamente errada. Segundo Berger, a modernidade realmente produziu um discurso secular, que permite às pessoas lidar com muitas áreas da vida sem referência a qualquer definição religiosa da realidade. Volf (2018) também comungou dessa ideia. Para ele, em algumas sociedades, como aquelas da Europa ocidental, a secularização como fim da religião se mostrou parcialmente certa (BERGER, 2017, p. 10).

Diante desse novo olhar, desse novo entendimento, da mesma forma que Taylor entendeu que era necessária uma nova definição para o conceito da secularização, Berger entendeu também que era necessária uma teoria do pluralismo. Na visão de Taylor, não ver mais a secularização como declínio da religião, mas como o conceito, que pode ser definido em três sentidos: 1º, separação entre Igreja e Estado; 2º, abandono das práticas religiosas; 3º, a fé como uma opção dentre tantas outras. Para Berger, quanto à teoria que serviu para um tempo como um paradigma para o estudo da religião, por falta de sustentabilidade diante da evidência empírica, é necessário um novo paradigma, que esteja baseado nas muitas implicações do fenômeno do pluralismo. Para Berger, o novo paradigma deveria ser capaz de lidar com dois pluralismos: a coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares. O próprio Berger justifica a sua mudança de opinião, que não se devia a qualquer conversão filosófica ou teológica, mas, antes, porque ficou cada vez mais evidente que os dados empíricos contradiziam a teoria da secularização.

A secularização (primeiro sentido) tem seu lado positivo, que eu defendo. A separação entre Igreja e Estado dá liberdade para o Estado cuidar de todos, independentemente de religião. O que aconteceu com o pastor Otto

Nelson, como vimos no primeiro capítulo, além de sofrer a dor da perda de seu filho, teve que implorar para poder enterrá-lo num cemitério administrado pela Igreja Católica na pessoa do padre. Acredito que ninguém gostaria de ver tal situação no Brasil. Nesse sentido, a separação entre Igreja e Estado é considerada como um grande avanço.

Porém, na visão do Papa emérito Bento XVI, a secularização tem o seu lado negativo para a fé cristã, principalmente quando está presente na sua forma de secularismo. Ela não quer só uma autonomia da ciência e da organização social, mas quer também acabar com o vínculo que deve existir entre o homem e seu Criador, para usar a linguagem teológica do cristianismo. Uma secularização que se apresenta nas culturas como um delineamento do mundo e da humanidade sem referência à Transcendência, criando uma mentalidade em que Deus se tornou total ou parcialmente ausente da existência e da consciência do homem. Para o pontífice emérito, esta secularização não é apenas uma ameaça externa para os fiéis, mas já se manifesta há muito tempo no seio da própria Igreja. A sociedade secular, muitas vezes, prega a “não necessidade de Deus”. A fórmula do Hugo Grotius, *Etsi Deus non daretur* (como se Deus não existisse) torna-se cada vez mais um estilo de vida. Em vez do viver “*Etsi Deus non daretur*”, o papa propõe o viver “*quase Deus daretur*”, ainda que não se creia (ALBINO, 2018, p. 182).

A tese defendida por Taylor é a da preservação da opção da fé. Ou seja, a fé tem que permanecer como uma opção para quem quiser. Com o avanço da ciência, da tecnologia, com o humanismo exclusivo, a supervalorização da razão, a substituição do “eu poroso” para o “eu protegido” gerou a ideia do “eu me basto”. O “eu protegido” (identidade protegida) como identidade de quem tem certo domínio, de quem usa a razão, essa identidade é elogiada por Taylor, porque ele mesmo critica qualquer fé infantil. Mas também defende que o uso da razão não pode ser motivo para abandonar a fé ou achar que ela não deva mais existir.

Como o “eu protegido” é a característica de quem acredita em si, a identidade protegida prega o individualismo. Mas é sempre bom ressaltar que o individualismo pregado não é no sentido negativo. Taylor fala de um individualismo de responsabilidade. Ou seja, tenho de aderir a Deus por meio de um compromisso pessoal, por mim mesmo. Sem a interferência de um terceiro.

A identidade protegida vive numa estrutura conhecida como imanente (aberta ou fechada). A estrutura imanente fechada é aquela que prega a autossuficiência, sem referência a Deus. Porém, a estrutura imanente aberta tem a sua referência transcendental. Ou seja, abre-se para a transcendência. A fechada vai aderindo à ideia da “morte de Deus”. Como ele morreu, não tem como acreditar racionalmente.

