



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Eneida da Silva Fiori

**Secularização à brasileira: um estudo sobre as relações entre
cultura popular, religiosidade afro-brasileira e laicidade da escola
pública**

São Gonçalo

2021

Eneida da Silva Fiori

**Secularização à brasileira: um estudo sobre as relações entre cultura popular,
religiosidade afro-brasileira e laicidade da escola pública**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Processos Formativos e Desigualdades Sociais.



Orientador: Prof. Dr. Luiz Fernando Conde Sangenis

São Gonçalo

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

F519 Fiori, Eneida da Silva.
Secularização à brasileira: um estudo sobre as relações entre cultura popular, religiosidade afro-brasileira e laicidade da escola pública / Eneida da Silva Fiori. – 2021.
88f.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Fernando Conde Sangenis.
Dissertação (Mestrado em Educação - Processos Formativos e Desigualdades Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Secularização – Teses. 2. Sincretismo (Religião) – Teses.
3. Escolas públicas – Teses. I. Sangenis, Luiz Fernando Conde. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CRB/7 - 4994 CDU 211.5

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Eneida da Silva Fiori

**Secularização à brasileira: um estudo sobre as relações entre cultura popular
religiosidade afro-brasileira e laicidade da escola pública**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Processos Formativos e Desigualdades Sociais.

Aprovado em 29 de junho de 2021.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Fernando Conde Sangenis (Orientador)
Faculdade de Formação de Professores - UERJ

Prof. Dr. José Antônio Miranda Sepulveda
Universidade Federal Fluminense

Prof.^a Dra. Denize de Aguiar Xavier Sepulveda
Faculdade de Formação de Professores - UERJ

Prof. Dr. Marcelo José Derzi de Moraes
Faculdade de Formação de Professores - UERJ

São Gonçalo

2021

AGRADECIMENTOS

Devo agradecer primeiramente a Deus, que me deu forças e sustentou durante todo o processo. Sem Seu amor e misericórdia nada seria possível.

Agradeço ao meu pai, que sempre fez e faz tudo por mim.

Agradeço ao meu irmão, por me dar forças, mesmo sem perceber.

Agradeço a minha mãe (in memoriam), que sempre se orgulhou das minhas conquistas. Ela foi, sem dúvidas, minha maior incentivadora na vida acadêmica.

Agradeço ao meu orientador, o professor Luiz Fernando Conde Sangenis, pela sensibilidade quanto à escolha do tema, pela paciência, atenção, cuidado e dedicação. Eu não poderia estar em melhores mãos.

Agradeço aos professores Denize de Aguiar Xavier Sepulveda e José Antônio Miranda Sepulveda, por aceitarem o convite para a banca e por darem generosas contribuições neste trabalho.

Agradeço ao professor Marcelo José Derzi Moraes, por aceitar o convite para a banca e por ter sido meu orientador no primeiro movimento desta pesquisa, ainda no curso de especialização. Obrigada por me ouvir, orientar, acompanhar, incentivar e por cada contribuição. Sua generosidade será sempre lembrada com muito carinho.

Agradeço às amigas Nathalia Botelho e Ana Paula Santanna, que, durante toda a caminhada, estiveram ao meu lado. Agradeço pelo carinho, cuidado, risadas, lágrimas, desabafos e por cada momento da nossa terapia de grupo.

Agradeço à amiga Isabelle Schueler, por segurar minha mão durante todo este processo e por me animar todas as vezes em que a insegurança e a ansiedade se fizeram presentes.

Agradeço a minha turma do curso de Mestrado. Cada um de vocês contribuiu para que este processo fosse mais leve e divertido.

Agradeço ao grupo de pesquisa Seraphicus, pelas reuniões e trocas maravilhosas.

Agradeço à amiga Erica Renata, pelo olhar sempre atento e cuidadoso comigo. Este trabalho tem muito de você.

Agradeço à professora Vânia Leite, que, ao conhecer o meu projeto de pesquisa ainda na especialização, me incentivou a fazer a prova do mestrado. Se

não fosse por suas palavras de incentivo e ânimo, sem dúvidas, eu nem teria tentado.

Agradeço ao meu ex-aluno e, hoje, amigo, Thiago Alvarenga, por ser tão especial e me ajudar a me tornar uma pessoa e uma professora melhor. Você é um grande incentivador!

Agradeço ao Programa de Pós Graduação em Educação – Processos Formativos e Desigualdades Sociais. A todxs xs professorxs do curso e ao secretário Marcus Vinicius, por serem tão atenciosxs.

Muito obrigada

Nunca fomos catequizados. Fizemos foi carnaval.

Oswald de Andrade

RESUMO

FIORI, Eneida da Silva. Secularização à brasileira: um estudo sobre as relações entre cultura popular, religiosidade afro-brasileira e laicidade da escola pública. 2021. 88f. Dissertação (Mestrado em Educação - Processos Formativos e Desigualdades Sociais) - Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

Nosso objetivo é o de analisar o processo de secularização da cultura e da sociedade brasileira, a fim de compreender as dificuldades que impactam o processo de laicização da escola pública, importante instância do estado. Para isso, buscamos discutir criticamente as teorias da secularização/desencantamento em contextos brasileiro e latino-americano. O sincretismo, fenômeno presente na religiosidade brasileira, hegemonicamente cristã e católica, ainda que sob a influência de religiões de matrizes africanas, é um importante conceito que lançamos mão para elucidar a realidade de sociedades híbridas, mestiçadas (foco desta pesquisa) como as da América Latina e do Brasil. Muito cara à nossa discussão, a teoria da secularização de Weber norteia a reflexão que traçamos em torno das modernidades múltiplas de Eisestadt, e dos seus impactos no mundo secular. Apresentamos defensores e detratores da teoria da secularização weberiana, considerando divergências teóricas de diversos autores. Analisamos os processos de sincretismo que remodelam as religiões afro-brasileiras, o catolicismo e o neopentecostalismo. No mais, esta pesquisa pretende instigar a discussão sobre a religiosidade popular e sua capacidade de afetar o dinamismo do processo de secularização da sociedade brasileira, da laicização do estado e das suas instâncias, a exemplo da escola pública. Não vivemos em uma sociedade suficientemente laica, e isso muitas pesquisas já demonstraram. Desta forma, na presente pesquisa, há uma tentativa de responder às perguntas: por que a sociedade brasileira tem dificuldades em se laicizar? Quais causas tornam o processo de secularização de nossa sociedade peculiar e diverso? As respostas podem ser encontradas nas galerias mais profundas da formação da cultura brasileira. Razão pela qual travamos um diálogo profícuo entre o campo da educação, a história cultural, a sociologia da religião e a antropologia cultural.

Palavras-chave: Secularização. Laicidade. Sincretismo. Modernidades múltiplas.

Religiões afro-brasileiras. Escola pública.

ABSTRACT

FIORI, Eneida da Silva. *Brazilian secularization: a study about the relation between popular culture, Afro-Brazilian religiosity and laicity of the public school*. 2021. 88f. Dissertação (Mestrado em Educação - Processos Formativos e Desigualdades Sociais) - Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

Our objective is to analyze the process of secularization of Brazilian culture and society, in order to understand the difficulties that impact the laicization process of the public school, an important instance of the state. For this, we seek to critically discuss the theories of secularization / disenchantment in Brazilian and Latin American contexts. Syncretism, a phenomenon present in Brazilian religions, hegemonically Christian and Catholic, even if under the influence of African-based religions, is an important concept that we use to elucidate the reality of hybrid, mixed-race societies (focus of this research) like those of Latin America and Brazil. Very relevant to our discussion, Weber's theory of secularization guides the reflection we have drawn on Eisenstadt's multiple modernities, and their impacts on the secular world. We present defenders and detractors of the theory of Weberian secularization, considering theoretical divergences from different authors. We analyze the syncretism processes that reshape Afro-Brazilian religions, Catholicism and Neo-Pentecostalism. In addition, this research intends to instigate the discussion about popular religiosity and its capacity to affect the dynamism of the secularization process of Brazilian society, the laicization of the state and its instances, like the public school. We do not live in a sufficiently secular society, and this has been demonstrated by many researches. Thus, in this research, there is an attempt to answer the questions: why does Brazilian society have difficulties in laicize itself? What causes make the secularization process of our society peculiar and diverse? The answers can be found in the deepest galleries of the formation of Brazilian culture. That is why we have a fruitful dialogue between the educational field, cultural history, the sociology of religion and cultural anthropology.

Keywords: Secularization. Laicity. Syncretism. Multiple modernities. Afro-Brazilian Religions. Public school.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	TEORIA DA SECULARIZAÇÃO ENTRE OUTRAS REFLEXÕES	18
2	COLONIALIDADE	32
2.1	A herança do pensamento colonial	35
3	SOBRE A TEORIA DA SECULARIZAÇÃO EM AMBIENTES CULTURAIS CRISTÃOS “PUROS” E SINCRÉTICOS	46
3.1	O gérmen da secularidade ou potência secularizante do cristianismo	47
3.2	A secularização em ambiências culturais de cristianismo impuro ou sincrético: a inibição da potência secularizante	57
4	DO SINCRETISMO ENTRE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O NEOPENTECOSTALISMO	64
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
	REFERÊNCIAS	81

INTRODUÇÃO

Ao longo da minha trajetória docente, tem me chamado a atenção a influência e a presença da religião no espaço público escolar. É possível observar como a religião é confessada a todo tempo, ainda que de forma não intencional e individual, seja através do discurso, de trabalhos propostos pelo professor, de músicas cantadas pelos alunos ou até mesmo pelos murais expostos pela direção ou coordenação pedagógica. Seja de forma velada ou confessa, a religião permeia a todo tempo a nossa vida, inclusive na escola.

Graduada em Letras pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – FFP/UERJ, atuo como professora de Língua Portuguesa na rede estadual de ensino desde 2013, quando assumi um contrato com a Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro - SEEDUC-RJ. Em 2015, já como professora efetiva da rede, mudei minha lotação para uma nova escola, onde meu interesse pela temática da religião foi despertado.

Entre alguns acontecimentos recorrentes nessa escola, um foi o mais marcante: um grupo de alunos evangélicos decidiu se reunir em todos os intervalos e aulas vagas, para compartilhar suas experiências religiosas. Nesses encontros, os alunos faziam a leitura da Bíblia, cantavam louvores, oravam e contavam seus testemunhos de fé. Os encontros se popularizaram e, rapidamente, cresceram naquele espaço, chamando a atenção também de alunos que não compartilhavam das mesmas crenças.

Não é difícil imaginar que esses alunos questionaram, então, sobre a possibilidade de outros grupos religiosos aderirem à ideia dos “cultos escolares”. Preocupada com a questão, a equipe diretiva, declaradamente evangélica, decidiu que era o momento de se posicionar e proibir todo e qualquer grupo que promovesse encontros religiosos na escola. Esse posicionamento foi embasado pelo discurso da laicidade da escola pública. Neste momento, eu busquei me informar sobre o que as pessoas a minha volta entendiam por laicidade, e atentei que os discursos eram muito diferentes, e que não havia o consenso sobre o que era chamado de escola laica.

Questionei-me sobre o conceito de laicidade, a suposta escola pública laica, a proposta do Ensino Religioso, até então confessional, e como algo tão pessoal e

privado poderia fazer parte do currículo de escolas não confessionais e ainda ser mantido pelos cofres públicos. Além disso, chamava a minha atenção perceber que em um país, predominantemente católico, onde as demais religiões são submissas, a laicidade do estado é respeitada apenas na teoria.

A nossa formação seria o resultado dos impactos da escola sobre nós, afinal não somos formados apenas pelos conteúdos ensinados na escola, mas por toda a questão social que está em torno dela. Sepúlveda e Sepúlveda (2016, p.141) lembram que “o discurso religioso é muito comum nas escolas brasileiras (historicamente organizada pelo campo religioso) e acaba afetando todxs¹ xs estudantes. Portanto, não é necessário defender o discurso religioso na escola. Ele faz parte da escola”. Assim, para que se entenda a dinâmica da religião dentro do espaço escolar é importante que sejam considerados os mecanismos que resultam na coesão social, de forma a analisar onde a sociedade se une e em quais pontos os grupos sociais rompem entre si.

A coesão social pode ser interpretada como uma forma agregada (família, religião, grupos) na qual nós vivemos em sociedade. A partir desse conceito é possível refletir sobre o enigma de como tantas pessoas, com variados sonhos, desejos e princípios, de lugares e perspectivas diferentes, são capazes de permanecer dentro do mesmo grupo social. Luiz Eduardo Wanderley (apud WANDERLEY, 2000) refere-se à caracterização de questão social dada por Robert Castel:

[...] como uma aporia fundamental, uma dificuldade central, a partir da qual uma sociedade se interroga sobre sua coesão e tenta conjurar o risco de sua fratura. É, em resumo, um desafio que questiona a capacidade de uma sociedade de existir como um todo, como um conjunto ligado por relações de interdependências. (WANDERLEY, 2000, p.238)

Tal análise nos leva a refletir sobre os mecanismos de acomodação da sociedade, o que nos faz acreditar que as pessoas não se acomodam porque querem, mas porque são levadas a isso. A questão social não é exatamente algo

¹ Justificativa pela opção do uso do “x” apresentada pelos autores: O uso do “X” nas palavras, do ponto de vista linguístico e gramatical, é uma forma de usar uma linguagem escrita que expresse maior igualdade entre homens e mulheres. A língua portuguesa determina que o plural dos substantivos deva usar o gênero no masculino. Essa generalização do plural é considerada sexista e machista por certos grupos e indivíduos, resultando assim em propostas por um gênero plural não sexista a ser adotado em Português. O uso do “X” é uma tentativa de, no âmbito da escrita, tornar a língua mais democrática. (SEPULVEDA; SEPULVEDA, 2016, p.141)

objetivo, mas o modo como a sociedade se interroga sobre as suas fraturas, como era possível observar nas discussões acerca dos níveis de analfabetismo atrelados ao catolicismo, por exemplo.

Penso que escola deve ser um lugar multicultural, plural e democrático, que promove o conhecimento e estimula o respeito ao diferente, ao outro e à pluralidade de ideias e crenças. É impossível negar que, apesar das constantes lutas sociais, o Brasil ainda é um país extremamente preconceituoso e racista. E, como educadora da rede pública de ensino, tal condição me leva a refletir sobre a atuação da escola frente a essas questões.

Ingressei no curso de Pós-graduação em Educação Básica – modalidade Gestão Escolar, na FFP/UERJ, e em 2018 a minha pesquisa teve o seu primeiro movimento. Com o propósito de responder às minhas inquietações, iniciei uma análise sobre a relação entre estado, escola pública e religião, considerando o princípio da laicidade do estado. Busquei examinar documentos como a Lei 9.394 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 (LDB), o Currículo Mínimo de Ensino Religioso proposto pelo estado do Rio de Janeiro e a proposta da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), embasada nos preceitos da Constituição Federativa da República do Brasil de 1988.

Ao pesquisar trabalhos que discutiam sobre essa relação entre estado, escola e religião, pude encontrar um vasto banco de teses no Observatório de Laicidade da Educação. O OLÉ é um projeto iniciado pelo Núcleo de Estudos de Políticas Públicas em Direitos Humanos da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que tinha como nome inicial Observatório de Laicidade do Estado, e foi gerido pela instituição de 2007 a 2013. Após seis anos operando como rede independente, o OLÉ foi assumido pela Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, como projeto de extensão, ligado ao Grupo de Estudos e Pesquisa *Conservadorismo e Educação Brasileira*.

Em meu primeiro levantamento do OLÉ, em 2018, pude observar que, no período de 2005 a 2016, constavam 130 dissertações de mestrado e 28 teses de doutorado, e que muitos desses trabalhos discutiam a presença da religião confessa por parte do corpo docente, e outras, a importância da disciplina Ensino Religioso. Foi possível encontrar também pesquisas que abordam as contradições de tais práticas no ambiente escolar, as relações entre discentes e docentes com essas práticas, como elas podem e devem ser conduzidas segundo a legislação de

estados específicos e como a proposta de ensino religioso privilegia determinada (s) religião (ões).

Em razão disso, considerei pertinente iniciar, naquele momento, uma pesquisa acerca do conceito de estado laico e das leis que regem a educação, a fim de entender a dinâmica da religião dentro das escolas públicas. Para embasar a discussão, recorri às reflexões de Michel Foucault ²sobre poder e formas de exercer o poder, a fim de entender como funciona a dinâmica da religião dentro do espaço escolar público, e assim focar na atuação do gestor escolar.

Durante o desenrolar da pesquisa, pude perceber que o processo da laicização do estado caminha lentamente, de forma que a sociedade brasileira apresenta tanta dificuldade para entender o que de fato é e pode ser considerado um estado laico. Entre tantas concepções, há quem acredite que o estado laico é aquele que não permite a presença da religião em nenhum espaço público; por outro lado há os que defendem que a laicidade consiste, na verdade, em permitir toda e qualquer manifestação religiosa, independente do espaço em que esteja. O OLÉ, por sua vez, defende o direito de qualquer denominação religiosa se manifestar desde que não faça proselitismo em espaços públicos.

O trabalho supracitado resultou em uma interessante discussão sobre a dinâmica da religião no espaço escolar, reforçando o pensamento de que a escola pública não é laica; o que me levou a ingressar no curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Educação – Processos Formativos e Desigualdades Sociais, da FFP/UERJ, em 2019, com o objetivo de responder a novos questionamentos: por que a escola pública não é laica? E por que a sociedade brasileira tem tanta dificuldade em se laicizar? Seria essa uma questão cultural?

Incomodada com esta dificuldade que se tem, ainda hoje, de entender como caminha o processo da laicidade do estado, considerei pertinente refletir sobre o quanto a religião ainda pode ser (e é) grande influenciadora “na vida dos indivíduos e no próprio modo de organização social da sociedade, bem como os seus desdobramentos e consequências” (STIGAR, 2015, p. 168). Entretanto, para

² As reflexões sobre as relações de poder engendradas na dinâmica da religião dentro da escola pública/do espaço escolar público podem ser encontradas na pesquisa *Laicidade X Confessionalismo: um estudo sobre a relação entre Estado, escola e religião*, de Eneida da Silva Fiori (2018). O trabalho está disponível na Rede SIRIUS – UERJ, sob o CDU: 37.014.523.

compreender o desenrolar do processo de laicização, percebi que se faz necessário trazer à baila reflexões acerca de um outro processo: o da secularização³.

A laicidade e a secularização são diferentes processos histórico-sociais. Relacionada ao avanço da modernidade Ocidental, a secularização prevê o declínio da religião sobre muitos setores da vida social, colocando-a na posição de força e poder unicamente sobre a vida privada. Com a modernidade, a racionalização revelou uma nova concepção do homem e do mundo: uma visão dessacralizadora, profana.

De acordo com Ranquetat Jr. (2008, p.68), “a secularização se caracteriza fundamentalmente pelo declínio da religião, pela perda de sua posição axial e pela autonomização das diversas esferas da vida social da tutela e controle da hierocracia”, dando espaço ao pensamento secular. Os valores fundamentais que regem a vida do homem moderno deixam de ser apenas religiosos, e passam a ser relativizados a partir da ciência, da técnica e do seu conhecimento do mundo.

Para Berger (2017):

A capacidade de manipular discursos diferentes (para usar o termo de Alfred Schutz, diferentes estruturas de relevância) é um traço essencial de uma pessoa moderna. [...] na experiência da maioria dos indivíduos, a secularidade e a religião não são mutuamente contraditórias. De preferência, elas coexistem, cada uma pertencendo a uma forma específica de atenção à realidade. (BERGER, 2017, p.112)

Quando Berger (2017) afirma que o indivíduo pode ter tanto o discurso religioso quanto o secular, ele traz à baila a estrutura de plausibilidade, uma vez que os indivíduos dominam ambos discursos e têm a capacidade de utilizá-los de acordo com a situação em que estão inseridos. “O que isto significa é muito simples: uma estrutura de plausibilidade é o contexto social no qual qualquer definição cognitiva ou normativa da realidade é plausível” (BERGER, 2017, p.72), ou seja, não se trata de incoerência religiosa, mas de entender que em contextos públicos, o discurso religioso pode (e deve) ser revisto.

A estrutura de plausibilidade interfere diretamente no processo de pluralismo, visto que lidamos com diferentes visões do mundo, o que nos faz relativizá-lo. Isto nos leva à compreensão de que “há diferentes possibilidades de definir a realidade” (BERGER, 2017, p.130) e interferir nela e é, neste momento, que o discurso

³ Vale lembrar que a palavra “laicidade” não tem tradução definida para a língua inglesa, de forma que alguns autores utilizam o termo *secularization* (secularização), para traduzi-la.

religioso ou secular deve ser repensado. O autor ainda sinaliza que, “independentemente a tradição religiosa com a qual o discurso secular deve negociar o espaço para a sua própria estrutura de relevância, deve haver primeiramente o pressuposto de que este espaço está disponível” (BERGER, 2017, p.121). Em outras palavras, se é importante que o discurso secular tenha espaço na sociedade, tão e igualmente importante é que ele tenha espaço primeiramente na consciência dos indivíduos.

Esta pesquisa, no entanto, compreende o conceito de secularização como diferenciação funcional entre as esferas secular e religiosa (CASANOVA, 1994, p. 211).

De forma que a assimilação do pensamento secular permita-nos discutir sobre a laicidade do estado brasileiro, faz-se necessário “ênfatizar que a laicidade é sobretudo um fenômeno político e não um problema religioso, ou seja, ela deriva do Estado e não da religião” (RANQUETAT JR., 2008, p.70). Laicidade é uma palavra que se refere àquilo que é laico, leigo ou não religioso, em outras palavras, consiste na ideia de excluir a igreja do exercício ou poder sobre algo. Desta forma, pode-se dizer que laicidade é entender que nenhuma religião deve se sobrepor aos direitos garantidos pelo Estado; todos devem ser livres para acreditar (ou não) naquilo que lhe convém, podendo professar sua fé ou até mesmo a falta dela.

Oficialmente, o Brasil é um Estado laico, já que a Constituição Federativa prevê o direito à liberdade religiosa, além de respeito e proteção a sua manifestação. De tal forma, a escola, enquanto espaço público, deveria ser laica; entretanto, na prática, sabemos que não o é. Tal proposição reforça a necessidade de analisar o processo de secularização da cultura e da sociedade brasileira a fim de compreender as dificuldades que impactam o processo de laicização do estado, especificamente, da educação.

