

## **A Secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a Religião e o Brasil no contexto moderno-global**

**Carlos Eduardo Sell\***

### **RESUMO**

Mais do que um conceito que visa apreender o lugar e a natureza do religioso nas condições contemporâneas, o teorema weberiano da secularização constitui uma categoria macrossociológica de interpretação da modernidade. Com base nesse entendimento, o texto retoma a discussão sobre a secularização no Brasil (com foco na pesquisa do sociólogo brasileiro Antônio Flávio Pierucci) e sugere subsídios para integrar as pesquisas sociais sobre a religião no debate sobre a realidade brasileira no contexto da modernidade global.

Palavras-chave: Max Weber, secularização, desencantamento do mundo, racionalização, macrossociologia, Antônio Flávio Pierucci.

---

\* Doutor em Sociologia Política com pós-doutoramento realizado na Ruprechts-Karl-Universität Heidelberg (2011-2012). Dedicou-se ao estudo da teoria sociológica alemã, com ênfase no pensamento de Max Weber. Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenador do Grupo de Teoria Sociológica da SBS (Sociedade Brasileira de Sociologia) e do GT de Teoria Social da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais).

## ABSTRACT

THE SECULARISATION AS SOCIOLOGY OF THE MODERN:  
MAX WEBER, RELIGION AND BRAZIL IN MODERN-GLOBAL CONTEXT.

More than a concept that aims to grasp the place and nature of religion in contemporary conditions, the weberian theorem of secularization is a macro-sociological category for the interpretation of modernity. Based on this understanding, the text resumes the discussion about secularization in Brazil (with a focus on the research by Brazilian sociologist Antônio Flávio Pierucci) and suggests subsidies for integrating social research on religion in the debate about Brazilian reality in the context of global modernity.

Keywords: Max Weber, secularization, disenchantment of the world, rationalization, macrosociology, Antônio Flávio Pierucci.

---

## Introdução

Dentre os múltiplos legados de Max Weber no campo da teoria sociológica, não há dúvida de que a categoria secularização é uma de suas heranças centrais. Tal conceito ocupa o núcleo das discussões contemporâneas na área da sociologia da religião, campo no qual os estudiosos delimitam suas posições exatamente em função dele, seja sustentando sua centralidade analítica, seja buscando falsear suas assertivas básicas, quer ainda buscando substituí-lo por premissas teóricas alternativas (PICKEL, 2010). No entanto, mais do que uma categoria de interpretação da especificidade do religioso no contexto moderno, o teorema weberiano da secularização é, primordialmente, uma tentativa de compreensão da natureza do moderno em sua relação histórica com o religioso. A natureza dessa problemática extrapola o campo subdisciplinar da sociologia da religião e constitui-se, por essa razão, em uma das categorias macrosociológicas estruturantes da teoria weberiana da modernidade. Mais do que uma sociologia do *religioso* na modernidade, a secularização nos remete a uma sociologia do próprio *moderno*.

Assumindo essa última compreensão do conceito, aponto para a necessidade de articular os estudos sociológicos sobre a religião com as discussões atualmente em curso no campo da teoria sociológica sobre o tema da modernidade no Brasil. Essas duas áreas de discussão têm estado em relativo isolamento e as pistas abertas pelas pesquisas dos cientistas sociais da religião têm sido pouco aproveitadas no campo das teorias macrossociológicas que tratam de entender a realidade brasileira no contexto da modernidade global. Trata-se de um dado surpreendente tendo em vista a rápida e profunda mutação do cenário religioso brasileiro que, a exemplo de outros países latino-americanos, apresenta-se cada vez mais diversificado do ponto de vista denominacional, alterando profundamente nossa configuração social.

A hipótese a ser aqui defendida é que o teorema da secularização constitui uma “plataforma/ponte” capaz de conectar ambas as discussões permitindo-nos, adicionalmente, avançar no debate sobre o caráter da modernidade no Brasil. Tendo no horizonte este objetivo, procederei da seguinte forma. Na primeira parte, com base em Hans Blumenberg, proponho uma releitura do teorema weberiano da secularização. Em seguida, discute-se o *status* dessa discussão no campo intelectual brasileiro. Nessas duas primeiras partes, conduzo minha reflexão em diálogo com a obra do sociólogo Antônio Flávio Pierucci, da qual realizo um balanço crítico. Retomando os impulsos da sua pesquisa e visando superar seus impasses, pretendo ir além dos marcos da sociologia da religião: é da sociologia da modernidade que se trata. Por essa razão, a terceira parte descreve alguns dos resultados e desafios postos à tese da multiplicidade da secularização, perspectiva a partir da qual, no tópico final, esboça-se uma agenda de pesquisa que permita reler os estudos empíricos sobre as transformações religiosas em curso no Brasil no âmbito da macrossociologia comparada.

## Max Weber e o teorema da secularização

Max Weber costuma ser apresentado como um dos fundadores da subárea da sociologia da religião e, no interior dessa área específica de estudos, ele seria ainda o ancestral ilustre do assim designado paradigma da secularização. Essa interpretação canônica, contudo, abriga um sutil anacronismo. Ocorre que ele não tinha como objetivo central de sua investigação a fundação da sociologia da religião como área autônoma da atividade sociológica. Entre o modo como Weber articulou sua reflexão sobre a relação entre religião e modernidade e o modo como essa questão foi posteriormente inserida na subárea da sociologia da religião, existe um processo de adaptação e de especialização que não pode ser ignorado. Decorre daí a pergunta inevitável, a ser novamente posta em questão: o que Weber entendia por secularização? Proponho um novo ângulo de análise do problema, delimitando, primeiramente, o escopo da sociologia weberiana da religião e da modernidade para, a partir daí, relê-la nos termos do que Blumenberg (1966) denomina teorema da secularização. Se tomarmos como ponto de partida a obra madura de Weber, ou seja, os escritos posteriores a 1910 (quando a temática do racionalismo se torna o eixo articulador de seu pensamento), a religião ocupa um lugar fundamental nos seus dois grandes projetos intelectuais, a saber, 1) a formulação de uma sociologia sistemático-tipológica (*Economia e Sociedade*) e, 2) a elaboração de uma sociologia empírico-comparativa do racionalismo ocidental e moderno (nos seus *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião*), mas a temática da secularização está inscrita de modo distinto em cada desses âmbitos.

Os parâmetros da abordagem sistemática de Weber sobre a religião podem ser encontrados na parte antiga de *Economia e Sociedade* (escrita antes da primeira guerra mundial) em texto que o próprio Weber (em carta a Heinrich Rickert em 03 de julho de 1913 (MWG II/8, p. 262)) chamou de *Religionsystematik*. Foram Marianne Weber e Johannes Winckelmann que colocaram esse capítulo junto com os textos redigidos por Weber depois da segunda guerra (parte nova de *Economia e Sociedade*) e atribuíram-lhe o título de *Religionsoziologie*,

ainda que a inovação terminológica não tivesse traído as intenções de Weber. De fato, nesse escrito, evitando explicitamente qualquer definição da essência da religião<sup>1</sup>, ele apresentou uma proposta de análise das propriedades da ação religiosa ou magicamente motivada, o que significa, em última instância que, mais do que uma “sociologia *da religião*” (perspectiva holista), o que Weber desenvolve é uma “sociologia *da ação religiosa*” (perspectiva individualista). O caráter específico da ação mágico-religiosa funda-se na dimensão do “carisma”, pois é ele que responde pelo caráter extraordinário atribuído a certas forças presentes na realidade e que vão servir como fundamento para sua futura duplicação na dimensão do mundano e do supramundano<sup>2</sup>. Nesse texto, o termo secularização é mencionado uma única vez, o que já nos informa sobre dois dados fundamentais. Primeiro, que não é o conceito de secularização que estrutura a sociologia sistemática da ação religiosa de Max Weber e que, portanto, não é nessa dimensão de sua obra que devemos procurar o significado do teorema da secularização, mas, sim, no contexto maior de sua ampla *sociologia empírico-comparativa* do racionalismo ocidental e moderno.

- 1 Portanto, se há que superar os impasses de uma sociologia da religião como área “impuramente acadêmica” (PIERUCCI, 1998), isso não significava, para Weber (1988), depurá-la de supostas influências da teologia (superação da *Kirchensoziologie*). Tratava-se, para ele, de fundar uma sociologia da religião livre de implicações filosófico-metafísicas que extrapolam o âmbito de uma ciência empírica da ação social, tal como podemos encontrar nas teses de Comte, Feuerbach, Marx, Freud ou Nietzsche. Seu desafio era superar a abordagem axiológica da *Religionskritik* para passar à abordagem isenta de valores da *Religionsoziologie*.
- 2 Mais do que propriamente “materialista” (voltada para os interesses desse mundo/*diesseitig*, como a interpretou Pierucci (1998), creio que, em virtude do justo equilíbrio entre a dinâmica das ideias e dos interesses, que, dessa maneira, ficaria prejudicada, a sociologia weberiana da ação religiosa funda-se, primordialmente, na dimensão do “carisma” (como acertadamente destacou Mariz (2003, p. 79-80)). Por isso há que se problematizar a peculiar recepção do escrito weberiano sobre religião na teoria dos campos de Bourdieu (2004), chamando a atenção para as profundas divergências que existem entre a versão relacional do espaço social deste último e a versão de caráter indelevelmente individualista de Weber. Que Bourdieu, aliás, é autor omnipresente nos estudos sociais da religião no Brasil prova-o o disseminado e quase natural uso da expressão “campo religioso”. Em termos rigorosamente weberianos, trata-se, na verdade, de “esfera religiosa”, noção que não se iguala simplesmente ao termo de Bourdieu. Dito de forma clara: campo religioso (Bourdieu) não é igual a esfera religiosa (WEBER).

