

Revisitando o secular: secularidades múltiplas e trajetórias para a modernidade¹

Monika Wohlrab-Sahr²

Marian Burchardt³

Resumo

Os debates acadêmicos sobre a secularização e o secularismo atingiram um impasse infecundo. Os teóricos ortodoxos ou neo-ortodoxos da secularização insistem na universalidade epistemológica e na aplicabilidade universal de conceitos mais ou menos uniformes de secularização. Por contraste, as críticas pós-coloniais procuraram provincianizar a noção de secular, enfatizando sua origem ocidental e sua coimplicação com o Estado-nação, a violência e o colonialismo. Neste artigo, ocupamo-nos criticamente dessas abordagens e sugerimos, como perspectiva alternativa, o conceito de “secularidades múltiplas”. Se, por um lado, as abordagens universalista e pós-colonial tendem a dar forma e essência ao secular, nós pretendemos, por outro lado, historicizar e culturalizar a secularidade. Fazemo-lo argumentando que a secularidade se sustenta cultural e simbolicamente em formas de distinção entre as esferas e as práticas sociais religiosas e não religiosas e que as institucionalizações dessas distinções serviram como modo de lidar com diferentes problemas. Não obstante reconheça as historicidades particulares da secularidade, nossa conceptualização liberta-a, de forma significativa, de suas associações singulares ao Ocidente e à modernidade.

Palavras-chave: Religião. Secularidade. Secularização. Secularismo. Modernidades múltiplas.

Introdução

Nas últimas décadas, os debates sociológicos sobre religião e secularização têm sido caracterizados por um enfrentamento entre os críticos (geralmente estadunidenses) e os defensores (majoritariamente europeus) das teorias da

¹ Tradução de Jorge Botelho Moniz.

² Professora de Sociologia Cultural da Universidade de Leipzig (Alemanha). Diretora do Centro de Humanidades para Estudos Avançados sobre “Secularidades Múltiplas: Além do Ocidente, Além das Modernidades”.

³ Investigador pós-doutorado no Max Planck Institute para o Estudo da Diversidade Religiosa e Étnica.

secularização. Ao mesmo tempo, houve um crescimento notável nos debates público e acadêmico a respeito do papel do secularismo nos regimes políticos e nas estruturas nacionais e civilizacionais. O lugar incerto do Ocidente na política mundial, o terror islâmico e a guerra ao terrorismo, a luta das minorias religiosas por reconhecimento e influência e as concomitantes negociações quanto ao lugar da religião na esfera pública, bem como a emergência da cidadania pós-nacional, desempenham um papel nessas dinâmicas. As reflexões que, neste contexto, brotaram da teoria política, antropologia social e dos estudos religiosos enriqueceram o debate, mas também contribuíram para a fragmentação das teorias existentes sobre a relação religião-modernidade. Enquanto as tentativas anteriores ainda visavam desenvolver *teorias gerais* da secularização, incluindo os desvios ao modelo geral, as novas abordagens tendem a destacar a especificidade, e até mesmo a incomparabilidade, dos desenvolvimentos da Europa Ocidental relativamente aos do resto do mundo.

Entretanto, as abordagens críticas ao estudo do secularismo que seguem a metodologia genealógica foucaultiana, em particular a promovida por Talal Asad (2003) e seus seguidores, tornaram-se a sua nova corrente de pesquisa principal. Essas abordagens parecem permitir o estudo das distinções secular-religioso, incluindo os conceitos teóricos acessórios, apenas como o resultado das imposições coloniais europeias a respeito dessa divisão. Para elas, parece coerente concluir que as distinções entre secular e religioso são *estranhas* aos contextos não europeus e apoiar noções holísticas do islamismo ou hinduísmo como *modos de vida*.

Em muitos aspectos, consideramos que essa consequência – talvez acidental – de abordagens que começaram como *críticas*, é um beco sem saída para o estudo sociocientífico da religião. A premissa básica implícita aos estudos da secularização, nomeadamente a busca dos limites da religião e sua origem, bem como as distinções e diferenciações entre religião e seus concorrentes conceituais e institucionais⁴, arrisca-se a ser jogada fora com a água do banho da teoria clássica da secularização.

Neste contexto, nosso artigo apresenta o quadro conceitual das *secularidades múltiplas*, com o intuito de reajustar a pesquisa sociológica sobre a

4 Neste artigo diferenciamos – graças a uma sugestão de Philip Clart – as distinções conceituais (entre, por exemplo, o secular e o religioso) das práticas, especialmente as institucionalizadas. A terminologia e o tipo de formas que podem encerrar e o modo como se relacionam são questões empíricas.

religião e seus opostos conceituais. Esperamos que esse enquadramento estimule novas formas de teorização da relação entre religião e secularidade não só no Ocidente moderno, mas além do Ocidente e da modernidade⁵. De modo a tornar visível o que consideramos ser o *efeito* fundacional da dinâmica secular, em particular a construção social das fronteiras da religião, procuramos uma compreensão estritamente analítica da secularidade. Essa construção social é o resultado de objeções relativamente às formas como a religião é definida culturalmente, delimitada social e juridicamente, regulada política e espacialmente e organizada temporalmente.

Essa compreensão analítica não nos impede de analisar a *normatividade empírica* de tal delimitação de fronteira. Empiricamente falando, a secularidade não é uma questão neutra, antes encerra marcas normativas (WOHLRAB-SAHR, 2011). Assim sendo, conceituamos a *secularidade* não apenas em termos de *distinções conceituais* e da *institucionalização da diferenciação entre religião e outras esferas e práticas sociais*, mas também em termos dos *significados culturais* subjacentes a essas distinções e diferenciações. Com base no trabalho de Max Weber, distinguimos quatro tipos ideais básicos de secularidade que se relacionam com problemas de referência específicos e se associam a ideias guiadoras particulares.

I Religião, secularização e modernidade

Nas últimas décadas, os debates sociológicos têm problematizado pressupostos há muito partilhados sobre teorias processuais nas ciências sociais, estimulando revisões e dando origem a novas abordagens. Isso se relaciona com a versão clássica da teoria da modernização, com suas suposições sobre convergência e difusão, bem como com a teoria da secularização, com seu pressuposto de que a disseminação global dos conceitos de Estado-nação, democracia

5 O artigo baseia-se em vários contextos de pesquisa. O conceito de secularidades múltiplas foi desenvolvido originalmente em um projeto de pesquisa com a mesma epígrafe na Universidade de Leipzig (2011-2012) e financiado pelo ministério da cultura e das belas-artes da Saxônia. Entretanto, um Centro de Humanidades Interdisciplinares para Estudos Avançados sobre "Secularidades Múltiplas: Além do Ocidente, Além das Modernidades" iniciou seu trabalho na mesma universidade, explorando a plausibilidade do conceito em sociedades pré-modernas, como no Japão (KLEINE, 2013a). O Centro é financiado pela Fundação Alemã de Pesquisa Científica (DFG), sendo dirigido por Christoph Kleine e Monika Wohlrab-Sahr. Para mais informações, acesse: <<http://www.multiple-secularities.de/>>.

parlamentar, Estado de Direito, economia de mercado liberal e ciência racional daria origem a um sistema de organização social similar no qual a religião seria amplamente confinada à esfera privada. Além disso, parecia óbvio que a melhoria no padrão de vida econômico e na segurança existencial seriam concomitantes com uma redução da participação e crença religiosas (INGLEHART, 1997). Apesar de essas variantes *clássicas* da teoria da modernização não terem desaparecido de cena e poderem ainda reivindicar certo grau de plausibilidade, elas perderam, porém, seu estatuto anteriormente dominante.

Desenvolveu-se uma controvérsia ampla sobre a teoria clássica da modernização entre cientistas sociais e historiadores (KNÖBL, 2007; WAGNER, 2011). Dentro dessa controvérsia, a posição há muito dominante dos teóricos da convergência vem sendo substituída progressivamente por abordagens que assumem os diferentes caminhos de desenvolvimento como uma característica permanente; dentro delas, encontram-se também autores que se basearam inicialmente em fortes pressupostos de convergência (INGLEHART; BAKER, 2000). A nova orientação encontrou a sua expressão mais proeminente no debate sobre *modernidades múltiplas*. Essa abordagem identifica um conceito mínimo e unificador de modernidade, reconhecendo simultaneamente a diversidade duradoura dos caminhos de desenvolvimento (EISENSTADT, 2000). A divergência dos percursos históricos é assumida como resultado de diferentes culturas da era axial, bem como de histórias de contato e interação particulares com o conceito de modernidade do Ocidente (ARNASON; EISENSTADT; WITTRÖCK, 2005). O rápido crescimento econômico e político das economias dos *tigres asiáticos* (Cingapura, Hong Kong e Coreia do Sul), bem como da China, Índia e, em particular, do Brasil, contribuíram para o reconhecimento tardio, por parte da sociologia (ocidental), da modernidade dessas sociedades, desafiando assim sua identificação previamente predominante com a civilização ocidental. No entanto, esses desenvolvimentos levaram apenas alguns autores a rejeitar por completo o conceito de modernidade.