Sobre isso, Taylor tem duas posições: uma contra e outra a favor. Como ele é um crítico da fé infantil, concorda com a morte de um Deus que resolve tudo para o homem. Porém discorda da expressão da “morte de Deus”, quando se diz que não tem mais motivo para acreditar, não tem mais motivo para ter fé, é irracional acreditar. Ou seja, ninguém pode continuar a acreditar de maneira racional. Consequentemente, a fé não tem mais espaço. Assim, Taylor defende sua tese, dizendo que a fé tem que continuar, tem que permanecer. É uma opção dentre tantas. Não é mais a opção-padrão, mas é uma e é válida.

Por fim, falando da realidade secular brasileira, o primeiro e o terceiro sentidos da secularização contemplam essa realidade. Podemos dizer que no Brasil existe separação entre Igreja e Estado (1º sentido). A forte presença dos evangélicos e católicos nas grandes decisões do Estado, como lei contra o aborto, por exemplo, não pode justificar uma não separação entre a Igreja e o Estado. A forte ligação de grandes figuras políticas com uma determinada religião também não pode justificar uma não separação. É um cidadão religioso atuando na política de seu país. O lado positivo de tudo isso é que se reforça a ideia de uma verdadeira laicidade, em que a liberdade religiosa é respeitada.

Um exemplo bem claro é quando Taylor considera os Estados Unidos como agência da secularização, apesar do forte crescimento do protestantismo (igrejas evangélicas) naquele país. E, também como foi dito, os 45 presidentes americanos, de George Washington a Donald Trump, se declararam cristãos. Isso nos leva a crer que a participação dos cristãos na política, a ligação de um chefe de Estado com determinada religião, a citação constante de João 8,32, “conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”, não fazem do Brasil um país não laico. Mas um país em que a liberdade religiosa é respeitada.

Se a religião fosse uma barreira, digo de outra maneira, se por causa de uma fé professada alguém não pudesse participar da política, aí seria uma violação de direito. A visão de Taylor nos dá ferramenta para falar muito bem da

liberdade religiosa. O Estado se separa da religião, mas ela continua atuando e os adeptos continuam professando sua fé. Por isso, esta última (a fé) tem que continuar como uma opção, que está presente na realidade secular brasileira (3º sentido). Existem mais opções, mas a da fé também se faz presente e necessária.

A fé do político importa menos. O importante é dirigir bem o Estado para todos, ser um bom governante para todos. Um bom governante para aqueles que têm uma religião, um bom governante para aqueles que não têm uma religião, e um bom governante para aqueles que não sabem sequer que existe religião. Esse é o papel de um bom Estado laico.

6 REFERÊNCIAS

ACORDO ENTRE A REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL E A SANTA SÉ, 2010. Disponível em: [HTTP://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/ATO2007-2010/2010/DECRETO/D7107.HTM#:~:TEXT=DECRETO%20N%C2%BA%207.107%2C%20DE%2011,13%20DE%20NOVEMBRO%20DE%202008](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2010/Decreto/D7107.htm#:~:text=Decreto%20N%C2%BA%207.107%2C%20DE%2011,13%20DE%20NOVEMBRO%20DE%202008) . Acesso: 7 nov. 2020.

ALBINO, Rudy. A. **Bento XVI, a Igreja Católica e o “espírito da modernidade”:** uma análise da visão do Papa teólogo sobre o “mundo de hoje”. São Paulo: Paulus, 2018.

ARAUJO, Isael. **Dicionário do movimento pentecostal.** Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

BEATRICEE, K. L. **Do uso de símbolos religiosos em repartições públicas,** 2011. Disponível em: <https://www.jurisway.org.br/v2/dhall.asp?iddh=6343>. Acesso: 15 fev. 2020.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade:** rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BERGER, Peter L. **Rumor de anjos:** a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola. 2002.

CESAR, A. R. **Laicidade, laicismo e secularização:** definindo e esclarecendo conceitos. 2008.

CONSTITUIÇÃO da República Federativa do Brasil: atualizada até a Emenda nº 99/2017 (Legislação).

DECOTHÉ JUNIOR, Joel. **Epistemologia religiosa e formas de discursividades sobrepostas: uma análise desde a política da secularização de Charles Taylor.** 2017. Disponível em: <https://doaj.org/article/9a88daac901f45eb9a45bb98f1caf87f?gathStatIcon=true> Acesso: 15 de set. 2020.

DIP, Andrea. **Em nome de quem?** A Bancada evangélica e seu projeto de poder. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

DULLO, Eduardo. **Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo?** 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/mana/v18n2/06.pdf>. Acesso: 15 set. 2020.

