

SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO: COMENTÁRIO A UM BALANÇO SOBRE A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO¹

SOCIOLOGY OF RELIGION: COMMENTARY TO A REVIEW OF THE PRODUCTION OF THE SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Nina Rosas²

RESUMO

Este artigo é um comentário a um balanço, feito por um grande expoente da sociologia da ciência, que, comparando os estudos de religião, criminalidade e mobilidade social, afirma que a sociologia da religião não avança a partir de acúmulo de reflexão teórica interna, sedimentação do conhecimento ou progressos metodológicos. Discordando parcialmente de tal perspectiva, o texto proposto apresenta uma leitura alternativa que aponta algumas particularidades da referida área. Para tanto, são trazidas revisões sobre a sociologia da religião e, ainda que transversalmente, dois debates bem conhecidos: o da secularização e o da contínua vitalidade da religião. Ao final, defende-se que a sociologia da religião não se abstém de discutir o estado de sua produção intelectual, mas que pode se tornar ainda mais robusta se, se inspirar no modo como pesquisas têm sido realizadas em outros campos disciplinares.

-
- 1 * Este artigo é fruto do seminário que preparei para o concurso de professor adjunto da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Agradeço a enriquecedora arguição dos professores que compuseram a banca de seleção e os posteriores comentários feitos pelos alunos da Pós-graduação em Sociologia, quando apresentei o texto na disciplina “Seminários Temáticos”. Agradeço, ainda, ao professor e querido amigo Jeronimo Muniz, pelas constantes sugestões. De modo não menos importante, registro meu profundo débito e admiração pelo professor Renan Springer de Freitas, que não só me auxiliou na interpretação de seu texto (Freitas e Ribeiro, 2013), fornecendo metáforas ausentes na versão publicada, como fez valiosas críticas à minha narrativa, a fim de melhorar a construção do argumento, inclusive nos pontos sobre os quais discordávamos. Os equívocos persistentes, todavia, são de minha total responsabilidade.
- 2 Professora do Departamento de Sociologia e da Pós-graduação em Sociologia da UFMG, Brasil. Doutora em Sociologia pela UFMG. E-mail: rosasnina@gmail.com

Palavras-chave: Sociologia da religião. Conhecimento científico. Balanço de área. Metodologia.

ABSTRACT

This paper is a commentary to a review, raised by a great exponent of the sociology of science, that comparing the studies on religion, criminology and social mobility, states that the sociology of religion is far away of advancing through accumulation of internal theoretical reflection, sedimentation of knowledge or methodological progress. Disagreeing partially, this article presents an alternative framework, pointing out specificities of the referred field. To do so, the article recovers state-of-the-art reviews and two discussions, namely, the debate on secularization and the theories developed to understand religious vitality. At the end, there is the defense that the sociology of religion is already relied on exercises about its intellectual output, but, despite of that, can become more robust if inspired by the way research are carried out in other disciplinary fields.

Keywords: Sociology of religion. Scientific knowledge. Review of the field. Methodology.

Não deveria passar despercebido aos sociólogos da religião – pra não dizer a antropólogos, cientistas da religião, teólogos ou quaisquer simpatizantes desse tipo de estudo – quando um dos principais pesquisadores brasileiros que se dedica a refletir sobre a produção do conhecimento sociológico, mediante uma comparação bem fundamentada com os campos da mobilidade social e da criminalidade, afirma acidamente que a sociologia da religião é um *laissez-faire*, ou seja, uma feira livre na qual cada pesquisador pega o que julga mais conveniente. Deveria gerar, para dizer o mínimo, certa amolação em um especialista da área a leitura da seguinte frase:

Na sociologia da religião [...], quem quiser que se sirva do legado de Weber, ou de Marx, ou de Durkheim, ou que combine esses legados, ou, ainda, se não se sentir confortável com nada disso, que se valha da teoria da escolha racional ou dê uma guinada para os estudos etnográficos, enfim, faça o que quiser desde que consiga se mover (FREITAS; RIBEIRO, 2013, p. 105).

Essa crítica, que será esmiuçada adiante, consiste na declaração de que a sociologia da religião está longe de avançar a partir de acúmulo de reflexão teórica interna, sedimentação conceitual³ ou progressos metodológicos; tratar-se, na visão do autor, de uma área pantanosa, fragmentada, dispersa e que prescinde de treinamento profissional (FREITAS; RIBEIRO, 2013). Suponho que uma resposta a afirmações cáusticas como estas estaria na lista de prioridades de quem ainda é, embora não mais esteja vivo, um dos maiores nomes da sociologia da religião no país – Antônio Flávio Pierucci. Ocasionalmente e de maneira despojada, seu incômodo com certas partes dos textos de Freitas era comentado em palestras e conversas informais. Certamente Pierucci trataria de preparar um texto à altura, e, como era seu estilo, não pouco irônico.

Sem ter a mesma pretensão, o que farei neste artigo é submeter o texto de Freitas e Ribeiro ao escrutínio, utilizando-o como um gatilho para pensar algumas das especificidades da sociologia da religião. Tendo em vista que Freitas é um expoente da sociologia da ciência, devo dizer que o comentário que apresento não visa pôr em questão o que é ciência, ao sabor de uma reflexão epistemológica. Considero ser mais relevante, a partir do campo do qual parto, chamar a atenção para discussões que estão invisíveis no balanço citado e que penso serem eixos elementares da sociologia da religião. Nesta tarefa não é possível oferecer uma revisão exaustiva da área. Contudo, para alcançar os objetivos propostos sem incorrer em erros substantivos, trarei os balanços produzidos por pesquisadores que se dedicam especificamente à sociologia (e não a áreas afins) e que são os principais especialistas na temática. Os textos elaborados por Pierucci e por seu ex-orientando, Ricardo Mariano, oferecem um bom debate ao serem postos em diálogo com a referida crítica. Em seguida – e faço

3 De acordo com Freitas e Ribeiro (2013), sedimentação conceitual é quando é possível identificar conceitos que ganham autonomia em relação a seus autores ou escolas de pensamento.

desta minha principal contribuição –, pontuarei duas discussões já bem conhecidas, a saber, o debate sobre a secularização e as teorias elaboradas para a compreensão da vitalidade religiosa, que, segundo minha chave de leitura, podem ser considerados exímios exemplos de avanço do conhecimento. A sistematização que proponho finaliza com a defesa de que a sociologia da religião não se abstém de discutir o estado de sua produção intelectual, mas que pode se tornar ainda mais robusta enquanto campo disciplinar se se inspirar no modo como as pesquisas de mobilidade social e criminalidade têm sido realizadas.⁴