Pode-se encontrar um desenvolvimento análogo na discussão sobre a secularização. Não obstante os esforços de identificação dos diferentes caminhos da secularização desenvolvidos desde os inícios, eles foram inicialmente motivados pela intenção de criar uma “teoria geral da secularização” (MARTIN, 1978) e de descobrir as condições de *exceção* ao modelo geral. Contudo,

entrementes, também os pesquisadores da secularização se tornaram conscientes das diferenças duradouras (MARTIN, 2005; GORSKI; ALTINORDU, 2008), enfatizando a necessidade de historicizar o debate da secularização (GORSKI, 2000).

O paradigma da secularização foi, em uma linha diferente do debate, interpretado progressivamente com um mito moderno (inspirado principalmente pelo Ocidente) que, como a teoria clássica da modernização, se baseia em vieses culturais e é inadequado para análises que vão além do mundo ocidental⁶. Defende-se a existência de formas de modernidade que funcionam não apenas sem democracia e economia de mercado liberal, mas também sem secularização.

As preocupações com a variedade da secularização foram reforçadas com Casanova (1994) em uma crítica fundamental à ideia teórica de que suas três subteses bastante distintas – a diferenciação funcional, o declínio da religiosidade subjetiva e a privatização da religião – estão necessariamente ligadas. Todavia, ainda que ao princípio Casanova considerasse a diferenciação funcional como um componente indispensável da secularização, em seu trabalho mais recente, considerando a história europeia e sua confrontação entre as autoridades temporal e sagrada, ele caracteriza igualmente esse fato como um desenvolvimento genuinamente ocidental, questionando sua relevância para outras regiões e religiões (CASANOVA, 2008).

Em seu livro *A Secular Age*, Charles Taylor (2007, p. 22) leva a crítica mais além, argumentando que as teorias da secularização foram principalmente “histórias de subtração”, baseadas na ideia de que a secularização se desenvolve por meio da emancipação de formas de conhecimento anteriores, onde a natureza humana é derradeiramente revelada. Como Casanova, Taylor distingue entre secularidade como o recuo da religião do espaço público e como o declínio das crenças, mas foca-se derradeiramente na secularidade como uma mudança nas “condições de crença” (2007, p. 12), em termos da emergência do humanismo exclusivo. Ele está ciente e apoia a ideia de modernidades

⁶ *Um dos primeiros a falar da secularização como um mito das sociedades modernas, no contexto da sociologia da religião europeia, foi Thomas Luckmann (1980).*

múltiplas, salientando que a “[...] secularidade, como outras características da ‘modernidade’, [...] encontra expressão muito diferente e se desenvolve sobre a pressão de distintas demandas e aspirações das diferentes civilizações” (TAYLOR, 2007, p. 21). Contudo, ele autolimita de forma consciente sua análise às transformações internas da cristandade, onde a crença em Deus é interpretada como uma opção entre outras. Enquanto Taylor emprega uma ideia unificada de *Ocidente*, outros, por meio do conceito de *excepcionalismo europeu* (BERGER, 1999; BERGER; DAVIE; FOKAS, 2008), limitaram ainda mais a validade geográfica da teoria da secularização.

Nos últimos anos, as análises empíricas têm-se voltado gradualmente para comparações entre secularismos (CADY; HURD, 2010), ou seja, as relações institucionalizadas e juridicamente codificadas entre política e religião, com base em algum tipo de separação entre as duas esferas. Por exemplo, no caso da Europa é feita uma distinção entre o estabelecimento formal, combinado com pluralismo (como na Grã-Bretanha), o modelo de cooperação (como na Alemanha) e a separação estrita (como no caso da *laïcité* francesa) (KOENIG, 2007). Outros estudos distinguem entre secularismos assertivo e passivo (KURU, 2009), representados, por exemplo, pela Turquia e França, de um lado, e pelos Estados Unidos, de outro lado. Todavia, no geral, a literatura sobre secularismo não distingue sistematicamente a separação institucional das ideologias que a acompanham. Por esse motivo, o secularismo é muitas vezes visto principalmente a partir da perspectiva da crítica da ideologia (MAHMOOD, 2006; BADER, 2007; MODOOD, 2010).

Isso se tornou particularmente influente no trabalho de Talal Asad (2003), focando sua pesquisa sobre secularismo na genealogia da separação secular-religioso que – em um processo de coconstituição – produz simultaneamente a religião e o secular. Pelo fato de essa separação ter origem no hemisfério cristão e ter sido imposta a ambientes não cristãos, particularmente no curso de encontros coloniais e de processos de formação do Estado-nação, ela está – de acordo com essa escola de pensamento – intrinsecamente ligada ao poder e à violência. Apesar de considerarmos necessária a tentativa de traçar a história dos conceitos e suas implicações, julgamos que essa abordagem corre o risco de insinuar que não houve nada similar às distinções e diferenciações secular-religioso em contextos não ocidentais antes do advento da modernidade ocidental. Com efeito, ela promove *de fato* noções holísticas do mundo

não cristão não ocidental. A secularidade é, então, o pecado original que traz divisão à completude. O poder e a violência ligados a políticas baseadas em tais noções de completude e *modo de vida*, como o movimento Hindutva ou o islamismo radical, são ignorados ou interpretados como reações defensivas ao colonialismo.

A crítica da teoria clássica da secularização pode ser explicada em três objeções fundamentais. Elas se referem ao seu (a) alegado universalismo, (b) à sua teoria processual subjacente e (c) ao seu viés normativo modernista. Todavia, em geral, essas críticas são, em si mesmas, altamente normativas. Enquanto o paradigma da secularização é muitas vezes considerado eurocêntrico e antirreligioso, as pesquisas recentes assumem por norma uma posição favorável em face da religião⁷. Por vezes, os estudos suscitam a ideia de uma religiosidade *natural* entre a população e de um secularismo ideológico fundado em uma aliança entre elites políticas e acadêmicas. Comparativamente ao debate mais antigo, as contribuições recentes provocam frequentemente uma inversão do sujeito e objeto da crítica: enquanto o secularismo era habitualmente encarado como um meio de libertação das restrições da autoridade tradicional e religiosa, atualmente a religião surge como o espaço de liberdade e o secularismo como um instrumento de regimentação e exclusão. É significativa a crescente consciência da articulação do secularismo com os regimes de relação de poder e conhecimento, de um lado, e sua anuência seletiva de formas de subjetividade e expressão religiosas compatíveis com a modernidade liberal, de outro lado. No entanto, essa consciência torna-se falível quando, em momentos de dominação, diminui a autonomia associada à modernidade e à secularidade e quando opõe a primeira à liberdade religiosa.

A crítica à teoria da secularização aumentou seguramente a sensibilidade às diferenças culturais e às generalizações injustificadas. Todavia, existe atualmente o perigo de um essencialismo de constelações histórica e culturalmente *únicas* e de generalizações indevidas sobre o poder ideológico do secularismo ocidental. Dada essa situação, consideramos que a discussão da secularização

7 O livro de Jacoby (2004) é uma exceção. Na obra, o secularismo estadunidense é descrito como a história de um movimento de libertação e de sua coalizão com dissidentes religiosos – por exemplo, nas controvérsias sobre a Constituição norte-americana.

na sociologia podia ser associada, de forma proveitosa, aos debates recentes na teoria da modernidade, em particular à abordagem das *modernidades múltiplas* e às perspectivas da sociologia cultural.

A noção de *modernidades múltiplas* insiste na indispensabilidade do conceito de modernidade, mas sem persistir na orientação parcial de um modelo ocidental aparentemente universalista. Ao se centrar nas imbricações da universalidade e diferença, ela sustenta que todas as sociedades modernas foram confrontadas com o modelo europeu. Esses confrontos e suas interpretações refletem, porém, histórias – na terminologia de Eisenstadt *civilizações* – específicas. Por consequência, os resultados apresentam diferenças que não podem ser suficientemente explicadas através de processos de difusão e convergência.