FERNANDES, Marcella. **Quando o fundamentalismo da bancada religiosa domina o debate sobre o aborto no Congresso**, 2018. Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/2018/06/08>. Acesso: 20 set. 2020.

GRESCHAT, H. J. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2006.

HOCK, K. **Introdução à ciência da religião.** São Paulo: Loyola, 2010.

JOÃO DÉCIO PASSOS. Frank, U. (ORGS), **Compêndio de Ciência da Religião**, São Paulo: Paulinas: Paulus, 2014.

LAGES, Brayan de Souza. **Laicidade à brasileira, o monopólio religioso no militarismo brasileiro.** São Paulo: Recriar, 2018.

LAGO, Davi. **Brasil polifônico: Os evangélicos e as estruturas de poder.** São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião.* 1925.

MANZATTO, Antonio; VILLAS BOAS, Alex. A espiritualidade não religiosa *em algumas canções de Chico Buarque de Hollanda.* In: CAVALCANTE, Ronaldo (Org). **Cultura, religião e sociedade em Chico Buarque de Hollanda.** São Paulo: Recriar, 2019. p. 95-114.

MARIANO, Ricardo. **Laicidade à brasileira, Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública.** *Civitas*, Porto Alegre, v.11, n.1, p. 238-258, 2011.

MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, João, D.; USARSKI, Frank, (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

MIRANDA, Mário de França. **Um cristianismo inédito?**, 2008. Disponível em: <https://doaj.org/article/09952827ccf54b398744f6c5f3ac37e3?qathStatIcon=true> Acesso: 20 de set. 2020.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica**, vol. 13 (1), 2009.

NICOLÁS, Panotto. **Religiões Política & Estado laico: novas abordagens para o contexto latino-americano.** São Paulo: Recriar, 2020.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. **Civitas**, Porto Alegre, v.11, n.2, p. 221-237, 2011.

PAPA BENTO XVI, **Angelus**, 2011. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20111127.html. Acesso em: 2 out. 2020.

PAPA BENTO XVI, **Audiência geral**, 2012. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121114.html. Acesso em: 29 set. 2020.

PAPA BENTO XVI, **Discurso à Federação italiana dos semanais católicos**, 2010. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20101126_settimanali-cattolici.html. Acesso em: 2 out. 2020.

PAPA BENTO XVI, **Discurso aos participantes na Assembleia Plenária do Pontifício Conselho para a Cultura**, 2008. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080308_pc-cultura.html. Acesso em: 25 set. 2020.

PAPA BENTO XVI, **Discurso aos participantes na X Conferência internacional sobre o genoma humano organizada pelo Pontifício Conselho para a pastoral no campo da saúde**, 2005. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051119_pastorale-salute.html. Acesso em: 27 set. 2020.

PAPA FRANCISCO. **Discurso do Papa Francisco aos participantes do congresso internacional “liberdade religiosa segundo o direito internacional e o conflito global dos valores”**, 20 de junho de 2014. Disponível em: http://w2.vaticano.va/content/francesco/pt/speeches/2014/june/documents/papafra ncesco_20140620_liberta-religiosa.html.

PIERUCCI, Antônio Flavio. **O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Ed. 34, 2013.

RANQUETAT JR. **Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos**. v. 21, n. 1, 2008.

SANTOS, Leitão. J. M. Uma cartografia mítica do protestantismo brasileiro. A laicidade do Estado. In: SILVEIRA, Emerson Sena; SAMPAIO, Dilaine Soares (Orgs). **Narrativas míticas. Análise das histórias que as religiões contam**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SHERMAN, Robert. **Liberdade religiosa nos EUA**. 24 de dezembro 2015. Disponível em: <https://www.dn.pt/opiniao/opiniao-dn/convidados/liberdade-religiosa-nos-eua-4952373.html>. Acesso em: 15 abr. 2020.

TAYLOR, Charles. **Conversa com o filósofo Charles Taylor. Secularização e Cristianismo**, 11 de novembro 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78noticias/594250-conversa-com-o-filosofo-charles-taylor-secularizacao-e-cristianismo>. Acesso em: 20 abr. 2020.

TAYLOR, Charles. Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. In: MENDIETA, Eduardo; ANTWERPEN, Jonathan Van (Ed.). **El**

poder de la religión en la esfera pública. Madrid: Editorial Trotta, 2011. p. 39-60.

TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular.** São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

VOLF, Miroslav. **Uma fé pública:** como o cristão pode contribuir para o bem comum. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. **Ensaios de sociologia.** 5 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982, p. 154-183.