O tema da laicidade transita por diferentes campos do conhecimento. Ao se tratar de assunto que envolve o Estado, enseja, por evidente, uma discussão afeita ao campo das ciências políticas. Tais discussões são bastante próprias da filosofia política, uma vez que a disciplina trata do caráter eminentemente laico e secular do espaço público, das instituições estatais - dentre elas a educação e a escola públicas -, mas sobretudo os fundamentos que justificam os poderes do estado moderno, baseados em princípios naturais, tais como a racionalidade, a liberdade e o consentimento do ser humano, e não mais em potências divinas, superiores ou

sobrenaturais. A complexidade das teorias sobre o estado moderno, em bases laicas e seculares, também pode recorrer às contribuições da antropologia política, da sociologia política, da economia política, da história, entre outras.

No entanto, neste estudo, há a necessidade de delimitar o alcance das análises propostas que se aterá ao campo mais próprio da sociologia da religião, e que se vale de contribuições dos estudos antropológicos sobre a cultura brasileira, de modo a formular uma análise das causas culturais que podem explicar a dificuldade da sociedade brasileira em compreender o caráter laico do estado e de suas instituições, particularmente, a escola pública. O ensejo é buscar na formação étnico-cultural da sociedade e do povo brasileiros, compostos de variadas matrizes culturais, explicações plausíveis para um tipo peculiar de secularização e de modernidade que não segue o padrão europeu dos países ocidentais, de cultura eminentemente cristã, capitalista e que se modernizaram a partir de contextos históricos, sociais e políticos bastante diversos em relação aos nossos. A partir da perspectiva da sociologia da religião, portanto, o objetivo do trabalho é discutir o fenômeno da secularização, no Brasil, a fim de identificar as causas que residem no âmbito da cultura popular ⁴e que são capazes de explicar a peculiaridade do tipo de secularização que nos atravessa.

Em outras palavras, cabe discutir criticamente as teorias da secularização/desencantamento, no âmbito da cultura brasileira, na tentativa de compreender como a problemática da secularização impacta o processo de laicização da nossa sociedade, inclusive do ambiente escolar público. E, mesmo assim, ainda seremos parciais, porque daremos ênfase às influências das culturas africanas sobre o catolicismo popular, deixando de lado importantes influências das culturas indígenas sobre o mesmo fenômeno religioso que nos marca profundamente. Certamente, outras pesquisas poderão fazer avançar o que começamos para além do recorte que demos ao trabalho de agora.

Vale ressaltar que esta é uma pesquisa de levantamento bibliográfico, cuja pretensão é a de explorar de forma clara e consistente o que tem sido produzido pela academia sobre os processos de secularização e laicidade, com a finalidade de

⁴ A concepção de cultura popular a que nos servimos está suportada por Chartier (1995). O popular qualifica, antes de mais nada, um tipo de relação, um modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade, mas que são recebidos, compreendidos e manipulados de diversas maneiras. O popular obriga a caracterizar as modalidades diferenciadas que os conjuntos culturais dados como culturais são apropriados. Desse modo, a cultura popular se define a partir das práticas, e consequentemente, dos modos de apropriação que lhe são peculiares.

gerar a postulação de hipóteses ou de interpretações acerca de lacunas referentes ao que, até então, foi produzido sobre a temática, bem como servir de ponto de partida para outras pesquisas.

Para isso, revisitamos a teoria da secularização de Weber (2004), considerando, entre outros nomes, como principais referenciais teóricos: Parker (1993, 1994, 1996, 2006, 2018) e suas reflexões sobre os aspectos peculiares e o pluralismo religioso na América Latina; Berger (1985, 2012, 2017) e Eisenstadt (2001) sobre as modernidades múltiplas; Cunha (2009, 2019) sobre a escola laica; Casanova (1994) e Pierucci (1997, 1998, 2000) sobre a teoria da secularização; Prandi (2019) e Elbein dos Santos (1993) sobre as religiões afro-brasileiras; e Freston (1993) e Mariano (2003, 2004, 2011, 2016) sobre o Neopentecostalismo.

Muito disputado no campo das Ciências Sociais, o termo secularização foi introduzido por Weber (2004) na sociologia pela *Ética protestante e o espírito do capitalismo* e foi adotada pelos anglo-saxões e reimportada pelos países latinos. Weber propõe a análise do processo de secularização da ordem jurídico-política – no sentido de racionalização, dessacralização e autonomização do direito –, processo a partir do qual emerge o estado moderno. O primeiro capítulo tece então reflexões sobre a discussão acerca da teoria da secularização/desencantamento, e seus desdobramentos sobre a escola, bem como os impactos do processo de colonização e as repercussões da herança do pensamento colonial.

O segundo capítulo busca desvelar o que chamamos de potência secularizante ou gérmen da secularização do cristianismo presente nas revelações bíblicas, orientando nossa caminhada pela obra *O cristão secularizado*, de Boaventura Kloppenburg (1970). Dividido em dois subcapítulos, a segunda parte da pesquisa caminha pela formação cultural do Brasil e a influência da concepção do complexo cultural nagô yorubá sobre nossa sociedade. A força do sincretismo religioso em nosso catolicismo popular e na vertente neopentecostal, tão potente no Brasil, é tema do terceiro e último capítulo desta pesquisa.

A discussão acerca do processo e secularização em sociedades puramente cristãs soa de forma suave e superficial quando tentamos aplicar essa teoria em sociedades de cristianismo sincrético, mestiço, impuro. Nessas sociedades, há um gérmen da secularização diminuído, uma vez que envolvem outros elementos culturais. Como dissemos, poderíamos, nesta pesquisa, analisar também matrizes

ameríndias, entretanto, optamos por limitar-nos às africanas, considerando-as suficiente para apresentar e justificar nossa tese.

De forma que a compreensão de que uma cultura mestiçada, encantada pelas concepções mágicas das religiões afro-brasileiras, tão sincretizadas em nosso peculiar cristianismo, esta pesquisa pretende contribuir não apenas com futuras pesquisas no campo, mas também com a construção de uma sociedade mais pacífica e, acima de tudo, respeitosa. Reforçamos que a escola, confessional ou não, sob a doutrina de algumas religiões, são o lugar onde mais se questiona a religião e se influencia a mudança e/ou inserção em crenças. Assim, tecemos nossas considerações finais sobre a importância do processo de secularização ser compreendido como ponto basilar para a estabilização do processo de laicização do Brasil e da América Latina. Reforçamos que o discurso secular deve ser estabelecido não apenas na sociedade, mas na consciência, para que consigamos de forma coletiva avançar na construção de uma educação realmente laica. Por isso, esta pesquisa faz-se relevante não apenas para o campo da Sociologia da Religião, mas sobre tudo para o da Educação.

1 TEORIA DA SECULARIZAÇÃO ENTRE OUTRAS REFLEXÕES

E conhecereis a verdade. E a verdade vos libertará.
João 8:32

Consideramos pertinente retomar o levantamento no OLÉ⁵, mas agora sob outro viés. Buscamos, no seu banco de teses, pesquisas que tratassem do fenômeno da secularização como ponto basilar para o desenvolvimento e a estabilidade do processo de laicização do Estado. Em março de 2020, o site disponibilizava 223 pesquisas (teses e dissertações), entre as quais apenas 12 traçam uma discussão a fundo acerca do processo da secularização.

Roney de Seixas Andrade (2016), em sua tese de doutorado em Ciência da Religião *Ciência moderna, religião e os novos ateístas*, discute sobre o Neofundamentalismo cristão nos Estados Unidos e de que maneira ele cede espaço ao que o autor chama de Neofundamentalismo secular. A discussão perpassa pela análise do discurso dos principais autores neoateístas, considerando o neoateísmo um movimento atual, cuja concepção é a de que a religião tem se tornado “uma força *politicamente* organizada, dentro e fora dos EUA” (ANDRADE, 2016, p.7). Por sua vez, Cleanto Alves Pantaleão Filho (2016), em sua dissertação de mestrado em Direito *O crucifixo nos tribunais: a neutralidade religiosa e o uso dos espaços públicos*, apresenta a secularização entendida como fenômeno da diminuição da ideia do pertencimento religioso, ponto crucial para o dualismo entre o poder civil e a religião em sociedades modernas.

Eloi Angelos Guio (2015) investigou em sua dissertação do curso de mestrado profissional em Ciências da Religião *Desenvolvimento histórico do cristianismo, catolicismo no Brasil e ensino religioso num estado laico* o conceito de secularização e laicidade, traçando uma análise histórica das motivações que levaram as instituições religiosas a se inserirem no campo político. O autor afirma que termos como “religião” e “cristianismo” mudaram suas concepções significativamente, o que

⁵ É mister ressaltar que a página do Observatório foi a única fonte utilizada, pois nela consta um rico levantamento sobre as produções acerca das temáticas tratadas nesta pesquisa presentes em demais repositórios como CAPES e SciELO. Uma vez que o trabalho de levantamento bibliográfico que já havia sido feito com excelência, não sentimos a necessidade de refazê-lo.

ampliou as possibilidades de discussão sobre o pluralismo religioso, no que se refere à disciplina de Ensino Religioso.

Em contrapartida, Warton Hertz de Oliveira (2015) afirma que a secularização é um fenômeno social associado apenas à queda da religião, sem caráter político. Desta forma, ele propôs uma discussão sobre estado, tolerância e liberdade, em sua dissertação do curso de mestrado profissional em Teologia *Liberdade religiosa no estado laico: abordagem jurídica e teológica*. O autor defende que todo cidadão tem direito de participar da política, devendo comprometer-se a colaborar com a função, sem sobrepor o seu credo, por outro lado, reforça que, por Estado e religião caminharem em esferas distintas, o primeiro deveria facilitar que a família tivesse primazia na formação educacional de seus filhos. Desta forma, sugere que leis sejam criadas no sentido de promover a família como responsável por definir como e o que deve compor a formação educacional das suas crianças.

Entre tantas importantes pesquisas, César Alberto Ranquetat Junior (2012) traz uma generosa contribuição para o campo das Ciências Sociais em sua tese do curso de doutorado em Antropologia Social. Intitulada *Laicidade à Brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*, sua pesquisa examina criticamente categorias e conceitos como laicidade, secularização, secularismo e laicismo, expondo de que maneira tais teorias são utilizadas por diferentes atores sociais em situações concretas. Para isso, o autor recorre à discussão sobre a polêmica dos símbolos religiosos em espaços públicos, refletindo sobre o espaço da religião para além da vida privada e como esses símbolos reforçam nossa formação cultural cristã católica.

Além do banco de teses, a biblioteca do Observatório disponibiliza dossiês temáticos sobre laicidade, textos produzidos pela equipe do OLÉ, documentos coletivos pela laicidade, dicas de filmes e livros, e ainda conta com uma aba que direciona o visitante a textos disponíveis na internet. São inúmeras produções, pelas quais pudemos navegar e reforçar nosso levantamento sobre pesquisas acerca da secularização.

Tão importante para a área em questão, entre os textos disponíveis, nos deparamos com o ensaio *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*, de Antônio Flávio Pierucci (1998), no qual o autor retoma o conceito tradicional de secularização e discorre sobre as suas controvérsias, reforçando, assim, a relevância da discussão sobre o

tema. Redobrando essa importância, César A. Ranquetat Junior (2008) em seu artigo *Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos* analisa os conceitos e processos de laicização e secularização, apresentando suas diferenças, enfatizando que ambos processos são produtos da modernização.

Ricardo Mariano (2003), em seu artigo *Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais*, discute os efeitos da separação Igreja-Estado e seus impactos sobre o pentecostalismo, em meio ao pluralismo religioso e a secularização do estado brasileiro. E em novo artigo, em 2016, *Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate*, o autor apresenta uma análise de *O dosse sagrado*, de Peter Berger. O autor discute e revisa a teoria da secularização, a fim de relacionar as teorias com o ativismo político conservador de grupos evangélicos.

A laicidade do estado e do âmbito público é um problema emergente das pesquisas no campo da educação. Todavia, o contato com os poucos trabalhos que tematizaram a laicidade, a partir do problema da secularização, levaram-nos a perceber uma lacuna importante nos estudos encetados. Assim, mais que tematizar questões que versam sobre o aspecto empírico e factual de que o estado brasileiro e suas instituições públicas – dentre elas a escola pública – apresentam dificuldades para atomizar-se estritamente ao campo político sem a interveniência da esfera da religião, importa pensar as causas que podem explicar as razões determinantes para que o processo de laicidade, no contexto brasileiro, se configure demorado e mesmo pareça ora avançar e ora recuar (CUNHA, 2016). Cabe então perguntar: por que nossa sociedade brasileira tem dificuldades em se laicizar? Quais causas tornam o processo de secularização de nossa sociedade peculiar e diverso?

A complexidade da questão envolve o tratamento da fenomenologia política e social da temática, mas, sobretudo, implica o seu aprofundamento no âmbito cultural. Razão pela qual torna-se necessário revisitar a teoria da secularização. O conceito de secularização, apesar de polissêmico e bastante disputado no campo das ciências sociais, recobre processos de múltiplos níveis e dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais que precisam ser melhor investigados, no contexto social brasileiro. Há necessidade de tomarmos uma distância crítica acerca das contribuições teórico-conceituais que provêm da sociologia das religiões europeia e norte-americana, reconhecendo seus valores e suas contribuições,

porém fazendo um esforço de reelaboração de conceitos que sejam mais coerentes com os fenômenos específicos da América Latina e do Brasil.

Parker (2006, 2018) afirma que Marx, Weber, Durkheim, Troeltsch, Mauss, Simmel, James escrevem em contextos Ocidentais e trabalham com definições de religião que exibem um viés institucional historicamente enraizado nas igrejas católica e protestantes europeias, assim como manejam os tipos normativos de organização religiosa que refletem o padrão e o odor da cultura Ocidental.

Não é surpreendente, portanto, que o foco sobre as instituições religiosas, que é evidente nos conceitos básicos da sociologia da religião, seja incapaz de explicar fenômenos como as novas formas de magia e esoterismo, bem como as curiosamente populares religiões que, embora interajam com as instituições eclesiais, têm também rituais e símbolos diversos e sincréticos que não são as das Igrejas com odor de Ocidente. (PARKER, 2006, p. 65)

O termo secularização foi introduzido por Weber (2004) na sociologia pela *Ética protestante e o espírito do capitalismo* e foi adotada pelos anglo-saxões e reimportada pelos países latinos. Weber propõe a análise do processo de secularização da ordem jurídico-política – no sentido de racionalização, dessacralização e autonomização do direito –, processo a partir do qual emerge o estado moderno. Designa com o termo tanto a diminuição global do caráter religioso da sociedade, tanto a passagem da visão religiosa para uma visão profana, como a perda de controle de certos setores da vida social pelas instituições religiosas, o que implica o *disestablishment* da religião e a autonomização recíproca dos poderes temporal e religioso (PIERUCCI, 2000). O termo estendeu-se aos processos de transformação nas representações do mundo, o que Weber chama de desencantamento (*Entzauberung*). O processo de desencantamento do mundo seria produto do processo mais amplo de racionalização.

Segundo Cunha, um dos estudiosos brasileiros de maior renome a estudar as questões da laicidade do estado e da escola pública, o processo de racionalização:

[...] pode ser entendido como resultante das ações sociais serem cada vez mais orientadas para a eficiência dos meios visando às finalidades (como o emprego das técnicas para aumentar a produção) ou do atingimento dos valores em que se crê conscientemente (como os éticos), em detrimento de ações baseadas na emoção ou na tradição (WEBER, 1994, v. I, p. 15). (CUNHA, 2016, p. 3)

O mesmo Cunha constrói uma elucidativa síntese weberiana acerca da secularização.

As sociedades ocidentais foram as mais afetadas pelos processos de racionalização, daí que elas se tornaram mais e mais secularizadas, isto é, as instituições ancoradas na transcendência perderam influência social e cultural. Nas palavras de Weber (sd, p. 353) a respeito da época em que viveu: “nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas.” O processo de desencantamento abriu caminho para uma abordagem objetiva do mundo. Primeiramente do mundo natural, via a técnica e a ciência; em seguida, do mundo social, com a objetivação capitalista das relações sociais conduzindo às relações contratuais. Embora empregassem linguagem e rituais derivados do campo religioso, esferas sociais como o direito, a política, a ciência, a arte e a educação se autonomizaram e entraram em conflito com o pensamento religioso e/ou com a burocracia religiosa cristã. Com efeito, um dos fundamentos da teoria da secularização consiste em correlacioná-la com a crescente diferenciação funcional e com a especialização das atividades. Weber chamou essa diferenciação de autonomização das esferas culturais de valor. Em cada uma delas, os grupos envolvidos passaram a reivindicar seguirem apenas as normas, os valores ou mesmo a lógica intrínseca a sua esfera de atividade, rejeitando correlativamente toda limitação vinda de fora. (CUNHA, 2016, p. 3-4)

Desejamos nos colocar entre os que, sob o ponto de vista conceitual, preservam a validade da tese da secularização entendida como diferenciação funcional entre as esferas secular e religiosa. Entretanto, é cara a problematização das disputas que opõem defensores e detratores da teoria da secularização ou da defesa do desencantamento ou reencantamento do mundo, iniciada por Pierucci (1997) de forma objetiva e instigante.

Do Primeiro ao Terceiro Mundo, o sagrado tem se revitalizado, implicando sua expansão e multiplicação. Fenômeno que tem ocorrido desde o fim do século XX e que, segundo Pierucci (1997), “só surpreenderia aqueles que ‘por ideologia’ embarcaram nos prognósticos equivocados, agora frustrado, dos racionalistas, iluministas, positivistas e materialistas de todos os matizes, que só não prediziam como pretendiam o ‘fim histórico’ do sagrado” (PIERUCCI, 1997, p.101).

Atribuiu-se à teoria da secularização weberiana a premissa de que “o protestantismo puritano teria sido a última formação religiosa possível no desenvolvimento cultural do Ocidente” (PIERUCCI, 1997, p.102), como se a religião não pudesse percorrer mais nenhum caminho após sua etapa superior do cristianismo, a não ser morrer. Estabeleceu-se, então, a visão de “*no future*” para a religião na sociedade moderna ou modernizada.

Sob essa ótica de “profecia desmentida”, Pierucci (1997) aponta a perspectiva de Sanches (1997) que considera o fato empírico de que “a modernidade não expulsou nem suprimiu a religião” (SANCHES, 1997. p. 8 apud PIERUCCI, 1997, p.103), e reflete:

Havê-la banido do centro mesmo que articula arquitetonicamente a coesão do corpo social, pergunto eu, é pouco? Desbancá-la do seu papel de matriz cultural totalizante, insisto, é pouco? Terem abandonado o "dossel sagrado" (Berger, 1967), num processo altamente dinâmico e generalizado de especialização institucional, as esferas normativas do direito positivo moderno e da ética racional, as esferas expressivas da arte moderna e do entretenimento e, *last but not the least*, as esferas cognitivo-intelectuais da filosofia e da ciência, é pouco?. (PIERUCCI, 1997, p.103)

O autor sinaliza que a esfera privado-íntima foi o que sobrou para a religião diante desse cenário na moderna civilização ocidental, e relembra que este “retorno do sagrado” foi assim nomeado por cientistas sociais como Bell (1977), Alves (1979) e Wilson (1979); sendo rebatizada já nos anos 90 como a “revanche de Deus” por Kepel (1991). Nomes considerados de péssimo gosto por Pierucci.

O autor percebe que a teoria da secularização weberiana, para alguns estudiosos, é entendida “como a grande vítima do crescimento de novas religiões e da presente arribada do cristianismo evangélico (para não falar da irrequieta mobilização política dos mulçumanos e judeus ortodoxos)” (PIERUCCI, 1997, p.109). Entende-se que a teoria da secularização se mostra superficial frente ao crescimento de novos movimentos religiosos (NRMs), e as formas como o sagrado emerge na sociedade apontam “para a realidade fundamental do ser humano como ‘não-secular’, *unsecular man*, segundo Greely (1973)” (PIERUCCI, 1997, p.110).

Pierucci (1997) ainda lembra das palavras de Joseph Fichter (1981) que afirma que a crise não era da religião, mas da secularidade. E enfatiza que tal discurso é muito presente no Brasil de hoje, recorrendo às palavras de Moreira e Zicman (1994), que acreditam que o atual desconcerto está atrelado à grande oferta de sentido religioso, em detrimento da falta de religião, ateísmo e secularismo.

Pierucci (1997) afirma que a secularização é um processo de desenraizamento dos indivíduos e é neste ponto que ele vê a aproximação entre os neoconservadores e seus opositores. O autor enfatiza a importância do desligamento do indivíduo das suas raízes culturais tradicionais, alegando não fazer sentido se a mobilização religiosa não for o caminho. Ele pondera: “que maneira

melhor de desenraizar as pessoas do que desconectá-las da religião tradicional e da tradição religiosa, desafiliá-las de suas crenças tradicionais, destituí-las de suas tradicionais formas inerciais de prática e absenteísmo? Haverá melhor forma?” (PIERUCCI, 1997, p.114-115).

O autor reflete ainda que se o fortalecimento da religião depender do crescimento da oferta religiosa, de como ela se diversifica e expande, de como as diversas instituições disputam entre si as mesmas almas,

[...] a sociedade avançará no sentido de produzir pra si, não o reencantamento do mundo, mas a dessacralização da própria cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, a apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável, sem culpa. (PIERUCCI, 1997, p.114)

Para o autor, no mundo globalizado, quanto mais religiões compartilham o mesmo espaço-tempo, mais intenso é o processo de secularização estrutural da cultura. O processo de secularização tem sido projetado como a busca e a garantia da liberdade religiosa, a qual importa minimamente na pluralização religiosa; “e o pluralismo religioso não é apenas resultado, mas fator de secularização crescente” (PIERUCCI, 1997, p.115).

Esta apreciação da teoria da secularização que se pretende universal, na visão de Pierucci (1997), se aplica perfeitamente à realidade latino-americana, compreendida por muitos como não-secular e indiferente ao desencantamento do mundo. Entretanto, o conceito de desencantamento do mundo, também merece ser revisitado, sobretudo quando levamos em conta o Brasil, a América Latina e demais sociedades em vias de modernização (PARKER, 1993).

Segundo Parker (1994, p. 189), o processo de secularização/desencantamento na América Latina “não significou o incremento linear e ascendente da não-crença, mas sim, fundamentalmente, do pluralismo religioso”. Para Pierucci (1997), este seria o pulo-do-gato para entender que não há crise na teoria da secularização: é preciso “entender o processo de secularização como a passagem de uma situação de monopólio-ou-hegemonia de uma única religião para um cenário diversificado de pluralismo religioso plenamente aceito e definitivamente instalado” (PIERUCCI, 1997, p.116).

No Brasil, em razão de nossa própria história e formação cultural, é preciso que reflitamos sobre as peculiaridades que vem tomando o processo de

secularização/desencantamento, de modo que propusemos identificar tal processo com a expressão secularização à brasileira.