Isso implica igualmente que as variações no tempo e espaço, sobre o modo como a separação religioso-secular é entendida e justificada, não podem ser reduzidas a dimensões estruturais e institucionais. Contra a tendência de explicar essa divisão, sobretudo em termos de relações Estado-Igreja, sugerimos que a sociologia cultural, com sua insistência na corporização inelutável da ação nos horizontes de afeto e sentido (ALEXANDER; SMITH, 2002, p. 136; SCHMIDT-LUX; WOHLRAB-SAHR; LEISTNER, 2015, p. 29-48), pode oferecer novas perspectivas sobre a resistência das variações e a constância com a qual são defendidas. Isso não pretende substituir as abordagens institucionais. Pelo contrário, consideramos que as regulações institucionais são uma expressão das *culturas de secularidade*. Assim sendo, sugerimos a conceptualização de ambas as dimensões, *perguntando a que problemas de referência societal respondem as diferentes formas de desenvolvimento da secularidade e que soluções lhes oferecem*.

2 Secularidades múltiplas: o conceito

2.1 Clarificações conceituais: Secularidade, secularismo e secularização

Os conceitos dominantes no atual debate internacional são *secularização* e *secularismo*. Até agora, o conceito de secularidade raramente surgiu com destaque (ASAD, 2003; TAYLOR, 2007; BERGER; DAVIE; FOKAS, 2008). Enquanto o conceito de secularização é usado principalmente em modelos

de processo sociológico, abordando a diferenciação funcional, o declínio religioso e a privatização da prática religiosa, o secularismo refere-se aos arranjos institucionais da separação política/Estado e religião, bem como às suas legitimações ideológicas.

No que se segue, propomos reservar o conceito de *secularismo* para o programa ideológico-filosófico – portanto, para a *ideologia* explícita da separação – e para as práticas políticas correlatas; por contraste, utilizamos o conceito de *secularidade* para as distinções culturais e simbólicas e para as formas e os arranjos institucionalmente embasados na diferenciação entre religião e outras esferas sociais. Seguindo Asad (2003), assumimos que, no curso de sua distinção e diferenciação, ambas as esferas se identificam primeiramente como domínios religioso e secular. Contudo, também assumimos que, em muitas regiões, a história dessa distinção e diferenciação pode ter começado muito antes do que o uso da terminologia do secular sugere⁸. Saber quando isso se originou e qual a terminologia usada para designar as áreas e práticas que foram distinguidas é uma questão empírica em aberto.

A secularização significa tanto o processo de diferenciação, incluindo a diminuição das influências mútuas entre a religião e os outros domínios sociais, como o declínio na participação e crença religiosa (CASANOVA, 1994).

Assim sendo, o conceito de *secularidade* é mais inclusivo do que o de *secularismo*, englobando também as formas dadas como adquiridas, e por vezes latentes, de distinção entre o religioso e o não religioso. Além disso, não confinamos expressamente a análise à relação entre o Estado e a religião; antes, incluímos outros domínios funcionais da sociedade (por exemplo, o direito, a educação, a ciência, os negócios, entre outros), assim como a vida cotidiana e a esfera pública. A ligação entre tais distinções e diferenciações religioso-secular e suas ideias guiadoras de legitimação difere empiricamente. Pode-se supor que essas divisões desenvolvem uma dinâmica cultural especial na qual não são apenas implicitamente praticadas, mas explicitamente transformadas, condensando-se em ideias norteadoras, como foi também o caso das ideias da modernidade e do progresso ou das “projeções sociais” (GIESECKE, 2006 [1991], p. 156) que acompanharam a introdução de novas tecnologias, como a tipografia.

8 Para o caso japonês, ver Kleine, 2013a, 2013b.

Explorar a secularidade em termos de distinções simbólicas e diferenciações institucionais implica, naturalmente, que o religioso e o não religioso estão longe de estar completamente separados, sem quaisquer pontos de contato ou interseções mútuas. A literatura antropológica recente (MAHMOOD, 2006) reivindica, por vezes, de forma equivocada que a teoria da secularização propagou a separação completa entre a religião e as outras esferas sociais. Esse equívoco assenta obviamente na confluência entre a teoria da secularização e a autoimagem secularista prevalecente entre vários grupos sociais nos quais os conceitos de separação circulam como ideologias políticas. Por oposição a tais autoimagens, os tipos sociológicos ideais assumem sempre uma variedade de combinações entre a religião, a política nacional e as reivindicações públicas de grupos religiosos e agentes seculares. A secularidade é, então, considerada como um resultado dos conflitos sociais (WOHLRAB-SAHR; SCHMIDT-LUX; KARSTEIN, 2008; SMITH, 2003) ou dos processos de negociação. Não refutamos o conceito de divisão secular-religioso; pelo contrário, consideramos que as interseções da religião e política devem ser vistas como locais onde as fronteiras entre as esferas religiosa e secular são negociadas, desafiadas e redesenhadas. Por isso concordamos com Casanova (2006, p. 19), quando ele menciona que os conceitos de secularização e secularidade fazem sentido “[...] como um quadro analítico de uma agenda de pesquisa comparativa que visa examinar as transformações históricas de todas as religiões do mundo em condições de diferenciação estrutural moderna”.

A partir dessa perspectiva, também parece evidente que a rejeição dos conceitos de secularização ou secularismo, em vastos territórios do mundo islâmico, não está necessariamente ligada à *ausência* de diferenciações entre o religioso e o secular, ou seja, à omnipresença da religião (SCHULZE, 2010). Ao invés, nosso pressuposto é que não existem *ideias guiadoras* de secularidade facilmente acessíveis com as quais essas distinções pudessem ser legitimadas (KINITZ, 2015). Além disso, o termo *islã* é amplamente empregue em termos de identidade *cultural*, especialmente no mundo árabe, com sua história tardia de formações de Estado-nação. Essa opacidade das fronteiras da religião e da cultura torna extremamente difícil a articulação positiva da secularidade. Por isso, a resistência mais intransigente ao secularismo (ocidental) continua sendo articulada pelos grupos muçulmanos ativos na arena transnacional. Por contraste, a secularidade fez, por vezes, parte da autoimagem de

Estados-nação mais *robustos* como a Síria ou o Iraque, sob o regime Baath. Porém, é necessário acrescentar que, em particular entre os intelectuais muçulmanos iranianos – tanto os que vivem no estrangeiro como os que ainda estão no Irã –, tem havido uma série contribuições fortes defendendo a limitação do escopo da religião, nomeadamente ao nível da autonomia de uma esfera política democrática, da liberdade individual, da independência da racionalidade da religião e da autonomia da orientação espiritual pessoal relativamente à religião institucionalizada (SOROUSH, 2000; GANJI, 2008; SHABESTARI, 2012; SECOR, 2016). O termo *secularidade* pode ou não ser usado nesses escritos; contudo, a diferenciação entre a religião e as outras esferas e práticas sociais é abordada explicitamente, sendo acompanhada por noções de religiosidade privatizada e espiritualizada.

No entanto, em muitos outros casos a história da interação entre os mundos ocidental e islâmico refletiu-se principalmente em uma relação negativa quanto a uma forma de secularidade, entendida como secularismo ideológico, que é associada à hostilidade para com a religião e o ateísmo. Isso não exclui, no entanto, diferenciações *de fato* em áreas como educação, ciência, negócios, direito ou política, embora estejam amiúde subordinadas às referências ao islã e à sharia. Desse modo, refutamos leituras das sociedades islâmicas que veem seu caminho para a secularização (em especial, para a diferenciação funcional) ser obstruído pelas características intrínsecas do islã. A nosso ver, o mais significativo aqui é a análise da relação entre a particularidade religioso-cultural e as histórias de interação, pelas quais as possibilidades de adoção explícita das ideias seculares, bem como as relações de poder existentes no mundo islâmico, são enfraquecidas. Assim sendo, também refutaríamos a interpretação holística do islã como um *modo de vida* em relação ao qual a perspectiva da secularidade, *per se*, é considerada irrelevante (TAMIMI; ESPOSITO, 2000). Essa noção holística do islã, perpetuadora de sua indivisibilidade e até por vezes disseminadora de um conceito antropológico de *homo Islamicus*, por oposição ao *homem ocidental* (MANZOOOR, 2000, p. 96), não é menos ideológica do que os conceitos modernistas da inevitabilidade da secularização.

A distinção analítica entre ideologias da separação e práticas de diferenciação também ilumina as experiências pré-modernas que oferecem recursos intelectuais, abrindo, assim, caminho para formas modernas de secularidade (BHARGAVA, 2010; KLEINE, 2013b) que não estão mais associadas necessariamente a ideias guiadoras seculares.