A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO EM PERSPECTIVA COMPARADA

O texto *Avanços e perspectivas da sociologia no Brasil: uma abordagem comparativa* foi escrito, motivado pela pergunta: “em que sentido é possível afirmar que tem havido avanços na sociologia que se produz no Brasil?” (FREITAS; RIBEIRO, 2013, p. 69). Nele, Freitas e Ribeiro (2013) põem em comparação os estudos de mobilidade social, criminalidade e sociologia da religião, fazendo um contraponto ainda com a teoria sociológica. Neste último campo, argumentam que seriam raros os acréscimos ou correções; não seria possível encontrar um único conceito que se desprendesse de autores ou escolas de pensamento, nem mesmo grandes sínteses ou arcações teóricas nos quais a pesquisa empírica possa se mover. Nenhum dos grandes quadros analíticos teria atingido uma dimensão paradigmática ou canônica, como ocorre nas ciências naturais. A teoria sociológica se caracterizaria por uma proliferação de correntes e vertentes interpretativas, que por vezes sequer tomam conhecimento umas das outras.

4 Devo alertar ao leitor, como bem pontuaram Campos e Reesink (2011), que o presente exercício traz um olhar pessoal e interessado, ancorado em minha posição acadêmica. Desse modo, assumo, com pesar, que boa parte da produção nacional fica invisibilizada. Todavia, considero que o recorte realizado é suficiente para sustentar o diálogo pretendido

Na área da mobilidade social, diferentemente, seria possível dizer que há um cânone a ser seguido, uma vez que se prossegue a pleno vapor via incorporação de novas metodologias. Segundo Freitas e Ribeiro (2013), uma primeira geração de estudos pode ser identificada mediante o uso do modelo de interdependência estatística bivariada, que propiciou as tabelas de mobilidade a partir do questionamento de qual destino tinha um sujeito cujo pai fosse de determinado estrato. Uma segunda geração fora iniciada no final da década de 1960, com o surgimento das “análises de trajetórias”, que incorporaram as etapas dos ciclos de vida dos indivíduos, permitindo compreender a influência da herança paterna ao longo do tempo. A terceira geração teria decorrido do avanço estatístico conhecido como “modelos log-lineares”, que corrigiram os problemas das tabelas de mobilidade ocupacional formuladas nos anos 1950. Uma quarta fase, surgida nos anos 1990, sintetizou as contribuições da segunda e terceira geração, e marcou a chegada dos modelos multinomiais e hierárquicos, estatisticamente ainda mais elaborados, e que se tornaram praticamente obrigatórios para novos pesquisadores⁵ (FREITAS; RIBEIRO, 2013).

Os estudos de criminalidade, por sua vez, progredem majoritariamente por meio da produção de um repertório teórico, próprio e bem diversificado, que pode ser acionado tendo em vista as particularidades dos contextos que se pretende analisar. A expressiva produção de teorias se deve ao fato de a explicação das taxas de crimes andarem atreladas à prescrição de políticas com vistas a reduzi-las. No contexto internacional, entre 1940 e 1990, fora produzida uma nova teoria a cada cinco anos. Até o início dos anos 80, esses esforços analíticos, por uma razão que não se consegue precisar, eram ignorados no Brasil. Passaram a ser incorporados mediante uma dura crítica, feita por Edmundo Campos Coelho (apud (FREITAS; RIBEIRO,

5 Para uma discussão sobre a disponibilidade de bons bancos de dados e sobre os estudos de mobilidade no Brasil, ver Freitas e Ribeiro (2013) e Scalón e Santos (2010).

2013), para o qual as pesquisas nacionais ainda eram reféns do uso de estatísticas oficiais, que introduzia vieses insanáveis nas interpretações enquanto toda uma literatura, estadunidense e também europeia, desde a década de 1950, já mostrava a diferença entre lançar mão de bancos independentes e usar os que eram produzidos por órgãos oficiais. Embora não seja possível mensurar se a postulação de Campos Coelho se tornou hegemônica, fato é que muitos trabalhos passaram a se dedicar à observação do funcionamento do sistema de justiça criminal brasileiro e a pensar o modo como certos comportamentos são rotulados como criminosos.

Os estudos de criminalidade, ainda que em menor medida que os da mobilidade social, também avançariam pelo uso de metodologia quantitativa que visa oferecer uma explicação causal. Argumentam Freitas e Ribeiro (2013, p. 97), que a criminologia (ramo institucionalizado da sociologia do crime em países como EUA, vários da Europa e alguns da América Latina) “incorpora progressivamente técnicas estatísticas cada vez mais sofisticadas, que, utilizadas em conjunto com metodologias tradicionais (entrevistas, observação participante), conduz[em] a uma agenda de investigação empírica sequer concebível no terreno sociológico”. Ainda assim, nos estudos brasileiros, faltaria muito no que tange à emulação dos trabalhos estrangeiros bem-sucedidos.

Já a sociologia da religião, segundo o balanço, se conduziria no sentido oposto ao da criminalidade, pois estaria cometendo o mesmo erro retrógrado de ignorar os avanços da literatura internacional e ceder a teorizações abstratas e globalizantes. Estaria apostando “no potencial heurístico de esforços mais abrangentes de teorização” (FREITAS; RIBEIRO, 2013, p. 78), tais como: teorias da modernização, marxismo, pensamento weberiano, teoria da escolha racional etc. O problema estaria no fato de a escolha entre uma ou outra chave explicativa não

se dar mediante esgotamento ou inadequação da anterior. Vejamos o argumento.

Pautados em um texto revisionista elaborado por Ricardo Mariano (2011), Freitas e Ribeiro (2013) mostram como a primeira expansão pentecostal brasileira foi explicada a partir do questionamento sobre quais eram os segmentos da população que essa religião conseguia arrebanhar, e de como se dava a relação entre conversão, migração rural-urbana e pobreza. Utilizava-se, assim, nos anos 70 e 80, uma versão funcionalista da teoria da modernização que atribuía as transformações religiosas ao processo de transição social. Apesar de todas as críticas feitas a esse raciocínio (pautadas na atestação de não haver correlação entre migração e conversão), até os idos anos 90 continuava-se a acioná-lo, porém, passando-se a sugerir que os pentecostais eram os novos portadores da racionalidade moderna no Brasil, ou seja, buscando inspiração numa versão weberiana da modernização. Ignorava-se, desse modo, décadas de pesquisa, incluindo teológicas, que asseguravam a temeridade da comparação entre os protestantes analisados por Weber e os pentecostais brasileiros. Tão logo a expansão pentecostal se consolidou, passou-se a interrogar sobre a organização dos grupos religiosos e suas competições. A teoria da modernização, então, qualquer que fosse sua vertente, já não mais servia, e, sem delongas, era tirada de cena, dando lugar às formulações da teoria da escolha racional/mercado competitivo.