Cunha afirma que “no Brasil, o processo de secularização da cultura tem avançado, em diferentes velocidades, mas o da laicidade do Estado ora avança, ora recua” (CUNHA, 2016, p. 5). Será essa análise a mais apropriada? Seguimos recorrendo à literatura produzida sobre o tema da secularização, envolta em controvérsias⁶.

A teoria da secularização teve origem nas análises sociológicas realizadas por Weber dos processos de intelectualização e racionalização de todas as esferas da vida, causa do que chamou de “desencantamento do mundo”. Segundo as palavras do próprio Weber (1982, p. 182):

O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais. (WEBER, 1982, p.182)

Para Weber (1982, p. 165), o progresso científico, produto da ciência e da tecnologia orientada cientificamente, é a mais importante fração do processo de racionalização intelectualista, e que, segundo seu entendimento, já estava em curso nas sociedades há milhares de anos. A crescente intelectualização e racionalização de todas as esferas da vida significou principalmente “que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo” (WEBER, 1982, p. 164).

Na ótica de Weber (1982, p. 164), o mundo foi desencantado porque “já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço”. Eis, acima de tudo, o que significa a intelectualização weberiana.

O exame mais detalhado do processo de intelectualização realizado por Weber (1982, p. 352) revelou “o constante progresso do processo característico de ‘secularização’, a que, nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que

⁶ Leia-se como controvérsias a definição dada por Montero (2012, p.178): “Trata-se de compreender como um conjunto de fatos é reunido em um debate público, quais os processos de tradução que transformam o sentido da linguagem ordinária em um problema social”.

se originam em concepções religiosas”. As sociedades ocidentais, as mais afetadas pelos processos de intelectualização/racionalização, num crescente, foram as que mais se tornaram secularizadas, uma vez que as suas instituições fundadas na transcendência perderam influência cultural e social.

Pensou-se que a passagem de uma sociedade agrária tradicional para uma sociedade moderna, urbana e industrial devia levar inevitavelmente à secularização dos valores. A introdução de uma lógica moderna destruiria o edifício tradicional e com ele a cosmovisão religiosa da vida. A mudança modernizante supunha que a religião passaria a ter uma importância cada vez menor no seio da vida social, sendo substituída por valores e normas inteiramente seculares, sem nenhuma referência a realidades sobrenaturais.

Para Luckmann (2010) em *A religião invisível*, o aspecto fundamental da consciência moderna reside no processo de individuação, e, por conseguinte, de privatização da fé. Cada indivíduo seleciona os sentidos últimos que deseja dar para a sua vida. Isso confere à experiência subjetiva uma dimensão sagrada, porém, ao mesmo tempo, seculariza a vida pública, uma vez que lhe subtrai a legitimação religiosa.

Berger (1985), em *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, afirma que, na sociedade moderna, as alternativas de cosmos sagrados se multiplicam. O pluralismo faz com que uma religião encontre dificuldades em manter a sua estrutura de plausibilidade e abre-se a porta ao surgimento de diversos sistemas de legitimação da ordem social. Dessa forma, a sociedade se seculariza, a religião se pluraliza e se torna privada, é objeto de escolha pessoal e se constituem fontes parciais de símbolos, das quais os homens extraem o que necessitam para construir sua própria ordem simbólica significativa.

Em outras recentes obras de Berger intituladas *The secularization of the world: resurgent religion and world politics* (BERGER et ali, 1999) e *Múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista* (BERGER, 2017), o autor faz um *mea culpa* ao entender que a teoria da secularização, que via a modernidade como conducente ao declínio da religião, foi empiricamente verificada como falsa. Berger afirma, categoricamente, que “a suposição que nós vivemos num mundo secular é falsa” e “a teoria da secularização está essencialmente errada” (Berger 1999, p. 3). A teoria da secularização deve ser

substituída por uma teoria sutilmente diferenciada de pluralismo. Berger busca apoio no conceito de “modernidades múltiplas”, de Eisenstadt (2001).

A ideia de modernidades múltiplas pressupõe que a melhor forma de compreender o mundo contemporâneo – e também para explicar a própria história da modernidade – é vê-lo como uma história contínua de constituição e reconstituição de uma multiplicidade de programas culturais. [...] Umas das implicações mais importantes do termo ‘modernidades múltiplas’ é que a modernidade e a ocidentalização não são idênticas; os padrões ocidentais de modernidade não constituem as únicas modernidades ‘autênticas’, apesar de gozarem de precedência histórica e continuarem a ser um ponto de referência básico para os restantes. (EISENSTADT, 2001, p. 140)

O termo “modernidades múltiplas” implica, finalmente, o reconhecimento de que essas modernidades não são estáticas e que se encontram antes “em contínua evolução” (EISENSTADT, 2001, p. 140). Volker H. Schmidt (2011, p.156) vai além e afirma que “o conceito de modernidades múltiplas tem sido desenvolvido com o objetivo de destacar os modos pelos quais as sociedades modernas se diferenciam entre si”.

A ideia de modernidade construída a partir do pensamento weberiano pressupunha a desconstrução de um mundo governado por Deus, que, divinamente pré-ordenado, ao entrar em declínio, cedia espaço a uma variedade de possíveis modernidades – “tão-somente quando aquilo que tinha sido visto como cosmos imutável deixa de ser dado como certo” (EISENSTADT, 2001, p.141). Eis que, assim, no mundo moderno, múltiplas visões começam a ser contempladas pelo homem, que agora torna-se autônomo, emancipado “dos grilhões da autoridade política e cultural tradicionais” (EISENSTADT, 2001, p.141). Surge uma nova ordem, um novo programa de modernidade.

Por sua vez, Berger, ao passar a negar a pertinência da teoria da secularização, delinea os possíveis fundamentos de sua nova posição teórica, abordando uma ampla gama de questões que abrangem fé individual, sociedades inter-religiosas e a ordem política. Deixando claro que tanto secularização quanto dessecularização são processos em curso, Berger procura entender ambos como frutos da relação dialética entre religião e modernidade em diferentes contextos e momentos históricos. Para a discussão sobre este paradigma modernidade e religião, o autor considera a definição de modernidade “como um produto das mudanças provocadas pela ciência e pela tecnologia nos últimos séculos – um

processo cada vez mais acelerado, com consequências que afetam um número cada vez maior de áreas da vida humana” (BERGER, 2017, p.26), cujos efeitos negativos desencadeiam o desencantamento do mundo (Weber). É importante verificar a crítica de Mariz (2001) a essa última posição de Berger.

Casanova (1994) acrescenta novos elementos para analisar a questão. Segundo o autor, a teoria da secularização é composta de três proposições diferentes, irregulares e não integradas: “secularização como diferenciação de esferas seculares das instituições e normas religiosas, secularização como declínio das crenças e práticas religiosas e secularização como marginalização da religião para a esfera privada” (CASANOVA, 1994, p. 211). Defende que a validade de cada uma das três proposições seja examinada e testada de forma independente uma da outra. Para Casanova, a secularização, tomada no sentido da diferenciação funcional entre os âmbitos secular e religioso, constituiu a proposição mais plausível. Por sua vez, a diferenciação funcional enseja a emergência de movimentos e de grupos de pressão religiosos e de religiões públicas que passam a disputar espaço, poder e recursos com grupos seculares na esfera pública. Arremata dizendo que a diferenciação funcional não implica necessariamente o isolamento das religiões à esfera privada, circunstância que impõe limites tanto à secularização da sociedade quanto à secularização do estado e da política.

Como conclusão parcial das teorias analisadas, podemos afirmar que, mais do que falar de decadência, ter-se-ia que redefinir o processo de secularização como um processo de transformação da consciência e do sentimento religioso, transformação que se dá em vários níveis e em diversos planos do código simbólico.

Em vista do exposto, defendemos uma atitude crítica ante uma pretensa lei sociológica fixa que liga religião e modernização. “Em cada parte do mundo é necessário realizar pesquisas independentes sobre o impacto da modernização sobre a religião” (BAUM, 1983, p. 1179). Não há inevitabilidade ou irreversibilidade do processo de secularização.

O processo de secularização é histórico e deve ser analisado e relativizado nas dinâmicas históricas específicas. Devemos rejeitar a teoria da secularização de tipo teleológico e comtiano, linear e ascendente que lhe serviu de base. Renato Ortiz (2011), em *A morte branca do feiticeiro negro*, concluiu que “o fenômeno da secularização não segue um desenvolvimento unidirecional; ele depende das condições históricas das sociedades onde se processa. Seu estudo, nos países

subdesenvolvidos, deve pois levar em consideração os quadros culturais de secularização” (ORTIZ, 2011, p. 214).

Na América Latina e no Brasil, embora a secularização haja operado a polarização para o público ou para o privado, isto acontece nas sociedades e para certa classe alta e para elites intelectuais. Para a ampla maioria – de setores populares e classes intermediárias – o religioso se produz no espaço familiar, porém não se privatiza de todo, uma vez que continua cumprindo importantes significações e funções para a cultura popular. No Brasil, vivemos uma “quase secularização” (MARIANO, 2011).

A religião pode tender a pluralizar-se, como observa Berger, mas não perde por isso a sua estrutura de plausibilidade e sua capacidade de reforço simbólico das legitimações nomizadoras. Não no sentido de que as relações econômicas e políticas requeiram e reproduzam legitimações religiosas. Antes, no sentido de que o peso simbólico do religioso na construção do sentido da vida, do nomos, protetor do absurdo, reconstituente do sentido em meio a incerteza, gerador de novas esperanças para a imensa maioria da população latino-americana, é um fato sociológico e cultural que tem consequências imprevistas sobre a própria construção da cultura latino-americana (PARKER, 1996).

Em outras palavras, o cosmo sagrado não reduz sua ação à legitimação do nomos ordenador dos significados da vida. A essa proteção de uma construção social dinâmica e sempre precária – questão que se relaciona principalmente com uma visão conservadora⁷ da reprodução da ordem significativa – acrescenta-se sua função criadora, transformadora, geradoras de visões alternativas do mundo (utopias) – questão que se relaciona com uma visão dialética de reprodução do sentido. Se a função de reprodução da ordem significativa reside principalmente nas diversas instituições de ordem social, a função transformadora dessa ordem significativa, a geração utópica de novas significações, de novos nomos alternativos, reside, como processo dinâmico e sempre criador, nos agentes coletivos, nos movimentos e práticas históricas dos grupos e das classes sociais determinadas. O

⁷ Ressaltamos como visão conservadora aquela que muito se aproxima das manifestações de “extrema-direita”; Sob uma ótica burkeana, que naturaliza a divisão da sociedade em classes e a desigualdade social, nesta pesquisa, “o conservadorismo será antes uma ideologia posicional e reativa: é perante uma ameaça concreta aos fundamentos institucionais da sociedade que a ideologia conservadora desperta, reage e se define” (COUTINHO, 2014, p.31). Incapaz de influenciar e potencializar desenvolvimentos a longo prazo, a concepção conservadora de mundo, ignora a razão, “renuncia aos modernos ideais de democracia e justiça social” (SOUZA, 2016, p.364), embalada em seu berço cristão, onde os conservadores repousam sob a autoridade de Deus e da natureza.

privilégio das estruturas, neste caso, é o das funções de reprodução da ordem, o privilégio dos agentes sociais, em especial dos agentes subalternos, cujos interesses coincidem com uma vontade de mudança, é o das funções transformadoras dos modelos culturais e religiosos.

Percebemos, então, a necessidade de mergulhar na cultura popular e sincrética do povo, conforme sugere Parker (1996, p. 315) e visitar alguns acontecimentos históricos, tanto passados, quanto contemporâneos, motivados ou permeados por fortes e complexos componentes religiosos de cunho milenarista ou messiânico. Bastaria que nos lembrássemos dos eventos de Canudos, do Contestado, bem como dos contemporâneos movimentos sociais e políticos no Brasil e na América Latina inspirados ou apoiados pela Teologia da Libertação ou ainda do atual bolsonarismo.

Finalmente, propusemos o argumento de que a teoria da secularização, elaborada em sociedades cristãs europeias, não tenha a mesma eficácia teórica para explicar outros processos de secularização em sociedades não europeias, a exemplo da brasileira. Em nosso ponto de vista, o cristianismo é portador de uma potência secularizante, conforme explicaremos mais adiante. A cultura brasileira, além do cristianismo, formou-se a partir de diversas outras matrizes religiosas, as indígenas e as africanas. Todas elas sofreram transformações através de um imbricado processo de sincretização. Mas a cultura brasileira está em processo dinâmico de formação e não é um todo acabado. Conforme Boechat (2014, s/p), “mais de sessenta povos migraram para o território do Brasil desde a chegada dos portugueses, e constituem uma sociedade eminentemente complexa, multirracial e de características únicas, mesmo se comparadas aos nossos irmãos latino-americanos”. Tal processo com características únicas e originais tornam qualquer reflexão sobre a cultura brasileira um grande desafio.

Conscientes de que nos deparamos com uma questão intrincada, destacamos a influência da cultura africana, particularmente das concepções religiosas nagô-yorubá que permearam o complexo cultural brasileiro. Tal cosmovisão africana transplantada para o Brasil influenciou sobremaneira a religiosidade popular. Mesmo em ambientes católicos, ainda hegemônicos, vigora uma compreensão mágica e sacral da realidade. Ao contrário do que se esperaria, o mundo continua encantado e permeado por forças sobrenaturais que inibem a potência secularizante do cristianismo.

Segundo Ortiz (2011, p. 213), “se o fenômeno da racionalização existe, trata-se entretanto da racionalização das antigas crenças *folks*. A secularização não implica o desaparecimento dessas crenças, elas podem em muitos casos ser reinterpretadas segundo o código fornecido pela sociedade global”.

No Brasil, em razão de nossa própria história e formação cultural, é preciso que reflitamos sobre as peculiaridades que vem tomando o processo de secularização/desencantamento, de modo que propusemos identificar tal processo com a expressão “secularização à brasileira”.

2 COLONIALIDADE

É impossível seguir este percurso sem trazer à memória a discussão sobre colonialidade e suas implicações na formação cultural do Brasil. Sabe-se que o pensamento etnocêntrico rendeu-se à sedutora Europa ocidental como o centro da civilidade, do pensamento e do progresso científico, econômico, das ideias liberais e das ideias que promoveram as grandes mudanças em todas áreas do conhecimento e convívio do ser humano.

A partir do eurocentrismo, essa visão idealizadora do Ocidente como padrão, modelo natural e civilizado de sociedade, a criação do conceito de raça promoveu um processo de dominação do trabalho, da cultura e de recursos entre os povos. Português e espanhol deixaram de ser uma categorização geográfica, tornando-se uma denominação capaz de separar o europeu, agora reconhecido como branco, daqueles não brancos.

A percepção de corpo como elemento da natureza – mais próximo do irracional – e do não corpo como alma, para a religiosidade, ou razão, para os modernos, dialogando com a divisão dos povos em raças, promoveu uma hierarquização social. Ao pensar uma filosofia dessa coisa de pele, que abarque uma descentralização das hegemonias do corpo ou do espírito, Marcelo Moraes (2020) salienta:

[...] A relação entre corpo e mente (entende-se espírito, consciência, razão) nas culturas afrodiaspóricas operam diferente do modelo ocidental, cuja operação se dá a partir da dicotomização entre espírito e corpo, como separados, modelo clássico na filosofia de Descartes. (MORAES, 2020, p.65)

Sob a estrutura de poder centrada no eurocentrismo, e a América como palco central da formação dessa estrutura mundial de poder, todo aquele que fugisse ao padrão da Europa ocidental era subjugado como irracional, incapaz, primitivo, mais próximo da natureza – irracional -, logo, capaz de ser dominado, colonizado. A este respeito, Aníbal Quijano (1992) esclarece:

Não se trata somente de uma subordinação das outras culturas a respeito da cultura europeia em uma relação exterior. Trata-se de uma colonização das outras culturas, mesmo que, sem dúvida, em diferente intensidade e

profundidade segundo os casos. Consiste, inicialmente, em uma colonização do imaginário dos dominados. Isto é, atua na interioridade desse imaginário. Em alguma medida, é parte de si. (QUIJANO, 1992, p.438)

A divisão racial do trabalho, entretanto, reverberou em todos os campos sociais possíveis: cultural, religioso, desenvolvimento científico e tudo o que é considerado como conhecimento para a história. Se o branco, europeu, era assalariado, o não branco tornou-se propriedade sob o sistema de escravidão, e o indígena era apenas servidão. Desta forma, consolidou-se a Europa como a centralidade do mundo, modelo a ser seguido, exaltado, estudado pelos povos considerados inferiores, conseqüentemente, sem legitimidade histórica e cultural. Segundo Quijano (1992):

A repressão recaiu sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens, sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual. Foi seguida pela imposição do uso dos próprios padrões de expressão dos dominantes, assim como de suas crenças e imagens referidas ao sobrenatural, as quais serviram não somente para impedir a produção cultural dos dominantes, mas também como meios muito eficazes de controle social e cultural, quando a repressão imediata deixou de ser constante e sistemática. (QUIJANO, 1992, p.438)

A organização social criou-se a partir desse espectro europeu, sendo a América Latina um caso extremo de colonização cultural da Europa (QUIJANO, 1992, p.439). E a despeito do Brasil, Wanderson Flor do Nascimento (2016) lembra:

As pessoas africanas que foram escravizadas durante o tráfico trouxeram para nosso país muito mais do que sua força de trabalho. Trouxeram valores, práticas, saberes e crenças que deixaram marcas indelévels em nossas maneiras de viver, muito embora nem sempre sejamos capazes de visualizar essas heranças. Uma delas são as espiritualidades africanas que findaram por se incorporar às religiões que nasceram no Brasil como resultado da necessidade de não perder os referenciais identitários arrancados das pessoas escravizadas no continente africano e trazidas para cá contra sua vontade. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p.156)

A dicotomia entre o corpo e o não corpo, que hierarquizou racialmente os homens, subjugando os povos em detrimento da Europa ocidental, impôs a versão de que africanos e indígenas são apenas corpos, sem espírito. Sobre essa concepção preconceituosa, Moraes (2020, p.66) reflete sobre o quanto “é racista porque nega aos povos africanos muitos elementos que acompanham a ideia de

espírito, além, é claro, de sustentar a partir desse argumento que os africanos e indígenas estariam mais próximos dos animais e distantes dos humanos”.

Ao entrar neste campo de exclusão e subordinação, atrelada ao dispositivo de hierarquização social através das raças, é possível entender de que forma nossa cultura tronou-se tão branca, apesar de nossa formação cultural ser tão mestiçada. Flor do Nascimento (2016) deduz que:

Provavelmente em função de nosso passado colonial escravagista – que, persistentemente, deixa suas marcas em nosso presente – sabemos pouco sobre as nossas heranças africanas e de que maneira estas são constitutivas de nossas identidades. O rico legado das culturas africanas que aportaram, à força, nos territórios que hoje pertencem a nosso país, segue ainda por ser estudado com a seriedade que este complexo cultural merece. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p.154)

Esta herança colonial nos impõe como padrão uma cultura que abarca a epistemologia e os modos de ser dominantes da Europa ocidental, de forma que nosso germe, embasado nas raízes africanas e ameríndias, é desprezado como se não fosse de valor cultural. Moraes (2020, p.71) lembra que “[...] querer impor a sua resposta como universal ao diferente de você é uma violência epistêmica que causa epistemicídio aos outros saberes [...]”.

Vale ressaltar que a colonialidade é branca, cristã e heteronormativa, desta forma, tudo o que fuja a este padrão é deslegitimado. Segundo Ramose (2011):

A colonização estava apoiada em, pelo menos, dois pilares. Um deles era o pilar da religião, a inspiração e a crença que a fé no Deus de Jesus Cristo demandava que cada ser humano no planeta Terra deveria ser cristianizado, mesmo contra a sua vontade. (Williams, 1990, 51). O outro era a ideia filosófica que somente os seres humanos do Ocidente eram, por natureza, dotados de razão, sendo assim a única e autêntica personificação da famosa afirmação aristotélica “o homem é um animal racional”. (RAMOSE, 2011, p.7)

Apesar da afirmação aristotélica lembrada por Ramose, ela reforça que este pensamento “não se referia aos africanos, aos ameríndios, aos australasianos e, muito menos, às mulheres” (2011, p.8). Por isso, as formas de viver e as produções de conhecimento desses grupos não eram legitimados, acarretando no epistemicídio, que oculta parte da nossa história, da nossa formação cultural, como se não fosse parte importante da nossa construção enquanto sociedade.

Sobre o epistemicídio e o silenciamento de intelectuais africanos, Aline Maia Nascimento (2017, p.46) enfatiza que, “na conquista das mentes da maioria da humanidade, o Ocidente tem sido responsável por convencer a si mesmo e a outros de que suas epistemologias são indispensáveis à civilização do mundo”. De tal forma que a produção de conhecimento desses intelectuais instruídos pelo olhar ocidental muitas vezes não reflita a realidade cultural de seus povos, assumindo um olhar neocolonialista para defender o desenvolvimento de seu povo, se pautando apenas pela adoção do que o Ocidente entende como “normal”, “exitoso” e “igualitário” (NASCIMENTO, 2017, p.46). Embasada em Nobles (1978), Nascimento (2017) reforça a importância do combate ao que ela chama de “encarceramento conceitual”, na esperança de promover um pensamento anticolonial, que culmine em “uma prática política produzida para libertação de povos subalternizados” (NASCIMENTO, 2017, p.46).

Posto isto, a discussão acerca da colonialidade e da herança no pensamento colonial entranhado na sociedade brasileira se faz relevante, sobretudo, quando precisamos pensar as escolas e suas (re)produções de conhecimento, que preferencialmente têm em seus currículos o pensamento eurocêntrico como o ideal de conteúdo a ser ensinado. Vale lembrar quão recente é a lei que sanciona o ensino da História e cultura afro-brasileira e africana, a saber: Lei 10.639/03. Maria Nilza da Silva (2013, p. 22) reforça a discussão lembrando que “a luta pela implementação dos conteúdos relacionados à população afro-brasileira e a sua origem africana passa pelo compromisso do Estado brasileiro que, embora tenha sancionado a Lei sobre essa matéria, não deu condições efetivas para a sua implementação”. Assim, compromete-se o combate ao racismo, pois fica difícil romper com os estigmas enraizados na sociedade brasileira uma vez que nem mesmo a educação brasileira respeita e reproduz sua real história.