2.2 Caminhos de secularização e variedades de secularismo: tipologias existentes

Não obstante a pesquisa sobre secularização e secularismo encerre tipologias e métodos comparativos, ambos representam apenas uma parte menor da literatura. As comparações entre os Estados Unidos e a Europa ou entre as diferentes sociedades europeias têm sido, até ao momento, o principal foco de atenção tanto da sociologia da religião como da história (MCLEOD, 2007), sendo os arranjos institucionais da relação entre a religião e o Estado analisados tanto como variáveis independentes como dependentes (BERGER; DAVIE; FOKAS, 2008; STARK; FINKE, 2000). Tanto Koenig (2007) como Fetzer e Soper (2005) observam a relevância dos arranjos institucionais para os regimes de incorporação de minorias religiosas e para os desafios aos princípios de cidadania⁹. As origens de tais regimes são, por seu turno, frequentemente explicadas com base em dinâmicas históricas específicas, em particular as relações entre o poder temporal e religioso em fases históricas iniciais, tradições de pensamento político e características das tradições religiosas predominantes. Assim, em uma tentativa de mapeamento sociológico, Martin (1978, 2005) diferencia modelos de monopólio, duopólio e pluralismo religioso, distinguindo cenários protestantes, católicos e ortodoxos, respectivamente, que, por sua vez, passam por uma variedade de reconfigurações ao nível subnacional relativamente à relação entre centros e periferias teológico-políticas. De modo similar, Casanova (2009) explora as diferenças entre um caminho protestante, principalmente o anglo-saxônico-calvinista, e um católico-latino-francês.

Demerath (2007, p. 71) apresenta uma das raras tipologias sociológicas que tem um escopo explicitamente global, abordando também, incipientemente, as dinâmicas do imperialismo, do colonialismo e da descolonização. Ele diferencia cenários direcionados e não direcionados e fontes internas e externas de secularização.

Enquanto as abordagens supramencionadas se esforçam para ligar a dinâmica social da secularização com os regimes de secularismo, as tipologias do campo da política comparada têm muitas vezes uma orientação mais descritti-

9 Os regimes examinados são: o estabelecimento formal com pluralismo simultâneo, implementado em limiares baixos; a cooperação corporativista entre o Estado e os atores religiosos; e a laïcité.

va, restringindo-se aos arranjos institucionais. Muitas abordagens relacionam tipologias descritivas com questões normativas. Kuru (2009) compara secularismos “assertivos” e “passivos”, ao passo que Modood (2010) justapõe – similarmente – secularismos “moderados” e “radicais”. Stepan (2000) examina formas de “tolerâncias gêmeas”, pelas quais analisa as concessões mútuas de autonomia por parte dos atores religiosos e estatais. No cômputo geral, essa tradição de investigação consiste na análise de uma multiplicidade de normas, discursos e práticas estatais diferentes e de sua disposição em uma estrutura de modelos. Todavia, sua quase total negligência sobre as perspectivas cotidianas e os imaginários culturalmente saturados dos grupos sociais significa que as *culturas de secularidade*, desenvolvidas além do alcance das diretrizes do Estado, dificilmente são abordadas ou então são consideradas como meros resultados da política estatal. Para efeitos de uma sociologia cultural da secularidade, isso não é suficiente. Quando falamos de *culturas de secularidade*, referimo-nos ao significado adjacente às instituições, práticas ou discursos de diferenciação e distinção relativamente à religião.

Além disso, as pesquisas recentes não conseguiram construir tipos ideais de secularidade, no sentido weberiano (WEBER, 1985 [1922]). Não obstante o trabalho de Eisenstadt sobre as modernidades múltiplas tenha identificado inúmeras falhas e antinomias, ele não as condensou em tipos ideais.

2.3 Das modernidades às *secularidades* múltiplas

A nossa conceitualização, embora se inspire na ideia de modernidades múltiplas, mantém-se distante dela, por causa de suas fortes bases civilizacionais e de suas projeções sobre os passados antigos dessas civilizações (WAGNER, 2005, p. 95). A investigação sobre *modernidades múltiplas* procurou, sobretudo, coletar provas sobre as culturas da era axial (EISENSTADT, 2002, 2005; RAAFLAUB, 2005), ou sobre suas contrapartes não axiais, (EISENSTADT, 1996) e trabalhar sobre suas consequências na formação de identidades coletivas (EISENSTADT, 1998). Grosso modo, a abordagem civilizacional de Eisenstadt tende a identificar os fundamentos culturais das identidades coletivas, ao invés de construir tipos ideais para fins de comparação empírica. No entanto, seria demasiada pretensão identificar as *culturas de secularidade* com identidades coletivas baseadas em *civilizações*. Além disso, a ideia de *secularidades múltiplas* capta não somente uma consequência

de um passado antigo, mas também a interação entre as histórias culturais e os encontros modernos. Embora seja um pressuposto central no trabalho de Eisenstadt, os estudos que se inspiram nele focam-se nas origens passadas e não nas interações atuais. Na perspectiva da secularidade, essas interações são basilares, porque, pelo menos, a utilização pública explícita das distinções secular-religioso dificilmente é inteligível sem algum tipo de contato com as formas europeias de modernidade.

A maioria dos estudos sobre modernidades múltiplas mantém-se, não só muito abstrato mas também bastante vago, nomeadamente ao nível de seu empirismo e de sua conexão aos conflitos atuais. Nesse contexto, nosso objetivo é permitir a interpretação de conflitos recentes, considerando as histórias culturais e as vicissitudes históricas.

Todavia, existem similaridades importantes entre nossos tipos ideais de secularidade e a noção de Eisenstadt de Civilizações da Era Axial. Uma das características principais da última é a emergência de noções fortes de transcendência e a separação das esferas mundana e transcendental (WITTROCK, 2005, p. 66). Deve-se enfatizar que as distinções modernas secular-religioso dependem completamente de antigas diferenciações entre as esferas mundana e transcendental, ainda que as primeiras sejam por norma associadas, mais intimamente, à história da Europa cristã medieval. São necessárias mais investigações sobre as condições nas quais as noções axiais de transcendência alimentam os conceitos de secularidade sugeridos neste trabalho. No geral, concordamos com a abordagem das modernidades múltiplas, em especial na sua insistência quanto à pluralidade de caminhos culturais para a modernidade e quanto aos efeitos de uma história de interações mútuas, nos quais a modernidade europeia desempenha o papel de ponto de referência (positivo ou negativo). Ambos os aspectos têm particular relevância para a questão da secularidade.

Em suma, o que distingue nossa abordagem das outras supracitadas é que ela (a) tenta desenvolver tipos ideais de secularidade de forma a sustentar o trabalho sobre casos históricos concretos, tendo em consideração a diferença entre essas duas tarefas; (b) procura superar a separação entre os processos de secularização (declínio religioso e diferenciação funcional) e as formas de secularidade (configurações de sentido cultural); (c) relaciona as últimas com os processos históricos e os conflitos sobre a secularização; (d) por seu foco

no significado cultural da secularidade, evita as restrições da política estatal; e (e) busca uma interpretação comparativa das atuais controvérsias religiosas no contexto dos conflitos transmitidos pela memória cultural.

2.4 Algumas considerações sobre o uso dos tipos ideais

É importante não se confundirem as diferenças entre os tipos-ideais, no sentido weberiano, e as variações nacionais e regionais específicas. Os tipos ideais são abstrações analíticas construídas a partir de dados empíricos e históricos e cujo reflexo deve orientar a construção de hipóteses e a teorização. As configurações reais diferirão sempre dos tipos ideais, mas os últimos ajudam a examinar melhor as primeiras. Assim sendo, nosso objetivo é o desenvolvimento de um quadro analítico que permita a análise comparativa da mudança social em regiões ou Estados-nação ou qualquer outra formação social. Por isso, a construção de tipos ideais não é um propósito em si mesmo ou um exercício de *teoria pura*. Pelo contrário, é um guia para a investigação empírica. Algumas configurações empíricas, analisadas e comparadas com o tipo ideal, podem aproximar-se mais dele do que outras; em alguns casos, ao invés de uma corrente unificadora, podem ser reveladas tendências concorrentes ou contraditórias; e, em outros casos, ao invés de se subordinarem a um dos tipos ideais, as comparações com as distinções ideais-típicas podem ajudar a desenvolver hipóteses sobre a não existência de certas características e suas consequências.

Existem algumas limitações quanto ao alcance da nossa tipologia. Primeiramente, não se destina a *captar* de forma abrangente os desenvolvimentos em todo o mundo. Relaciona-se com casos empíricos onde uma *ideia guiadora* de secularidade, na qual os grupos sociais se podem apoiar, foi realmente formulada. Isso significa que nem todos os casos em que existem *de fato* diferenciações, implícitas e não expressas por meio de ideias guiadoras, entre o secular e o religioso são diretamente incluídos no modelo. Contudo, sugerimos simultaneamente que as configurações divergentes também podem ser proveitosamente discutidas com base no modelo e em suas distinções analíticas.