Em suma, segundo Freitas e Ribeiro (2013, p. 85-86), o desenvolvimento da sociologia da religião no Brasil se daria:

[...] por meio da permanente busca de veios a serem explorados. Quando um veio se esgota, ou parece se esgotar, procura-se outro em algum outro lugar. Nesse processo, a substituição de um veio por outro não é regida por razões de ordem teórica, metodológica ou epistemológica: a razão para o trânsito ter ocorrido da teoria da modernização para a teoria da escolha racional, por exemplo, e não no sentido contrário, não está em

alguma vantagem que a última oferece de um ponto de vista empírico, mas sim nas vicissitudes do objeto sob investigação.

Os autores também argumentam que a sociologia da religião não inova metodologicamente, o que, somado à crítica teórica, leva às afirmações de haver uma liberdade, de certo modo infrutífera, na agenda de pesquisa da área, e de nem ser preciso “se perguntar se o desenvolvimento [desse campo] segue o padrão de desenvolvimento de países mais avançados” (FREITAS; RIBEIRO, 2013, p. 105).

Pode-se pensar que, para Freitas e Ribeiro, a referência epistemológica por trás do raciocínio levantado é a noção de ciência normal e paradigmática de Kuhn. Mas para a presente discussão, isso pouco importa; interessa o que há de particular nos avanços entre as distintas áreas por eles comparadas. Sendo assim, cabe indagar: a sociologia da religião pode ser caracterizada por esse diagnóstico sombrio, ou, há nuances a ela inerentes que alteram o quadro apresentado? Apostarei no lado mais animador da equação.

DOIS BALANÇOS E SUAS MENSAGENS

Duas das principais reflexões sobre o campo da sociologia da religião foram escritas por Antônio Flávio Pierucci (1999) e Pierucci e Mariano (2010). E aqui, cabe deixar claro – não me refiro a descrições das tendências religiosas do Brasil⁶, nem ao modo como os pesquisadores compreendiam e compreendem o declínio do catolicismo, o advento dos evangélicos, a proliferação ou a diminuição do número de adeptos de religiosidades afro e de nova era, e o crescimento dos que se declaram sem religião. Os balanços que importam nesse caso são os que se propõem a pensar o modo como a área está organizada e como o conhecimento e os pesquisadores se distribuem nela.

6 Sobre isso, ver, por exemplo, Jacob et al. (2003), Pierucci (2004), Campos (2008), Mariano (2013a) e, Silveira e Sofiati (2014).

O primeiro texto a ser citado é o que foi escrito por Pierucci⁷ a convite da ANPOCS, que reuniu na coletânea *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)* um conjunto de capítulos que, como o próprio nome do livro sugere, teve o intuito de fornecer um quadro do que de mais relevante a sociologia havia produzido naquele intervalo de 25 anos (MICELI, 1999). Em suas cinquenta páginas, a narrativa de Pierucci sobre a sociologia da religião não vai muito adiante do que segue.

Quero já no início deste retrospecto deixar o meu ponto de vista claramente estampado na seguinte afirmação: as ciências sociais da religião no Brasil nunca foram, nem jamais chegarão a ser, uma área *puramente acadêmica*. Não o foram nos anos 1970, por onde começa este balanço, nem vieram a ser com o passar do tempo. Quase trinta anos se passaram e os sociólogos da religião no Brasil, assim como seus parceiros de empreitada, antropólogos em sua maioria mas também cientistas políticos e historiadores voltados para os estudos das religiões, continuamos todos a integrar ainda hoje uma área *impuramente acadêmica* (PIERUCCI, 1999, p. 245, grifo do autor).

Todo o capítulo se destina a chamar a atenção para a confissão religiosa dos pesquisadores, para seus interesses confessionais e/ou pastorais no fazer ciência, e para a não declarada e indiscutida ausência de “vigilância epistemológica”. Quando descreve a passagem da “sociologia do catolicismo em declínio”, que marcou os anos 50 e 60, para a “sociologia das religiões” (que incluía as minorias protestantes, espíritas, afro, entre outras, e que predominou dos anos 70 pra frente), o autor, ao fazer uma abordagem mais institucional e na qual menciona quais são os centros de pesquisa e os veículos de publicação de textos mais proeminentes, acaba por perseguir e evidenciar as vinculações

7 Segundo Pierucci (1999), seu texto era o quarto balanço do tipo até a data da publicação, sendo antecedido pelos seguintes, por ele fartamente utilizados: um de Rubem Alves, datado de 1978; um de Rubem César Fernandes, de 1984, e um elaborado por Solange dos Santos Rodrigues, em 1997.

religiosas e acadêmicas dos estudiosos, ressaltando que a sociologia da religião se formou no Brasil com uma característica que muito lhe custou: sua “cara indisfarçável de sociologia religiosa” (PIERUCCI, 1999, p. 257).

Em resposta a essa instigante mensagem, Marcelo Camurça (2000) aponta o fato – verdadeiro, por sinal – de Pierucci fornecer um fraco painel das tendências teórico-metodológicas ao se engajar num ferrenho patrulhamento do compromisso religioso dos pesquisadores. Mas, de acordo com Pierucci, o que importava era ressaltar que o problema não era a fé ou o pertencimento religioso dos estudiosos, mas a crença no fato de se pertencer ao campo religioso, ou seja, a questão era o envolvimento epistemológico com a religião. O que Pierucci faz é negritar que a religião dos sociólogos das religiões poderia ser mais reflexivamente problematizada (objetivação reflexiva *a la* Bourdieu), de modo a impedir que o processo de produção científica se tornasse escamoteado. Embora a sociologia da religião, ao menos até 1999, parecesse pouco habilitada a refletir sobre suas teorias e métodos ao tom do que fizeram Freitas e Ribeiro, não prescindia da tarefa de pensar suas limitações e os modos de superá-las.