2.1 A herança do pensamento colonial

Pensar em nossa formação cultural e em tudo o que isso implica é pensar também em como e o quanto a nossa bagagem histórica reflete nos espaços escolares. Permitimo-nos, assim, trazer à baila a relevância da temática desta

pesquisa para o campo da Educação, sobretudo considerando o peso da nossa herança cultural colonizadora reproduzida pela escola através do arbitrário cultural, onde os indivíduos reproduzem seus valores como assertivos e únicos possíveis, tornando-os um processo natural. Traço marcante de uma cultura hierarquizada.

A legitimação desse arbitrário cultural enfatiza a força da classe dominadora, uma vez que ela acaba sendo apresentada como detentora da cultura legítima, embora velada, uma vez que a escola oculta esse caráter arbitrário culturalmente imposto às classes dominadas. De acordo com Nogueira e Nogueira (2009), para Bourdieu, partindo do princípio da inteligibilidade, que pode ser entendido como as relações entre o ensino e as classes, é impossível pensar a escola e as desigualdades que vigem no seu interior, sem considerar as classes sociais que dela fazem parte.

Tudo o que é considerado cultura pela escola vem das classes dominantes, em detrimento de outras culturas. Os autores afirmam, em diálogo com Bourdieu, que “a sociedade produz (e a escola reproduz) uma oposição entre dois modos diferentes que os indivíduos apresentam – de acordo com sua origem social – de se relacionar com o mundo da cultura, e isso desde o nascimento” (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2009, p.76).

A escola distingue os modos de se relacionar com a cultura escolar. Aquele aluno que apresenta um capital cultural sobre a escola terá sua inserção e familiarização com o conteúdo e cultura escolar muito maior que aquele aluno cujo capital cultural não tem relações com essa cultura. Desta forma, os alunos com capital cultural prévio sobre a cultura escolar têm uma tendência a se destacarem mais que os outros, parecendo assim mais esforçado e dedicado. Por outro lado, o aluno distante dessa realidade cultural da escola passa a ser visto como aquele que tem mais dificuldades, naturais e de aprendizado. Nogueira e Nogueira reforçam que, de acordo com Bourdieu (2007):

É provavelmente por um efeito de inércia cultural que continuamos tomando o sistema escolar como um fator de mobilidade social, segundo a ideologia da “escola libertadora”, quando, ao contrário, tudo tende a mostrar que ele é um dos fatores mais eficazes de conservação social, pois fornece a aparência de desigualdades sociais, e sanciona a herança cultural e o dom social tratado como dom natural. (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2007, p.41)

A definição do conteúdo ideal para o currículo escolar é totalmente arbitrária, visto que essa escolha privilegia apenas o que está ao alcance da classe dominadora, descartando, assim, tudo aquilo que faz parte do capital cultural das classes dominadas. Isso pode ser observado, por exemplo, no que tange o respeito e a valorização do ensino de História e cultura afro-brasileira e africanas, em detrimento do ensino da História portuguesa e da colonização do Brasil. Tais escolhas fazem com que as classes (dominadoras e dominadas) permaneçam em suas posições e continuem mantendo as relações de poder existentes entre elas. Ainda assim, a classe dominada assimila como legítima, aquela cultura como dela, ainda que não esteja assimilado a cultura escolar seja tanto do ponto de vista do conhecimento formal quanto do comportamento. Nilda Gomes (2010) reflete:

Produzir um conhecimento que extrapola o seu grupo étnico-racial específico, problematiza e traz novas questões para diferentes áreas de conhecimento, culturas e sujeitos sociais. Uma produção que pode construir novos sujeitos, subjetividades e sociabilidade e superar o espitemicídio ou o assassinio do conhecimento próprio da cultura subordinada e, portanto, dos grupos sociais seus titulares. (GOMES, 2010, p. 504 apud MORAES, 2020, p.71)

Ao pensarmos sobre a discussão acerca da ética na escola, é possível concluir que essa deve focar em dois princípios: “a) Adequação à retórica do mercado, valorizando as ideias de competitividade e de autonomia; b) Formação ética e cidadã do educando como meio de atenuar os conflitos sociais” (OLIVEIRA, s/d. p.1-2). Assim, ainda no governo do até então presidente Fernando Henrique Cardoso, criou-se o documento denominado Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), que equiparava-se ao ponto de vista mundial sobre a educação básica, alinhado à visão da Unesco e do Banco Mundial. Sobre o documento, Renato José de Oliveira (s/d) assinala:

A ética como um tema transversal, ou seja, não é concebida como disciplina escolar, mas como tema que deve perpassar o ensino de todas as disciplinas. A mesma orientação é dada em relação aos outros temas (pluralidade cultural, meio ambiente, saúde, orientação sexual e trabalho e consumo)” (OLIVEIRA, s/d, p.2)

Assim, espera-se que a escola promova espaços de debate e de ensino-aprendizagem em que conceitos como justiça, respeito e solidariedade se façam presentes e sejam assimilados pelos alunos como valores a serem agregados à sua

formação intelectual e de personalidade. Por isso, ao pensarmos a escola como espaço de formação de estudantes para o exercício da cidadania, é imprescindível que a ética e a laicidade caminhem lado a lado.

Dentro desse contexto, trazemos o questionamento sobre a neutralidade da escola. Sobre essa escola que alega o tratamento igualitário de seus alunos, desconsiderando muitas vezes o capital cultural dessas crianças, o que faz com que o tratamento de forma igualitária seja apenas mais promoção das desigualdades, visto que, ao propor as mesmas condições de tratamento e ensino a alunos com bagagens diferentes, acentua-se ainda mais a diferença entre elas. Para Bourdieu, segundo Nogueira e Nogueira (2007):

A escola não seria uma instância neutra que transmitiria uma forma de conhecimento intrinsecamente superior às outras formas de conhecimento, e que avaliaria os alunos com base em critérios universalistas; mas, ao contrário, ela é concebida como uma instituição a serviço da reprodução e da legitimação da dominação exercida pelas classes dominantes. (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2007, p.83)

Os autores reforçam, ainda, a não neutralidade da escola ao destacar esta relação entre a escola e a reprodução cultural da luta de classes, deixando espaço para abordar como isto se reflete também no currículo escolar. De acordo com a obra, Bourdieu afirma que “os conteúdos escolares seriam selecionados em função dos conhecimentos, dos valores e dos interesses das classes dominantes e, portanto, não poderiam ser entendidos fora do sistema mais vasto das diferenciações sociais” (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2009, p.80). Esse pensamento pode ser facilmente exemplificado com um episódio recente sobre a elaboração da Base Nacional Comum Curricular (BNCC).

As demandas conservadoras da Educação entoaram, após o impeachment da Dilma Rousseff, em 2016, quando o movimento Escola Sem Partido (ESP) tornou-se um dos interlocutores do MEC, na discussão acerca da segunda versão da BNCC. Destacamos que o movimento, surgido em 2004, caracteriza-se como “uma iniciativa conjunta de estudantes e pais preocupados com o grau de contaminação político-ideológica das escolas brasileiras, em todos os níveis: do ensino básico ao superior⁸”.

⁸ Texto extraído da página da web do Movimento Escola Sem Partido. Disponível em: <http://escolasempartido.org/quem-somos/>, acessado em 9 de janeiro de 2021.

O movimento reivindicava que o Congresso Nacional tomasse para si a responsabilidade de definir os direitos de aprendizagem defendidos na BNCC, numa tentativa de anular a responsabilidade dos agentes públicos indicados para tal função. Elizabeth Macedo (2017, p.515) ressalta “que o questionamento da instância de deliberação sobre a BNCC feito pelo ESP se refere mais especificamente aos direitos de aprendizagem e desenvolvimento, pouco se portando aos objetivos em si”, o que deixa clara a preocupação com o conteúdo, o currículo em si, e não com o debate que ele promoveria.

Disponíveis para consulta na página do ESP, as suas demandas são subsidiadas “por um conjunto de exemplos de uma suposta doutrinação produzida via currículo” (MACEDO, 2017, p.515). A proposta do movimento é de exclusão total das demandas que tratem de eixos tocantes a assuntos político-partidários, e de raça, gênero e sexualidade. Eixos que atingem diretamente a grupos minoritários, que há tempos estão lutando por espaço. Macedo (2017, p.517) enfatiza que “a exclusão proposta pelo ESP de tais demandas vem fortalecer os critérios de seleção do eixo iluminismo-mercado, já hegemônicos”. Sepúlveda e Sepúlveda (2016, p.144) reforçam que “temas como direitos sexuais e reprodutivos e descriminalização das drogas estão sucessivamente na mira dxs conservadorxs por simbolizarem um afastamento do ordenamento religioso do comportamento social”.

Essa situação reflete claramente a concepção conservadora burkeana, impregnada pelo monoteísmo cristão, que “projeta sobre o ser social suas concepções teológicas, defendendo que o Estado e a sociedade constituem uma ordem social eterna e divinamente estabelecida – a desigualdade social e a propriedade privada, incluídas” (SOUZA, 2016, p.368,369). Em outras palavras: não há espaço para radicalizar a democracia e universalizar os direitos. É preciso combater o avanço dos direitos humanos. “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” não é mera coincidência, é pura semelhança. Paula Montero (2012, p.173) reflete que “[...] saúde, educação e assistência pública tornaram-se novas jurisdições religiosas”, o que gera preocupação e reforça a importância do debate em “especial para o campo da educação, uma vez que as demandas dos diferentes grupos estão encontrando respaldo no campo político, exigindo uma política educacional adequada as suas conquistas” (SEPÚLVEDA; SEPÚLVEDA, 2016, p. 146).

A escola não é um ambiente laico e muito menos neutro. Tudo o que passa pela escola é fruto da reprodução das desigualdades sociais. O currículo é definido

de acordo com os interesses das camadas superiores, e a cultura transmitida pela escola acaba sendo legitimada como correta, uma vez que, representando os interesses dos grupos dominantes, é tida como normal, a mais comum. Sobre isso, Nogueira e Nogueira (2009), em diálogo com Bourdieu, ressaltam que:

A cultura consagrada e transmitida pela instituição escolar não seria objetivamente superior a nenhuma outra. O valor que lhe é atribuído seria arbitrário, não estaria fundamentado em nenhuma verdade objetiva e inquestionável. Mas, apesar de arbitrária, a cultura escolar seria socialmente reconhecida como a cultura legítima, como a única universalmente válida. (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2009, p.72)

Esse processo arbitrário de reconhecimento da cultura escolarizada como universal configura-se como uma “violência simbólica”, tão comum sobre muitos aspectos dentro da nossa sociedade, em especial no que diz respeito às crenças e culturas populares. Nogueira e Nogueira reforçam a discussão, lembrando que, segundo Bourdieu:

[...] em relação às camadas dominadas, o maior efeito dessa “violência simbólica” exercida pela escola não é a perda da cultura familiar e a inculcação de uma nova cultura exógena (mesmo porque essa inculcação, como já se viu, seria prejudicada pela falta das condições necessárias à sua recepção), mas o reconhecimento, por parte dos membros dessa camada, da superioridade e legitimidade da cultura dominante. (NOGUEIRA & NOGUEIRA, 2009, p.73)

A despeito da religião nos espaços escolares públicos, sabe-se que o ensino religioso recebeu o status de área do conhecimento desde 2014. Assim, surgiu a necessidade de criar um currículo mínimo que determinasse quais habilidades e competências deveriam ser desenvolvidas pelos alunos. As escolas deveriam, obrigatoriamente, oferecer a disciplina em seus quadros de horários, ainda que a matrícula fosse facultativa. Sobre isso, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) modificada pela Lei 9.475/97 sugere que cada sistema de ensino regulamente o conteúdo que deverá ser ministrado nas aulas e quais serão os procedimentos de admissão dos professores.

A mesma Lei em seu artigo 33 reforça que “o ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o

respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo” (BRASIL, 1997).

A proposta, que foi de encontro ao acordo entre Brasil e Santa Sé, em 2008, que propunha que o ensino religioso fosse católico e de outras confissões religiosas, gerou polêmica:

A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa.

§1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação. (DECRETO 7107, 2010. Artigo 11)

Em 2010, iniciou-se um ciclo de discussões acerca da oferta da disciplina, no qual a Procuradoria Geral da República (PGR) sugeriu que as aulas não passassem de um olhar laico e histórico de todas e quaisquer doutrinas religiosas. Seguiu-se, então, com o ensino religioso disponível no quadro de horários das escolas, sendo obrigatoriamente oferecida de forma confessional, mas de matrícula facultativa. Alunos maiores de 16 anos e pais dos alunos menores indicariam no ato da matrícula quais seriam suas opções de crenças, tendo como professores padres e/ou pastores autorizados por órgão responsável a ministrarem aulas.

Segundo pesquisa realizada por Ana Maria Cavaliere (2006), os professores do ensino religioso costumam propor:

[...] atividades voltadas para a formação geral do indivíduo, para a ampliação dos horizontes culturais, para o desenvolvimento da capacidade crítica e analítica dos fenômenos da vida cotidiana. Uma vez que propostas laicas e democráticas do próprio campo educacional, por variados motivos, não foram implantadas ou não se consolidaram no ambiente escolar, o ensino religioso de caráter dogmático-confessional sofre uma metamorfose e passa a ocupar-se destas tarefas e a caminhar a seu modo concepções e propostas para a socialização global dos alunos. (CAVALIERI, 2006, p.181)

Como se os alunos estivessem “desorientados” e/ou “sem referências”, o ensino religioso muitas vezes cumpre um papel de ensinar valores. O preocupante em todo caso é pensar como, em um país historicamente católico e com um número muito crescente de vertentes neopentecostais, religiões de matrizes africanas, por exemplo, serão apresentados aos alunos. Se é que há espaço para essas religiões

nos espaços escolares. Tirar do aluno o direito ao conhecimento da história e doutrina de diversas religiões sob uma perspectiva laica é indiretamente induzi-lo ao conhecimento das religiões que compõem as demandas majoritárias da sociedade.

A forte influência da Igreja, não obstante o nosso cristianismo sincrético, nos repele da secularização das esferas públicas. A escola é um espaço de diálogo, debate e superação, cujo um dos objetivos deve ser o de promover a construção do conhecimento pautado numa educação (trans)formadora, que desenvolva nos alunos a autonomia da própria vida. Pensar no debate religioso nesse espaço, que se diz desprovido de preconceito, mas que é impregnado de fé, é um ponto delicado. O ensino religioso, por exemplo, acaba sendo dogmático, dotado de machismo e preconceitos, o que leva ao aumento da exclusão. Sugerir que um aluno possa debater sobre a sua própria religião, sendo ele de um grupo minoritário, fere não só a laicidade bem como a democracia. No que tanto ao questionamento e ao pensamento crítico, a religião pode ser um entrave.

Numa perspectiva freireana, sabe-se que a leitura de mundo precede a leitura da palavra. O Brasil é um país que carrega muitas marcas do colonialismo, entre elas o epistemicídio com relação a nossa própria formação cultural. A cultura afro-brasileira e africana segue silenciada, quando não apresentada sobre uma perspectiva imperialista e eurocentrada, e isso reflete diretamente nos currículos escolares.

Nos estudos sobre religião, principalmente no espaço escolar, é de suma importância que também se considerem os processos de formação de identidade e da diferença, visto a tamanha complexidade que tem esse tema. Tomaz Tadeu da Silva (2000, p.73) lembra que, “na perspectiva da diversidade, a diferença e a identidade tendem a ser naturalizadas, cristalizadas, essencializadas”. Ainda hoje, é muito confusa a definição do que é de fato um estado laico: se é aquele fechado para toda e qualquer religião, ou aquele cujas portas estão abertas para toda e qualquer demonstração de fé.

O Brasil é um país majoritariamente católico e que tem suas raízes ainda muito fincadas na religião. Fato que me faz retomar o conceito do “mito fundador”, apresentado por Tomaz Tadeu da Silva como aquele que “remete a um momento crucial do passado em que algum gesto, algum acontecimento, em geral heroico, épico, monumental, em geral iniciado ou executado por alguma figura ‘providencial’, inaugurou as bases de uma suposta identidade nacional” (SILVA, 2000, p. 85).

O mito fundador da igreja como ditadora das regras, inclusive sobre o estado, impõe à igreja ainda hoje um papel de poder, entretanto que não atende ou corresponde à identidade de todos os indivíduos do país. Ter uma religião com tanta representatividade deixa clara a sua relação hierárquica sobre outras religiões com menor representatividade, o que pode inclusive ser causadora, em parte, da dificuldade que a sociedade tem de compreender o processo de laicização.

Segundo Tomaz Tadeu, “fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças” (SILVA, 2000, p. 83). E ele reforça lembrando que a normalização é uma das formas mais sutis de manifestação do poder, representados no campo da identidade e da diferença. Para Foucault (1979), não há uma teoria geral do poder. Esse é constituído por nossas práticas sociais. Em um país discursivamente branco e católico, há de se esperar que indivíduos negros e pertencentes a religiões de matriz africana, por exemplo, sejam induzidos a “esconder sua identidade”.

Tadeu afirma que normalizar é atribuir a uma determinada identidade o caráter positivo, em detrimento de outras identidades que acabam sendo avaliadas de forma negativa. Assim, “a força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade” (SILVA, 2000, p. 83), o que faz com que essa força seja capaz de dar invisibilidade a quem está “fora” dessa identidade tida como normal.

Por fim, acreditar em uma pedagogia e um currículo capazes de estimular o jovem a refletir sobre a sua identidade de forma crítica, de maneira que ele se perceba também nas diferenças, é essencial para que o multiculturalismo seja de fato entendido e respeitado no país. O Brasil, antes de tudo, também precisa analisar e entender a sua própria identidade enquanto nação, para que seja mais fácil a compreensão das diferenças e de como elas são parte integrante da composição da nossa identidade. É impossível pensar a religião no espaço escolar, sem considerar o multiculturalismo, os processos de formação da identidade, os processos de representatividade e as relações de poder que estão imbricadas nesses processos.

Cabe ressaltar que, na escola, como espaço sociocultural e de interação, a religião e a religiosidade se fazem a todo tempo presentes, e que por mais que tentem silenciar as religiões de matrizes ameríndias e africanas, elas continuam a fazer parte da nossa história, formação cultural e identidade. Por maior que seja a

luta eurocêntrica para fincar suas raízes, a relação entre corpo e espírito, natureza e razão, gritam nos nossos ouvidos, ainda que de forma silenciosa. Bell Hooks (2013) sinaliza a importância de se pensar uma pedagogia do Eros, numa tentativa de romper com o dualismo ocidental (corpo – mente). A autora sinaliza que somos corpos inteiros e que “as pessoas entram na sala para ensinar como se apenas a mente estivesse presente, e não o corpo” (HOOKS, 2013, p.253).

Defensora da pedagogia crítica, Hooks lembra que o Eros não deve ser entendido somente em termos sexuais. Dialogando com Sam Keen, a autora afirma que a potência erótica também nos impulsiona para um estado de existência real (HOOKS, 2013). Ela afirma:

Que a pedagogia crítica procura transformar a consciência, proporcionar aos alunos modos de saber que lhes permitam conhecer-se melhor e viver mais plenamente no mundo, em certa medida ela tem de se basear na presença do erótico em sala de aula para auxiliar no processo de ensino-aprendizagem. (HOOKS, 2013, p.257)

O Cristianismo e as religiões neopentecostais, unidos em movimentos como o Escola Sem Partido seguem numa luta desenfreada tentando silenciar o que está muito claro a quem queria ver: somos um país mestiço e multiétnico, não obstante a discriminação e os racismos vigentes.

A mesma vertente religiosa que tenta abafar a nossa identidade cultural é aquela que, paradoxalmente, carrega em si as marcas do sincretismo que formou o Catolicismo popular brasileiro e que pode ser percebido, inclusive, nas religiões neopentecostais, como será discutido mais à frente.

Sob esta perspectiva, reforçamos a importância da discussão acerca do espaço da religião no espaço escolar, não apenas a partir do viés político-ideológico, mas sobretudo, cultural. A escola além de não ser neutra, não se mostra suficientemente laica, e nossa postulação é de que esta dificuldade em se laicizar está diretamente ligada ao nosso peculiar processo de secularização. Desta forma, seguimos fomentando a discussão acerca dos impactos dessa quase secularização sobre a escola, um ambiente plural e ao mesmo tempo reprodutor dessa “violência simbólica”, capaz de promover de maneira dissimulada uma hierarquização das culturas. É preciso que reflitamos acerca de uma escola que, no lugar de silenciar a nossa cultura e tentar forjar a nossa identidade, seja capaz de nos ensinar a

transgredir, e de nos libertar das amarras coloniais que nos repelem da nossa realidade histórica e cultural.

Pensar uma educação libertadora é também promover uma educação transgressora, descolonizadora, que promova aos alunos e até mesmo aos professores o pensamento crítico, capaz de aproximá-los ainda mais das suas realidades. A consciência de si e da sua identidade é fundamental para a promoção da igualdade entre os seres humanos. Compreender nossa formação cultural e os seus desdobramentos através das nossas práticas sociais deveria ser uma das funções da escola, de forma que assim até mesmo o caráter laico do estado e suas contribuições seriam melhores compreendidos.

3 SOBRE A TEORIA DA SECULARIZAÇÃO EM AMBIENTES CULTURAIS CRISTÃOS “PUROS” E SINCRÉTICOS

Abençoou Deus o sétimo dia, e o santificou; porque nele
Descansou de toda a sua obra que criara e fizera.
Gênesis 2:3

Uma coisa é discutir a secularização em sociedades que têm como grande referência cultural o cristianismo. Bem outra é discutir o mesmo tema tomando por fundamento sociedades como a nossa, que além da referência cristã, como substrato cultural mais evidente, amplo e difuso, têm de lidar também com outras tradições religiosas não-cristãs. As manifestações religiosas não-cristãs, em geral, são menos visíveis e sobrevivem em esferas culturais mais recônditas e subterrâneas, bastando que reconheçamos a sua história de sobrevivências, a partir de estratégias de dissimulação e de ocultação, ainda tão presentes nas religiões afro-brasileiras. Ainda, na atualidade, continuam a sofrer perseguições violentas (PRANDI, 2019).

As sociedades cujo referente religioso é o cristianismo, a exemplo das sociedades europeias, por particularidades filosóficas, teológicas e antropológicas próprias desta religião, desenvolvem processos de secularização bastante similares. Estas características fenomenológicas da secularização reúnem as peculiaridades comuns que foram descritas e analisadas pelos teóricos da secularização. Cabe a nós questionar se a teoria da secularização possui validade universal para servir de fundamento explicativo de fenômenos sociais análogos àqueles europeus.