Quando nos confrontamos com a tarefa de definir os contornos do conceito de secularização na teoria weberiana da modernidade esbarramos com a dificuldade de delimitá-lo em função de outros dois tipos ideais de sua arquitetura teórica: a racionalização e o desencantamento do mundo. A dificuldade consiste em apontar como a ideia de secularização se conecta e ao mesmo tempo se diferencia das outras duas noções. Em relação a esse problema, podemos identificar na literatura secundária duas posições: a interpretação específica e a geral. Pela primeira o conceito de secularização é diferenciado e particularizado em relação aos demais, enquanto na segunda ele recobre e absorve a ambos.

Pierucci (2003) pode ser inserido naquela posição aqui denominada de *específica* ou *internalista*. Ela se caracteriza pelo fato de propor uma detalhada análise exegética do conceito com a esperança de determinar, com a mais absoluta precisão, seu conteúdo interno. Ele aplicou esse procedimento tanto ao conceito de secularização quanto ao conceito de desencantamento do mundo. De inegável ineditismo e valor, o fato é que, à luz dos estudos hoje disponíveis, tais análises necessitam ser revistas em alguns dos seus aspectos centrais. Em relação à origem do conceito de desencantamento do mundo na obra de Weber, por exemplo, já está vencida a hipótese de que sua fonte seria Friedrich Schiller, tendo em vista que a expressão era de uso relativamente comum no contexto intelectual daquele período, refutando a tese de que ele adaptou o termo inspirando-se no filósofo do romantismo<sup>3</sup>. Já em relação a seu conteúdo, uma interpretação dualista que separa cabalmente o *desencantamento religioso* (entendido como

---

3 Vários estudiosos documentam seu uso, demonstrando que Weber não tinha necessidade de inspirar-se em um conceito para inventar outro: Lehmann (2009, p. 13), por exemplo, cita Bekker; Schluchter (2014) refere-se a Emil Ludwig; Garcia (2011) remete a Herman Broch e a Johannes Herder e, finalmente, Tyrell (1993) a Schlegel. Sprondel (1972), por fim, localiza sua origem em Christoph Martin Wieland. Schiller emprega a noção “*entgötterte Natur*” no poema “*Os deuses gregos*”. Não obstante, entre a natureza desdivinizada (acepção estática) e a desmagificação (acepção dinâmica) existe sensível diferença de conteúdo: o divino e a magia não são equivalentes, o que torna difícil sustentar um vínculo lógico-teórico entre as duas noções. Nem quanto ao uso, nem quanto à forma, nem quanto ao conteúdo, existem elementos que sustentem a relação Schiller e Weber.

“desmafigação”), do *desencantamento científico* (entendido como “perda de sentido”), identificando, portanto, “dois significados” no conceito<sup>4</sup>, elide o fato de que também a ciência repousa sobre a desmagificação. O saber científico implica a substituição da representação de forças ocultas que podem ser controladas por meios mágicos pelo entendimento de que a realidade é um mecanismo causal capaz de ser controlado apenas pelos meios técnico-científicos. A perda de sentido [*Sinnverlust*] é correlata e consequência, mas não é ela que responde exclusivamente pela especificidade desse conceito no seu aspecto científico. A superação da magia também está na base do desencantamento *pela ciência*, como a seguinte passagem de *Ciência como Profissão* deixa indubitavelmente claro<sup>5</sup>:

A crescente intelectualização e racionalização *não* significam, pois, um conhecimento crescente das condições de vida sob as quais nos encontramos. Porém, elas significam algo diferente: que nós sabemos que ou pelo menos acreditamos saber que: *apenas desejando, poderíamos* experimentar a qualquer momento, que em princípio não existe nenhum poder misterioso e imprevisível que aí interfere e que, em princípio, nós podemos *dominar* todas as coisas *pelo cálculo*. Isso significa, portanto: desencantamento do mundo. **Nós não precisamos mais, como para o selvagem, para quem existiam estes poderes, recorrer a meios mágicos** para suplicar a, ou dominar os espíritos. Pois são meios técnicos e o cálculo que nos permitem isso. É isso, sobretudo, que significa a intelectualização enquanto tal (MWG I/17, p. 09, sublinhado meu).

4 Conforme o autor: “Em Weber, é certo, não há mais que **dois significados para a mesma expressão vocabular** desencantamento do mundo” (PIERUCCI, 2003, p. 216, negrito meu).

5 Posições distintas são defendidas na resenha de Nobre (2004) e na réplica de Negrão (2005). Na literatura alemã, o tema também é discutido em Tennbruck (1975) e Winkelmann (1980). Para uma interpretação do vetor científico do desencantamento em Weber, ver Mocellim (2014). A discussão mais atualizada da questão encontra-se em Schluchter (2014).

Além desse, outro problema, ainda mais fundamental, é que Pierucci falhou em elucidar adequadamente a relação entre o conceito de desencantamento do mundo e a tese weberiana da racionalização, que entendo ser, de fato, a ideia estruturante de sua análise sociológica (SELL, 2013). Por considerar este último conceito vago, ele acabou por compactá-lo no primeiro, como se o desencantamento do mundo determinasse, ao fim e ao cabo, todo o conteúdo do processo de racionalização<sup>6</sup>. Reduzida a este aspecto, apesar de todos os esforços e cuidados, a teoria weberiana não escapa de uma tonalidade pesadamente evolucionista, quiçá mesmo iluminista (ao desencantamento religioso sucede o científico). Longe de reduzir-se a tal linearidade, a sociologia weberiana da racionalização possui uma estrutura complexa que se desdobra em diferentes níveis de análise (SELL, 2012), começando pelo nível elementar da ação social (*Zweckrationalität* e *Wertrationalität*), passando pelo nível das ordens ou esferas sociais do mundo moderno (racionalidade formal e material), até chegar ao nível ainda mais amplo dos contextos culturais de sentido (racionalidade teórica e prática). Além de articulada em múltiplos níveis de análise (segundo o esquema ação, ordem e cultura), a heurística weberiana é multidimensional, abrangendo simultaneamente elementos diacrônicos (histórico-genéticos ou intra-culturais) e sincrônicos (estrutural-comparativos ou interculturais). A partir dessa rica moldura, Max Weber desenvolveu uma teoria do racionalismo *moderno* mostrando como as formas de racionalidade formal e material permeiam as esferas sociais diferenciadas da modernidade (economia, direito, política, ciência, religião, etc.) e uma teoria

---

6 A certa altura da obra de Pierucci, podemos ler, por exemplo: “Desencantamento do mundo, portanto é uma forma específica de racionalização religiosa, a qual, por sua vez, constitui também uma forma específica de racionalização” (2003, p. 208). Mas, que os termos não são sinônimos, vê-mo-lo na seguinte passagem, oriunda do próprio Weber: “Para estabelecer o estágio de racionalização que uma religião representa, existem, sobretudo, de resto em uma relação interna múltipla de um com o outro, dois critérios estabelecidos. De um lado, o grau em que ela despojou-se da *Magia*. Depois, o grau de unidade sistemática por ela trazida para a relação entre Deus e o mundo e sua correspondente específica relação ética com o mundo” (MWG I/19, p.450). O desencantamento religioso, portanto, é elemento (critério) e não forma de racionalização.



do racionalismo *ocidental* pela qual ele reflete sobre o processo de gênese e busca determinar a especificidade cultural do racionalismo da dominação do mundo. Fora dessa arquitetura maior, o conceito de desencantamento do mundo não se explica, pois é principalmente nesse último conjunto que ele ocupa um lugar específico enquanto uma das variáveis a explicar de que modo a civilização ocidental institucionalizou o racionalismo prático-ético de condução sistemática da vida e de dominação do mundo.

O mesmo método léxicográfico utilizado por Pierucci (1998) para a elucidação do suposto núcleo duro do conceito de desencantamento é aplicado também às passagens em que Weber emprega o conceito de secularização. No entanto, como a maioria dessas passagens é secundária e em nenhuma delas seu sentido é fixado com absoluta nitidez, restou ao intérprete extrair seu significado de sua raiz histórica (expropriação dos bens eclesiais) e, principalmente, do seu contexto de uso (a maioria das passagens empregadas por Weber encontra-se na sua sociologia do direito). Desse dado conclui-se que “tudo se passa como se aí se expressasse uma tácita intenção de indicar que o objeto designado é, no seu cerne, naquilo que realmente conta, jurídico-político” (PIERUCCI, 1998, p. 63). O resultado, contudo, não é conclusivo, pois os intérpretes que se utilizaram do mesmo procedimento acabam elegendo outras passagens de Weber como centrais e chegam a formulações completamente distintas<sup>7</sup>. O

---

7 Tanto Riesebrodt (2001, p. 116) quanto Monod (2002, p. 106) tomam como referência os ensaios de Weber sobre as seitas na América do Norte para determinar, a partir de algumas passagens centrais, qual seria o conteúdo específico desse conceito. Para Riesebrodt (2001) o vocábulo secularização é empregado no sentido de ruptura, como estaria a revelar o seguinte trecho: “um exame detalhado revela o constante progresso do processo característico de ‘secularização’ a que, nos tempos modernos, **sucumbem** todos os fenômenos que se originaram em concepções religiosas” (WEBER, 1988, p. 212, grifo meu). Já para Monod, trata-se de um processo de transferência ou continuidade, cujo fundamento ele encontra nesta outra passagem: “estamos interessados no fato de que a moderna posição dos clubes e sociedades seculares, com recrutamento por eleição, é em grande parte um produto do processo de secularização” (WEBER, 1988, p.217). Para Monod (2002), portanto, “o interesse de Weber se dirige muito menos ao declínio das concepções religiosas que sobre a continuidade de função” dos clubes em relação às seitas.

problema é que, isoladamente considerado, o termo secularização não ocupa uma função heurística no esquema conceitual weberiano comparável aos tipos ideais racionalização (nas suas múltiplas dimensões) e desencantamento do mundo e, dado seu caráter ocasional, não recebe um tratamento analítico detalhado. Trata-se, como diz Weidner (2004), de um conceito apenas em sentido fraco.