2.5 Secularidades múltiplas: problemas e soluções

Doravante, com a expressão *secularidades múltiplas* pretendemos designar as formas de distinção e de institucionalização das diferenciações entre o

religioso e os outros domínios sociais (identificados, assim, como não religiosos) que são, em parte, legitimados por ideias guiadoras. Assumimos que essas secularidades exibem diferentes estruturas de significado que documentam tanto uma história social específica de conflito como a influência das disputas entre outras formas de secularidade.

Além disso, assumimos que as *secularidades múltiplas* que vêm ganhando forma em países e regiões diferentes *respondem* a problemas sociais específicos (vistos como seus problemas de referência) e oferecem-lhes soluções. Obviamente que esses problemas surgem em algum ponto e de alguma forma em muitas sociedades, mas emergem com diferentes níveis de urgência em distintos momentos no tempo.

Em uma primeira abordagem, identificamos quatro desses problemas de referência: (1) o problema da liberdade individual em relação às unidades sociais dominantes, quer sejam grupos ou o Estado; (2) o problema da heterogeneidade religiosa e da conseqüente conflitualidade potencial ou real; (3) o problema da integração e do desenvolvimento social ou nacional; e (4) o problema do desenvolvimento independente dos domínios institucionais. É óbvio que a maioria desses problemas está intimamente associada à formação das sociedades e dos Estados *modernos* e às ideias em que se fundam, ao passo que, pelo menos o segundo, também surge nas sociedades pré-modernas. Não é casual que as reflexões sobre as fontes pré-modernas de secularidade moderna comecem geralmente aqui. Todavia, poder-se-iam também encontrar variações dos outros problemas de referência nas sociedades pré-modernas, como o fortalecimento de um poder centralizado (KLEINE, 2013b).

É natural que as compreensões e interpretações desses problemas e suas soluções sejam amiúde contestadas e, por conseqüência, compartilhadas coletivamente em diferentes graus. O que é considerado um problema, por exemplo, as questões relacionadas à construção da nação e à diversidade religiosa, e uma solução viável em termos de secularidade está, portanto, dependente de processos nos quais ambos são negociados e autorizados. Esses processos de autorização, nos quais os significados sociais dominantes da religião e da secularidade se interceptam, estão invariavelmente inscritos nas relações de poder que definem os estratos profundos de experiência histórica em determinada sociedade, bem como na sua tradição religiosa e política.

Os processos de definição e enquadramento envolvem uma variedade de atores sociais e políticos e de movimentos sociais que possuem, frequentemente, agendas antagônicas. No entanto, os problemas de referência e as ideias guiadoras que os consubstanciam podem ser usados, tipicamente, como pontos de referência para *uma variedade de grupos*, mesmo se perseguirem objetivos opostos em outros aspectos. Desse modo, os problemas de referência e as soluções supracitadas, juntamente com suas ideias guiadoras concomitantes, podem desenvolver, pelo menos em determinados períodos históricos, um impulso social vinculativo e, com isso, tornar-se pontos de cristalização para identidades coletivas. Consequentemente, pode-se observar a emergência de *culturas de secularidade* mais ou menos arraigadas que são compartilhadas pelas outras linhas de diferença existentes.

Os quatro problemas principais descritos acima oferecem motivos para a institucionalização das distinções entre o religioso e as outras esferas sociais. Como motivos latentes e práticas sociais, eles podem certamente coexistir, como razões patentes, tendem a competir entre si. Todavia, nosso pressuposto é que, dadas certas pré-condições, como o alinhamento com as ideias guiadoras que estabelecem os termos básicos para distinguir espaços seculares e religiosos em uma dada sociedade, um deles se tornará dominante no mínimo durante um determinado período, empurrando assim por vezes os outros motivos para as margens. Não há, porém, dúvida de que essas razões são frequentemente muito contestadas.

Assim sendo, não defendemos que tal conteúdo básico da secularidade possa ser encontrado em todas as sociedades nem que somente um dos motivos tenha importância. As seguintes constelações podem restringir esse desenvolvimento:

a) As práticas de diferenciação podem permanecer abaixo do limiar no qual as ideias guiadoras são formuladas. Um exemplo disso seria o (ou partes do) mundo islâmico.

b) Os diferentes conceitos de secularidade podem coexistir e encontrar apoio em grupos sociais igualmente fortes. Este é provavelmente o caso de situações onde o anseio de encontrar soluções para problemas sociais específicos não é muito forte. Poderá ser também o caso de situações onde a necessidade de formar coalizões é mais forte do que qualquer outra coisa. Um exemplo disso poderia ser o período de edificação de uma Constituição.

c) Os diferentes conceitos de secularidade e as ideias guiadoras podem competir entre si. Essa situação parece existir em um vasto número de países, sendo especialmente visível nos territórios pós-coloniais, por exemplo, na África do Sul ou nas sociedades ocidentais, durante as fases de transição¹⁰.

d) A ideia-guiadora pode ser uma ideologia das elites que diverge das práticas sociais de diferenciação dominantes, isso sucede com as reformas secularistas de Kemal Atatürk que estão hoje visivelmente em conflito com a autocompreensão islâmica de partes da população turca e de seu atual governo.

e) Por fim, também é possível que os problemas em questão não sejam *resolvidos* em favor da secularidade, mas por meio da imposição da autoridade religiosa, de modo que a secularidade permanece no fundo como uma opção latente.

Ainda que a distinção entre os quatro modelos básicos de secularidade seja uma construção ideal-típica que não é *idêntica* à realidade, assumimos que uma compreensão cultural básica da secularidade pode ser identificada em um vasto número de sociedades, pelo menos em certos períodos. Durante “períodos estáveis” (SWIDLER, 1986, p. 278), isso permanecerá latente, mas se tornará evidente em períodos de conflito. Esses conflitos podem ser a expressão de “conjunturas críticas”, na acepção de Kuru (2009), despoletando mudanças nas orientações históricas¹¹. Temos usado a fórmula “secularidade em favor de...” para designar esses padrões básicos.

Em uma primeira abordagem, distinguimos entre as seguintes formas: (1) secularidade em favor dos direitos e das liberdades individuais; (2) secularidade em favor do equilíbrio/pacificação da diversidade religiosa; (3) secularidade em favor da integração e do desenvolvimento societal ou nacional; e (4) secularidade em favor do desenvolvimento independente dos sistemas funcionais da sociedade.

A identificação dos tipos ideais é um processo que se desloca entre a análise de casos empíricos, a tentativa de condensá-los em relações teóricas, o

10 Discutimos isso em Schuh, Burchardt e Wohlrab-Sahr (2012), no respeitante ao caso dos Países Baixos, onde observamos a mudança de uma secularidade centrada em grupos de acomodação para um modelo que se foca no desenvolvimento nacional e na integração social.

11 Kuru (2009) definiu as conjunturas críticas como períodos ou momentos nos quais tanto a agência como as condições estruturais estão disponíveis para mudanças sistemáticas.

regresso teoricamente informado aos casos empíricos, entre outros¹². Ou seja, segue o padrão de comparação máxima e mínima. A partir dos problemas de referência da integração societal e nacional e dos direitos e das liberdades individuais, considerados como *foco centralizado*¹³, levantam-se questões sobre seu oposto conceitual, o *foco descentralizado* que corresponde, no nosso caso, ao problema de referência do equilíbrio da diversidade dos grupos e do desenvolvimento independente das esferas funcionais. Uma segunda perspectiva comparativa concerne às questões relativas à *definição do social* que é inerente à formulação do problema de referência. Nesse contexto, podemos diferenciar entre as definições do social que derivam da esfera do mundo da vida das *peçoas e da comunidade* e as outras que derivam de *perspectivas societais e institucionais*. As definições do social baseadas em perspectivas do mundo da vida, como a das liberdades individuais, podem colidir com definições *sistêmicas* que são dominantes nas noções de integração societal e progresso nacional ou no desenvolvimento de sistemas institucionais.

Essas quatro formas básicas de secularidade estão associadas a diferentes ideias guiadoras: no primeiro tipo, (1) às ideias de liberdade¹⁴ e individualidade; no segundo, (2) às de tolerância, respeito e não interferência; e, no terceiro tipo, (3) às de progresso e iluminismo. Enfim, o quarto tipo encerra (4) as ideias guiadoras de racionalidade, eficiência e autonomia.