A questão pode ser posta da seguinte maneira: até que ponto, a teoria tradicional da secularização, iniciada por Weber, e que, empiricamente, utilizou como referentes as sociedades cristãs em estado “puro”⁹, pode servir de base conceitual válida para teorizar processos de secularização em curso em sociedades

⁹ Quando utilizamos a expressão “estado puro” para caracterizar as sociedades cristãs europeias, estamos nos referindo, sobretudo, à cristandade que vigou no Ocidente medieval, após o ano Mil, período em que a religião cristã e a Igreja eram a única forma de religião instituída. As dissidências se deram no âmbito do próprio cristianismo, na forma de heresias ou de cismas. O judaísmo, apesar de não possuir matriz muito diversa do cristianismo, não era tolerado, e o islamismo, desde Carlos Magno, contido na península Ibérica. O contraponto do cristianismo em estado puro pode se dar na perspectiva de uma feição “impura”, mestiça, tropical, sincrética e diversa do cristianismo, o que tornaria o catolicismo popular vigente na América Latina e no Brasil único e incomparável.

que, além do cristianismo, se constituíram a partir de outras matrizes e tradições religiosas? Nas sociedades latino-americanas e brasileira, por exemplo, vigora um tipo de cristianismo que poderíamos chamar de mestiço ou sincrético. Pois a teoria não se pode descolar da realidade empírica, em se tratando de ciências que estudam as relações sociais em sociedades concretas. Pois a experiência humana é ponto de partida de tudo o que fazemos, inclusive da construção de uma narrativa científica.

3.1 O gérmen da secularidade ou potência secularizante do cristianismo

Desejamos aprofundar o problema ao discorrer sobre o gérmen da secularidade presente no cristianismo, ou melhor dizendo, no judaico-cristianismo. Sendo mais explícitos, queremos dizer que as sociedades europeias se secularizaram de forma singular, em movimento mais acelerado, se comparadas a outras sociedades, porque a religião que lhes serviu de base e coesão cultural, o cristianismo, desde sua origem judaica, é portador de uma potência secularizante.

Na reflexão que se segue, com o intuito de desvelar o que chamamos potência secularizante, um gérmen ou princípio da secularidade presente na revelação bíblica e na ulterior constituição da religião cristã, utilizaremos, como inspiração e roteiro da nossa análise, o texto seminal de Boaventura Kloppenburg (1970), intitulado *O cristão secularizado*.

Kloppenburg (1970) destaca que o processo de secularização se dirige sobretudo e em primeiro lugar contra o sacro, transformando-se num processo de dessacralização. O humano com mentalidade sacra, vive num cosmo rodeado de forças que influem benéfica ou maleficamente sobre ele. O sacro “se manifesta de várias maneiras, mediante objetos, animais, pessoas, acontecimentos, tudo ‘sacro’. É o sacro mágico das religiões” (KLOPPENBURG, 1970, p. 22-23). O mundo sacro teria entrado irremediavelmente em crise.

Quanto mais avança a ciência no conhecimento da natureza e a técnica no domínio sobre a natureza, mais desaparecem os espíritos e os demônios, mais o cosmo se torna ‘profano’, ‘secular’, aquilo que é; e nada mais. Vê-se que o resto, precisamente aquilo que fazia o sacro mágico, era ilusão, fantasia, projeção do homem. Este sabe agora que o mundo é o campo de

sua ação, que as coisas foram feitas para serem por ele manipuladas e transformadas. Sua atitude diante do mundo é de dominação e sujeição, não de respeito e de temor. (KLOPPENBURG, 1970, p. 24)

A ideia de que o homem é senhor (*dominus*) da natureza, por vontade divina, paradoxalmente, enseja o processo de secularização do mundo. Por isso mesmo, iniciaremos pelas escrituras sagradas de judeus e de cristão a nossa busca por evidências da potência secularizante presente no cristianismo.

O processo de secularização é uma exigência da própria revelação divina. O livro do Gênesis apresenta uma compilação de narrativas da tradição judaica que se torna o fundamento escrito do processo de desmitificação e dessacralização do mundo. A ideia judaico-cristã da criação *ex nihilo* impõe o desencantamento da natureza. A concepção metafísica do nada é fundamental para entendermos a questão. A metafísica antiga grega, e mesmo a africana, concebem o nada no sentido do não-ente. A matéria informe, ainda que preexistente, não pode dar forma a si mesma (*ex nihilo nihil fit*), e, portanto, não é um ente que se apresenta com aspecto, com caráter de figura, porque não tem contorno ou limite (*eidós*). A dogmática cristã, pelo contrário, nega a verdade do enunciado (*ex nihilo nihil fit*) modificando o significando de nada, que passa a significar a absoluta ausência de ente fora de Deus: *ex nihilo fit – ens creatum*. O nada se toma, agora, o conceito oposto ao ente verdadeiro, Deus, o *summum ens*, enquanto *ens increatum*.

Santo Agostinho, grande formulador da doutrina da criação *ex nihilo*, e com dicção apologética, demonstra contra os maniqueus que o mundo material deve seu princípio única e exclusivamente a Deus; e contra os neoplatônicos que o mundo não é da mesma natureza de Deus, pois foi do não-ser absoluto que Deus fez vir-a-ser a criatura. Eis o que diz Agostinho nas Confissões (XI, 4, 6; 5, 7):

O céu e a terra existem e, através de suas mudanças e variações, proclamam que foram criados [...]. E todas as coisas proclamam que não se fizeram por si mesmas: existimos porque fomos criados; mas não existimos antes de existir, portanto não podíamos ter criado a nós mesmos [...]. O artista impõe uma forma à matéria que, já existindo, pode recebê-la: assim á a terra, a pedra, a madeira, o ouro ou qualquer outra coisa. Mas de onde proviria a matéria, se não tivesse criado? [...] Que criatura existe, se não porque tu existes? Portanto, disseste uma palavra, e as coisas foram feitas. Com tua palavra as criaste. (AGOSTINHO, 2014, p. 201-202)

Em *Comentário ao Gênesis*, Santo Agostinho (2005) afirma que Deus criou *ex nihilo* uma matéria confusa e informe e, logo em seguida, em uma segunda fase,

deu forma a essa matéria, constituindo as diversas espécies de criaturas, que serão descritas nos seis dias da Criação.

Voltando às *Confissões*, Agostinho reflete a respeito desses dois momentos da criação, afirmando que, embora Deus tenha criado do nada, primeiramente a matéria informe e depois dado forma a todas as criaturas como as conhecemos, essa prioridade da matéria informe sobre a formada não é temporal, pois foram feitas fora do tempo, conforme comenta Agostinho, novamente, nas *Confissões* (XIII, 33, 48):

Do nada foram criadas por ti, não da tua substância; não de alguma matéria não tua que existisse antes de ti, mas de matéria concreta, criada por ti ao mesmo tempo que lhe deste uma forma sem nenhum intervalo de tempo [...]. Essa matéria foi criada no nada, e essa forma do mundo foi tirada da matéria informe, mas essas duas operações foram simultâneas, de modo que entre a forma e a matéria não houve intervalo de tempo. (AGOSTINHO, 2014, p. 272)

Portanto, como ainda não existia o tempo, o bispo de Hipona não se refere a essas duas etapas de modo cronológico, mas apenas logicamente.

Pelo que procede, Javé não é um deus que nasce do mundo, mas é seu criador; o sol, a lua e as estrelas, as plantas, os animais e tudo o que se move no céu, na terra e nas águas, tudo é apresentado como criatura de Javé. Por sua vez, o mundo não é a emanção de Deus ou a sua extensão. O mundo não é Deus. Em relação ao mundo, Deus-Criador é o absolutamente Outro. O contrário disso reuniria os argumentos para teses panteístas, contra as quais a ortodoxia da Igreja sempre se pôs contrária, desde a Antiguidade.

A tese criacionista é um golpe mortal nos deuses das religiões politeístas dos tempos antigos.

Os salmistas e os profetas zombam dos deuses e dessacralizam radicalmente as instituições e as pessoas tidas como sacras.

Os ídolos deles são prata e ouro, obra das mãos dos homens. Têm boca, mas não falam; olhos têm, mas não veem. Têm ouvidos, mas não ouvem; narizes têm, mas não cheiram. Têm mãos, mas não apalpam; pés têm, mas não andam; nem som algum sai da sua garganta. A eles se tornem semelhantes os que os fazem, assim como todos os que neles confiam. (SI 115, 4-8)

Afirma o Profeta Jeremias:

Sim, os costumes dos povos são vaidade, apenas madeira cortada da floresta, obra da mão de um artista com o cinzel. Eles a enfeitam com prata e ouro. Com pregos e com martelos a firmam, para que não vacile. Eles são um espantalho em um campo de pepinos. Eles não podem falar; devem ser carregados, porque não podem caminhar! Não tenhais medo deles, porque não podem fazer o mal nem o bem tampouco. [...] São vaidade, obra ridícula; no tempo do castigo, eles desaparecerão. (Jr 10, 4-5; 15)

E de forma ainda mais zombeteira, o profeta Baruc espicaça os sacerdotes e os ídolos pagãos a quem prestam culto:

Acontece que os sacerdotes roubam de seus deuses o ouro e a prata para suas despesas particulares, delas retirando para presentear até prostitutas do terraço. [...] Sobre os corpos [dos ídolos] e suas cabeças esvoaçam morcegos, andorinhas e outros voláteis, como também os gatos. De isso tudo concluireis que não são deuses: portanto, não os temereis. (Br 6, 21)

O homem é considerado senhor da natureza que deve ser por ele dominada e submetida (Gn 1, 28-30). Os mitos e a magia são constantemente condenados e ridicularizados em muitas outras partes das escrituras.

O Processo continua com o advento de Cristo. A pregação de Jesus é veementemente contrária à religião do templo. Recordemos o encontro do Mestre com a mulher samaritana. É indagado se Deus deve ser adorado no templo de Jerusalém ou no monte Garizim, sobre o qual os samaritanos haviam construído um templo rival, destruído em 129 a. C. por João Hircano, que foi sumo sacerdote e rei da Judeia (134-104 a.C.). E Jesus respondeu-lhe:

Vem a hora em que nem neste monte nem em Jerusalém (lugares sacros) adorareis o Pai. [...] Já chegou a hora em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura. Deus é espírito, e os que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade. (Jo 4, 21-24)

Outra passagem do mesmo evangelista destaca com maior veemência a atitude dessacralizante e secular de Jesus. Trata-se da expulsão dos vendilhões do templo de Jerusalém. Diferente dos demais sinóticos, a narrativa de João aparece logo no início do seu evangelho, no capítulo segundo, de modo a compor os eventos que inauguram o ministério de Jesus. Importante destacar que o episódio acontece na ocasião festiva da Páscoa, maior evento religioso do templo de Jerusalém. Os vendedores de animais, bois, ovelhas e pombas para serem ritualmente sacrificados, os cambistas que trocavam dinheiro estrangeiro, considerado impuro,

pelo dinheiro judaico aceito no templo, eram essenciais para manutenção do culto instituído.

A iracúndia que move o Cristo a chicotear os comerciantes, a revirar suas bancas e a enxotar os animais não se deveu a razões morais, como talvez se possa pensar. Jesus deseja inviabilizar a religião do templo. O próprio Jesus declara abertamente as suas intenções: “Os judeus interpelaram-no, então, dizendo: ‘que sinal nos mostra para assim agires?’ Respondeu-lhes: ‘Destruí este templo, e em três dias eu o levantarei’” (Jo 2, 18-19). Tal afirmação, repetida por Jesus diante dos doutores da lei, no templo de Jerusalém, embasou a acusação de blasfêmia aceita pelo Sinédrio e que lhe valeu a condenação à morte de cruz, executada pelo governo romano local.

Por ocasião de sua morte rasga-se o véu do templo de alto a baixo, relata Mateus (27, 51). O culto do templo é superado.

João continua a sua teologia ao defender que Jesus mesmo será o templo (cf. Jo 2, 20-22); o que significa que Jesus transferiu para a sua pessoa o velho privilégio do templo, de ser o lugar no qual se pode encontrar a salvação e a presença de Deus. O espaço sacro é substituído pela pessoa. Também os cristãos são considerados “templos” (cf. 1 Cor 3, 16-17; 6,19; Ef 2, 20-22). Esta concepção da pessoa como templo de Deus ganha destaque na parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 29-37). Vamos a sua exegese.

A pergunta é: por que tanto o sacerdote quanto o levita foram incapazes de socorrer um viajante despojado, espancado e deixado semimorto à beira da estrada? De novo, devemos deixar de lado as explicações morais. Portanto, não está em jogo a velha oposição entre o bem e o mal. Pouco importa a índole daqueles personagens. Ora, o samaritano, completamente alheio à religião do templo, não tem receio de se tornar impuro ao tocar num homem ferido, ensanguentado, presumivelmente morto. É a crença na doutrina do puro e do impuro que não deixa que os servidores do culto do templo socorram aquele que padeceu a violência de assaltantes. Sacerdote e levita têm pressa, não podem perder tempo com rituais de purificação, necessários caso se tornassem impuros pelo simples gesto de tocar a vítima. Afinal, Deus é encontrado exclusivamente no templo, e sua presença no Santo dos santos exige pureza ritual. O Deus do templo está em primeiro lugar, tudo o mais se torna secundário.

Em contrário, afirma Marcos, no Evangelho, que não há nada fora do homem que possa torná-lo impuro (Mc 7, 14).

Para Jesus, a única e verdadeira religião é amar o próximo. Pois como diz João, na sua primeira epístola: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus que não vê, não poderá amar” (1Jo, 4, 20).

O Evangelho de Marcos é essencial para demonstrar que o ensino de Jesus, ainda que seguindo a tradição mosaica e profética, representa uma novidade que aperfeiçoa a Lei.

Um dos mestres da lei aproximou-se e os ouviu discutindo. Notando que Jesus lhes dera uma boa resposta, perguntou-lhe: “De todos os mandamentos, qual é o mais importante?” Respondeu Jesus: “O mais importante é este: ‘Ouve, ó Israel, o Senhor, o nosso Deus, o Senhor é o único Senhor. Ame o Senhor, o seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma, de todo o seu entendimento e de todas as suas forças’. O segundo é este: ‘Ame o seu próximo como a si mesmo’. Não existe mandamento maior do que estes”. “Muito bem, mestre”, disse o homem. “Estás certo ao dizeres que Deus é único e que não existe outro além dele. Amá-lo de todo o coração, de todo o entendimento e de todas as forças, e amar ao próximo como a si mesmo é mais importante do que todos os sacrifícios e ofertas”. Vendo que ele tinha respondido sabiamente, Jesus lhe disse: “Você não está longe do Reino de Deus”. Daí por diante ninguém mais ousava lhe fazer perguntas. (Mc 12, 28-34)

O texto de Marcos concilia diversos textos veterotestamentários, em especial, o que consta no livro do Deuteronômio (6, 4-5), “Ouve, ó Israel (...)”, expressão máxima do monoteísmo judaico e que dá início a oração chamada Shemá (Ouve), que continuará a ser uma das mais caras à religião judaica. Repete também o Levítico (19, 18): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. O versículo é uma das prescrições de uma longa lista que ocupa todo o capítulo 19.

O Apóstolo Paulo dá continuidade ao processo de secularização e de dessacralização do cristianismo. No Areópago de Atenas, assim discursou:

Atenienses, sob todos os aspectos sois, eu o vejo, os mais religiosos dos homens. Pois percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: ‘Ao Deus desconhecido’. Aqueles que adorais sem conhecer, eu venho vos anunciar. O Deus que fez o mundo e tudo que nele se encontra, o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feito por mãos humanas. Também não é servido por mãos de homens, como se tivesse a necessidade de alguma coisa, ele que a todos dá vida, respiração e tudo o mais. (At 17, 22-25)

Aos romanos, escreve: “Exorto-vos, pois, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais vossos corpos [entenda a pessoa inteira] como hóstia viva, santa e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual”. (Rm 12, 1). A expressão, em grego, e traduzida por culto espiritual (*logikèn latreían*) pode ser também traduzida por serviço ou culto racional, referente à razão, lógico, da mente, e, portanto, espiritual. Trata-se de culto situado na razão, na mente, não fora, em algum objeto distinto do doador. Ora, o culto racional ou espiritual se dá em oposição aos sacrifícios do culto judaico ou gentílico.

Paulo muito bem sabe que a profecia por muitas vezes chamava a atenção para a necessidade de conversão sincera e que não bastavam sacrificar animais para aplacar a justiça divina com relação aos pecados do povo. Assim prega o profeta Oséias: “Porque é o amor que eu quero e não sacrifício, conhecimento de Deus mais do que holocaustos” (Os 6, 6). E, mais adiante: “Tomai convosco palavras e voltai a Javé; dizei-lhe: ‘Perdoa toda a culpa, aceita o que é bom. Em lugar de touros, nós queremos oferecer nossos lábios’” (Os 14, 3). Em igual sentido, se dá a profecia de Amós: “Porque, se me oferecis holocaustos [...], não me agradam as vossas oferendas e não olho para o sacrifício de vossos animais cevados” (Am 5, 22). Não há para o cristão objetos sacros: ele mesmo, todo o seu ser e toda a sua atividade, deve ser oferecido a Deus, para tornar-se santo, não sacro (cf. Mt. 5, 48).

A nova comunidade primitiva apostólica, tinha um caráter nitidamente não-sacral. A epístola aos hebreus é um impressionante documento da mais radical dessacralização. O texto parte da constatação de que todos os sacrifícios expiatórios, cultos e ritos que tinham o objetivo de reconciliar deus e os homens, são e continuam a ser obras humanas, sem eficácia e sem utilidade. Pois Deus não tem necessidade de touros e cabritos. Apenas o sacrifício de Cristo, Deus feito homem, na crença dos cristãos, veio a substituir, de forma plena e eficaz, os sacrifícios antigos e é o único agradável a Deus (Hb 10).

E a epístola sublinha que, do ponto de vista jurídico e sociológico, Cristo não era sacerdote, mas leigo: “Ora, aquele a quem o texto citado se refere pertencente a uma tribo da qual membro algum se ocupou com serviço do altar. É bem conhecido, de fato, que nosso Senhor surgiu de Judá, tribo a respeito da qual Moisés nada diz quando trata dos sacerdotes” (Hb 7, 13-14).

A morte de Cristo, historicamente considerada, jamais foi um ato de culto, mas um processo profano e secular. Ainda que considerada pela fé a única e verdadeira liturgia do mundo, foi realizada fora da cidade, no topo de um monte, chamado lugar da caveira, Calvário, em latim, e não no recinto sacro de um templo. Com toda a radicalidade, o cristianismo põe fim ao mundo sacro dos pagãos e o mundo legal dos judeus. O culto do Novo Testamento é fundamentalmente profético, não um culto levítico, simplesmente, porque não possui casta sacerdotal.

A Igreja não forma parte na sociedade. Ela está simplesmente presente como fermento ou, segundo a expressão da Carta a Diogneto (120 d.C.)¹⁰, assim como a alma está no corpo.

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por sua língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. Sua doutrina não foi inventada por eles, graças ao talento e a especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano. Pelo contrário, vivendo em casa gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida admirável e, sem dúvida, paradoxal.

Seria fácil multiplicar os textos para mostrar como os cristãos da era apostólica se sentiam livres e libertados da pesada carga do mundo sacro (pagão) e do mundo da lei (judaica). Era na verdade um cristianismo dessacralizado: “*Delubra et aras non habemus*” (não temos templos nem altares), dizia o apologista Minucius Felix (1990, c.32), em seu *Octavius*, cuja a data incerta é estimada entre 170 a 258 (BASSETTO, 2001).

Os cristãos tinham a fama de serem ateus, o que levou São Justino (2014) a argumentar sobre tal acusação, dizendo: “[...] e, tratando-se desses supostos deuses, confessamos ser ateus” (Apologia I, c. 6, 1).

O cristianismo também incorporou a filosofia grega e pagã, utilizando-a como ferramenta teórica fundamental para erguer o seu edifício teológico. A mensagem bíblica ganha inteligibilidade e plausibilidade, no contexto do mundo greco-romano de cultura helenística, quando suportada pelas doutrinas filosóficas de Platão e

¹⁰ Segundo Roque Frangiotti (2001), “a Carta a Diogneto é o testemunho escrito por um cristão anônimo respondendo à indagação de Diogneto, pagão culto, desejoso em conhecer melhor a nova religião que se espalhava com tanta rapidez pelas províncias do Império Romano. Impressionado pela maneira como os cristãos desprezavam os deuses pagãos e testemunhavam o Amor que tinham uns para com os outros, queria saber: que Deus era aquele em que confiavam e que gênero de culto lhe prestavam; de onde vinha aquela raça nova e por que razões apareceram na história tão tarde”.

Aristóteles. Na visão de São Justino, ele próprio filósofo convertido e mártir em Roma, no ano de 167, o cristianismo é considerado “a verdadeira filosofia”. São Clemente de Alexandria (150-215) e Orígenes (184-254) aproximaram a cosmologia do *Timeu* de Platão da narrativa da criação no Gênesis e o *logos* grego da mente divina. Orígenes, em sua *Philocalie*, de 238, valendo-se da alegoria conhecida como *Spolia Aegyptiorum*¹¹, defende o estudo da filosofia grega a fim de aproximá-la da doutrina cristã, manifestando-se da seguinte maneira:

Eu teria desejado que tomasses da filosofia dos gregos tudo aquilo que pode servir como propedêutica para introduzir ao cristianismo [...] e tudo o que será útil para a interpretação da Escritura. E assim tudo o que os filósofos dizem da geometria e da música, da gramática, da retórica e da astronomia, chamando-as auxiliares, nós o aplicaremos também à própria filosofia em relação ao cristianismo. (ORÍGENES apud VÁZQUEZ, 1991, p. 546)

É preciso lembrar que o espírito filosófico nascido entre os gregos é uma das primeiras manifestações dessacralizantes do mundo. Ainda que Aristóteles enxergasse um parentesco da Filosofia com o Mito, visto que no seu livro da *Metafísica*, lê-se “o amante do mito é de certo modo também um filósofo, uma vez que o mito se compõe de maravilhas” (ARISTÓTELES, 2002, *Metafísica*, I, 1), a busca pelos *primeiros princípios* encetada pelos *físicos* já é uma reação contrária às teogonias e cosmogonias assentadas em explicações mitológicas do mundo.

A partir do século VI a.C., acontece uma verdadeira revolução intelectual que origina o chamado *espírito grego*. Vernant a descreve como um processo de desmitificação: “Na terra jônica, o *logos* ter-se-ia desprendido bruscamente do mito, como as escamas caem dos olhos do cego. E a luz desta razão, uma vez por todas revelada, não teria mais deixado de iluminar os progressos do espírito humano” (VERNANT, 1977, p. 74).