É por isso que as *interpretações amplas* ou *externalistas* (CARROL, 2009), evitando o recurso à autoridade do texto, preferem derivar o significado weberiano de secularização a partir do sentido global de sua teoria, mais do que do uso delimitado de tal vocábulo em si mesmo<sup>8</sup>. À objeção de que tal procedimento embaralhe e confunda os termos é respondida com o argumento de que se examinarmos o modo como Weber realiza suas análises da racionalização e do desencantamento o que obtemos, ao final, é uma determinada forma lógica, ou por outra, um modo próprio de articular a explicação. Não se trata de tomar os termos como equivalentes e nem negar o fato de que o vocábulo secularização ocorra de forma independente, mas de reconhecer que a concepção weberiana de secularização não está enclausurada no uso que o autor faz do termo. A secularização constitui, antes, uma narrativa que informa e dá sentido ao conjunto de suas análises histórico-sociológicas e, neste sentido, abarca tanto a teoria da racionalização quanto a do desencantamento do mundo. Ambas são, a seu modo, e sem prejuízo de suas particularidades, expressões conceituais que articulam distintamente a dinâmica histórica multifacetada do “processo” de secularização. Ou, por outra, é através dos conceitos de racionalização e de desencantamento que Weber confere concretude histórico-empírica a sua narrativa da secularização, modulando-a a partir de acentos em aspectos específicos e determinados.

Para corroborar essa interpretação ampla recorro a Hans Blumenberg (1966), autor central na discussão sobre o estatuto epistemo-

---

8 Aliás, nem uma publicação de enorme prestígio como o Max Weber Handbuch, o autor do verbete (ENDRES, 2014) sobre secularização furtou-se a tarefa de tratar os termos de forma conjunta. *Ipsis literis*: “Max Weber aglutina tais fenômenos no conceito de desencantamento do mundo (p. 368).

lógico da secularização e cuja caracterização do mesmo enquanto “teorema” nos oferece instrumentos metateóricos para escapar da endogenia que tem marcado a reflexão sobre esse tema no campo sociológico. Qual o ganho de entender a secularização antes como teorema do que como categoria? O próprio Blumenberg (1996, p. 10) define tal teorema tomando como exemplo Max Weber e sustenta que se trata de uma proposição com o seguinte conteúdo:

B é a secularização de A é, por exemplo: a ética moderna do trabalho é a secularização da ascese monacal (...). Essas proposições definem um relação unívoca entre a origem e o resultado, uma relação de descendência, uma transformação de substância. O processo de secularização do mundo, que se propaga muito rapidamente, aparece agora não mais como uma perda quantitativa mas como expressão de uma transformação qualitativa específica e transitiva no curso da qual o estado ulterior não é possível e compreensível senão pela condição de pressupor seu estado anterior.

O teorema da secularização possui duas dimensões chaves. A primeira delas é descritiva e intransitiva e diz respeito ao fator resultante (B). Nessa acepção, a secularização deve ser compreendida como um estado do mundo, como um modo de ser (*Verweltlichung*). Ao lado dessa dimensão ontológica encontra-se a dimensão explicativa ou genealógica que nos remete a sua relação com o fator anterior (A). É nesta dimensão transitiva que reside o aspecto central do teorema de secularização e nela podemos encontrar uma nova subdivisão, a depender do modo como essa relação histórica é pensada. Segundo Blumenberg (1996), admitir que B seja resultado de A significa assumir a tese correlata de que esse segundo fator é uma forma modificada da mesma substância presente em sua origem, já que o fator A transmuta-se para B. Contra essa filosofia substancialista da transferência (*Umsetzung*) que retira a legitimidade da modernidade, ele propõe uma versão alternativa, baseada no conceito de função, que entende que a modernidade apenas retoma ou reocupa (*Umbesetzung*) ques-

tões postas pela cosmovisão medieval, fornecendo-lhes respostas inteiramente novas. Para além do fato de que Blumenberg (1996) funde impropriamente questões normativas com questões analíticas, é mérito do trabalho desse autor nos permitir vislumbrar em perspectiva ampla quais as propriedades e os atributos formais implicados no teorema da secularização. Tal teorema se move em um espectro lógico que inclui uma dimensão ontológica e outra genealógica e, neste segundo caso, possui uma estrutura bi-dimensional: a secularização considera tanto os processos de ruptura quanto de continuidade entre o moderno e suas raízes religiosas.

Tal grade de leitura já nos permite entender uma diferença importante entre o modo como a questão está posta em Weber e como ela foi repostada na sociologia aplicada à religião. Nessa última, é a secularização como ontologia do presente que constitui a dimensão forte, com o adicional de que a partir daí desdobra-se um problema novo, de caráter ainda mais delimitado: entender o lugar e a natureza do religioso em condições modernas. Em vez da ontologia da modernidade, o que temos é uma ontologia do religioso. Já no caso da sociologia weberiana é a dimensão genealógica que constitui a dimensão forte e é a partir dela que conceitos como racionalização e desencantamento do mundo iluminam seu sentido teórico. Dado esse entendimento, temos que o racionalismo da dominação do mundo da cultura ocidental é um complexo processo de mutação do racionalismo ético-prático contido na tradição judaico-cristã, em especial, na sua vertente protestante/ascética. O desencantamento do mundo (tanto pela religião quanto pela ciência) denota uma ênfase diferenciada, pois, neste caso, é um processo de perda que é descrito: a desmagificação das vias de salvação e de controle sobre o mundo. Ambos os conceitos apontam para muito mais do que processos de “saída da religião favorecidos pela própria religião” (*religion de la sortie de la religion*, como dirá Gauchet (1985)), pois, além da ruptura, é preciso conservar também a sensibilidade para os finos elos de continuidade entre o ponto de chegada e o ponto de partida descritos nesses processos. Nessa medida, ambos são, fundamentalmente, narrativas genealógicas de configuração do moderno.

Constitui meu propósito último retomar a dimensão original ou macrosociológica do teorema weberiano da secularização, tanto na sua dimensão genealógica (diacrônica) quanto ontológica (sincrônica). Contudo, antes de passarmos à explicitação dos marcos em que essa tarefa é possível e necessária, examinemos, preliminarmente, o *status* dessa discussão no contexto intelectual brasileiro a partir de um de seus proponentes mais importantes.

### Antônio Flávio Pierucci e a sociologia política da secularização

A obra de Pierucci é ilustrativa de um novo momento e de uma nova tendência na história da reflexão sobre a sociologia weberiana no Brasil (SELL, 1997). Apesar da recepção relativamente tardia dos escritos de Max Weber em terras brasileiras, as ideias desse clássico tiveram uma influência profundamente modeladora nas ciências sociais desse país, entre outras razões, por conta da tradução mexicana de *Wirtschaft und Gesellschaft*, em 1944, ou mesmo por conta da internacionalmente influente coletânea de textos organizados por H.H. Gerth e C. Wright Mills (*From Max Weber*, de 1946) publicada no Brasil em 1967, mas já largamente utilizada anteriormente. No contexto desse processo de recepção, a novidade da interpretação de Pierucci reside, a meu ver, em dois aspectos principais. Do ponto de vista teórico, enquanto a primeira geração de intérpretes especializados de Weber centrou sua atenção nos aspectos epistemológicos/metodológicos de seu pensamento (com destaque para as obras de Florestan Fernandes (1978) e Gabriel Cohn (1979)<sup>9</sup>), foi Pierucci, ao longo dos anos 90, o principal autor a deslocar esse eixo na direção dos seus estudos de sociologia da religião. Além disso, trata-se de um estudioso que assumiu integralmente e sem reservas uma pers-

---

9 O elo de ruptura entre as formulações de Fernandes e Cohn é examinado por Villas-Boas (2014), enquanto Avritzer (2013) põe à luz sua inserção no horizonte da teoria crítica.

pectiva paradigmática weberiana. Tais estudos teóricos, centrados em torno da problemática da secularização e do desencantamento do mundo, foram mobilizados, do ponto de vista empírico, para entender as transformações da esfera religiosa brasileira que se acentuaram dramaticamente a partir dos anos 80 e 90 do século passado. Ao fazê-lo, Pierucci não só acionou uma nova chave de leitura da obra de Weber, como também desenvolveu uma singular interpretação da realidade brasileira contemporânea cujos contornos gostaria de destacar. Meu argumento é que mais do que uma interpretação da esfera religiosa propriamente dita, seu trabalho contém elementos de interpretação do Brasil.