Passados 11 anos dessa discussão, Pierucci volta a escrever em coletânea da ANPOCS a chamada *‘Horizontes das ciências sociais no Brasil’* (volume Sociologia), Martins e Martins (2010), e desta vez é acompanhado por Ricardo Mariano, que é, nos dias de hoje, a principal referência da sociologia da religião nacional. Embora boa parte do texto não se desprenda da tarefa de descrever o Brasil através da lente da destradicionalização da filiação religiosa e da liberdade para se escolher e viver a fé desejada, em todo o seu desenrolar faz-se a defesa de que a religião deve ser vista como variável independente – “mais especificamente como fator de mudança cultural e, portanto, como ator mais ou menos influente em diversas áreas da vida social” (PIERUCCI; MARIANO, 2010, p. 279-280). Mesmo usando a definição do termo

estatístico de forma idiossincrática (com base em Parsons, para quem Weber havia visto na religião uma fonte progressiva de mudança social), a mensagem transmitida por Pierucci e Mariano mostra uma reflexão teórica interna, a despeito disso não ter sido assim interpretado por Freitas e Ribeiro.

É dito:

Se há um recado que este *paper* pretende dar aos novos pesquisadores sociais em Sociologia da religião é este: o que interessa (e é o que de fato tem interessado em nosso país) ao sociólogo da religião não é a religião em si, nem é toda e qualquer religião, mas a religião como alavanca de mudança social, a mudança religiosa enquanto mudança cultural. Contrastivamente formulada em termos de sim e não, nossa proposta pretende dizer o seguinte: *Não é a religião enquanto conservação, permanência ou preservação que interessa à Sociologia da religião, mas sim a religião em mudança, a religião como possibilidade de ruptura e inovação, a mudança religiosa como fator de mudança cultural*⁸ (PIERUCCI; MARIANO, 2010, p. 295, grifo do autor).

Apesar de o balanço teórico e metodológico tão esperado por Camurça (e com certeza por outros também) não estar ali, algo do tipo foi visto um ano depois, no artigo de Ricardo Mariano, que é citado por Freitas e Ribeiro. No texto denominado *Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço*, Mariano (2011) nos entrega uma articulada reflexão sobre as tendências teóricas na compreensão do pentecostalismo, evidenciando que, por um bom tempo, predominaram as versões das teorias da modernização, que atualmente dão lugar à abordagem econômica ou da escolha racional, como já apontado.

Além desse artigo, Freitas e Ribeiro também se pautam no balanço de Pierucci e Mariano, citado acima, para apontar que as variadas frentes de análise possíveis na sociologia da religião (ao menos

⁸ No mesmo texto, os autores defendem que essa é a sociologia da religião que tem sido feita no Brasil desde os anos 1960.

nove, segundo os autores⁹) a caracterizariam como dispersa, sem um núcleo-duro. Mas penso que a despeito das religiões e dos variados assuntos a elas associados (por exemplo: laicidade estatal, democracia e ativismo, relações de gênero, ética do trabalho etc.), há dois grandes debates que um sociólogo da religião que se credencie enquanto tal dá ciência. Ainda que seja possível neles não se aprofundar, reconhecer que toda pesquisa é deles tributária. Talvez a falta de maior socialização de Freitas e Ribeiro na sociologia da religião os tenha obscurecido a visão a respeito da relevância e dos avanços em torno dos temas que constituem, a meu ver, as bases desse campo do conhecimento – a secularização e a vitalidade religiosa.

Antes de me ater à exposição transversal de tais assuntos, devo dizer que outras leituras são possíveis, e que não tenho a pretensão de advogar pela validade universal da minha interpretação. Contudo, ao buscar compreender a história da sociologia da religião enquanto disciplina – iniciada sobretudo pelos esforços de Durkheim e Weber e indo aos mais diversificados nomes, centros de pesquisa, encontros, congressos e manuais de estudo da atualidade (nacionais e internacionais) – é possível visualizar nitidamente uma linha condutora que, segundo sugerem Freitas e Ribeiro, estaria ausente ou, pra dizer o mínimo, invisível. O que estou chamando de vetores da sociologia da religião encontra-se apontado em referências-chave da área. Posso citar dois exemplos. O primeiro, retirado da introdução do *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, e o segundo, de um recente artigo publicado pela *Annual Review of Sociology*:

The dominant paradigm of the sociology of religion was religion's loss of significance at the institutional level and at the level of consciousness. The discourse in broad terms centred on the historical and sociological processes of differentiation whereby religion, once the dominant

9 Para a lista completa delas, que vai de conversão religiosa a política, mídia, saúde, homossexualidade e transnacionalização ver: Pierucci e Mariano (2010, p. 298).

and overarching societal institution, was decoupled from other spheres of public life. [...]. Now would seem to be the moment to refocus and place the emphasis on religious vitality and processes of 're-coupling', 'de-differentiation' and 'de-secularization'¹⁰ (CLARKE, 2011, p. 2).

Secularization [...] remained the dominant sociological framework for understanding religion until the late twenty century, when a world-wide religious revival and important episodes of religious politicization across the globe cause many to reject secularization theory outright, while other reworked the theory around a more modest, limited, and specific set of claims¹¹ (EDGELL, 2012, p. 248).

SECULARIZAÇÃO: ALGUMAS NOTAS SOBRE UM AMPLO DEBATE

Independentemente das idiosincrasias dos pensamentos de Marx, Durkheim e Weber, é possível dizer que nenhum deles deixou de apontar para certa incompatibilidade entre religiões tradicionais e sociedades modernas¹². De tais análises depreende-se que a religião deixou de ser capaz de promover, como fazia antes, legitimação, coesão e sentido. Deixou de ser uma matriz cultural totalizante, isto é, perdeu a posição axial que ocupava em termos de normatividade, tendo diminuída sua relevância social, ideológica e institucional. A este

10 O paradigma dominante na sociologia da religião foi a perda da importância da religião a nível institucional e ao nível da consciência. O discurso, em linhas gerais, centrou-se nos processos históricos e sociológicos de diferenciação pelo qual a religião, uma vez a instituição social dominante e abrangente, foi dissociada de outras esferas da vida pública. [...]. Agora parece ser o momento de reorientar e colocar a tónica na vitalidade religiosa e nos processos de "re-acoplamento", "de-diferenciação" e "de-secularização" (CLARKE, 2011, p. 2, tradução nossa).