Tales, Anaximandro, Anaxímenes propõem explicações sobre a origem do mundo:

Livres de toda a imaginária dramática das teogonias e cosmogonias antigas. [...] Nada existe que não seja natureza, *physis*. Os homens, a divindade, o mundo formam um universo unificado, homogêneo, todo ele no mesmo plano. [...] Como não há senão uma só natureza, que exclui a própria noção

¹¹ A expressão “espólios dos egípcios” faz alusão ao livro do Êxodo (12, 35), no contexto da fuga dos hebreus do Egito. Prestaram culto a Deus utilizando os vasos de prata que haviam trazido do lugar de cativo.

de sobrenatural, não há senão um só tempo-realidade. [...] Já não é o original que ilumina e transfigura o cotidiano; é o cotidiano que torna o original inteligível, fornecendo modelos para compreender como o mundo se formou e ordenou. (VERNANT, 1977, p. 73-74)

Os jônios de Mileto iniciaram um movimento de dessacralização do saber, advento de um tipo de pensamento exterior à religião. Abandonando a narrativa mítico-religiosa, os fisiólogos, conforme Aristóteles os chamou, buscaram explicar a *physis* a partir de causas puramente naturais, isto é, encontráveis na natureza, no mundo natural e concreto, e não fora dele, em um mundo sobrenatural e divino. O mundo se explica pelo próprio mundo, a partir de elementos primordiais (*arqué*) que seriam o ponto de partida para todo o processo explicativo.

Com o passar do tempo, em especial, quando a Igreja se tornou a religião oficial do Império Romano, no século IV, foi assumindo cada vez mais compromissos com imperadores e reis, com estados e culturas, com filosofias e teologias. Caso façamos um retrospecto na história, concluiremos que as relações entre Igreja e Estado já são problemáticas desde o quarto século, período em que se iniciou o combate da Igreja contra o cesaropapismo dos imperadores romanos, tanto do lado Ocidental (Roma), quanto Oriental (Bizâncio). O traço característico do cesaropapismo foi a subordinação da Igreja ao Estado, cabendo ao chefe de Estado a competência de regular a doutrina, a disciplina e a organização da sociedade cristã, exercendo poderes tradicionalmente reservados à suprema autoridade religiosa, unificando as funções imperiais e pontificais em sua pessoa. Aqui reside a origem das ulteriores disputas políticas e teológicas acerca dos dois gládios, simbolizando o poder temporal e o poder espiritual que eram disputados pelos imperadores e pelos papas, séculos a fio, por toda a Idade Média.

A Igreja, unida ao Estado, organizou-se politicamente conforme a estrutura do Estado romano. Dividiu-se em províncias eclesiásticas, instituiu as cúrias episcopais e fez construir prédios próprios, análogos às basílicas romanas¹². Desse modo, as casas de reunião dos cristãos se transformaram em templos sacros, e, portanto, subtraídos do uso profano. Os presbíteros se tornaram sacerdotes e organizaram uma estrutura hierárquica de poder (*potestas sacra*) absolutista e monolítica, cada vez mais distanciada e separada do povo, cujos membros serão santidades,

¹² As basílicas romanas eram edifícios multifuncionais que comportavam áreas públicas, políticas, comerciais e sociais. Eram espaços de reunião destinados a assembleias cívicas, funcionando muitas vezes como tribunais ou espaços comerciais, tornando-se um edifício central e indispensável em qualquer cidade importante.

eminências, excelências, reverências. O bispo de Roma, sucessor do apóstolo Pedro, passou a ser chamado de Santo Padre. O estado passa a ser cristão do tipo sacro. Basta que lembremos do reino dos francos, governado por Carlos Magno, e que fundou o Sacro Império Romano, depois continuado pelos imperadores alemães. Inúmeros institutos, instituições, pessoas e, sobretudo, objetos, como as coisas indulgenciadas, os corpos santos e suas relíquias, retomarão tranquilamente o caminho ao intocável mundo sacro.

Reação contrária teremos séculos depois, a partir da Revolução Francesa. Haverá o recomeço do processo de dessacralização e de secularização, sobretudo da política e do poder do estado, que, agora, vai tomar feições anticlericais e antieclesiásticas, sobretudo contra a excessiva e, na verdade, indébita ingerência da Igreja nos negócios do Estado, nas questões da ciência e nos problemas da cultura. Hobbes, Locke e Rousseau combaterão as arraigadas teorias do poder divino dos reis, tal qual ainda defendera Robert Filmer, já na flor da modernidade, com sua tese sobre o Patriarca Adão, protótipo de todos os demais príncipes e soberanos da terra. Mas as teses contratualistas prevalecerão contrárias ao anacrônico conservadorismo político, e baseadas no jusnaturalismo, na liberdade natural do ser humano, na vontade soberana dos indivíduos e na necessidade de consenso, estabelecerão o estado, como forma de evitar a guerra de todos contra todos, e garantir, através do poder estatal, os direitos humanos fundamentais, a liberdade natural, a garantia da vida e dos bens privados.

3.2 A secularização em ambiências culturais de cristianismo impuro ou sincrético: a inibição da potência secularizante

O Brasil é um país de composição cultural afro-luso-americano. Conforme destacou Elbein dos Santos (1993), somos americanos, evidentemente, por uma situação geográfica e nossa população indígena; lusitanos em razão da colonização portuguesa; e africanos, porque a nação brasileira foi formada pelo trabalho dos negros escravos. A autora, no entanto, enfatiza que os negros, historicamente, constituíram o componente populacional de maior densidade nas cidades brasileiras, fossem elas grandes ou pequenas, assim como nas plantações e nos setores de

extração mineral. Os negros africanos foram “elemento base a partir do qual se multiplicou a população do Brasil, profundamente marcada por seus costumes, sua religião e suas tradições” (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 26).

No ambiente religioso brasileiro, marcado pelo sincretismo, traço fundamental do catolicismo popular, bem como das religiões afro-brasileiras, a exemplo dos candomblés e das umbandas, e do espiritismo de diversos matizes e doutrinas, a potência secularizante se inibe ante os aspectos mágicos e encantados da cultura brasileira. A influência africana no catolicismo popular é marcante. Vive-se ainda num mundo caracteristicamente sacral. O mesmo se pode dizer da religiosidade popular, até nos ambientes mais católicos e praticantes, inclusive no interior de igrejas e, sobretudo, de santuários (PEREIRA, 2004). Desejamos exemplificar que, em ambientes culturais não cristãos ou de cristianismo sincrético ou “impuro” como o nosso, a teoria da secularização não consegue dar conta de explicar a idiossincrática secularização à brasileira.

Não é forçoso dizer que a cosmovisão religiosa do complexo cultural nagô-yorubá penetrou fundamente nos alicerces da cultura brasileira. Esta tradição muito complexa e não uniforme – porque há um sem número de suas variantes sem que haja instância que possa impor uma opinião dominante – foi suficiente, no entanto, para estabelecer uma concepção unitária básica do mundo, bem diversa do modo com que os cristãos compreenderam o cosmos.

A cosmologia nagô-yorubá tem como fundamento diversos mitos genéticos colhidos da tradição oral. Wootmann (1978) colhe oito versões da criação do mundo apresentadas por autores diversos com o objetivo de analisar discrepâncias, mas, sobretudo, encontrar elementos simbólicos de permanência que compõem uma estrutura básica do mito. Trabalhos comparativos como de Wootmann são importantes, porque lidamos com o discurso oral e não escrito, de modo que não há como realizar qualquer tipo de exegese assemelhada ao que os teólogos são capazes de haurir dos textos bíblicos. As versões diversas do mito yorubano da criação, todavia, enriquecem e abrem múltiplas possibilidades de entendimento e de interpretação.

Quanto à formação da Terra, em épocas imemoriais, foi uma aguacenta e pantanosa imensidão. “Acima, havia o etéreo céu que era a moradia de Olórun, das divindades e outros seres” (BENISTE, 2020, p. 50).

Em síntese publicada por Elbein dos Santos (1993), lemos:

[...] a história nos informa que nos primórdios existia nada além do ar; *Olórun* era uma massa infinita de ar; quando começou a mover-se lentamente, a respirar, uma parte do ar transformou-se em massa de água, originando *Òrìsànlá*, o grande *Òrìsà-Funfun*, *òrìsà* do branco. O ar e as águas moveram-se conjuntamente e uma parte deles mesmos transformou-se em lama. Dessa lama originou-se uma bolha ou montículo, primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. *Olórun* admirou essa forma e soprou sobre o montículo, insuflando-lhe seu hálito e dando-lhe vida. Essa forma, a primeira dotada de existência individual, um rochedo de laterita, era *Èsú*, ou melhor, o proto-*Èsú*, *Èsú Yangi* [...]. (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 58-59)

Se, aparentemente, o mito nos pareceu influenciado pela narrativa da criação do Gênesis bíblico, Elbein dos Santos (1993, p. 59) esclarece: “não há a menor dúvida de que sua formulação é absolutamente *Yorùbá*”. Assim é que “a relação entre *Olórun*, proto-matéria do universo, o hálito – *èmí* – e o *òfurufú*, ar divino, com o elemento existencial que dá vida, o *èmí*, é indiscutível” (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 59).

Sobre a mesma narrativa, deslindam-na os autores de *A galinha de D'Angola*:

Essa história revela a criação como uma dialética de desdobramento da unidade primordial. Do movimento (agitação) deriva, por sucessivas diferenciações, a matéria. Do ar se separa a água: da água emerge a terra, ainda molhada. Dessa argila destaca-se a primeira forma inerte e rubra, que encanta *Olóòrun*. Graças ao seu hálito, essa forma adquiriu vida e, junto com ela, *Èsú* – primogênito. (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993, p. 57)

Fica bastante patente, no mito de criação, que o mundo e os orixás surgem a partir do movimento de emanção de *Olórun*. A emanção é um processo cosmogônico no qual o ser superior produz o inferior pela sua própria superabundância sem que o primeiro perca nada nesse processo. A emanção é, pois, distinta da criação *ex-nihilo* ou a partir do nada. *Olórun* produziu o mundo, todavia, tirando-o de sua própria substância inesgotável. Todos os seres, portanto, são apenas fluxo ou uma expansão da essência divina. O Ser divino, em sendo o criador do mundo, não é absolutamente separado de sua obra criada.

Conforme o relato da criação yorubano, podemos afirmar que *Olórun*, também chamado de *Olódùmarè*, “é a origem e o princípio de todas as coisas. É sobre essa fidelidade básica que repousa toda a superestrutura da crença yorubá” (BENISTE, 2020, p. 49). As divindades, denominadas “[...] *Òrìsà* foram trazidas à vida por *Olórun*, com o objetivo de levar a cabo as funções relacionadas com a criação e o governo da Terra” (BENISTE, 2020, p. 50). A criação do homem e da mulher,

também é obra de Olórun, De acordo com algumas narrativas, aqueles que formavam o núcleo da ocupação da Terra já existiam mesmo antes da Terra existir. Os mitos revelam, ainda, que “os Órisà foram os ocupantes originais da Terra até sua fundação, e que foi deles que os atuais ocupantes derivaram” (BENISTE, 2020, p. 50).

Na concepção nagô-yorubá, o universo existe em dois níveis de existência: o *àiyé*, o mundo natural ou físico, e o *òrun*, o mundo sobrenatural e imaterial.

O *àiyé* compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os *ará-àiyé* ou *aráyé*, habitantes do mundo, a humanidade. O *òrun* é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada – *ode òrun* – habitada pelos *ara-òrun*, habitantes do *òrun*, seres ou entidades sobrenaturais. (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 53-54)

Aiyé designa a vida na terra e o tempo de vida, e, mais amplamente, a dimensão cosmológica da existência individualizada, em contraste a *òrun*, dimensão da existência genérica e mundo habitado pelos orixás, e povoado, ainda, pelos espíritos dos antepassados naturais e humanos, das pessoas que morreram no *àiyé*, designados de *egúns*.

De imediato, é necessário um esforço para compreender os dois planos, o *àiyé* e o *òrun*, livre de analogias com a concepção judaico-cristã do mundo. Não obstante ao fato de que muitos autores traduzem *òrun* por céu (*sky*) ou paraíso (*heaven*), Elbein dos Santos (1993, p. 54) assevera que tais traduções induzem o leitor ao erro e deformam o conceito, além de ser “o fruto de uma concepção insuficiente e de tendência forânea”.

O *òrun* é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc. possui um duplo espiritual e abstrato no *òrun* [...]. Ou, ao contrário, tudo o que existe no *òrun* tem suas representações materiais no *àiyé*. (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 54)

O *àiyé* e o *òrun* não são apenas mundos paralelos, no sentido de apartados ou que não se encontram. Ao contrário, o *òrun* engloba todo o *aiyé*. “O *òrun* engloba tudo e todos. Ou dito de outra forma, o *Aiyé* não é um nível de existência fora do *Orum*, mas – para usarmos uma imagem – é como um útero limitado dentro de um corpo sem limites” (BERKENBROCK, 2012, p. 181).

Mas o cerne de nossa questão é demonstrar que a concepção cosmológica nagô-yorubá, à diferença da concepção cosmológica cristã, baseada na ideia de criação *ex-nihilo*, não possui uma potência secularizante. Aliás, bem ao contrário, conforme deixaremos patente, não há como afastar a dimensão sacral do *àiyé*, que, circunstancialmente separado do *òrun*, após uma violação, conforme as narrativas míticas¹³, jamais poderá se tornar secular.

Os mitos revelam que, originalmente, em épocas remotas, o *àiyé* e o *òrun* não estavam separados. A existência não se desdobrava em dois níveis, conforme acima apresentado, e os seres dos dois mundos tinham trânsito livre. Os orixás habitavam o *àiyé* e os seres humanos podiam ir e vir, circulando entre o *àiyé* e o *òrun*. Após a violação do *òrun* pelos seres humanos, Olórum, entidade suprema, interditou a comunicação entre os dois mundos. Os *ará-àiyé* não podem mais ir livremente ao *òrun*, a não ser através da morte.

Àiyé e *òrun* estão separados, mas não totalmente desligados um do outro. Na tradição, determinadas árvores como o iroco, natural da África, ou a gameleira, abundante no Brasil, servem de elemento conectivo entre os dois mundos. Conforme Lody (1995, p. 194), “a árvore simboliza, o tronco ereto e viril membro fecundante da terra e do céu, elo, cordão umbilical entre o orum e o aiê, é o elo entre céu e a terra chamado genericamente de *ixé*, por onde vêm os orixás, voduns e inquices aos terreiros”.

O que Lody chama de *ixé* é designado por *opá*, nos terreiros de tradição ketu, representado por um mastro, poste ou bastão, com finalidades rituais (BASTIDE, 2001, p. 83-84).

Mesmo que os humanos não possam sem mais ir ao *òrun*, há a possibilidade de contato entre eles. As árvores sagradas e suas representações são uma espécie de *axis mundi*, pilar cósmico ou árvore do mundo que liga a terra ao céu, simbolismo bastante recorrente em diversas culturas (ELIADE, 1992, p. 32). O terreiro, lugar da prática religiosa constitui um centro a partir do qual o mundo espiritual e o mundo material encontram-se numa quadratura.

Cabe à religião, através de suas ações rituais, recompor a unidade inicial perdida entre o *àiyé* e o *òrun*. O culto, na dimensão do tempo sagrado, ao menos,

¹³ Elbein dos Santos (1993, p-54-56) apresenta duas versões mantidas vivas pela tradição oral, uma mais curta e outra mais elaborada.

enquanto persistir o ato religioso, unifica as duas esferas, reatualizando um passado primordial e mítico.

No cristianismo, a redenção intenta restaurar a ordem cósmica perdida, consequência do pecado de Adão. Segundo São Paulo, a queda do gênero humano afeta toda a criação que “geme e sofre como que dores de parto até o presente dia” (Rm 8, 22), todavia, “com a esperança de ser também ela libertada do cativeiro da corrupção” (Rm 8 21). Paradoxalmente, se Deus intervém na história, através da encarnação do Filho, segunda pessoa da Trindade Divina, o faz para redimir o gênero humano e toda a criação afetada pela culpa original. Todavia, o que Cristo, o messias encarnado, religa é a graça e a amizade perdidas entre o Criador e suas criaturas. Por isso, o Filho de Deus encarnado oferece sua vida em sacrifício para resgatar toda a criação do mal e da morte. No entanto, céu (“lugar” próprio de Deus) e terra (mundo dos homens) continuam como sempre estiveram, absolutamente separados, em esferas distintas, e cosmologicamente não comunicantes.

O mesmo não ocorre na religião tradicional africana e, por extensão, nas suas sucedâneas e originais instituições afro-brasileiras. O que se deseja, o objetivo máximo da religião, é religar as duas esferas cósmicas, ainda que seja um esforço fadado ao fracasso. Goldman (1985, p. 45), porém, explica que, durante o trabalho ritualístico, o *òrun* e o *àyé* unificam-se por um breve instante, no momento do transe e da possessão. Suspende-se, então, ainda que de forma passageira, todas as distâncias entre os dois mundos. Os orixás se apossam dos homens e transmitem a eles algo de sua essência divina, ao mesmo tempo em que uma certa dose de humanidade lhes é insuflada pelos fiéis que concordam em recebê-los.

Assim sendo, o culto no Candomblé é uma tentativa de resistir à divisão entre os dois níveis da existência e tornar presente a realidade da ordem inicial. A unidade primitiva entre o Orum e Aiye é compreendida como uma situação de total harmonia e felicidade; por isso mesmo, ela é sempre novamente buscada. A religião do Candomblé, com seu culto, sua iniciação, suas oferendas, seus sacrifícios, etc. devem renovadamente conduzir o ser humano e o mundo a esta harmonia. (BERKENBROCK, 2012, p. 185)

Para a tradição religiosa africana o visível constitui manifestação do invisível. O sagrado permeia de tal modo todos os setores da vida africana, que se torna impossível realizar uma distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o espiritual e o material nas atividades do cotidiano. Essa mesma vivência é compartilhada pelas demais religiões de matriz africana. A cosmologia afro-

brasileira, apoiada no seu pensamento mítico, insiste em manter juntos e intercomunicáveis domínios que o pensamento científico, com sistemática obstinação, veio a dividir, segregar, classificar e compartimentar.

Para os adeptos do Candomblé, entretanto, todas as coisas, inorgânicas e orgânicas, plantas, animais e homens são igualmente seres encantados. Com uma diferença apenas: por detrás das suas múltiplas máscaras, sejam elas minerais, vegetais, animais ou humanas, espreita a matéria primordial e divina à qual foram subtraídos. (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993, p. 26)

Não há secularização possível em tal forma de conceber o mundo. Toda a criação participa da mesma dimensão trágica da existência, porque está irmanada na separação que afastou o mundo das criaturas do mundo dos deuses.

Mais uma vez, no entanto, a cultura se singulariza diante da natureza, pois conta com o sacrifício para restabelecer a comunicação entre a dimensão da existência individualizada (no *àiyé*) e da existência genérica (no *òrun*). E, no sacrifício, serve-se de todos os elementos desse mundo encantado. (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993, p. 26)

Os sacrifícios rituais, conforme as narrativas míticas sobre a criação, aludem aos acordos celebrados para manter em harmonia e em equilíbrio o *àiyé* e o *òrun*, de modo a permitir a continuação da existência nos dois níveis (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 60-64). O equilíbrio entre o *àiyé* e o *òrun* não é uma situação dada ou estática, mas precisa ser criado e permanentemente mantido. A sua manutenção é o objetivo da atividade religiosa. O culto tem dupla finalidade. A primeira é a de reanimar, reforçar e atualizar o sistema cosmológico; a segunda é a de restaurar o equilíbrio desfeito.

A prática religiosa não é uma atividade que tem a ver apenas com a vida pessoal de cada indivíduo e nem pode ser separada ou apartada ao âmbito da vida privada. A atividade religiosa carrega a responsabilidade pela ordem do mundo, pela manutenção da ligação e do equilíbrio entre o *àiyé* e o *òrun*. A troca de *axé* entre os seres humanos e os orixás é o fator principal da harmonização do sistema. O conceito de *axé* é fundamental na cultura africana. *Axé* é energia, força vital que constitui e mantém dinamicamente a ordem cósmica¹⁴. Sem a força do *axé* todo o sistema não teria dinâmica e tudo estaria paralisado. Através da atividade ritual o *axé* é liberado. A obtenção do *axé* é o propósito do contato humano com os orixás.

¹⁴ Berkenbrock (2012, p. 259-267) desenvolve síntese esclarecedora acerca do conceito de *axé*.

4 DO SINCRETISMO ENTRE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O NEOPENTECOSTALISMO

Foi para a liberdade que Cristo nos libertou. Portanto, permaneçam firmes e não se deixem submeter novamente ao jugo da escravidão.

Gálatas 5:1

O sincretismo no Brasil, de modo geral, está direta e demasiadamente associado às religiões afro-brasileiras ou ao catolicismo popular. No entanto, Ferretti chama a atenção para o fato de que “o sincretismo está presente tanto na Umbanda e em outras tradições religiosas africanas, quanto no Catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito, como em qualquer religião. O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso” (FERRETTI, 1998, p.183).

Pierre Sanchis (1995), no entanto, aprofunda a discussão sobre tema, sob tal perspectiva:

[...] sua abordagem não procuraria mais diretamente identificar confusões e misturas, paralelismos inovadores e empréstimos - muito menos degradações - entre elementos de conjuntos religiosos, ou até entre estes conjuntos como sistemas, mas, num primeiro momento, se aproximaria do fenômeno como de um universal dos grupos humanos quando em contato com outros: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar seu próprio universo. Ou, ainda, o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais; culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas com o sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não. (SANCHIS, 1995, s/p)

O autor reforça que “o processo de sincretismo não é próprio do campo da religião, mas estende-se ao campo, genérico, da cultura” (SANCHIS, 1995, s/p), incentivando, assim, o entendimento do processo como a relação entre os campos, de forma a promover uma constante redefinição da identidade cultural. Em outras palavras, o sincretismo não seria um processo fechado, de conceito totalmente delimitado, entendido como valorização de um lado em detrimento do outro; mas um processo que exige sensibilidade contextual para entender seus desdobramentos. Logo, o autor sinaliza:

A definição do sincretismo não se esgota em nenhuma das suas emergências empíricas, todas elas transformações de sua estrutura profunda. O processo sincrético é polivalente o suficiente para acolher as mais diversas cristalizações, sem que a multiplicidade das pesquisas se encontre nunca condenada à repetição ou à aplicação sistemática de um mecanismo sincrético particular, uma vez descoberto. (SANCHIS, 1995, s/p)

A religião, assim como a arte, é um fenômeno que evolui – ou se transforma – sob efeitos da história e dos impactos culturais. De forma que não se pode considerar apenas aquele sincretismo inicial, formador das religiões consideradas não puras, misturadas. Para além da representação de situações de disputa por poder e hegemonia, esse processo deve ser analisado sob a ótica de contínua evolução, assim como ocorre com a história e, conseqüentemente, com a cultura.