Para assinalar a singularidade dessa leitura, um cotejo com a principal linha weberiana de interpretação do processo de formação da sociedade nacional será especialmente instrutivo. Sua fonte privilegiada é a teoria da dominação tradicional de Weber. Por essa via, seja na sua vertente societário-cultural (Buarque de Holanda), seja na sua vertente institucional (Raymundo Faoro), assume-se a tese de que o caráter patrimonial da cultura ou do Estado brasileiro seria um elemento de nossa herança ibérica. Atualmente, a sociologia do patrimonialismo de raiz ibérica sofre severas críticas por conta de seus supostos déficits teóricos e normativos. A alegação é que essa leitura tende a sobrevalorizar o peso da tradição como elemento disfuncional no processo de modernização brasileira e que ela desemboca, por sua vez, em uma avaliação profundamente negativa sobre o caráter da modernidade no Brasil (VIANNA, 1999). Apesar de discordar do caráter exagerado dessas críticas, (não só por bloquear o potencial heurístico e crítico do conceito de patrimonialismo, mas, principalmente, pelo descrédito a que relega a mais fecunda tradição weberiana de leitura da formação do Brasil), quero destacar que, ao deslocar o eixo de leitura de Weber da esfera política para a esfera religiosa, Pierucci (2006) logra romper com o suposto determinismo histórico dessa linha de raciocínio, invertendo os termos da questão. Comparando-se as duas abordagens percebe-se que, ao contrário de uma sociologia política da *reprodução* histórico-social, as pesquisas

de Pierucci (2010) apontam para uma sociologia religiosa da *mudança* histórico-social. Diferente da matriz weberiana do político que via no patrimonialismo um elemento cultural que se perpetua na história brasileira, essa nova matriz weberiana identifica nas mutações da esfera religiosa o principal vetor da superação da herança histórico-cultural brasileira. O que temos aqui é uma inversão de perspectiva de não pouca envergadura.

Essa sociologia da modernização religioso-cultural será desenvolvida por Pierucci segundo diferentes linhas de raciocínio, nem sempre convergentes ou sistematicamente integradas. Embora não seja possível reconstruí-las conforme seu desenvolvimento cronológico e nem reproduzi-las adequadamente nos seus detalhes, gostaria de apontar para alguns de seus vetores fundamentais. O primeiro deles (*dimensão interna*) diz respeito às transformações endógenas da esfera religiosa em si mesma e, neste caso, o pesquisador entendeu que o contínuo e o persistente crescimento do pentecostalismo e dos indivíduos sem religião (constatado ao longo de contínuas pesquisas realizadas em 1980, 1991, 2000 e 2010) demonstrava claramente o enfraquecimento dos principais grupos religiosos herdados do Brasil tradicional, a saber: o catolicismo, as religiões afro-brasileiras e o protestantismo de imigração (PIERUCCI, 2001; 2005). Nos termos fortes do autor, tratava-se de um processo de perda de hegemonia católica, o que implica em dizer que toda sociologia da religião, no Brasil é, no final das contas, sociologia do declínio do catolicismo. Talvez, mais correto seria dizer que se trata, em termos globais, de uma sociologia do crescimento pentecostal, mas, sem podermos explorar as inúmeras nuances envolvidas nesse quadro, o fato é que esse agudo processo de destradicionalização religiosa não fica sem implicações para o contexto sociocultural mais amplo. Tais desdobramentos (*dimensão externa*) são tematizados pelo pesquisador segundo diferentes registros, desenvolvidos em distintos momentos de sua obra.

No âmbito *macrossociológico*, Pierucci foi um dos mais agudos opositores do que denominou de tese da retorno do sagrado, termo

com o qual cunhou sua crítica às interpretações que propunham uma revisão da teoria da secularização entendida como declínio da religião em condições modernas (conforme a aceção que lhe dá Bryan Wilson, autor particularmente influente nas fase iniciais dos textos de Pierucci). No caso do Brasil, tal diagnóstico traduzir-se-ia em torno da proposição de que esse país sequer teria passado pelo estágio da secularização, fator que explicaria o porquê da sua diversidade e vitalidade religiosa. Esse suposto autoengano (PIERUCCI, 1997a) é refutado por Pierucci invertendo-se a relação de causalidade: ao contrário do alegado, é a secularização que causa, e, portanto, explica a fermentação religiosa atual, em especial, os fenômenos de reavivamento religioso. Secularização somada à intensificação da mobilização religiosa não seriam fenômenos antagônicos, pois o primeiro seria condição para o segundo (PIERUCCI, 1997b). A marca específica do caso latinoamericano é que a secularização não conduziu, como no caso europeu, à não crença, mas a desconcentração da oferta religiosa com a passagem de uma situação de monopólio católico para a pluralização religiosa. A conclusão é que o Brasil não seria nenhuma exceção ao processo universal de secularização que acompanha a passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas.

Em momento tardio, essa ampla leitura estrutural adquire fundamentos *microsociológicos*. Lançando-se mão, novamente, da abordagem weberiana, em particular do conceito de religiosidade soteriológica congregacional e de sua capacidade de dissolver laços convencionais, a tese é que as novas tendências religiosas brasileiras seriam portadoras e, ao mesmo tempo, reflexo de formas de conduta individualizadas e flexíveis (PIERUCCI, 2006; 2008). Elas desagregam os indivíduos de seus sistemas de pertencimento tradicional e fundam a religiosidade na dimensão subjetiva: a crença religiosa deixa de ser herança cultural para converter-se em escolha privada. As crenças atuais seriam formas desencaixadas e reflexivas de comportamento religioso (GIDDENS, 1991) ou, nas palavras de Pierucci (2006), formas de ação religiosa pós-tradicionais.



Por fim, em um terceiro registro, a versão da secularização desenvolvida por Pierucci (1988) inscreve-se no âmbito da *sociologia política*, leitura facilitada pelo fato de que sua acepção do conceito weberiano de secularização funda-se justamente na sua dimensão jurídico-estatal. Se acrescentarmos a esse dado o fato de que a laicidade constituía o horizonte normativo que informava politicamente essas pesquisas, creio que há razões para sustentar ser essa uma das dimensões fundantes do conjunto de seu trabalho, daí minha opção por tipificá-la antes pela ótica do político do que pela do econômico-material (MARIANO, 2012). Essa sociologia política do religioso foi desenvolvida a partir de duas linhas de raciocínio, articulando de forma inversa as variáveis Estado e sociedade.

Em um primeiro movimento, tomando como variável independente o *fator societário*, o pesquisador não entendeu que a articulação de grupos religiosos (especialmente pentecostais) na esfera partidária e, em especial, seu *lobby* no parlamento brasileiro, representavam uma ameaça ao caráter laico do Estado e ao próprio processo de secularização social. Essa tendência, segundo ele, implicava dois fenômenos correlatos cujos efeitos acabavam reforçando e não enfraquecendo a autonomia do político. O primeiro é que a mobilização política de setores religiosos enquanto grupo de interesse e pressão acontece o interior dos marcos do sistema político, o que implica necessariamente no reconhecimento de sua inequívoca legitimidade (PIERUCCI, 1996a). A segunda é que diante da necessidade de ter que lidar com diferentes grupos e interesses religiosos organizados, as elites governamentais foram forçadas a rever as relações privilegiadas que, a despeito da separação Estado e religião, foram sendo construídas informalmente com a Igreja Católica (PIERUCCI, 1996b). Para além da superfície, o que ambos os fenômenos provocavam era, na verdade, a consolidação da diferenciação social entre esfera política e esfera religiosa.

Em outro momento, porém, os argumentos do autor realizam um movimento contrário, invertendo a correlação causal religião-política, lida agora sob a ótica do *Estado*. Assim, em vez da diversidade religiosa reforçar a autonomia do político é este que passa a ser o

fator causal que explicaria o processo de pluralização religiosa crescente do Brasil. Por essa linha de raciocínio (que toma como variável independente o sistema político) foi o princípio republicano da separação entre Estado e Igreja que se converteu no motor causal que possibilitou a emergência de grupos religiosos que dissolveram a homogeneidade religiosa brasileira, fundada outrora no catolicismo. É a laicidade, em suma, o móvel tanto da liberdade religiosa individual quanto da livre concorrência religiosa entre diferentes denominações (PIERUCCI; MARIANO, 2010).

Perpassando os níveis macro e micro de análise, podemos identificar o recurso constante ao paradoxo weberiano das consequências não premeditadas, tese que advoga que os efeitos agregados das ações sociais transcendem os efeitos intencionados e percebidos pelos próprios atores sociais. Nesse prisma, a intensificação da concorrência religiosa no nível social e o ingresso de grupos religiosos na arena político-institucional são fenômenos que apenas em sua “aparência” parecem indicar um retrocesso da secularização, dado que, em sua “essência”, são ao mesmo tempo resultado e geram consequências que, em última instância, apenas consolidam o processo de secularização. Dessa forma, leituras contrárias são falsificadas por aterem-se a uma diagnose considerada apressada e superficial, ignorando as reais forças que operam no subsolo da realidade social. Tudo somado, partindo da sociologia da religião de Weber, chega-se a um diagnóstico completamente diferente daquele formulado pela sociologia do patrimonialismo ibérico e assume-se sem reservas o caráter moderno da sociedade brasileira. É nesse ponto que me parece residir a singularidade da leitura weberiana do Brasil proposta por Pierucci.