11 A secularização [...] manteve-se como o quadro sociológico dominante para compreender a religião até o final do século XX, quando um renascimento religioso mundial e episódios importantes de politização religiosa ao redor do mundo levaram muitos a rejeitar completamente a teoria da secularização, enquanto outros reformularam a teoria em torno de um conjunto mais modesto, limitado e específico de reivindicações (EDGELL, 2012, p. 248, tradução nossa).

12 Uma boa revisão sobre o modo como a religião é tratada pelos clássicos pode ser encontrada em Hervieu-Léger e Willaime (2009).

processo chamou-se secularização – fenômeno, bem dizer, fundador da sociologia da religião¹³.

De acordo com José Casanova (1994), um dos maiores especialistas no assunto, a teoria da secularização gozou do status de paradigma, pois, com exceção de Tocqueville, Pareto e William James, foi compartilhada desde o iluminismo, indo de Comte, Durkheim, Marx, Weber e Simmel a Wundt, Freud, Sumner, Mead e outros; quando não estava implícita, permanecia incontestada. Como muitos nutriam a expectativa do declínio ou fim da religião “tese forte da secularização” (ZEPEDA, 2010), houve certo hiato temporal nos estudos da disciplina, que permaneceram à margem até pouco depois da metade do século XX¹⁴ (MARIANO, 2013b).

Só no final dos anos 50 e início dos 60 é que surgiram formulações mais sistemáticas, principalmente através dos escritos de Bryan Wilson, Robert Bellah, David Martin, Andrew Greeley, Peter Berger, Thomas Luckmann, Joachim Matthes e Sabino Acquaviva, questionando a validade e o potencial de generalização daquela ideia de secularização. Em meados da década de 1960, pautando-se no trabalho de Karl Popper, David Martin (2005), por exemplo, fez uma crítica importante ao conceito, argumentando que ele era muito mais uma projeção ideológica na história do que um fato real. Esse período foi o marco da separação da teoria da secularização da crítica iluminista da religião. Pela primeira vez foi possível distinguir entre o processo moderno de diferenciação e autonomização das esferas da vida, que implicava na perda da função pública e social tradicional da religião, e o não necessariamente concomitante, inevitável e prescrito sumiço da religião.

13 Vale separar a noção de secularização da de desencantamento do mundo, visto que muitas vezes estas aparecem como gêmeas (PIERUCCI, 1997). Sobre desencantamento, ver Pierucci (2003) e Mocellim (2011).

14 Segundo Mariano (2013b), uma exceção foi a obra de Parsons, que destacou o papel normatizador, integrador e ordenador da religião.

Apesar da reformulação de uma noção tão central à disciplina, não se passou a pensar no futuro da religião tendo em vista as dinâmicas, lógicas e racionalidades pertinentes à sua própria esfera. O que aconteceu foi que a diferenciação moderna passou a ser interpretada como determinando a privatização ou o encolhimento social da religião. Um dos trabalhos mais emblemáticos nesse sentido foi o de Thomas Luckmann – *The Invisible Religion*, de 1967 –, que propôs que a religião passaria a ser algo cada vez mais intimista. As crenças religiosas se tornariam subjetivas em face do aumento de outras fontes de plausibilidade que não poderiam ser integradas a um ponto de vista religioso. As instituições religiosas continuariam despolitizadas e se tornariam cada vez mais irrelevantes. Essa “tese suave da secularização” (ZEPEDA, 2010) ganhou fôlego e passou a ser fortemente endossada em função dos movimentos culturais dos anos 60 e 70, levando à defesa de que estaria equivocada qualquer teoria da modernização que tivesse como corolário o nascimento de novos deuses, o “retorno do sagrado”, os reavivamentos religiosos ou a existência de uma religião civil como necessidade funcional de integração normativa (CASANOVA, 1994).

Na década de 1980, não obstante, a religião passou a adentrar, de modo surpreendente, a esfera pública (arena da contestação moral e política), e a ganhar notoriedade não observável nos anos anteriores, evidenciando o processo no qual as tradições religiosas se recusavam a aceitar o papel marginal e recolhido reservado a elas pelas teorias precedentes. Segundo Casanova (1994), quatro acontecimentos não diretamente relacionados deram à religião esse caráter público global: a Revolução Islâmica no Iraque, o movimento de solidariedade na Polônia (resistência civil centrada na luta pelos direitos dos trabalhadores), o papel do catolicismo na Revolução Sandinista da Nicarágua e em outros conflitos políticos na América Latina, e a reemergência pública do protestantismo fundamentalista como uma força na política dos Estados Unidos. E houve mais. As espiritualidades (nova era, os

televangelistas, os suicídios coletivos de indivíduos ligados a seitas religiosas, o rápido crescimento do Islã e do pentecostalismo em diversas partes do globo, sem contar a seriedade com que muitas pessoas passaram a considerar e praticar a astrologia e o *voodoo*, descartaram a junção entre invisibilidade da religião e modernização). Ocorria exatamente o contrário do que previa a teoria da privatização. As igrejas, que deveriam desaparecer do debate público, se tornavam agentes sociais de inquestionável relevância, aprimorando sua habilidade em articular muitas das preocupações da sociedade civil, tais como: aborto, discriminação racial, exploração econômica, questões envolvendo imigração, problemas ambientais, e assim por diante.

Casanova (1994) argumentou que ao contrário da diferenciação das esferas, que é uma tendência que define a própria estrutura da modernidade, a privatização da religião deveria ser vista como uma opção histórica – preferencial, segundo seu ponto de vista, mas ainda assim uma opção. Da mesma forma que o declínio da religião, seria fundamental enxergá-la como uma teoria testável e falseável, e não como uma prescrição. Em meados da década de 1990, portanto, a teoria da secularização era novamente reformulada a fim de que as evidências empíricas deixassem de ser um paradoxo.

Para Casanova (1994), o papel atual da religião deve ser compreendido, em especial, nas tentativas desta de levantar publicamente questões quanto à separação das esferas e suas fronteiras, funcionando como uma crítica normativa contrafactual. E nem seria preciso aceitar as premissas normativas dessa crítica para reconhecer que ela pode ser importante em revelar o caráter contingente e particular dos desenvolvimentos modernos. A presença da religião na esfera pública é vista por ele como uma garantia das liberdades e direitos nas sociedades democráticas, como reivindicadora de ética e moral nas lógicas particulares das demais esferas diferenciadas, e ainda,

como protetora do estilo de vida tradicional, evitando a penetração administrativa e jurídica do Estado.