Isso conduz-nos à seguinte matriz de quatro campos:

12 No geral, isso se aproxima da estratégia de investigação da metodologia da teoria fundamentada, ver: Strauss, 1987.

13 Embora o conceito de liberdades individuais não esteja centrado do mesmo modo que os de integração societal ou desenvolvimento nacional, ele tem, de fato, o potencial de um princípio unificador, especialmente em contraste com os direitos de grupo que são muito mais difíceis de institucionalizar e que têm uma força que, ao invés de unificar, descentraliza.

14 Naturalmente que a ideia de liberdade também pode se tornar na ideia guiadora do desenvolvimento nacional e no símbolo do progresso social e da preservação da soberania social. Podem-se encontrar exemplos disso na revolução francesa, mas também nos partidos da liberdade da direita populista como, por exemplo, nos Países Baixos.

Quadro I – Quatro formas básicas de secularidade

		Foco implícito	
		Centralizado	Descentralizado
Definições do social	Associadas ao mundo da vida	Tipo 1: Secularidade em favor das liberdades individuais Ideias guiadoras: Liberdade, individualidade	Tipo 2: Secularidade em favor do equilíbrio/ da acomodação da diversidade Ideias guiadoras: Tolerância, respeito, não interferência
	Associadas ao sistema	Tipo 3: Secularidade em favor da integração/do desenvolvimento nacional Ideias guiadoras: Progresso, iluminismo	Tipo 4: Secularidade em favor do desenvolvimento independente dos sistemas funcionais Ideias guiadoras: Racionalidade, eficiência, autonomia

Fonte: Elaborado pelos autores.

Assumimos que o predomínio de um problema de referência tende a criar tensões relativamente aos outros, não apenas em termos teóricos, mas também no mundo real. Por exemplo, a priorização do equilíbrio entre grupos religiosos é suscetível de criar tensões em relação às liberdades individuais e à busca dos interesses nacionais, bem como relativamente à garantia de autonomia dos sistemas funcionais.

Esse campo emergente de relações e tensões pode ser representado, de uma maneira mais abstrata, da seguinte forma:

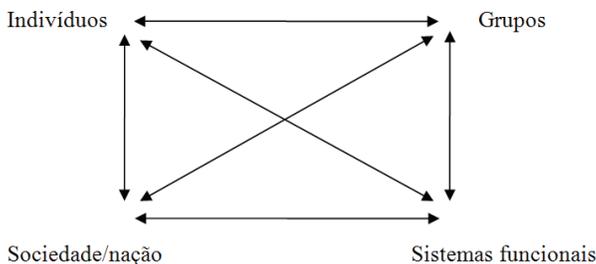


Figura I – Diagrama das relações e tensões entre problemas de referência

Fonte: Elaborado pelos autores.

3 Conclusões: explicando as hegemonias seculares

O que significa afirmar que um determinado tipo de secularidade se torna culturalmente dominante? Em todo o mundo, as identidades coletivas e as instituições seculares parecem estar sob pressão graças às revitalizações religiosas. Assim, em países como a Índia (VAN DER VEER, 1994), a Armênia (BURCHARDT; HOVHANNISYAN, 2016) e a Turquia (NAVARO-YASHIN, 2002; ÖZYÜREK, 2006; GÖLE, 2015) o nacionalismo religioso confronta o nacionalismo secular, enquanto nos Estados Unidos ou na Europa o próprio Estado secular está sendo desafiado por reivindicações de cristãos e muçulmanos conservadores, respectivamente (JOPPKE, 2015). Contudo, consideramos novamente útil a distinção entre secularismo e secularidade. A influência política do programa ideológico do secularismo pode mudar mais ou menos rapidamente com a ascensão ao poder de novos partidos políticos. Os casos da Turquia, Polônia e Hungria mostram que, tipicamente, os partidos políticos favoráveis à religião tentam passar políticas religiosamente auspiciosas (especialmente se isso fizer parte essencial de sua identidade política), mudando, assim, os regimes de secularismo político. Essas mudanças são normalmente conduzidas por partidos nacionalistas que pretendem representar os interesses religiosos da maioria, sendo tipicamente inspirados pelo intuito de reforçar a homogeneidade e hegemonia culturais. Em outras palavras, almejam assegurar a unidade nacional não pela institucionalização da secularidade, mas por meio de uma religião nacional. Por outro lado, em sociedades onde o secularismo foi transformado em um elemento da identidade nacional – como no Quebec (BURCHARDT, 2016) –, os partidos não nacionalistas e pluralistas são, normalmente, mais favoráveis à religião, promovendo políticas que oferecem maior espaço às expressões religiosas.

Simultaneamente, as maneiras pelas quais a secularidade é juridicamente codificada e sustentada no direito constitucional mostram, porém, com frequência, que ela é relativamente estável e independente dessas mudanças políticas (KOENIG, 2015; JOPPKE, 2015). Os tribunais podem empregar e promover a linguagem do secularismo como um valor democrático ou evitá-lo por questões de conveniência política e, em ambos os casos, defender as mesmas regulações jurídicas da religião. De igual modo, também é evidente que os entendimentos mais amplos e culturalmente partilhados da secularidade estão frequentemente desconectados das mudanças no regime político do

secularismo. Por outras palavras, o secularismo e a secularidade movem-se em diferentes ritmos históricos. A noção de pós-secularismo, embora útil filosoficamente para descrever a mudança de consciência da contemporaneidade da religião e da razão nas democracias liberais (HABERMAS, 2006), levou por vezes os académicos a embaralhar essas diferenças. Segundo Hjelm (2015), a nova visibilidade da religião na Europa e em outros lugares, não envolve necessariamente um novo significado social da religião. As novas formas de diversidade religiosa levaram, seguramente, os académicos, os políticos e os intelectuais a questionar a adequação do secularismo como princípio político regulador; mas, isso não diminuiu a parcela analítica da secularidade, antes pelo contrário.

Além disso, como discutido previamente, as culturas de secularidade desenvolvem-se em diferentes níveis. A secularidade é codificada no direito, é construída discursivamente na esfera pública e faz parte dos hábitos culturais dos indivíduos, assumindo-se como um conjunto de disposições que moldam as percepções, práticas e sensibilidades das pessoas relativamente à religião (KARSTEIN, 2013). Esra Özyürek (2006) mostrou astutamente como, na Turquia, o contraste entre o secularismo, enquanto política e discurso de Estado, e a secularidade, enquanto orientação cultural, se revelou pelo modo como as elites seculares, sem poder político, transformaram o secular em uma ética e estética pessoal e não em um elemento da vida pública. As manifestações de secularidade no discurso público e na vida cotidiana podem estar desconectadas, bem como interligadas. A norma cultural de não adotar explicitamente perspectivas religiosas no debate público pode-se sustentar em uma concepção liberal da esfera pública, mas também se pode apoiar e ser uma expressão da redução da relevância social da religião em uma dada sociedade. Com base nessas observações, propomos as três proposições seguintes:

1) As formas pelas quais as manifestações de secularidade se relacionam em diferentes níveis sociais – quadros legais, esfera pública, hábito cultural – são contingentes.

2) Parece mais provável que um determinado tipo de secularidade se torne culturalmente dominante em uma dada sociedade se existir algum grau de interação cultural entre essas diferentes manifestações.

3) Essas interações culturais podem desenvolver-se mesmo em sociedades cultural e religiosamente diversas se os diferentes grupos sociais estiverem, embora por razões distintas, investidos em um “acordo secular” (MAYRL, 2016).

Ao enfatizar o fato de que as secularidades surgem como respostas culturais a problemas históricos concernentes à gestão da religião, também sinalizamos as diferenças entre a nossa utilização do termo *modelo* ou *tipo* de secularidade e as noções de *modelos nacionais* de cidadania, integração de imigrantes, regimes Estado-Igreja ou governança da religião. Os acadêmicos que participam nesses debates criticaram, particularmente, o uso desses modelos como variável independente para explicar a mudança de política e de práticas administrativas em relação à religião. Eles argumentaram que os modelos estão em mudança constante (BADER, 2007) e que são, antes de mais, o resultado de processos de fundo de contestação e de “práticas de modelação” (ASTOR, 2014). Bowen (2007) mostrou, de forma significativa, que até a *laïcité* francesa, presumivelmente o modelo mais claro e coerente de gestão da religião (DAVIE, 2000), é constituída por uma série interminável de normas e práticas amiúde confusas e contraditórias que tornam questionável sua ideia de *modelo nacional*.