Não é o caso de debater aqui a adequação empírica e certo otimismo político dessa interpretação<sup>10</sup>, mas de discutir algumas de suas premissas analíticas. Elaborada à medida que as transformações do

---

10 Até mesmo nas eleições presidenciais de 2010, na qual segmentos religiosos conseguiram que os candidatos recuassem de pautas culturais controversas, Pierucci (2011) entendeu que “a religião perdeu”.

cenário religioso se consolidavam e reagindo a diferentes tipos de debates e críticas, essa interpretação do Brasil não restou imune de problemas, dentre eles, o fato de que a noção de secularização empregada, em certo momento, fique alargada e indefinida (Bryan Wilson) ou, por fortemente assentada na dimensão jurídico-política (Weber), acabe reduzindo-se ao conceito de laicidade<sup>11</sup>. Além disso, adotando-se as formulações de Blumenberg (1966), quer na sua versão restrita (jurídico-estatal), quer na sua versão ampla (perda de influência do religioso), a concepção de secularização empregada por Pierruci sempre se ateve aos marcos de uma ontologia do religioso entendido, invariavelmente, como em declínio, ou seja, a secularização é entendida enfaticamente como “ruptura”, dificultando perceber também os processos de “continuidade” contidos em sua dimensão histórico-genealógica. Da mesma forma, tal diagnóstico, por ser produzido no interior dos marcos de uma sociologia da religião em sentido estrito, centrou suas energias no estudo do papel da religião como fator indutor de mudança social, mas não chegou a desenvolver um marco original de caracterização da natureza do moderno no Brasil. Se Pierruci (2010) destacou que a mudança religiosa empurrava o país na direção do moderno, não chegou a explicitar que moderno era esse. Adicionalmente, diversos críticos destacaram que essa mesma interpretação é indissociável dos pressupostos da sociologia da modernização (MONTERO, 2003). O próprio autor reconheceu seu débito com a abordagem funcionalista de Procópio Camargo (PIERUCCI, 1987), autor que investigava o papel da religião como fator de adaptação às condições da modernização. Realmente, é fácil detectar como todo seu arcabouço teórico organiza-se em torno da dicotomia tradi-

---

11 Essa centralidade do político, a meu ver, acabou favorecendo o sutil trânsito que hoje observamos na sociologia da religião praticada no Brasil da abordagem weberiana da secularização para a abordagem durkheimiana da laicidade, hoje cada vez mais influente: do horizonte analítico da secularização, passamos quase imperceptivelmente ao horizonte normativo da laicidade. Sobre esse importante e significativo movimento de releitura que acentua a dimensão republicano-progressista de Durkheim, interpretado, até então (e de forma equivocada), sob o signo do conservadorismo, confira-se, entre outros: Weiss (2013) e Massela (2014).

ção/modernidade (GRACINO JÚNIOR, 2008), ainda um inadvertido tributo que se paga à leitura parsoniana de Weber que, aqui, ainda encontra alguma ressonância. Por fim, no esquema pierucciano, o pentecostalismo desempenha a mesma função que o protestantismo ascético no estudo de Weber (2004) sobre a gênese do *ethos* profissional moderno. Localizava-se, finalmente, um *Ersatz* capaz de operar como veículo de transformação, repondo, subliminarmente, o mesmo arquétipo modernizante da sociologia do patrimonialismo, mas, agora, com um diagnóstico final positivo.

Um juízo mais severo sustentaria até que essa sociologia da mudança religiosa resta vítima das mesmas debilidades que são endereçadas atualmente ao paradigma da secularização considerado, segundo seus críticos mais contundentes, como eurocêntrico, teleológico e normativo. Também esta me parece uma crítica exagerada, mas é inegável que no centro das atuais disputas teóricas encontra-se um profundo questionamento ao universalismo da teoria da secularização posto sob a suspeição de que, longe de ser a regra, o caso europeu não passe, na verdade, de uma exceção. Diante desse questionamento, mesmo entre aqueles que não aderiram pura e simplesmente ao argumento da dessecularização (BERGER, 1999), reconhece-se a necessidade de reformulação de suas premissas. Na revisão diacrônica que lhe confere Jürgen Habermas (2008), por exemplo, a pós-secularização não representa uma reversão, mas 1) uma mudança de consciência de sociedades que experimentaram intensos processos de secularização quanto a relevância pública da religião, 2) a relatividade da experiência e de sua visão antropocêntrico-racionalista no contexto mundial e 3) a intensificação do pluralismo de formas de vida que acompanha os processos de imigração no velho continente. Charles Taylor (1997), de outro lado, trilha o caminho da diversificação sistemático-analítica e tenta superar o viés negativo da secularização entendida como retração da religião na vida pública (secularidade 1) ou como declínio em termos de fé e prática (secularidade 2) - ambas permeadas por uma visão da secularização como subtração - por uma visão positiva, na qual a secularização

passa a ser entendida como uma mudança nas condições da fé (secularidade 3). Tais exemplos de revisão já nos sugerem que assumir produtivamente as críticas ao conceito de secularização não implica em renunciar completamente as suas possibilidades heurísticas. É por esse motivo que entendo que o original programa de pesquisa desenvolvido na obra de Pierucci não deve ser simplesmente abandonado, mas reformulado nos marcos da teoria da multiplicidade da secularização, libertando-o dos seus vínculos inadvertidos com a sociologia da modernização. Dentre as muitas tarefas que se impõem neste caminho, não podemos deixar de responder também à questão que deixamos em aberto ainda no primeiro tópico desse texto: como tornar tal teorema útil analiticamente para além do aspecto religioso *strictu sensu*, ampliando seu potencial heurístico para o entendimento da modernidade?

### A multiplicidade da secularização

Para responder a tal indagação proponho situá-la no contexto de alguns dos principais desdobramentos da sociologia weberiana no cenário contemporâneo, em particular no que se convencionou chamar de programa de pesquisa weberiano (SELL, 2014). Essa proposta teórica propõe-se ir além da mera exegese do texto de Weber, articulando suas intuições centrais com os problemas atuais da análise sociológica. Na impossibilidade de fornecer uma descrição detalhada desse complexo projeto teórico, gostaria de, pelo menos, destacar alguns de seus eixos.

Ao definir-se, no nível *metateórico*, como um “programa de pesquisa” (Imre Lakatos), e não como um “paradigma” no sentido de Thomas Kuhn (que pressupõe que a ciência normal esteja estabilizada em torno de uma única orientação), essa linha de pensamento distancia-se das principais estratégias (KNNER, SCHROER, 2009, p. 07-28) utilizadas por outros pesquisadores que buscam situar-se diante do estado fragmentado (quando não caótico) da teoria sociológica contemporânea, a saber: perspectiva da convergência (busca-se a similaridade de fundo das teorias sociológicas), integrativa (a

pluralidade pode ser superada a partir de uma plataforma ou autor comum), complementaridade (cada teoria discorre sobre aspectos distintos que podem ser reconciliados), concorrencial (as teorias competem pela hegemonia do campo) e a perspectiva da indiferença (as teorias desenvolvem-se de forma paralela e isolada). Enquanto as primeiras estratégias almejam por uma *Grand Theory* capaz de conferir unidade paradigmática ao campo da sociologia, as duas últimas aceitam como um dado normal o caráter multiparadigmático dessa ciência. A proposta neweberiana de Heidelberg está claramente situada neste segundo bloco e está bastante próxima da perspectiva concorrencial, embora rejeite peremptoriamente qualquer pretensão de monopólio disciplinar (ALBERT, 2003).

Na sua *dimensão exegetica* o programa de pesquisa inspirado em Weber filia-se diretamente à interpretação que, na esteira da republicação das obras de Max Weber (o projeto *Max Weber Gesamtausgabe*), foi proposta por Wolfgang Schluchter. Ainda que em seu início suas pesquisas (SCHLUCHTER, 1981) refletissem a busca por superar a disjuntiva entre uma leitura evolucionista e outra historicista da obra weberiana (presentes tanto na Alemanha quanto nos Estados Unidos) a partir de um esquema teórico calcado em categorias sistêmicas, entendo que, paulatinamente, tal proposta transmutou-se na busca por uma interpretação que ressaltou seu caráter intrinsecamente kantiano (SCHLUCHTER, 2012). Nesse esforço, já se revelam novas disputas interpretativas e a tentativa de isolar a obra de Weber de uma leitura nietzscheana, sintomática do *Zeitgeist* pós-moderno que, na esteira da falência das metanarrativas, passou a reinar nos anos 80, estimulando o acento da dimensão supostamente trágica contida nos textos weberianos (HENNIS, 1987). Contra essa tendência, o pensamento weberiano é definido, em seu nível sistemático (*Sozialtheorie*), como uma sociologia de orientação kantiana (mas não como uma sociologização do kantismo, como em Durkheim) desdobrada em três níveis analíticos: 1) o nível fundante da ação social; 2) o nível emergente das relações e ordens sociais; e, 3) o nível da esfera supraindividual de sentido ou da cultura. Essa

interpretação toma emprestada a distinção micro/macro que passou a articular a discussão sociológica a partir dos anos 80 e 90 e pode ser representada como abaixo:

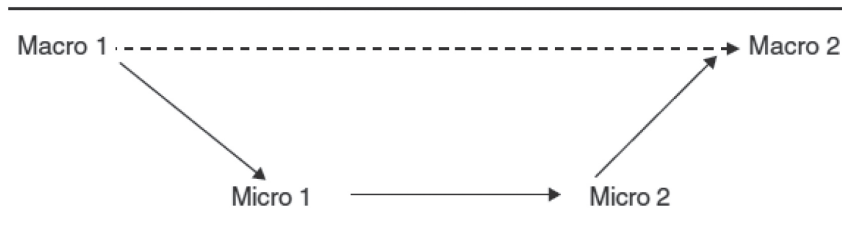


Figura 1: Modelo weberiano de múltiplos níveis

Com base nessa grade e, ao contrário de propostas rivais, como as de Giddens e Archer, que partem da diferença entre integração social e integração sistêmica (oriunda de Lockwood) e desembocam em uma teoria da dualidade da estrutura ou mesmo em um dualismo entre ambos, o esquema micro/macro vai permitir aos neoweberianos qualificar o esquema sociológico de Weber como uma teoria da dualidade entre ação e estrutura (SCHLUCHTER, 2015). Não teremos tempo para seguir as estimulantes discussões que, a partir dessa plataforma, levam os intérpretes do método sociológico de Weber a divergir sobre como a redução (passagem do macro ao micro) e a emergência (passagem do micro ao macro) organizam os parâmetros de sua teoria (SCHWINN, 1993; ALBERT, 2005; 2013; GREVE, 2006). Dado o problema com o qual estamos lidando é, antes, a dimensão substantiva de suas teorias que nos importa explorar.