A inibição do potencial secularizante pode – e deve – ainda ser olhada por um outro prisma: o pentecostalismo, “que reivindica - e até agora parece obter, até no nível da vivência popular - o assumir de uma identidade sem mistura, hostil a qualquer sincretismo” (SANCHIS, 1995, s/p). Esse movimento, presente no Brasil desde os anos 50, teve seu crescimento acelerado a partir de 1980, quando ganhou maior visibilidade midiática e poder político. Segundo Ricardo Mariano (2004, p. 69), “há centenas de diferentes denominações pentecostais no país. Dada a diversidade institucional e a pluralidade interna desse movimento religioso, não é despropositado falar em pentecostalismos, no plural”.

O pentecostalismo é um movimento proveniente do protestantismo, e considera como centro da sua crença o batismo no Espírito Santo, “ou seja, a presença espiritual santa que é normalmente expressa com sinal exterior de palavras estranhas” (GARCIA, 2015, p.105). O nome teve origem a partir da festa judaica, e posteriormente cristã, de Pentecostes, quando o Espírito Santo veio sobre os apóstolos, cinquenta dias após a Páscoa, dando origem ao cristianismo.

Dividido em três fases, também chamadas *ondas*, o pentecostalismo brasileiro teve origem em 1910, perdurando até 1950 como o pentecostalismo clássico, cuja “ênfase está no dom de línguas, na crença de uma volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca, além do comportamento radical de sectarismo e ascetismo de rejeição ao mundo exterior (FREESTON, 1993, p. 66)” (GARCIA, 2015, p. 105).

A *segunda onda*, também chamada deuteropentecostalismo, iniciou a partir dos anos 50. “As principais transformações trazidas pela segunda onda estão na

ênfase dada a cura divina e a utilização de meios de divulgação do evangelho por meio até então inéditos como uso da rádio, tendas, ginásios, estádios, lonas, praças públicas, dentre outros (FREESTON, 1993, p. 67-68)” (GARCIA, 2015, p.105-106).

As igrejas da *terceira onda*, o neopentecostalismo, anunciam muitas transformações, se comparadas às antecessoras. Neste movimento, além de promover a Teologia da Prosperidade, as igrejas participam efetivamente de movimentos políticos, pregam a cura divina, operam sessões de exorcismo e “contêm altas doses de misticismo” (GARCIA, 2015, p. 107).

De certo “toda religião se pretende verdadeira e pura. Sabemos que o ideal de pureza é uma construção ideológica” (FERRETTI, 1998, p.184) e que cada religião pode apresentar peculiaridades em suas doutrinas, rituais, liturgias, comportamentos etc. Por outro lado, apesar das diferenças, muitas são as semelhanças que não nos deixam escapar o sincretismo por meio de elementos simbólicos, rituais, costumes e discursos, o que reforça a nossa teoria de que as religiões têm muito mais em comum do que possa parecer.

Para enredar a nossa discussão, tomamos por base a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), considerada a principal representante do neopentecostalismo no Brasil. Apesar de uma instituição muito recente, criada em 1970, sob a liderança do bispo Edir Macedo, ela tem sido muito impactante pelo o seu império religioso, midiático e empresarial. “Nenhuma outra igreja evangélica cresceu tanto em tão pouco tempo no Brasil. Seu crescimento institucional foi acelerado desde o início” (MARIANO, 2004, p. 125).

Apesar de toda esta potência, o cristianismo evangélico tem se mostrado incomodado com a instituição. “Há uma tensão dentro do próprio campo evangélico, muitos acusam o sincretismo iurdiano, dizendo que ele é incompatível com a fé evangélica” (DIAS, 2012, p.15), o que tem impulsionado o conflito daqueles que afirmam que o evangelho iurdiano vai de encontro à ética e à doutrina clássica do pentecostalismo. Mariano sugere que a IURD “rearticula sincreticamente no seu próprio interior crenças e práticas rituais dos adversários” (apud ORO, 2006, p. 321 in DIAS, 2012, p. 13), o que a coloca no patamar de “uma igreja *religiofágica*, pois incorpora elementos das religiões rivais ao mesmo tempo que os demoniza” (DIAS, 2012, p. 13). Para Ari Pedro Oro (2005-2006, p.321), a IURD é “uma igreja que construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística, incorporando e

ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários”.

A IURD se autodeclara evangélica, entretanto são muitas as discussões acerca desta declaração. “Classifica-se a IURD como uma igreja *neopentecostal* ou pentecostal de *terceira onda*” (DIAS, 2012, p. 49). Dias afirma:

É equivocado, inclusive, para nós, chamar a IURD de evangélica, já que por muito tempo evitou assim se chamar e cedeu à classificação de evangélica apenas como estratégia política para mais fácil inserção social, valendo-se do bom nome que gozam as igrejas evangélicas perante a sociedade civil. (DIAS, 2012, p. 49-50)

A discussão prossegue trazendo à baila também o discurso da instituição que

[...] por focar tanto a atuação dos demônios como culpados por vícios e falhas dos indivíduos, se torna incoerente a exigência evangélica de arrependimento e conversão. Falar de pecado é entrar em paradoxo, pois o ser humano não poderia ser pecador se as suas ações más, na verdade, forem do diabo e não suas. (DIAS, 2012, p. 50-51)

Desde a Idade Média, o diabo é figura popular no meio religioso. Era no inferno que se alojavam as divindades do “outro”, figuras responsáveis por todo o mal do cristianismo, e que, involuntariamente, acabavam corroborando a eficácia da religião “capaz de exterminar o mal existente neste mundo” (OLIVA, 2005, p. 27).

Neste pentecostalismo, a *la* Igreja Universal, encontramos elementos da religiosidade popular, no entanto, com os sinais invertidos. “A IURD tem sido pensada como um exemplo de religiosidade mágica” (DIAS, 2012, p. 16). Segundo Garcia, “a IURD no processo de construção de sua identidade passa a utilizar recursos peculiares aos utilizados em cultos de religiões afro-brasileiras, tais como as sessões de descarrego, os passes, as amarras dos espíritos e outras práticas” (GARCIA, 2015, p. 19). Sobre esses aspectos, Oro (2005-2006, p.321) lembra que as “correntes” e “sessões” também fazem parte das religiões mediúnicas, assim como do repertório do catolicismo popular e seu regime de promessas e novenas.

Acreditando que a magia pode estar presente em todas as religiões, é cara a diferenciação entre a magia e religião:

A diferença entre magia e religião está na relação que cada uma estabelece com o mundo. Desta forma, a magia não estabelece relação com o sentido sobrenatural no sentido da adoração e veneração, mas, sim, *visando à coação e ao controle desses poderes para a realização das vontades do*

executor da prática. (LEITE, 2010, p. 19 apud DIAS, 2012, p. 16, *grifos do autor*)

Importante destacar que, para que haja uma batalha espiritual ou guerra santa contra o diabo, é preciso, em primeiro lugar, que sua existência real seja aceita. Afinal, para que o diabo possa ser retirado do corpo de alguém, precisa ser reconhecido, ser considerado, assim como Deus, força atuante sobre a vida dos indivíduos. Então, o diabo se torna o comandante do mal, com a missão de escravizar e aprisionar os indivíduos, tendo como principais armas tudo o que é proclamado pelo mundo e avesso às práticas neopentecostais. Ora, a magia, as artes divinatórias, as manifestações mediúnicas, o transe, a incorporação de deidades ou de entidades espirituais, o culto aos santos, os trabalhos e as oferendas para os orixás, genericamente denominados de macumbas etc., tudo, sem exceção, é classificado de demoníaco e obra de satanás. Combater todas as práticas satânicas, assim como é mister assentir a existência do diabo, pressupõe reconhecê-las e aceitar sua potência.

Na Teologia da Prosperidade, o convertido, renascido em Cristo, é herdeiro de tudo aquilo que o Pai preparou para seus filhos. Há uma abundância que apenas os convertidos são capazes de alcançar. Essa teoria gera um desconforto naqueles filhos, convertidos, renascidos em Cristo, que não conseguem superabundar; o que os leva a acreditar que existe uma obra do diabo sobre as suas vidas. Acredita-se, então, na batalha espiritual.

Garcia conta que:

Nas batalhas na luta contra o diabo, existem diversos rituais, como quebra de maldições, orações de renúncia e também grandes ajuntamentos em auditórios, onde há fogo santo no altar e unções sobre as massas, ênfase em fenômenos ou modismos, como disco ao contrário com mensagens subliminares, alinhamento de planetas, dentes de ouro, unção do riso, unção do emagrecimento, cair no espírito, revelações, visões, correntes, vigílias, fogueira santa e os votos, entre tantas outras expressões ritualistas. Tais formas demonstram que há pouco interesse no discipulado e são preferíveis intervenções instantâneas com soluções mágicas, encontradas em uma oração feita em apenas uma noite, supostamente sob o comando do Espírito Santo. (GARCIA, 2015, p. 111)

Tal proposição nos remete a outros dois pontos importantes: o primeiro é que o neopentecostalismo, mais especificamente representado pela IURD, tem em seu bojo muitas práticas de religiões de matrizes africanas. Como negar que seus rituais são completamente mágicos? Mariano endossa:

Não é à toa que a expansão da Igreja Universal veio reforçar ainda mais a interpretação que percebe certa continuidade entre pentecostalismo e religiosidade popular. Pois, para tirar proveito evangelístico da mentalidade e do simbolismo religiosos brasileiros, a Universal sincretiza crenças, ritos e práticas das religiões concorrentes. Faz isso de diferentes modos e em distintas ocasiões. Realiza “sessão espiritual de descarrego”, “fechamento de corpo”, “corrente da mesa branca”, retira “encostos”, desfaz “mau-olhado”, asperge os fiéis com galhos de arruda molhados em bacias com água benta e sal grosso, substitui fitas do Senhor do Bonfim por fitas com dizeres bíblicos, evangeliza em cemitérios durante o Finados, oferece balas e doces aos adeptos no dia de Cosme e Damião. (MARIANO, 2004, p. 132-133)

Tudo em nome da fé, numa tentativa eficaz e proselitista de apresentar para seu povo um Evangelho de poder. Vale lembrar que ritos como “sessão de descarrego”, “fechamento de corpo” e “corrente de mesa branca” não se configuram como um culto cristão a Deus e não fazem relação ao Espírito Santo. Em um contexto neopentecostal, esse rito sincrético propõe a libertação dos que, segundo o pastor Universal, está escravizado pelo demônio. Tal prática muito se assemelha à Umbanda. Oro (2005-2006, p.322) ressalta que “[...] especialmente, como se sabe, a lurd é uma igreja em que o exorcismo e a demonização das entidades afro-brasileiras ocupam um lugar central no seu discurso e em sua ritualística cotidiana”. A esse respeito o autor discorre, apresentando tais semelhanças.

É importante frisar que em tais Sessões Espirituais de Descarrego tanto os pastores quanto os ditos “ex-pais-de-encosto” se vestem totalmente de branco, como ocorre nos rituais da umbanda. Algumas vezes os próprios fiéis são também solicitados a comparecerem vestidos de branco. Além disso, da mesma forma como nos terreiros pode ocorrer a “chamada” coletiva das entidades, na “balança do Xangô” (no batuque gaúcho), também nas sessões de descarrego geralmente ocorre a invocação coletiva para os demônios se manifestarem.

Igualmente, pode também o pastor ou bispo que preside o culto/sessão, quando pretende acelerar os trabalhos, proceder à “libertação” conjunta dos fiéis exorcizando coletivamente os demônios, também de forma semelhante ao que às vezes ocorre nos terreiros quando as entidades são “despachadas” juntas. (ORO, 2006-2006, p. 330)

Há também o caso dos cultos televisionados, momento em que os pastores orientam seus fiéis a colocarem um copo d’água sobre a TV durante o momento de culto. Ao final da celebração e da oração final, o fiel bebe o copo d’água mentalizando a cura e a benção solicitadas. No Kardecismo, esse rito é conhecido como passe. Após o médium orar por uma pessoa, esta bebe a água fluidificada, onde o Pai depositou a cura necessária, sob a emanação de boas energias dos espíritos de luz.

O sincretismo religioso muito nos remete à (in)tolerância religiosa do povo brasileiro, entretanto vale ressaltar que a IURD continua a pregar sua aversão às religiões afro-brasileiras, mostrando-se totalmente intolerante a elas. Lembramos do caso ocorrido, no ano de 2005, quando, durante o programa *Sessão de Descarrego*, promovido pela rede Record de televisão (emissora do bispo Edir Macedo), o pastor apresentador proferiu discurso preconceituoso contra a Umbanda. O caso foi parar nos tribunais, tendo sido a emissora condenada a ceder espaço em seu programa para que representantes da Umbanda tivessem direito de resposta. Sobre este caso, Oro lembra de um trecho do livro *Orixás, Caboclos e Guias; Deuses ou Demônios*, escrito por Edir Macedo em 1987, no qual o bispo da Universal afirma que “a Umbanda, Quimbanda, Candomblé e o espiritismo de um modo geral, são os principais canais de atuação dos demônios, principalmente em nossa pátria” (MACEDO, 1987, p.113 apud ORO, 2005-2006, p.328).

Outro caso controverso, envolvendo a instituição religiosa, ficou conhecido como o “chute na santa”. O ex-bispo da IURD Sergio Von Helder, durante o programa *Despertar da Fé*, chutou a imagem de Nossa Senhora de Aparecida, no dia 12 de outubro de 2005, feriado dedicado à santa, padroeira do Brasil.

Seria irônico, se não fosse trágico, pensar que, revestido de poder do Espírito Santo, na batalha contra o diabo, contra o “outro”, há uma forte intolerância religiosa. Eis aqui nosso segundo ponto. Sobre este aspecto, Garcia recorre ao discurso de Mariano:

A partir de sua interpretação bíblica, pastores e fiéis avaliam e criticam tudo à sua volta. Elegem o mundanismo e as outras religiões como alvos de prediletos ataques. Isto é, canalizam sua agressividade para os de fora de seu grupo. Tudo que repudiam nas religiões com as quais se relacionam e concorrem, visa a aclamá-los como detentores da verdade e virtude bíblicas que conduzem à salvação. Mas, quando, para cumprir ordens pretensamente divinas e impor sua verdade, avançam destemidos além das fronteiras dos templos, correm o risco de desencadear senão a guerra santa, ao menos uma perversa maré de atos de intolerância explícita. (MARIANO, 2012, p. 116 apud GARCIA, 2015, p. 112)

Observa-se que, desde a década de 1990, surge um conjunto amplo e diversificado de trabalhos de especialistas das ciências sociais que se ocupam das religiões tratando da temática do confronto entre evangélicos e afro-brasileiros, “ou, melhor dizendo, da agressão aberta, sistemática e determinada sofrida pelos

terreiros de religiões afro-brasileiras por parte de certas igrejas evangélicas” (PRANDI; JÁCOMO; BERNARDO, 2019, p. 108).

Segundo os mesmos autores, a importância desse novo tema na década de 1990 foi atestado por Cecília Loreto Mariz ao organizar, para a Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB, em 1999, uma revisão bibliográfica sobre a teologia da batalha espiritual que então se travava (MARIZ, 1999). Os diversos trabalhos reunidos por Mariz, além de oferecerem um quadro detalhado e explicativo dos diversos embates nas suas mais variadas formas, demonstram de que modo muitas das denominações evangélicas reconstróem sua doutrina ao identificarem “as raízes do mal não na velha e desgastada figura genérica do diabo cristão, mas sim no corpo doutrinário-mitológico que ilumina a ação de divindades e entidades sagradas do candomblé e da umbanda” (PRANDI; JÁCOMO; BERNARDO, 2019, p. 108). Desse modo, concluem que “a religião afro-brasileira transformava-se, assim, para um seguidor dessas igrejas, na casa e no coração do mal: o diabo a ser combatido até seu extermínio” (PRANDI; JÁCOMO; BERNARDO, 2019, p. 108).

Desde 1974, quando na Suíça houve o Congresso de Evangelização Mundial em Lausanne, o diabo foi caracterizado pelo pentecostalismo tradicional como um ser maligno. Sobre o *pacto de Lausanne*, Oliva afirma:

Assume uma posição bastante tradicional ao afirmar a existência e a personalidade do mal, mas identifica seus modos de ação como estando ligados à produção de ideologias fora das igrejas cristãs, tanto quanto dentro destas através da distorção de um suposto verdadeiro evangelho. (OLIVA, 2005, p.213)

Não obstante, segue o neopentecostalismo brasileiro, em seu declarado embate com as religiões que professam uma verdade diferente do suposto verdadeiro Evangelho. Nesse conflito pela verdade, observa-se a presença do que podemos chamar de sincretismo invertido. Talvez soasse mais cômodo e conveniente para os neopentecostais negarem a existência do diabo, dos exus (identificados com o diabo) e até mesmo dos santos católicos; invalidarem sua força, julgarem simples credices e dando-lhes total desprezo. Entretanto, há um pentecostalismo que lhes atribui ainda mais potência. Sobre a Universal, Oro (2005-2006, p.323) afirma que, “no que tange às entidades afro-brasileiras, a IURD não as nega, mas muda o seu significado”.

Ao mesmo passo em que as religiões neopentecostais, neste caso exemplificada através da IURD, lançam mão de rituais que propriamente pertencem ao universo das religiões que lhe são rivais, ligam-se, paradoxalmente, ao um peculiar sincretismo de sinais invertidos. Por isso, o discurso de ataque às religiões de matrizes africanas é epistemologicamente incoerente, uma vez que, na verdade, ao assumir ritos dessas religiões, o neopentecostalismo está de certa forma valorizando a cultura nagô-yorubá, reproduzindo, inclusive, um pensamento descolonizador. Pois, ao assumir para si, ritos de uma religião, de uma cosmologia, que foge ao padrão etnocêntrico, o neopentecostalismo desloca-se da concepção colonizadora de um cristianismo “puro”.

Sobre o processo de secularização, instigamos a reflexão sobre como considerá-la em um país culturalmente encantado como o Brasil, cujo sincretismo se faz presente em todo âmbito religioso. Sob o prisma das sociedades europeias, de cristianismo “puro”, a teoria weberiana exemplifica perfeitamente o caminho trilhado pela secularização. Por outro lado, abre-se um desafio na sociedade cujo cristianismo é completamente mestiçado, sincrético.

Cabe fazer uma observação quando nos referimos a “puro” referenciado ao cristianismo. Religião alguma é essencialmente pura, de modo que não está inune a influências de outras culturas e mesmo de outras influências religiosas. Conforme reforça Boff (1977, p.53), “o cristianismo é um grandioso sincretismo”. O puro entre aspas quer dizer que, na Europa, o cristianismo conseguiu não apenas se hegemonizar, mas tornar-se a única religião prevalente, de modo que teve de lidar apenas com influências surgidas de diferenças, querelas e cismas, todavia, havidas no interior do próprio cristianismo.

As igrejas neopentecostais trazem em sua Teoria da Prosperidade e em seus cultos de exorcismos, de cura e libertação uma religião muito híbrida, dotada de magia. Refletir sobre o sincretismo desenrolado durante períodos históricos distintos e os mais variados processos sincréticos, leva-nos a acreditar na importância de considerar também o sincretismo entre religiões afro-brasileiras e o neopentecostalismo – corrente religiosa cada vez mais numerosa e atuante no Brasil.

Pode ser a chave para entender as peculiaridades do processo de secularização e, conseqüentemente, de laicização do Estado brasileiro, considerarmos pertinente pensar em nossa formação cultural como possibilidade

para perceber o processo de pluralidade religiosa, apoiado no conceito de múltiplas modernidades discutido por Berger. É a partir desse novo conceito que se torna possível discutir por que o processo de secularização caminha lentamente na América latina, e mais especificamente no Brasil, pois ele considera a nossa formação cultural, o nosso cristianismo sincrético.

Em uma sociedade puramente cristã, onde o viés religioso não é plural, mas monopolizado, a modernidade se deu maneira uniforme. Em contrapartida, em uma sociedade cuja religião é mestiçada, como o Brasil e toda a América Latina, é possível entender que a modernidade se apresenta de outra forma: plural.

A partir desta concepção de que o processo de modernidade se dá de formas diferentes em culturas diferentes, é possível pensar em um novo horizonte para a teoria da secularização que não a invalide, mas que a apresente a partir de outra epistemologia, o pluralismo. Para Berger (2017, p.53), “a modernidade leva necessariamente ao pluralismo. Ele na verdade coloca a fé diante de um desafio significativo, mas este é diferente do desafio da secularização”.

Em sua obra *Os múltiplos altares da modernidade*, Berger discute acerca do conceito de pluralismo e propõe um novo paradigma, que seja capaz de lidar com duas possibilidades de pluralidade: – a coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares” (BERGER, 2017, p.9). Ele afirma que:

A modernização libera todas as forças que contribuem para o pluralismo – urbanização, migração em massa (inclusive o turismo em massa), alfabetização geral e educação superior para um número cada vez maior de pessoas e todas recentes tecnologias de comunicação. (BERGER, 2017, p.44)

Berger entende por pluralismo “não um fenômeno na mente do pensador filosófico, mas um fato empírico na sociedade experimentado por pessoas comuns (que, felizmente, são muito mais numerosos do que os filósofos)” (BERGER, 2017, p.19). Para ele, o pluralismo não é apenas uma ideologia, mas a descrição de fatos reais da sociedade, onde “pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente” (BERGER, 2017, p.20).

A conclusão de que a teoria da secularização não é empiricamente aplicável a toda sociedade traz à tona conceito de múltiplas modernidades, uma vez que comprovadamente o processo de modernidade se desenvolveu de diferentes modos

ao longo dos espaços-tempos, e confirmou que o mundo não está tão desencantado assim. O que ocorre na verdade é uma reformulação da estrutura como as religiões se apresentam, ou seja, “todas as principais tradições religiosas não somente sobrevivem, mas geraram poderosos movimentos de renovação” (BERGER, 2017, p.55).

A religião não entrou em declínio, como previa a teoria da secularização, ela se ressignificou através de movimentos sociais, e ainda continua na disputa pelo seu espaço político.