Não obstante também critiquemos o recurso a conceitos como *modelos nacionais*, partimos do pressuposto de que as formações históricas da secularidade se caracterizam tanto por culturas civilizacionais como por encontros culturais transnacionais e imbricações civilizacionais (BURCHARDT, WOHLRAB-SAHR, WEGERT, 2013)¹⁵. Os tipos ideais de secularidade são possibilidades conceituais que não se enquadram exclusivamente em tradições nacionais particulares. Argumentaríamos que a confusão e as orientações contraditórias que os sociólogos e antropólogos encontram, frequentemente, nos estudos sobre práticas regulatórias da religião podem ser explicadas como expressões de lógicas de secularidade concorrentes que existem de forma concomitante dentro do mesmo contexto nacional. Essas lógicas rivais de secularidade inspiram diferentes tipos de práticas que ainda giram em torno de determinadas ideias guiadoras como a liberdade individual, o respeito ou a autonomia funcional.

15 Ver também Göle, 2015.

Embora seja geralmente complexo decidir se um tipo de secularidade é dominante, é igualmente difícil explicar como e por que razão certos tipos de secularidade se tornam dominantes e hegemônicos. Enquanto as teorias da mudança social distinguem, grosso modo, entre transformação incremental e revolucionária, Ahmed Kuru, em seu livro *Secularism and State Policies Towards Religion: The United States, France and Turkey*, propôs a noção de conjunturas críticas como momentos que desencadeiam mudanças nas orientações históricas e que estão arraigados em períodos onde tanto a agência como as condições estruturais estão abertas a uma mudança sistemática (KURU, 2009, p. 27). Ele se baseia em Capoccia e Kelemen (2007, p. 341), autores que conceitualizaram as conjunturas críticas como períodos nos quais “[...] as escolhas [feitas durante esses tempos] separam as opções alternativas e levam ao estabelecimento de instituições que geram processos de autorreforço dependentes da trajetória”. De igual modo, em sua sociologia histórica da secularização das políticas de educação religiosa nos Estados Unidos e na Austrália, Damon Mayrl (2016) argumentou que em ambos os países, em vários períodos, os processos de conflito religioso e de formação do Estado conduziram à negociação de *acordos seculares* historicamente novos. Ao descobrir que os tribunais foram fundamentais na história estadunidense e nos processos parlamentares tradicionais australianos, ele sugere que essas vias institucionais variaram, porque “[...] estavam disponíveis, de maneiras diferentes, para as forças políticas mais ativas na definição dos termos do novo acordo” (MAYRL, 2016, p. 158). Além disso, existe um interesse renovado nos mecanismos sociais, entendidos como a relação e força causal, que produzem certos resultados de modo não acidental. Gorski (2009, p. 189) definiu-os como as “atribuições causais emergentes das entidades dentro de um sistema”, opondo esse conceito à interpretação cultural que lê a história como sequências de eventos e às correlações estatísticas positivistas que tratam a causalidade e os mecanismos históricos como uma caixa negra.

A nosso ver, alguns tipos de secularidade podem tornar-se dominantes na sociedade se uma percepção e um enquadramento particulares do problema social que ela procura debelar (liberdade individual, diferença religiosa, entre outros) se tornam hegemônicos. Os tipos preponderantes de secularidade podem, de igual modo, variar historicamente quando os enquadramentos institucionalizados desses problemas são desafiados, desfeitos e rearranjados. Essas

mudanças históricas adquirem uma tração social e uma força cultural particulares quando condensadas em ideias guiadoras que reorientam e reforçam a dinâmica da secularização. Por fim, sugerimos que certo nível de consenso sobre o resultado desejado, decretado como uma hegemonia gramsciana ou negociado com base em interesses divergentes, aumenta a probabilidade de que determinados tipos de secularidade se institucionalizem e se sustentem culturalmente. No entanto, tudo isso carece de pesquisa empírica aprofundada, tanto no nível sociológico como no nível histórico.

Referências

ALEXANDER, J.; SMITH, P. The Strong Program in Cultural Theory. Elements of a Structural Hermeneutics. In: TURNER, J. H. (Ed.). **Handbook of Sociological Theory**. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2001, p. 135-150.

ARNASON, J. P.; EISENSTADT, S. N.; WITTROCK, B. (Ed.). **Axial Civilizations and World History**. Leiden and Boston: Brill, 2005.

ASAD, T. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASTOR, A. Religious governance and the accommodation of Islam in contemporary Spain. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 40, n. 11, 2014, p. 1716-1735.

BADER, V. The governance of Islam in Europe: The perils of modelling. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 33, n. 6, 2007, p. 871-886.

_____. **Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.

BERGER, P. L. **The De-Secularisation of the World**. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.

_____.; DAVIE, G.; FOKAS, E. **Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations**. Aldershot: Ashgate, 2008.

BHARGAVA, R. The “Secular Ideal” before Secularism: A Preliminary Sketch. In: CADY, L. E.; HURD, E. S. (Ed.). **Comparative secularisms in a global age**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, p. 159-180.

BOWEN, J. R. **Why the French don't like headscarves: Islam, the state, and public space**. Princeton: Princeton University Press, 2007.

BURCHARDT, M. Recalling modernity: how nationalist memories shape religious diversity in Quebec and Catalonia. **Nations and Nationalism**, v. 23, n. 3, 2016, p. 599-619.

_____.; HOVHANNISYAN, H. Religious vs. secular nationhood: "Multiple secularities" in post-Soviet Armenia. **Social Compass**, v. 63, n. 4, 2016, p. 427-443.

_____.; WOHLRAB-SAHR, M.; WEGERT, U. 'Multiple secularities': Postcolonial variations and guiding ideas in India and South Africa. **International Sociology**, v. 28, n. 6, 2013, p. 612-628.

CADY, L. E.; HURD E. S. Comparative Secularisms and the Politics of Modernity: An Introduction. In: CADY, L. E.; HURD E. S. (Ed.). **Comparative secularisms in a global age**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, p. 3-24.

CAPOCCIA, G.; KELEMEN, R. D. The study of critical junctures: Theory, narrative, and counterfactuals in historical institutionalism. **World Politics**, v. 59, n. 3, 2017, p. 341-369.

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

_____. Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad. In: SCOTT, D.; HIRSCHKIND, C. (Ed.). **Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors**. Stanford: Stanford University Press, 2006, p. 12-30.

_____. Public Religions Revisited. In: DE VRIES, H. (Ed.). **Religion: Beyond a Concept**. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008, p. 101-119.

_____. The Secular and Secularisms. **Social Research**, v. 76, n. 4, p. 1049-1066.

DAVIE, G. **Religion in modern Europe: A memory mutates**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

DEMERATH, N. J. Secularization and Sacralization. In: BECKFORD, J. A.; _____. (Ed.). **The SAGE handbook of the sociology of religion**. Londres: Sage, 2007, p. 57-80.

EISENSTADT, S. N. **Japanese Civilization. A Comparative View**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

_____. The Construction of Collective Identities in Latin America: Beyond the European Nation-State Model. In: RONIGER, L.; SZNAJDER, M. (Ed.). **Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres**. Brighton: Sussex Academic Press, 1998, p. 245-263.

_____. Multiple Modernities. **Daedalus**, n. 129, 2000, p. 1-29.

_____. The First Multiple Modernities. Collective Identities, Public Spheres and Political Order in the Americas. In: RONIGER, L.; WAISMAN, C. (Ed.). **Globality and Multiple Modernities**. Comparative North American and Latin American Perspectives. Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2002, p. 7-28.

_____. Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered. In: ARNASON, J. P.; EISENSTADT, S. N.; WITTROCK, B. (Ed.). **Axial Civilizations and World History**. Leiden and Boston: Brill, 2005, p. 531-564.

FETZER, J. S.; SOPER, C. **Muslims and the State in Britain, France, and Germany**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

GANJI, A. **The Road to Democracy in Iran**. Boston: Boston Review of Books, 2008.

GIESECKE, M. [1991]. **Der Buchdruck in der frühen Neuzeit**. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations-und Kommunikationstechnologien. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006.

GÖLE, N. **Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere**. Duke University Press, 2015.

GORSKI, P. Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700. **American Sociological Review**, v. 65, n. 1, 2000, p. 138-167.

_____. Social "mechanisms" and comparative-historical sociology: A critical realist proposal. In: HEDSTROM, P.; WITTROCK; B. (Ed.). **Frontiers of sociology (Annals of the International Institute of Sociology Vol. 11)**. Leiden and Boston: Brill, 2009, p. 147-194.

_____.; ALTINORDU, A. After Secularization? **Annual Review of Sociology**, v. 34, 2008, p. 55-85.

HABERMAS, J. Religion in the public sphere. **European journal of philosophy**, v. 14, n. 1, 2006, p. 1-25.

HJELM, T. **Is God Back?** London: Bloomsbury Publishing, 2015.

INGLEHART, R. **Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies**. Princeton: Princeton University Press, 1997.

_____.; BAKER, W. E. Modernization, Globalization, and the Persistence of Tradition: Empirical Evidences from 65 Societies. **American Sociological Review**, v. 65, 2000, p. 19-55.