Na dimensão da teoria da modernidade (*Gesellschaftstheorie*), os neoweberianos seguem o mesmo padrão acima, já que buscam retraduzir e atualizar os parâmetros originais da proposta de Weber com esquemas oriundos da sociologia contemporânea. O desafio consiste em deslocar o acento da teoria de Weber da questão da gênese para a questão do estatuto da modernidade, em particular no estágio de sua mundialização (SCHWINN, 2006; 2009). Essa inspiração vai ser buscada na teoria da multiplicidade da modernidade de Shmuel Ein-

senstad (2001) que, em estreita colaboração com essa escola, entendeu ser a teoria weberiana uma original reflexão sobre a gênese de uma era axial marcada pela tensão imanente/transcendente e que se materializou em múltiplas formas de racionalismo. A modernidade é caracterizada como um novo estágio evolutivo no interior de uma dessas linhas (o racionalismo da dominação do mundo) e é caracterizada por um programa cultural em que a secularização, a individualização e a reflexividade são as marcas centrais. Embora reconheçam seu essencialismo culturalista (reificação das civilizações como totalidades homogêneas), entende-se que a distinção unidade/variedade é a intuição epistemológica fundamental da teoria de Eisenstadt que, uma vez retida, seria capaz de oferecer uma plataforma de atualização da teoria weberiana no contexto de expansão e diversificação da experiência social moderna.

Recuperando esse insight, as pesquisas mais recentes desse grupo deslocaram sua ênfase para a teoria da diferenciação social (SCHWINN, 1998; 2001) que podemos localizar, *in nuce*, na análise weberiana das esferas de valor, ordens sociais e condutas de vida, desenvolvida na Consideração Intermediária (WEBER, 1989). Nessa linha, o objetivo de uma teoria da multiplicidade do moderno passa a se compreender como esse arranjo institucional (princípio de unidade) organiza-se em diferentes constelações concretas (princípio de variação), dando origem a diferentes formações sociais modernas. Portanto, as diversas combinações entre as esferas religiosa, econômica, política e científica, bem como as ordens de vida do erótico e da arte, representam uma plataforma para pensar as variações do moderno em escala global. Permanece como desafio dessa proposta, contudo, escapar do seu pesado viés institucionalista e do risco da redução da dimensão cultura a aspecto secundário na análise.

A tese da *multiplicidade da secularização* é um desdobramento do binômio unidade/diversidade da modernidade proposto originalmente por Eisenstadt (2001). Ela admite que a secularização é uma propriedade intrínseca do moderno, mas isso não significa que seu modo de realização não comporte variações e diferenciações. Des-



se modo, essa perspectiva conserva o teorema da secularização no centro da definição do moderno, logrando, ao mesmo tempo, escapar da armadilha da convergência. A secularização não é um processo que se realiza de forma uniforme e sua configuração pode variar, a depender de uma série de fatores. O que essa proposta mostra, acima de tudo, é que o teorema da secularização não implica pressupostos niveladores (homogeneidade), abrindo-nos a porta para pensá-la sob o signo da heterogeneidade ou, em outra fórmula, tal análise quer contemplar tantos os aspectos gerais quanto particulares do processo de secularização.

Enquanto princípio de unidade, entende-se que a relação entre modernidade e secularização não é contingente, mas necessária e, desta feita, que o secular é uma das propriedades que definem o moderno. Portanto, diferente da visão histórico-genealógica desenvolvida por Weber, intenta-se uma caracterização ontológica da secularização, o que significa que não é tanto a raiz judaico-cristã da modernidade a preocupação central, mas seu estatuto presente. Há sensíveis diferenças como os pesquisadores dessa linha realizam essa tarefa, mas há um ponto em comum: em regra, eles se nutrem da teoria weberiana da diferenciação social, em particular do modo como Weber descreveu a dinâmica de legalidade própria, afinidade eletiva e tensão entre a esfera religiosa e as demais esferas sociais do período moderno. O ponto nodal dessa relação estaria contido na seguinte passagem:

A tensão entre religião e o conhecimento intelectual destaca-se com clareza sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal. A ciência encontra, então, as pretensões do postulado ético de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus e, portanto, *significativo* e eticamente orientado (...). Todo aumento do racionalismo na ciência empírica leva a religião, cada vez, do reino racional para o irracional: mas somente hoje a religião torna-se *o poder* supra-humano irracional ou antirracional (WEBER, 1989, p. 227).

A partir desses parâmetros, Schluchter (1988) sugeriu a necessidade de discriminar o fenômeno da secularização segundo os níveis de análise do esquema sociológico weberiano. A secularização comporta uma dimensão microsociológica (quando a orientação da ação substitui os motivos extramundanos pelos intramundanos), institucional (autonomização das demais esferas sociais em relação ao religioso e à especialização da esfera religiosa) e cultural (a representação simbólica cristã torna-se opcional e minoritária). Já em momento recente, ele coteja o teorema weberiano da secularização com a proposta revisionista de Charles Taylor (2007) e conceitua secularização como um novo princípio axial que dissolve a tensão entre transcendência e imanência, fundando-se a modernidade apenas neste segundo elemento. Nesse processo, a religião não desaparece, mas torna-se apenas mais uma opção à escolha do indivíduo. Direção diferente é adotada por Thomas Schwinn (2013) para quem, mais do que uma esfera diferenciada (e isolada), a religião é um espaço social em tensão permanente com outras lógicas institucionais. Ele critica a sociologia da religião tradicional pela sua fixação no tema do declínio do religioso e propõe substituir esse eixo pela dimensão do conflito. Conclui-se daí que a sociologia da secularização não deveria considerar apenas os extremos do *continuum* diferenciação/desdiferenciação entre religião e demais esferas como objeto de análise, mas também os diversos graus de combinação ou mesmo de oposição possíveis no interior desse espectro. Objetivo de um olhar weberiano seria debruçar-se sobre as múltiplas formas e graus de articulação que, em diferentes espaços nacionais ou regiões do mundo, subsistem entre o religioso, o econômico, o político, o jurídico, etc.

É claro que tais parâmetros, ainda que nos auxiliem na compreensão do vínculo essencial entre modernidade e secularização, não só comportam sensíveis divergências analíticas, como também não vão muito além do desenho dos esquemas generalizantes de análise. Elas carecerem de maior detalhamento justamente no pólo essencial de sua hipótese: a questão da diversificação das formas de secularização (princípio de variação). Tal tarefa, de fato, requer maior

atenção ao fenômeno religioso em si mesmo. Mas, há uma importante excessão, ainda que Monika Wolhrab-Sahr e Buchardt (2012) não façam parte do chamado grupo de neoweberianos. De forma independente, mas com base também em Eisenstadt (2001), elas propõem uma sociologia das modernidades seculares que diferencia complexos seculares historicamente distintos. Esse modelo está organizado a partir das seguintes variáveis: (1) liberdade ou unidade social, (2) o grau de heterogeneidade religiosa e seu potencial de conflito, (3) integração social/cultural e desenvolvimento e (4) independência política. A partir deles, desdobram-se quatro formatos institucionais de secularidade. No primeiro, a secularidade é entendida como garantia dos direitos e das liberdades individuais; no segundo, como balanceamento e pacificação da diversidade religiosa; no terceiro, como forma de buscar a integração social ou nacional e compatibilizá-la com o desenvolvimento e; finalmente, na sua quarta variante, a secularidade é definida como busca do desenvolvimento autônomo de esferas sociais específicas. Similar ao enfoque de Schluchter e Schwinn (2013), o modelo de Wolhrab-Sahr e Buchardt (2012) também é calcado na teoria da diferenciação social, mas ele privilegia a relação entre esfera religiosa e esfera política. O risco é que a discussão da secularização reduza-se, novamente, a uma sociologia da laicidade, dissolvendo-se, mais uma vez, no político. De todo modo, tal pesquisa representa uma preciosa contribuição na medida em que, atenta a cenários empíricos, nos apresenta elementos de uma análise comparativa que nos permitem, efetivamente, delinear modelos histórico-culturais concretos de secularização.

Diferente do modelo ortodoxo da teoria da secularização (MARTIN, 1978), cujo esforço de renovação não tem conseguido ir além da tentativa de identificar pontos de partida e vias históricas diferentes do telos final da secularização, ou mesmo das teorias do secularismo (ASAD, 2003) que, na esteira da crítica pós-colonial, rejeitam a dualidade secular/religioso para dissolvê-la no segundo par da dicotomia, a teoria das múltiplas secularizações nos oferece uma direção para superar o binômio homogeneidade/heterogeneidade, equilibrando a

dimensão geral e específica desse fenômeno intrínseco do moderno. A inserção do caso regional latino-americano (e brasileiro) no horizonte desse projeto poderia ajudar não apenas a entender suas especificidades, mas também aprimorá-lo, questionando e melhorando seus resultados, até agora bastante genéricos. No último tópico, à guisa de conclusão, sugere-se uma agenda programática para essa tarefa.