O que tudo isso significa é simples: há um mercado internacional de religiões. Pelo menos as principais tradições religiosas estão, por assim dizer, disponíveis de uma maneira como nunca estiveram antes – em livros, na mídia, e às vezes através de representantes presentes pessoalmente. (BERGER, 2017, p.66-67)

Para sobreviver no mundo moderno, a religião precisou ceder espaço ao discurso secular, coexistindo e caminhando lado a lado. Berger reflete que:

Há um pluralismo de discursos religiosos nas mentes dos indivíduos e na sociedade. Há também o pluralismo fundamentalmente importante entre o discurso secular e os discursos religiosos. Há também um pluralismo de diferentes versões da modernidade, com diferentes delineamentos da coexistência entre religião e secularidade. (BERGER, 2017, p.156-157)

Assim, reforçamos a necessidade de pensar a laicização a partir do processo de secularização, uma vez que, em nossa sociedade sincrética e mestiçada, é lento o processo de dessacralização da cultura, encantada no cerne da nossa formação sob influência africana e ameríndia. O processo de secularização tem sido pensado basicamente a partir do cristianismo, produzindo uma epistemologia que foge da nossa realidade, ratificando a necessidade de (re)pensarmos uma outra epistemologia para a secularização weberiana, a partir de um pensamento descolonial.

Posto isto, ressaltamos a relevância de se pensar sobre a teoria weberiana, considerando nossas peculiaridades, compreendendo que a formação cultural brasileira bebe nas duas fontes: no catolicismo popular sincrético, dotado de características sincretizadas pelo povo africano; e no neopentecostalismo, forte e crescente vertente brasileira, que, por mais que se imponha como uma religião livre

do sincretismo, totalmente pura, constata-se como supervalorizadora das concepções yorubanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partimos da ideia de que o processo de secularização é a chave para explicar os motivos que dificultam as sociedades latino-americanas, em especial a brasileira, de solidificar o processo de laicidade. De tal forma, sinalizamos a necessidade de tomarmos distância de uma teoria da secularização de cunho eurocêntrico, reforçando a importância de considerarmos nossas peculiaridades, tendo como estrutura basilar a teoria das modernidades múltiplas, a partir de um olhar descolonizador.

Sabe-se que o Brasil ainda não é um estado eminentemente laico e tampouco a escola consegue fazer-se suficientemente laica, o que aguçou o nosso desejo de mergulhar nas galerias mais profundas da nossa formação cultural, acreditando ser esta a base para entendermos nosso processo de secularização tão peculiar e diverso.

O Brasil, em princípio, colônia portuguesa, foi lapidado nos moldes da Europa Ocidental, que supervalorizava seus costumes e produção de conhecimento, em detrimento de todo tesouro cultural aqui encontrado. Não obstante, nossos povos indígenas serem reduzidos a mão de obra e servidão, os africanos trazidos para o país também foram marginalizados, escravizados, negligenciados.

Como meio de resistência, o processo de sincretismo ganhou forma, de tal maneira que a religiosidade dos povos africanos que aqui estavam não pode ser totalmente silenciada pelo catolicismo europeu imposto. Formou-se, assim, um cristianismo “impuro”, sincrético, dotado de valores africanos. Nosso povo podia, então, cultuar aos seus santos. Mais do que força de trabalho, os povos africanos escravizados trouxeram para o Brasil a sua cultura, seus costumes, hábitos e crenças. Como raças diminuídas em detrimento dos brancos, as suas formas de cultuar modificaram-se, agregando ao catolicismo imposto elementos da concepção africana, em especial a nagô-yorubá.

O cristianismo é dotado de uma potência secularizante, dessa pré-disposição em conceber o mundo a partir de sua própria secularidade, o que também implica a dessacralização de outras formas de entendimento do mundo, desabilitando formulações mágicas e míticas da realidade. Uma necessidade de reforçar que o sobrenatural reside em um plano diferente e superior ao nosso cosmo, desde a

criação do mundo. No processo de criação *ex-nihilo*, em que a natureza do cosmo é absolutamente separada de Javé, Deus-Criador, entende-se o mundo como algo extrínseco a Deus, aquilo que não emana do Criador. Eis que tudo o que há no mundo é profano, além de secular. Os seres humanos, entre as demais criaturas, estão em diferentes planos existenciais, desligados, de forma que a religião seja um processo de religar, reconectar as criaturas com seu divino criador.

No que tange a criação do mundo, as religiões de matrizes africanas, em especial a de concepção nagô-yourubá, compreendem esse processo como uma emanção divina. No início, havia o ar, e *Olórun* era a massa infinita do ar. O universo, um único espaço chamado de *Orún*, tem em seu centro o *Aiyè*, onde os seres humanos habitam. Embora pareçam com a dualidade céu e terra, ambientes separados e distintos, *Aiyè* e *Orún* são correspondentes, de forma que, interligados, não há separação entre o que é religioso e o que é secular, entre o sagrado e o profano. O mundo e tudo o que há nele são divinos, sagrados. Essa concepção cosmológica de criação do mundo, diferente da concepção cristã (*ex-nihilo*), não é dotada da potência secularizante, pois entende o mundo como um só, totalmente sagrado.

Pensar o processo de secularização do mundo a partir de uma visão eurocêntrica funciona perfeitamente para as sociedades cujos processos de formação cultural e de modernização foram semelhantes entre si. Entretanto, para pensarmos o processo de secularização em diferentes ambiências culturais é necessário que, primeiro, estejamos livres das amarras colonizadoras que nos impedem de enxergarmos, considerarmos e adotarmos diferentes epistemologias para compreender tal processo. Desta forma, nosso primeiro movimento de pesquisa foi pensar o processo de secularização a partir do olhar descolonial, a fim de romper com essa violência epistemológica que é pensar sobre os conceitos a partir da Europa Ocidental. Propomos, então, que olhemos sob outro panorama: uma sociedade de cristianismo sincrético. As teorias da laicidade e da secularização são referenciais universais, mas não são modelos prontos; é preciso articular com as realidades da cultura, da religião e da política.

Se pensarmos o processo de secularização a partir do olhar eurocêntrico, teremos um catolicismo dotado de potência secularizante. Por outro lado, ao pensarmos sob a ótica do nosso cristianismo sincrético, perceberemos uma clara inibição dessa potência. O que acontece é que, além de termos a Bíblia como

manual de boa conduta, moral e ética, nossa sociedade não consegue se desencantar, porque, para a maioria das pessoas, a maneira como interagem com o mundo e como vivem são determinadas pela religião (BERGER, 2017).

A religião continua tendo forte influência na cultura popular, o que a transporta para o âmbito público, e nos torna uma sociedade quase secular. O processo de secularização existe, mas não se impõe, não se estabiliza, conseqüentemente, o da laicização também não. Isso porque uma sociedade encantada como a nossa não valida nem absorve a laicidade. Não consegue separar seus princípios religiosos dos princípios do estado (laico), do aparelho público, da escola pública. A religião como fenômeno cultural não desaparece, somente muda suas formas sociais e permanece importante.

Vale ressaltar que as influências das religiões de matrizes africanas estão sincretizadas também nas religiões neopentecostais, como bem representada pela Igreja Universal do Reino de Deus. A associação entre os ritos da IURD e da Umbanda, como as sessões de descarrego ou os cultos de cura e libertação, exemplificam a essa valorização da concepção nagô-yorubá, até mesmo pelas religiões que se dizem puras e livres do sincretismo religioso. Esse “neopentecostalismo macumbeiro” (ORO, 2005-2006) reconhece o Outro numa tentativa de submetê-lo, um verdadeiro sincretismo de sinais invertidos.

A teoria das modernidades múltiplas (EISENSTADT, 2001) considera pensar na desconstrução do processo de globalização e ocidentalização do mundo, compreendendo, no mundo contemporâneo, o homem como um ser autônomo, capaz de contemplar múltiplas visões, livre da autoridade política e cultural tradicional. Compreende-se o homem que rompe as legitimações tradicionais da ordem política, avançando num processo descolonizador, cedendo espaço a uma nova ordem cultural, dotada de muitas possibilidades. Essa forma como as sociedades modernas diferenciam-se entre si reforçam a importância desse debate, como uma tentativa de sinalizar o quanto a nossa herança cultural – seja ela europeia, ameríndia ou africana, no caso do Brasil – está refletida nas nossas práticas sociais.

Analisar as causas culturais que podem explicar a dificuldade da sociedade brasileira em compreender o caráter laico do estado e suas contribuições demanda pensar a reelaboração de conceitos que sejam mais coerentes com os fenômenos específicos da América Latina e do Brasil. A teoria não pode se descolar da

realidade empírica, quando se trata das Ciências que estudam as relações sociais em sociedades concretas. É preciso pensar a teoria secularização a partir de outras epistemologias que percebam o desligamento do indivíduo de duas raízes culturais tradicionais, como uma tentativa de desenraizamento. O Brasil e a América Latina, muitas vezes compreendidos como sociedades não-seculares e indiferentes ao desencantamento, vivem, na verdade, uma queda da hegemonia religiosa, vislumbrando um pluralismo religioso. Não há um desencantamento, porque as concepções religiosas basilares da sociedade brasileira vivem sob a inibição da potência secularizante encontrado no cristianismo puro.

É importante que se considere também o movimento de modernização da Igreja, numa forte tentativa de se aproximar dessa atual sociedade. Esse aggiornamento reforça a potência da religiosidade na sociedade a todo custo. Com o fim do monopólio e da hegemonia religiosa, observamos movimentos de individualização da religião, um patchwork religioso, uma bricolagem, crescimento de “desigrejados” e um grande declínio de filiação religiosa; o que induz o aumento do marketing religioso cada vez mais agressivo e, conseqüentemente, mais proselitista.

A nossa formação cultural é o ponto basilar da construção das nossas identidades, que podem ser múltiplas, híbridas, misturadas, poluídas, impuras. O Brasil é um país laico, mas não é ateu, de forma que o discurso religioso se faz muito atraente. Há a todo custo o reforço do discurso religioso, mas a nossa religiosidade popular é fortíssima, e está fora do controle do Clero, como num movimento de Igreja horizontal, cujas concepções e valores não vêm totalmente de cima, mas são construídos, agregados, híbridos, o que reforça a inibição da potência secularizante do cristianismo.

A modernização da nossa sociedade não permite que ela se secularize como uma sociedade completamente cristã e pura. O nosso processo de secularização se dá, mas em outra direção e de forma mais lenta. Nossas referências mágicas, encantadas mantêm-se muito fortes, não obstante todo o processo de modernização que as nossas sociedades vêm atravessando. Bem verdade que apenas destacamos as influências religiosas a partir da concepção nagô-yorubá, não obstante entendermos que outras concepções culturais africanas, assim como a dos povos brasilíndios deixaram marcas indeléveis em nossa formação cultural e em nossas práticas sociais. Certamente, outras pesquisas poderão fazer avançar o que começamos para além do recorte que demos ao trabalho agora. De fato, que

ousamos afirmar que nossa sociedade tem dificuldades em compreender a laicidade devido a nossa formação cultural, que impede o avanço da secularização nos moldes eurocêntricos, promovendo, assim, um processo de secularização à brasileira.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2014.

AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005.

ANDRADE, Roney de Seixas. *Ciência moderna, religião e os novos ateístas*. 2016. 272f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. II, São Paulo: Loyola, 2002

BACHA FILHO, Teófilo (org). *O ensino religioso nas escolas públicas*. São Paulo: Coordenadoria de Ensino e Normas Pedagógicas / Secretaria de Educação de São Paulo. 2002.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUM, Gregory. Sociologia da religião (1973-1983). *Concilium*, n. 190. p. 1172-1180.

BENISTE, José. *Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*, 14 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

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

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 4. ed., Petrópolis: Vozes, 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulinas, 9ed., 1985.

BOECHAT, Walter (Org.). Luzes e sombra da alma brasileira: um país em busca de identidade. *In: A alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 2014. Disponível em: https://books.google.com.br/books/about/A_alma_Brasileira.html?id=qNjIBQAAQBAJ&redir_esc=y. Acesso em: jun. de 2021.

BOFF, Leonardo. Avaliação teológico-crítica do sincretismo. *Revista de Cultura Vozes*, n. 7, 1977.

BRASIL, *Lei nº 11.645, DE 10 MARÇO DE 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 10 jun. 2018.

BRASIL, *Decreto n. 7.107, de 11 de fevereiro de 2010*. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. Brasília, DF. Fev, 2010. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm. Acesso em: 7 ago. 2018.

BRASIL, *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*, Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

BRASIL. *Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997*, Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CAVALIERE, Ana Maria. Quando o Estado pede socorro à religião. *Revista Contemporânea de Educação*, v. 1, n.2, Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

CAVALIERI, Ana Maria. O mal-estar do ensino religioso nas escolas públicas. *Cadernos de Pesquisa*. v. 37, n.131. Rio de Janeiro: Fundação Carlos Chagas, 2007.

CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. *Revista Estudos Históricos*, v. 8, n. 16, p.179-192. Rio de Janeiro: 1995.

CUNHA, Luiz Antônio. *O projeto reacionário da educação*. 2016. Disponível em: <<http://luizantonioacunha.pro.br/uploads/independente/1-EduReacionaria.pdf>>. Acesso em: 16 mai. 2019.

CUNHA, Luis Antônio. A Luta Pela Ética No Ensino Fundamental: Religiosa ou Laica?. *Cadernos de Pesquisa*, v. 39, n. 137, p.401-419. São Paulo: maio/ago. 2009.

DIAS, Júlio César Tavares. *As religiões afro-brasileiras no discurso da Igreja Universal do Reino de Deus: a reinvenção do demônio*. 2012, 131 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2012.

EISENSTADT, S. N. Modernidades múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas*, n. 35, p. 139-163, abr. 2001.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Ásèsè e o culto Égun na Bahia*. 6. ed., Petrópolis: Vozes, 1993.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, Vania Claudia. *(As) simetria nos sistemas públicos de ensino fundamental em Duque de Caxias (RJ): a religião no currículo*. 2014. 238f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2014.

FERREIRHA, I.; RAITZ, T. As relações de poder em Michel Foucault: reflexões teóricas. *Revista de Administração Pública*. p. 367-383. Rio de Janeiro: 44(2):367-83 Mar/abr. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rap/v44n2/08.pdf>. Acesso em: 7 ago. 2018.

FERRETTI, Sergio E. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831998000100010>.

FILHO, Cleanto Alves Pantaleão. *O Crucifixo Nos Tribunais: a neutralidade religiosa e o uso dos espaços públicos*. 2016. 233f. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal. 2016.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*. v.13. Ago. 2016. p.153-169. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIII.pdf. Acessado em: outubro de 2020.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese (Doutorado em Filosofia). 1993. 307f. Campinas: Unicamp, 1993.

GARCIA, Célio de Pádua. *In: The land of syncretism: appropriations and african-Brazilian reinterpretation in the Universal Church of the Kingdom of God*. 2015. 191 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 22-53, 1985.

GUIO, Eloi Angelos. *Desenvolvimento Histórico Do Cristianismo, Catolicismo No Brasil E Ensino Religioso Em Um Estado Laico*. Mestrado Profissional (Ciências das Religiões). 2015. 66f. Faculdade Unida de Vitória, Vitória. 2015.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JUSTINO DE ROMA. I e II Apologia. *Diálogo com Tristão*. 2 ed., São Paulo: Paulus, 2014.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. *O cristão secularizado: o humanismo do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1970.

LODY, Raul. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. Petrópolis: Vozes, 2010.

MACEDO, Elizabeth. As demandas conservadoras do movimento escola sem partido e a base nacional comum curricular. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 38, nº. 139, p.507-524, abr.-jun., 2017

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*. vol.18, no.52. São Paulo Sept./Dec. 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300010>.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: Secularização e pluralismo em debate. *Civitas*, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 710-728, out.-dez. 2016. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2016.4.00000>>.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago. 2011.

MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão bibliográfica. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 47, 1999, p. 34-48.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 21, n. 1, p. 25-39, abr. 2001.

MINUCIO FELIX, Octavio. *Introdução, tradução e comentário Manuel A. Naia da Silva*. Biblioteca Euphrosyne: 7. Lisboa: Edição Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 1990.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 32(1): 167-183, 2012.

MORAES, Marcelo José Derzi. Por uma filosofia dessa coisa de pele: uma desconstrução da colonialidade. *In: Gingar, filosofar, resistir: ensaios para transver o mundo*. Samon Noyama (org.). Curitiba: CRV, 2020. p.63-81

NASCIMENTO, Aline Maia. Em defesa de uma epistemologia destoante: notas sobre a perspectiva africanocentrada. *Revista Eixo*. Brasília – DF, v.6, n.2 (Especial). Nov. 2017. ISSN: 2238-5630

NOGUEIRA, Maria Alice; NOGUEIRA, Claudio Marques M. *Bourdieu e a educação*. Organizadores: NOGUEIRA, Maria Alice; NOGUEIRA, Claudio. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

NOGUEIRA, Maria Alice; NOGUEIRA, Claudio Marques M. Conhecimento e Saber: um arbitrário cultural dominante. In: Bourdieu pensa a educação [livro eletrônico]: a escola e a miséria do mundo / Julio Groppa Aquino, Teresa Cristina Rego (organizadores). São Paulo: Editora Segmento, 2014. p. 68-87 (Coleção biblioteca do professor)

NOGUEIRA, Maria Alice; NOGUEIRA, Claudio Marques M. *Escritos de Educação*. Organizadores: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

OBSERVATÓRIO DA LAICIDADE DO ESTADO. *Constrangimento religioso à produção e difusão do conhecimento científico*. Disponível em <http://www.neppdh.ufrj.br/ole/posicionamentos3-c.html>. Acesso em: jun. 2018.

OBSERVATÓRIO DA LAICIDADE DO ESTADO. *Pelo ensino público laico no Brasil: passado e presente*. Disponível em: <http://www.neppdh.ufrj.br/ole/posicionamentos5.html>. Acesso em: jun. 2018.

OLIVA, Alfredo Santos. *O discurso sobre o mal na Igreja Universal do Reino de Deus: uma história cultural do diabo no Brasil contemporâneo (1977-2005)*. 2005. 307 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2005. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/103195>>.

OLIVEIRA, Renato José de. A ética na educação escolar: um olhar laico. *Observatório de Laicidade do Estado*. s/d. Disponível em: http://www.neppdh.ufrj.br/ole/textos_equipe.html. Acessado em: 10 de maio de 2020.

OLIVEIRA, Warton Hertz de. *Liberdade Religiosa no Estado Laico: Abordagem jurídica e teológica*. Mestrado Profissional (Teologia). 2015. 89f. Escola Superior de Teologia, São Leopoldo. 2015.

ORO, Ari Pedro. O neopentecostalismo macumbeiro. *Revista USP*. São Paulo, n.68, p.319-332, dez./fev. 2005-2006

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*, 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2011.

PARKER, Cristián. Magico-popular religion in Contemporary Society: towards a Post-Western Sociology of Religion. In: BECKFORD, James A.; WALLISS, John (Org.). *Theorising religion: classical and contemporary debates*. London: Routledge, 2006, p. 60-74.

PARKER, Cristián. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993.

PARKER, Cristián. Popular religions and multiple modernities: a non-Western perspective. In: APRIL, Wilfred (Org.). *Culture and Identity*. Londres: IntechOpen, 2018, p. 90-112.

PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PARKER, Cristián. Sociología de la religión en América Latina: sociología o religión? In: Frigerio, A. e Carozzi, Maria J. (Orgs.). *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina: 167-191, 1994.

PEREIRA, José Carlos. *Sincretismo religioso e ritos sacrificiais: influências das religiões afro no catolicismo popular brasileiro*. São Paulo: Zouk, 2004.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em Sociologia da Religião. *Novos Estudos*, n. 29, v. 3, p. 99-117, nov. 1997.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização segundo Max Weber. In: SOUZA, Jessé (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UnB, 2000. p. 105-162.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista brasileira de Ciências Sociais* [online]. 1998, vol.13, n.37, pp.43-73. ISSN 0102-6909. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69091998000200003>>

PRANDI, Reginaldo. Trinta anos depois: realidade e pesquisa das religiões afro-brasileiras do centenário da Abolição aos dias de hoje (1988-2018). *Revista USP*, n. 122, p. 99-120, jul/ago/set. 2019.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad-racionalidad". In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

RAMOSE, M. B. Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia africana. *Ensaios Filosóficos*. Vol. IV – out. 2011. Disponível em: http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf . Acessado em: 12 de maio de 2021.

RANQUETAT JUNIOR, César Alberto. *Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. 2012. 321f. Doutorado (Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2012.

RANQUETAT JUNIOR, César Alberto. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista do Centro de Ciências Sociais e Humanas*. v. 21, n. 1 (2008)

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história. *Rev. Bras. Ci. So.* v.10. n.28. São Paulo. Jun, 1995. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/publicacoes-sp-2056165036/rbcs/209-rbcs-28>. Acessado em: 16 de março de 2021.

SEPÚLVEDA, José Antônio; SEPÚLVEDA, Denize. O pensamento conservador e sua relação com as práticas discriminatórias na educação: A importância da laicidade. *Revista Teias*, v. 17, n. 47. Out.-Dez. 2016. DOI: 10.12957/teias.2016.24767

SILVA, Allan do C. *Laicidade versus confessionalismo na escola pública: um estudo em Nova Iguaçu (RJ)*. 2013. 134 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2013.

SILVA, Maria Nilza. Abdias do Nascimento e a lei 10.639/03. *Revista Teias*. v. 14, n. 34, p. 21-32. 2013. Os 10 anos da Lei 10.639/2003 e a Educação. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/24345> Acessado em: 13 de maio de 2021.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102

SOUZA, Jamerson Murillo Anunciação de. Edmund Burke e a gênese do conservadorismo. *Serv. Soc.*, São Paulo, n. 126, p. 360-377, maio/ago. 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0101-6628.073>>

STIGAR, Robson. A concepção de religião para Max Weber: um olhar a partir da ciência da religião. *Revista Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, Volume 11, número 2, p. 167-174, 2º semestre de 2015.

STIGAR, Robson. *O tempo e o espaço na construção do ensino religioso: um estudo sobre a concepção do ensino religioso na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. 2009. 207f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2009.

VÁZQUEZ, Ulpiano. Filosofia e escritura na primeira escola cristã, *Síntese - Nova Fase*, v. 18, n. 55, p. 539-546, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 2 ed., Rio de Janeiro: Difel, 1977.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade – Fundamentos da Sociologia Compreensiva*, Brasília: Editora UnB, vol I, 1994; v. II, 1999.

WEBER, Max. *Ensaaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, s/d (organizado por Hans Gerth e C. Wright Mills).

WOOTMANN, Klass. Cosmologia e geomancia: um estudo da cultura Yorubá-Nagô. *Anuário Antropológico*, v. 2, n. 1, p. 11–84. 1978. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6014>>. Acesso em: 10 de mai. 2021.