JACOBY, S. **Freethinkers: a History of American Secularism**. Nova Iorque: Metropolitan Books, 2004.

JOPPKE, C. **The secular state under siege: religion and politics in Europe and America**. New York: John Wiley & Sons, 2015.

KARSTEIN, U. Konflikt um die symbolische Ordnung. **Genese, Struktur und Eigensinn des religiös-weltanschaulichen Feldes in der DDR**. Würzburg: Ergon, 2013.

KINITZ, D. Deviance as a Phenomenon of Secularity: Islam and Deviants in Twentieth-century Egypt – A Search for Sociological Explanations. In: BURCHARDT, M.; WOHLRAB-SAHR, M.; MIDDELL, M. (Ed.). **Comparative Secularities: Religion and Modernity in Five World Regions**. Berlin, Nova Iorque: de Gruyter, 2015, p. 95-117.

KLEINE, C. Religion and the Secular in Premodern Japan from the Viewpoint of Systems Theory. **Journal of Religion in Japan**, v. 2, 2013a, p. 1-34.

_____. Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan: Polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien. In: SCHALK, P. et al. (Ed.). **Religion in Asien?** Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs. Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 32. Uppsala: Uppsala Universitet, 2013b, p. 225-292.

KNÖBL, W. **Die Kontingenz der Moderne**. Frankfurt am Main: Campus, 2007.

KOENIG, M. Governance of religious diversity at the European Court of Human Rights. In: BOLDEN, J.; KYMLICKA, W. (Ed.). **International Approaches to Governing Ethnic Diversity**. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2015, p. 51-78.

_____. Europäisierung von Religionspolitik. Zur institutionellen Umwelt der Anerkennungskämpfe muslimischer Migranten. In: WOHLRAB-SAHR, M.; TEZCAN, L. (Ed.). **Konfliktfeld Islam in Europa**. Special Volume of Soziale Welt. Göttingen: Nomos, 2007, p. 347-368.

KURU, A. T. **Secularism and State Policies toward Religion**. Cambridge: CUP, 2009.

LUCKMANN, T. Säkularisierung – ein moderner Mythos. In: _____. (Ed.). **Lebenswelt und Gesellschaft**. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen. Paderborn et al.: Schöningh, 1980, p. 161-172.

MAHMOOD, S. Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation. **Public Culture**, v. 18, n. 2, 2006, p. 323-347.

MANZOOR, P. Desacralising Secularism. In: TAMIMI, A.; ESPOSITO, J. L. (Ed.). **Islam and Secularism in the Middle East**. Nova Iorque: NYU Press, 2000, p. 81-96.

MARTIN, D. A. **General Theory of Secularisation**. New York: Harper and Row, 1978.

_____. **On Secularisation: Towards a Revised General Theory**. Aldershot: Ashgate, 2005.

MAYRL, D. **Secular Conversions: Political Institutions and Religious Education in the United States and Australia, 1800-2000**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

MCLEOD, H. **The Religious Crisis of the 1960s**. New York: OUP, 2007.

MODOOD, T. Moderate Secularism, Religion as Identity and Respect for Religion. **The Political Quarterly**, v. 81, n. 1, 2010, p. 4-14.

NAVARO-YASHIN, Y. **Faces of the state: Secularism and public life in Turkey**. Princeton: Princeton University Press, 2002.

ÖZYÜREK, E. **Nostalgia for the modern: State secularism and everyday politics in Turkey**. Durham: Duke University Press, 2006.

RAAFLAUB, K. A. Polis, "the Political", and Political Thought: New Departures in Ancient Greece, c 800-500 BCE. In: ARNASON, J. P.; EISENSTADT, S. N.; WITTROCK, B. (Ed.). **Axial Civilizations and World History**. Leiden and Boston: Brill, 2005, p. 253-283.

SCHMIDT-LUX, T.; WOHLRAB-SAHR, M.; LEISTNER, A. **Kultursoziologie**. Eine Problemorientierte Einführung. Weinheim: Beltz; Juventa, 2015.

SCHUH, C.; BURCHARDT, M.; WOHLRAB-SAHR, M. Contested Secularities. Religious Minorities and Secular Progressivism in the Netherlands. **Journal of Religion in Europe**, v. 5, n. 3, 2012, p. 349-383.

SCHULZE, R. Die Dritte Unterscheidung: Islam, Religion und Säkularität. In: LIENEMANN, W.; DIETRICH, W. (Ed.). **Religionen - Wahrheitsansprüche - Konflikte**. Theologische Perspektiven. Zürich: Theologischer Verlag, 2010, p. 147-205.

SECOR, L. **Children of Paradise**. New York: Riverhead Books, 2016.

SHABESTARI, M. Why Islam and Democracy Go Well Together. 2012. **Qantara**. Disponível em: <<https://en.qantara.de/content/interview-with-mohammad-mojtahed-shabestari-why-islam-and-democracy-go-well-together>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

SMITH, C. Introduction. Rethinking the Secularization of American Public Life. In: SMITH, C. (Ed.). **The Secular Revolution: Power, Interests and Conflict in the Secularization of American Public Life**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2003, p. 1-96.

SOROUSH, A. **Reason, Freedom, and Democracy in Islam**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

STARK, R.; FINKE, R. **Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion**. Berkeley e Los Angeles: California University Press, 2000.

STEPAN, A. C. Religion, Democracy, and the “Twin Tolerations”. **Journal of Democracy**, v. 11, n. 4, 2000, p. 37-57.

STRAUSS, A. **Qualitative Analysis for Social Scientists**. Cambridge: University of Cambridge Press, 1987.

SWIDLER, A. Culture in Action: Symbols and Strategies. **American Sociological Review**, v. 51, n. 2, 1986, p. 273-286.

TAMIMI, A.; ESPOSITO, J. L. (Ed.) **Islam and Secularism in the Middle East**. New York: New York University Press, 2000.

TAYLOR, C. **A Secular Age**. Boston: Harvard University Press, 2007.

VAN DER VEER, P. **Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India**. Los Angeles, Berkeley and London: University of California Press, 1994.

WAGNER, P. **Theorising Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory**. London: Routledge, 2001.

_____. Palomar's Questions. The Axial Age Hypothesis, European Modernity and Historical Contingency. In: ARNASON, J. P.; EISENSTADT, S. N.; WITTROCK, B. (Ed.). **Axial Civilizations and World History**. Leiden and Boston: Brill, 2005, p. 87-106.

WEBER, M. [1922]. Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: WEBER, M. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1985.

WITTROCK, B. The Meaning of the Axial Age. In: ARNASON, J. P.; EISENSTADT, S. N.; _____. (Ed.). **Axial Civilizations and World History**. Leiden and Boston: Brill, 2005, p. 51-85.

WOHLRAB-SAHR, M. **Multiple secularities and their normativity as an empirical subject**. The Immanent Frame. 2011. Disponível em: <<http://blogs.ssrc.org/tif/2011/12/13/multiple-secularities-and-their-normativity-as-an-empirical-subject>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

_____; BURCHARDT, M. Multiple secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities. **Comparative Sociology**, v. 11, n. 6, 2012, p. 875-909.

_____; SCHMIDT-LUX, T.; KARSTEIN, U. Secularization as Conflict. **Social Compass**, v. 55, n. 2, 2008, p. 127-139.

Revisiting the secular: multiple secularities and pathways to modernity¹⁶

Abstract

Scholarly debates about secularization and secularism have reached an unproductive impasse. Orthodox and neo-orthodox secularization theorists insist on the epistemological universality and global applicability of more or less uniform concepts of secularization. Postcolonial critics, by contrast, sought to provincialize the notion of the secular emphasizing its Western origin, its complication with the nation-state, violence, and colonialism. In this article, we critically engage with both of these approaches and suggest the concept of “multiple secularities” as an alternative approach. Whereas both universalist and postcolonial approaches tend to reify and essentialize the secular we aim to historicize and culturalize secularity. We do so by arguing that secularity are culturally and symbolically anchored forms of distinguishing religious and non-religious social spheres and practices and that institutionalizations of such distinctions have served as ways of grappling with different kind of problems. Significantly, while recognizing the situated historicities of secularity our conceptualization frees secularity from its singular associations with the West and with modernity.

Keywords: Religion. Secularity. Secularization. Secularism. Multiple modernities.

Recebido em: 24/03/2017.

Aprovado em: 29/05/2017.

¹⁶ Este artigo é uma versão revisada (parcialmente alargada e resumida) de um anterior publicado em 2012 na *Comparative Sociology* (Wohlrab-Sahr e Burchardt, 2012).