No Brasil, a discussão sobre o assunto já incorpora a separação da secularização nos níveis estrutural e contingente. Pierucci, ao revisar o debate no final da década de 1990, afirmou que a irreversibilidade da secularização do Estado, da lei, do ordenamento jurídico-político, não sofreria qualquer ameaça pela explosão de novos movimentos religiosos ou pelo crescente número de conversões. Para ele, a secularização cultural (ou secularização da vida) é que oscilaria, fazendo com que a religião ficasse mais ou menos em evidência de acordo com o tempo, como num movimento pendular (PIERUCCI, 1998; 2008). Mariano, de igual modo, apostou nisso. Defendeu a multidimensionalidade do conceito de secularização e justapôs diferenciação funcional das esferas a racionalização, dessacralização e autonomização do direito, que coincidiria ainda com laicidade institucional do Estado e do ensino público (MARIANO, 2013b).

Como visto, o debate sobre a secularização, com destaque para a contribuição de José Casanova, ilustra um processo de revisão e acumulação interna de reflexão teórica, ainda que não nos moldes dos avanços que ocorrem na área da mobilidade social. Penso que seria muito difícil a um pesquisador ter sua produção intelectual reconhecida, mesmo que nacionalmente, ignorando, de forma sumária, o modo como esse tema tem sido tratado. Mesmo que não o incorpore em seus pormenores, é o avanço em torno do entendimento do lugar que a religião ocupa e do papel que ela desempenha na modernidade que situa e justifica qualquer estudo sobre o fenômeno religioso no campo sociológico. E esse debate hora nenhuma aparece na análise de Freitas e Ribeiro.

Como a secularização da ordem jurídico-política nada tem a ver com a irrelevância da religião, a vitalidade religiosa contemporânea se apresenta como objeto de outro grande conjunto teórico da área. Tomá-

lo-ei a partir da revisão elaborada por um dos sociólogos da religião mais reconhecidos internacionalmente – Christian Smith.

EXPLICANDO A VITALIDADE RELIGIOSA¹⁵

No livro *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, Christian Smith et al. (1998) procurou entender o porquê de uma parte específica do protestantismo estar ganhando mais adeptos nos Estados Unidos. Para tanto, ele se debruçou sobre um extenso volume de dados e chegou até mesmo a propor uma nova teoria. Para a discussão trazida neste artigo, a ênfase não estará, contudo, na inovação teórica de Smith, mas na revisão feita por ele quanto a quatro chaves analíticas utilizadas para compreender o sucesso de grupos religiosos. Considero que tal estudo é outro claro exemplo não apenas dos veios abertos pela sociologia da religião, mas de suas limitações, incompletudes, equívocos heurísticos, revisões e superações.

O primeiro quadro teórico apresentado por Smith é o do enclave protetor (*Sheltered Enclave Theory*), cujas bases foram lançadas por Peter Berger (e também Thomas Luckmann) em 1967, mas que foram propriamente desenvolvidas por James Davidson Hunter, no início da década de 1980. A explicação oferecida por essa teoria é que quando a religião consegue proteger os indivíduos, provendo ordens morais seguras e confiáveis, ela prospera, ao passo que, se os membros são expostos às forças sociais e culturais minantes da modernidade – produção tecnológica, organizações burocráticas, valores utilitários e racionais, urbanização, diversidade cultural, meios de comunicação

15 Cabe dizer que há resistência de muitos estudiosos do Ocidente Europeu em não desarticular da secularização as dimensões de privatização e declínio da religião. Isso se deve ao fato de eles observarem que esses componentes estão estruturalmente relacionados em seus países (CASANOVA, 2006). Mesmo assim, há importantes interpretações por lá produzidas, como as da francesa Danièle Hervieu-Léger (2008), que visam explicar as diferentes formas de crença e pertença da atualidade. Em função do recorte proposto, tais abordagens não serão exploradas neste texto.

de massa e diferenciação das esferas e funções – as ordens morais são desafiadas e questionadas, podendo ser abandonadas. Essa concepção pode ser posta dentro do escopo das perspectivas que viam uma incompatibilidade entre religião e modernidade.

O grupo objeto da investigação de Hunter era de pessoas com mais idade, casadas, com menor educação formal, de baixa renda, residentes em áreas rurais ou pequenas cidades urbanas, e do sexo feminino. Segundo ele, isso era evidência de que os fiéis estariam em posição demográfica e social extremamente protegida das forças da modernidade, evitando confrontos diretos que levariam ao declínio da religião. Smith traça o perfil sociodemográfico do grupo estudado por Hunter e encontra resultados bem diferentes, evidenciando que não havia a tal distância em relação à modernidade. Segundo Smith, os religiosos que alcançavam sucesso tinham, em média, mais anos de educação, e, considerando os indicadores principais de proximidade com a modernidade (alta educação, alta renda, participação no mercado de trabalho remunerado e urbanização), seriam mais expostos a tais forças, por exemplo, que os sem-religião.

Paralela à essa primeira teorização aparece o que é chamado de teoria do descontentamento (*Status Discontent Theory*), muito usada originalmente para explicar o extremismo político de direita. A tese é que quanto mais um grupo percebe que seu status social está ameaçado, mais fortes se tornam a identidade, a prática e o compromisso de seus membros; os recursos entre eles também são mobilizados com mais facilidade. Essa perspectiva, embora tenha sido, desde o início, bastante rejeitada na sociologia da religião, teve alguns expoentes, como Kenneth Wald, Dennis Owen e Samuel Hill, que, no final dos anos 80, pensaram o ressurgimento do protestantismo conservador como reflexo de um status ressentido. Para Smith, essa teoria era um grande equívoco para a compreensão da vitalidade religiosa, ao menos a dos Estados Unidos, entre as razões, porque os grupos que cresciam

não haviam gozado de um status social alto que teria sido perdido (não ao menos desde 1925), ainda que a cultura dominante não os tivesse impedido de exercer o estilo de vida religioso.

O terceiro referencial teórico recuperado pelo autor é conhecido como teoria do rigor (*Strictness Theory*), e foi defendido, sobretudo por Dean Kelley, que escreveu na década de 1970, e por Laurence Iannaccone, cuja produção data do início dos anos 90. Estes autores pensaram que os grupos, ao fazerem demandas normativas a seus fiéis e imporem expectativas sobre eles, seriam bem-sucedidos. Os que exigissem pouco declinariam, como por exemplo, grupos com teologia liberal, pois apresentariam menores diferenças em relação aos valores seculares (EVANS, 2003). Para Kelley, era através do rigor (absolutismo, conformidade, fanatismo) que significados substanciais para a vida dos sujeitos seriam ofertados. Já para Iannaccone, que tinha como quadro mental as asserções da economia, o êxito não advinha da provisão de significados, mas da capacidade dos grupos religiosos de, ao fazerem exigências, filtrarem os *free-riders* (pessoas que se beneficiavam, mas, que contribuía pouco). Com essa seleção, acabava-se oferecendo aos fiéis comprometidos altos índices de recompensas, como a solidariedade mútua.