### Considerações finais

No bojo do processo de globalização econômica que se acentuou durante os anos 80 e 90, a sociologia experimenta um importante processo de descentramento de perspectiva: de ciência social centrada na experiência moderno-européia, para uma ciência social do moderno em sua dimensão global. No caso brasileiro, tal discussão implicou a superação da longa e consagrada tradição de ensaios sobre o processo de formação histórica da sociedade nacional e na abertura de uma agenda para além do nacionalismo metodológico: o tema da modernidade brasileira deslocou-se para a busca de compreensão da especificidade desse contexto sociocultural na sua relação com a modernidade múltipla e global. Dentre os esforços recentes nesse sentido, podemos nomear a teoria da modernidade singular e seletiva (SOUZA, 2000), a teoria da civilização (DOMINGUES, 2013), a teoria da modernidade periférica (NEVES, 2012) e a teoria das variações contingentes do moderno (TAVOLARO, 2005), entre outras. Mas, à exceção desse último autor, a religião não tem ocupado um papel central na definição dos padrões de unicidade e especificidade do moderno no Brasil. Em que termos a incorporação do teorema da secularização poderia contribuir no avanço dessa reflexão?

Para fazer frente a esse desafio, delineio uma agenda programática centrada no aspecto múltiplo do teorema da secularização. Ciente do risco da proposição generalizante e abstrata, aponto (aleatoriamente), a título de exercício, pesquisas empíricas do campo dos estudos sociais da religião que poderiam ser incorporados e relidos em função dos problemas postos no campo da teoria social da modernidade.

Na dimensão histórico-genealógica, há que indagar sobre o papel das religiões no processo de configuração do padrão de modernidade existente no Brasil e na América Latina. Esse objetivo implica agregar ao processo de compreensão do papel das religiões enquanto fatores indutores de modernização a preocupação de explicar também como esse mesmo processo repercute no tipo de modernidade que é moldada. No centro da análise, está uma questão crucial: em que medida as religiões que se formaram historicamente no Brasil colonial (catolicismo e religiões afro-brasileiras) tiveram sua lógica social orgânica reproduzida nos novos grupos religiosos (especialmente o pentecostalismo) e no contexto sociocultural mais amplo, ou, ao contrário, se o perfil sociocultural do Brasil se altera em função do novo quadro religioso existente? Afinal, o mundo evangélico reproduz, mescla-se ou rompe com a matriz católica? Nos termos do teorema da secularização (de Blumenberg) isso implica considerar em que medida o fator resultante “B” ainda conserva elementos do fator anterior “A” (secularização como transferência) ou, ao contrário, em que medida ele representa um padrão sociocultural com uma lógica diferenciada (secularização como descontinuidade). Exemplo de análise que aposta na descontinuidade é o trabalho já amplamente comentado de Pierucci, mas existem também importantes pesquisas que investigam o papel arquetípico do catolicismo como matriz da lógica religiosa e cultural do Brasil atual (SANCHIS, 2001; CURSINO DOS SANTOS, 1993; AMARAL, 2010).

Essa sociologia histórica não elide a incontornável tarefa do aprofundamento sistemático da *dimensão ontológica* da secularização, cujo foco é seu estatuto presente. A reflexão sobre o Brasil no contexto da modernidade não pode deixar de enfrentar a pergunta crucial: qual o significado da pluralização denominacional do cristianismo para a definição do padrão de modernidade dessa região mundial? A teoria social precisa assumir centralmente o desafio de pensar o perfil da esfera religiosa no Brasil tanto na sua dimensão geral (conjunto das religiões e das denominações) quanto nas suas expressões particulares, muito particularmente no caso do seu portador histórico

mais dinâmico: o pentecostalismo. Para investigar seu significado sociológico, a plataforma de níveis sociais (ação, ordem e cultura) pode ser um instrumento útil para ordenar a discussão.

No âmbito *microsociológico*, é imperativo captar a dinâmica de orientação da ação, percebendo a interrelação entre subjetividade social e orientação religiosa, qual seja, o weberiano tema do *ethos* da conduta. Não só as diferentes identidades religiosas precisam ser captadas, mas também o peso de fatores religiosos na configuração e dinâmica das práticas sociais precisa ser sistematicamente investigado. Pesquisas sobre gênero, sexualidade e religião (MACHADO, 2013), a título de modelo, são instrumentos importantes para responder a essa questão. Já no plano *macrossociológico* das esferas sociais é mister ir além da concentração do debate no âmbito da relação Estado/Igrejas, o que não significa negar que a elaboração de modelos ou tipos de laicidade ou secularidade contribua decisivamente para o debate (GIUMBELLI, 2008). De todo modo, ainda são incipientes os estudos sobre a relação entre esfera religiosa e outros âmbitos da vida social, como no caso do econômico, para voltar a mais um exemplo. Religião e serviço social (SIMÕES, 2012) e, especialmente, o significado da teologia da prosperidade no âmbito da ação econômica e da dinâmica da estratificação social (ARENARI, 2010) são iniciativas promissoras. Por fim, no *nível cultural* (representações coletivas de sentido), *surveys* que indicam os padrões cognitivo-simbólicos dos eleitores (posicionamento quanto a questões de valores e costumes) também abrem caminhos e pistas para captar o lugar e o peso da cosmovisão religiosa no imaginário coletivo.

Para escapar das armadilhas do nacionalismo metodológico, tais análises também não devem perder de vista procedimentos comparativos, sem esquecer que estes, mais do que identificar a peculiaridade de padrões nacionais singulares, deveriam apontar preferencialmente para o sentido que a dinâmica global das instituições e dos valores modernos adquire em determinada região cultural da modernidade global. Em grande síntese, trata-se de passar dos estudos de casos nacionais para uma sociologia em escala global. Nesse horizonte, o

teorema da secularização, mais do que determinar o peso e a natureza da religião na atualidade, preocupação primordial da sociologia da religião em sentido restrito, constitui um instrumento heurístico de caracterização das variedades do moderno em sua era global e ocupa um lugar determinante na macrosociologia comparada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, G. et al. (Orgs.). (2006), *Aspekte des Weber-Paradigmas*. Festchrift für Wolfgang Schluchter: Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

ALBERT, G. et al. (2003), *Das Weber-Paradigma*. Tübingen: Mohr Siebeck.

ALBERT, G. “Moderater Holismus: emergentische Methodologie einer dritten Soziologie”. In: GREVE, J.; SCHNABEL, A. (Orgs.). (2011), *Emergenz: Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen*. Suhrkamp: Berlin, p.252-285.

ALBERT, G. (2005), “Moderater metodologischer Holismus. Eine weberianische Interpretation des Makro-Mikro-Makro Modells”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 57, p.387-413.

ALBERT, G. Weber-Paradigma. In: KNEER, Georg e SCHROER, Markus (Orgs.). (2009), *Handbuch Soziologischer Theorien*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, p.517-554.

AMARAL, R. R. (2010), *Milagre Político: Catolicismo da Libertação*. São Paulo: Anablume.

ARENARI, B.; DUTRA, R. T. J. (2010), “A religião dos batalhadores”. In: SOUZA, Jessé. (Org.). *Os batalhadores brasileiros nova classe média ou nova classe trabalhadora?*. Belo Horizonte: UFMG.

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

AVRITZER, L. (2013), “Gabriel Cohn, o cientista social e o homem”. *Leituras Críticas sobre Gabriel Cohn*. Belo Horizonte: UFMG, v., p. 7-10

BERGER, P. (1999), “The Desecularization of the World: A Global Overview.” *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. BERGER, P.(Org.). Washington, D. C.: The Ethics and Public Policy Center/Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.

BLUMENBERG, H. (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

BOURDIEU, P. (2004), “Uma interpretação da Teoria da Religião de Max Weber”. *Pierre Bourdieu*. Sérgio Micelli (org.), 5 ed. Ed. Perspectiva, São Paulo.

- CARROLL, A. (2009), "The Importance of Protestantism in Max Weber's Theory of Secularisation". *European Journal of Sociology*. Volume 50, 01, p. 61-95.
- COHN, G. (1979), *Crítica e resignação: estudo sobre o pensamento de Max Weber e a sua compreensão*. São Paulo: T.A. Queiroz.
- CURSINOS SANTOS, E. (1993), *Magia e Mercadoria: fundamentos Religiosos do Racionalismo Prático do Brasil Colonial. Tese de doutorado em sociologia*. Brasília.
- DOMINGUES, J. M.. (2013), *Modernidade global e civilização contemporânea: para a renovação da teoria crítica*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- EINSENSTADT, S. (2001), Modernidades múltiplas. *Sociologia*, n.35, p. 139-163.
- ENDRESS, M. (2014), "Renaissance der Religion: Was wird aus Max Webers Entzauberung-und Sakularisierungsthese?" In: MULLER, H.; SIGMUND, S. (Orgs.). *Max Weber Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart;Weimar: J.B. Metzler, p.368-374.
- FERNANDES, F. (1978), *Os fundamentos empíricos da explicação sociológica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, p.41-174.
- GARCIA, J. M. G. (2011), "Max Weber, Goethe and Rilke: The magic of Language and Music in a Disenchanted World". *Max Weber Studies*, 11, 2, p.267-288.
- GAUCHET, M. (1985), *Le Désenchantement du monde*. Une histoire politique de la religion, Gallimard, Paris.
- GIDDENS, A. (1991), *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp.
- GIUMBELLI, E. "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil". *Religião e Sociedade.*, vol.28, no.2, p.80-101
- GRACINO JÚNIOR, P. (2008), "Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil." *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.69-92.
- GREVE, J. (2006), "Max Weber und Emergenz. Ein Programm eines nichtreduktionistischen Individualismus?" In: ALBERT, G. et al. (Orgs.). *Aspekte des Weber-Paradigmas*. Festschrift für Wolfgang Schluchter: Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- HABERMAS, J. (2008), *Ach, Europa*. Kleine politische Schriften XI. Frankfurt am Main.
- HENNIS, Wilhelm. (1987). *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werks*. 1987. Mohr, Tübingen.
- KNNER, G.; SCHROER, M. (2009), *Handbuch Soziologische Theorien*. Wiesbaden: Verlag Fur Sozialwissenschaften.