Smith concorda que, quando um grupo faz demandas razoavelmente rigorosas a seus membros, ele tende a crescer tanto pelas razões pontuadas por Kelley quanto pelas de Iannaccone. Por outro lado, contra-argumenta dizendo que a identidade de um dos grupos protestantes que mais cresce nos EUA, os *evangelicals*, se estabeleceu no sentido de reduzir o rigor. Ao invés de construírem barreiras rígidas em relação ao mundo para se manter “puros” e conservar o corpo de doutrinas da influência liberal, esses religiosos incentivaram a interação com o secular, com vistas a influenciá-lo. Segundo a teoria, isso poderia causar diminuição no número de fiéis. Mas o que ocorreu foi justamente o contrário. Os *evangelicals* experimentaram

grande crescimento numérico, enquanto o mesmo não aconteceu com os fundamentalistas, religiosos claramente mais rigorosos. Ou seja, a rigidez não era uma explicação suficiente.

Enquanto a teoria do rigor focou nas congregações e nas imposições destas sobre os sujeitos, uma quarta acepção, a saber, a tese do mercado competitivo (*Competitive Marketing Theory*), pautada no modelo da escolha racional, se mostrou em grande medida compatível com ela, porém, se valendo de fundamentos da economia religiosa, isto é, dos incentivos e das oportunidades dadas à comercialização de produtos religiosos em um mercado com diferentes graus de regulação e pluralismo. Os principais defensores de tal perspectiva foram os teóricos Laurence Iannaccone, Roger Finke e Rodney Stark (1997), que postularam que a regulação do Estado e o monopólio religioso produzem religiões letárgicas, enquanto os ambientes religiosamente desregulados e pluralistas, ao permitirem que “empresários” da fé estruturem suas “firmas” e capitalizem de modo a competir para ofertar agressivamente os melhores “produtos”, possibilitam o sucesso das alternativas de fé e até a expansão do mercado pela atração de novos “consumidores”. Credita-se aos fiéis uma racionalidade instrumental que os impulsiona a maximizar seus objetivos e a procurar por aqueles que melhor atendam a suas demandas¹⁶.

Essa é a teoria que Christian Smith acredita ser o melhor dos quadros de referência. Todavia, se através dela é fornecida uma boa explicação para as disputas inter-religiosas e para as ações das elites e sua respectiva organização em prol da mobilização de fiéis, por outro lado, pouco se informa a respeito das crenças, das opiniões e dos comportamentos dos sujeitos; trata-se de uma teoria unilateral. Daí Smith propor alterar sua unidade de análise para, em vez de observar

16 Bryan Turner (2014) mostra o viés econômico da sociologia da religião ao contrapor as duas abordagens teóricas predominantes na área: de um lado, a teoria da secularização e, de outro, o modelo econômico associado originalmente às formulações de Rodney Stark e William Bainbrigde de (1987).

as relações/tensões/competições estabelecidas entre os adversários religiosos, focar nos conflitos entre os crentes e um competidor mais amplo – o mundo socioculturalmente pluralista (de pluralismo cultural, diferenciação social e diversidade religiosa).

A teoria da identidade subcultural da religião (*"Subcultural Identity" Theory of Religion*), então, guarda afinidade com a do mercado competitivo, mas visa avançar, atribuindo que a religião não cresce em função de um status ressentido, porque cria um escudo protetor contra a modernidade secularizante, por fazer demandas rigorosas ou ainda por dispor de um ambiente no qual há liberdade para ofertar serviços religiosos (embora este último seja o cenário no qual, muitas religiões se inserem). O sucesso decorre de quem consegue ofertar as ferramentas culturais que permitem ao fiel estar engajado na modernidade através da luta contra ela. A vitalidade religiosa estaria, então, na elaboração de uma distinção cultural clara, ao mesmo tempo acompanhada de intenso engajamento social. Quanto mais um grupo for capaz de estabelecer fronteiras, mais contribuirá, segundo a perspectiva, para construir diferenciações que fortalecerão as identidades coletivas moralmente orientadas e distintivas. Mas tais limites devem coadunar com tentativas de transformação da sociedade, ou seja, de inserção. A teoria da identidade subcultural também é usada para justificar o porquê de certas vertentes religiosas não experimentarem crescimento. Tanto a falta de distinção quanto a de engajamento é o que levaria à marginalidade que certas expressões de fé experimentam em determinados contextos.

Mais recente que a obra de Smith, vale citar a síntese de Penny Edgell (2012) sobre as novas formas de se fazer uma sociologia cultural da religião. Reconhecendo que o debate da secularização ainda domina em grande parte a área, a autora mostra que as abordagens desenvolvidas a partir dos anos 2000 para se compreender a vitalidade religiosa podem ser concentradas em três diferentes esforços: na

ênfase da religião como campo institucional/organizacional de atividade, no enfoque nas emoções e nas práticas corporais religiosas e na compreensão das fronteiras simbólicas, isto é, na interpretação da religião como ferramenta de transformação cultural (mensagem esta que tem afinidade com o modo como Pierucci e Mariano (2010) enxergou que é e deveria ser a sociologia da religião no Brasil).