- MACHADO, M. dos D. C. (2013), "Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira". *Cultura y Religión*, v. 17, p. 48-68.
- MARIANO, R. (2013), "Antônio Flávio Pierucci: sociólogo materialista da religião". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.28, no.81, p.7-16.
- MARIZ, C. L.. (2003), "A sociologia da religião de Max Weber". TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, p.67-95.
- MARTIN, D. (1978), *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- MASELLA, A. B. (2014), "A realidade social e moral do direito: uma perspectiva durkheimiana". *Lua Nova*, 93, p.267-295.
- MOCELLIM, A. D.. (2014), *Ciência, técnica e reencantamento do mundo. Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Sociologia)*. Universidade de São Paulo.
- MONOD, J. (2002). *La querelle de la sécularization: de Hegel à Blumenberg*. Paris; Vrin.
- MONTERO, P. (2003), "Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo". *Novos Estudos*, 56, p. 35-45.
- NEGRÃO, L. N. (2005), "Nem 'jardim encantado' nem clube dos intelectuais desencantados". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.20, n.59, p.25-36.
- NEVES, M. (2006), "Die Staaten im Zentrum und die Staaten an der Peripherie: Einige Probleme mit Niklas Luhmanns Auffassung von den Staaten der Weltgesellschaft". *Soziale Systeme: Zeitschrift für Soziologische Theorie*, v. 2, p. 247-273.
- NOBRE, R. F. (2004). "Entre passos firmes e tropeços". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v.19, n.54, p.161-164.
- PICKEL, G.(2010), "Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell?" *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Volume 62, 2, p. 219-245.
- PIERUCCI, A. F.; MARIANO, R. (2010), In: MARTINS, C. B. (Org.). "Sociologia da religião, uma sociologia da mudança". *Horizontes das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: ANPOCS, p.279-302.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. (1987), "Assim como não era no princípio: Religião e ruptura na obra de Candido Procopio Ferreira de Camargo". *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, SP, n.17, p. 29-35.
- PIERUCCI, A. F. (1997b), "A propósito do auto-engano em sociologia da religião". *Novos Estudos*, n. 49, p. 99-118.

- PIERUCCI, A. F. (1996), "A bem-vinda politização dos pentecostais". *Contexto Pastoral*, São Paulo, v. 4, n.33, p. 6-7.
- PIERUCCI, A. F. (2005). "Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000". *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n.52, p. 17-28.
- PIERUCCI, A. F. (2006), "Ciências sociais e religião: a religião como ruptura". In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 1eded.Petrópolis: Vozes, v. , p. 17-34.
- PIERUCCI, A. F. (2008), "De olho na modernidade religiosa". *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, v. 20/2, p. 9-17.
- PIERUCCI, A. F. (2011), "Eleição 2010: Desmoralização eleitoral do moralismo religioso". *Novos Estudos*, v. 89, p. 05-16.
- PIERUCCI, A. F. (1997a). "Interesses religiosos dos sociólogos da religião". In: ORO, A.; STEIL, C.A. (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- PIERUCCI, A. F. (2003), *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 31.
- PIERUCCI, A. F. (2006), "Religião como solvente: uma aula". *Novos Estudos*, v. 75, p. 111-127.
- PIERUCCI, A. F. (1988), "Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". *Revista brasileira de ciências sociais*, n. 37, p.43-73.
- PIERUCCI, A. F. (1999), "Sociologia da Religião: área impuramente acadêmica". In: *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: ANPOCS, vol. 01, p. 237-286.
- RIESEBRODT, M. (2010), "Religiöse Vergemeinschaftungen". In: KIPPENBERG, Hans G e RIESEBRODT, Martin (Orgs). *Meine ,Religionsystematik'.2001*. Tübingen: Mohr Siebeck, p.101-119.
- SANCHIS, P. (Org.). (2001), *Fiéis e Cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ.
- SCHLUCHTER, W. (2009), *Die Entzauberung der Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck, p.111-136.
- SCHLUCHTER, W. (1988), *Die Zukunft einer Religion*. Religion und Lebensführung. Frankfurt am Main, p.506-534, vol.II.
- SCHLUCHTER, W. (2012). "Epílogo: Ação, ordem e cultura". In: *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: Editora da UNESP, 325-330.
- SCHLUCHTER, W. (2005), *Handlung, Ordnung und Kultur: Studien zum einem Forschungsprogramm in Anschluss an Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- SCHLUCHTER, W. (2014), *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- SCHLUCHTER, W. (1981), *The Rise of Western Rationalism: Max Webers Developmental History*. Berkeley: University Press.
- SCHWINN, T. (2006), “Die Vielfalt und die Einheit der Moderne. Perspektiven und Probleme eines Forschungsprogramms”. In: *Die Vielfalt und die Einheit der Moderne: Kultur-und strukturvergleichenden Analysen*. Wiesbaden: VS Verlag, p.07-34.
- SCHWINN, T. (2001), *Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts*. Weilerswist: Velbrück.
- SCHWINN, T. (1993), “Max Webers Konzeption des Mikro-Makro Problems”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 45, p.220-237.
- SCHWINN, T.(2009), “Multiple Modernities: Konkurrierenden Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht”. *Zeitschrift für Soziologie*, 38, 6, p.454-476.
- SCHWINN, Thomas. (1998). “Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen”. In: BIENFAIT, A.; WAGNER, G. (Orgs). *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen*. Beiträge zu Wolfgang Schluchters Religion und Lebensführung. Frankfurt: Suhrkamp.
- SCHWINN, T. (2013), “Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne. Säkularisierung, Differenzierung und multiplen Modernitäten”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, n.53, p.73-98.
- SELL, C. E.. (2007), “Leituras de Weber e do Brasil: da política à religião, do atraso à modernidade”. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 43, p. 241-258.
- SELL, C.E. (2013), *Max Weber e a racionalização da Vida*. Petrópolis: Vozes.
- SELL, C. E. (2012), “Racionalidade e racionalização em Max Weber.” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.27, n.79
- SELL, C. E. (2014), Weber no Século XXI: Desafios e Dilemas de um Paradigma Weberiano”. *Dados*. 2014, vol.57, n.1, pp. 35-71
- SIMÕES, P. (2012), “Assistência religiosa no sistema socioeducativo: a visão dos operadores do direito”. *Religião & Sociedade*, v. 32, p. 130-156.
- SOUZA, J. (2000), *Max Weber e a singularidade da cultura ocidental. A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UnB, p. 19-35.
- SPRONDEL, W. M. (1972), “Entzauberung”. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol.2. Basel;Stuttgart, p.564-565.

TAVOLARO, S. B. F. (2005), “Existe uma Modernidade Brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, p. 5-22.

TAYLOR, C. (2007), *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

TENBRUCK, F. (1975), “Das Werk Max Webers”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27, p.669-671.

VIANNA, L. W.(1999), “Weber e a interpretação do Brasil”. In: SOUZA, Jessé de (Org). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, p. 173-194.

VILLAS BOAS, G. (2014), “A Recepção Controversa de Max Weber no Brasil (1940- 1980)”. *Dados*, vol.57, n.1, pp. 5-33.

WEBER, M. (2004), *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras.

WEBER, M. (1988), Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 207-236.

WEBER, M. (2003), *Max Weber Briefe 1913-1914*. LEPSIUS, M.Rainer; MOMMSEN, Wolfgang J.; RUDHARD, B.; SCHÖN, M. (Orgs.). Tübingen: Mohr Siebeck, (Max Weber Gesamtausgabe – MWG II/8).

WEBER, M. (1994), *Wissenschaft als Beruf (1917/1919). Politik als Beruf (1919). Studienausgabe*. MOMMSEN, W. J.; SCHLUCHTER, W.; MORGENBROD, B. (Orgs.) Tübingen: Mohr Siebeck, (Max Weber Gesamtausgabe – MWG I/17).

WEBER, M. (1989), Zwischenbetrachtung. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. *Konfuzianismus und Puritanismus* (Schriften 1915-1920). SCHMIDTGLINZER, Helwig & KOLONKO, P. (Orgs.). Tübingen: Mohr Siebeck, p. 479-522. (Max Weber Gesamtausgabe - MWG I/19).

WEIDNER, D. (2004), “Zur Rhetorik der Säkularisierung”. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78,1, S. 95-132.

WEISS, R. A. (2013), “Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado”. *Mana*, vol.19, n.1, p.157-179.

WINCKELMANN, J. (1980), “Die Herkunft von Max Webers “Entzauberungskonzeption””. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32, p.12-53.

WOHLRAB-SAHR, M.; BUCHARDT, M. (2012), “Multiples secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities”. *Comparative Sociology*, 11, p.875-909.