Sem entrar no mérito do quão acertados ou adequados são todos esses esforços para explicar os contextos diversos, vê-se que eles figuram como evidências de que a sociologia da religião não pode ser caracterizada como um *laissez-faire*. O fato de terem sido realizadas interpretações errôneas sobre o crescimento dos evangélicos no Brasil (para não falar do que se produz a respeito de outras religiões) não pode implicar na afirmação de que não há um eixo que conduz a sociologia da religião. Se em certo momento os pesquisadores brasileiros deixaram de fazer uma aposta teórica benfazeja, isso é outra história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma rápida olhada nos periódicos especializados em abordar o fenômeno religioso já é o bastante para se perceber que o assunto tem sido discutido a partir de diversas óticas, o que pode levar à interpretação de a sociologia da religião se caracterizar por uma cara dispersão teórica e metodológica. Contudo, os balanços trazidos neste artigo, além de esforços como os realizados pelos antropólogos Paula Montero (1999) e Ronaldo Almeida (2010), que também escreveram para as coletâneas da ANPOCS e não são citados por Freitas e Ribeiro, são exemplos de problematização da sociologia da religião e suas fronteiras. No contexto global, observa-se os “manuais”, aos quais recorreremos regularmente, que são uma espécie de “estado da arte” dos temas abordados em sociologia da religião. Livros como o *Handbook of the sociology of religion* (DILLON, 2003); *The sage handbook of the sociology*

of religion (BECKFORD; DEMERATH III, 2007) e *The oxford handbook of the sociology of religion* (CLARKE, 2011) trazem importantes referências sobre: teoria clássica, moderna e pós-moderna da religião; métodos empregados nos estudos de religião; religião e suas fronteiras com as artes, a ciência, a moralidade e a corporeidade; religião, estado, nação e lei; religião, globalização e migração; e assim por diante. Mesmo que haja quem desgoste dessa forma de sistematização do trabalho acadêmico, não é possível discordar da utilidade pedagógica de tal literatura e do modo como ela atesta o estado do conhecimento que se produz dentro do campo.

Também não se pode afirmar que a sociologia da religião não tem uma agenda de investigação. Esta está centrada, no mínimo, na discussão dos efeitos e tipos de secularização e na explicação da contínua vitalidade da religião, ainda que não seja possível perceber grandes rupturas ou descontinuidades no estabelecimento dessas agendas, como se verifica na área da mobilidade social a partir dos avanços estatísticos. Portanto, Freitas e Ribeiro (2013) estavam parcialmente errados ao dizerem que a sociologia da religião é dispersa e desorganizada, e que se desenvolve em função das vicissitudes do objeto.

Ainda assim, é verdade que os avanços da área não incorporam métodos estatísticos sofisticados de análise. Textos como Almeida e Barbosa (2015) e Rosas e Muniz (2014) são uma minoria. Nisto, os autores acertaram em cheio. Segundo Riis (2011), há pouca discussão metodológica na sociologia da religião, e, quando há, muito se fala a respeito do desafio da operacionalização da religião enquanto variável, em função da multidimensionalidade do fenômeno e da padronização requerida em análises quantitativas. Mesmo assim, há uma parte da literatura estrangeira que, ainda que levante essa problematização, lança mão de diversos bancos de dados e modelos estatísticos (ver, por exemplo: KOENIG; KING; CARSON, 2012; OGLAND; VERONA,

2011; SMITH et al., 1998; VERONA; REGNERUS, 2014). É sabido que as análises qualitativas, por não terem evidências representativas do todo, não permitem grandes generalizações, e que, restringir-se a elas, leva a teorias cujo potencial heurístico pode ficar à mercê do julgamento do estudioso. Então, se a sociologia da religião se inspirar mais no modo como caminham áreas como a mobilidade social, talvez, despidendo-se de preconceito, acelere a marcha. Não resta dúvida, todavia, que alguns considerarão um verdadeiro sacrilégio focar preocupações e realizar reduções que favoreçam o uso de tratamentos quantitativos. É bem difícil que se vejam os tais cânones, como na área da mobilidade social, mas ao menos poderia haver avanço por meio da emulação de pesquisas exemplares, como ocorre nos estudos do crime.

Por fim, pensando na afirmação de Freitas e Ribeiro sobre nem caber perguntar se a sociologia da religião segue o padrão de desenvolvimento do campo em países mais avançados, valho-me disso para dizer o quanto essa ironia pode servir de motivação para que a sociologia da religião nacional se insira como representante importante nas discussões transnacionais. Mas, diga-se de passagem, sabemos que isso não é uma tarefa das mais fáceis.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo. Religião em transição. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; MARTINS, Carlos Benedito (Coord.). *Horizontes das ciências sociais: antropologia*. São Paulo: ANPOCS, 2010. p. 367-415.

ALMEIDA, Ronaldo; BARBOSA, Rogério Jerônimo. Transição religiosa no Brasil. In: ARRETCHE, Marta (Org.). *Trajetórias das desigualdades: como o Brasil mudou nos últimos cinquenta anos*. São Paulo: UNESP/CEM, 2015. p. 335-364.

BECKFORD, James A.; DEMERATH III, N. J. *The sage handbook of the sociology of religion*. Londres: Sage, 2007.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira entre 1940 e 2007. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 8, p. 9-47 dez., 2008.

CAMURÇA, Marcelo. Da “boa” e da “má vontade” para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 67-86, 2000.

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

CASANOVA, José. Rethinking secularization: a global comparative perspective. *The Hedgehog Review*, Charlottesville, v. 8, n. 1-2, p. 7-22, 2006.

CLARKE, Peter B. *The oxford handbook of the sociology of religion*. New York: Oxford University Press, 2011.

DILLON, Michele. *Handbook of the sociology of religion*. New York: Cambridge University Press, 2003.

EDGELL, Penny. A cultural sociology of religion: new directions. *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, v. 38, p. 247-265, 2012.

EVANS, John H. The creation of a distinct subcultural identity and denominational growth. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Carbondale, v. 42, n. 3, p. 467-477, 2003.

FREITAS, Renan Springer de; RIBEIRO, Ludmila. Avanços e perspectivas da sociologia no Brasil: uma abordagem comparativa. *Revista Brasileira de Sociologia*, Aracaju, v. 1, n. 2, p. 69-114, 2013.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Daniele; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e religião*. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

IANNACCONE, Laurence R.; FINKE, Roger; STARK, Rodney. Deregulating religion: the economics of church and state. *Economic Inquiry*, Long Beach, v. 35, n. 2, p. 350-364, 1997.

JACOB, Cesar Romero et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC; São Paulo: Loyola, 2003.

KOENIG, Harold G.; KING, Dana E.; CARSON, Verna Benner. *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press, 2012.

LUCKMANN, Thommas. *The invisible religion: the problem of religion in modern societies*. New York: MacMillan, 1967.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 119-137, 2013a.

- MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013b. p. 231-242.
- MARIANO, Ricardo. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 43, n. 119, p. 11-36, 2011.
- MARTIN, David. *On secularization: towards a revised general theory*. Burlington: Ashgate, 2005.
- MARTINS, Carlos Benedito; MARTINS, Heloísa Helena Teixeira de Souza. *Horizontes das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: ANPOCS, 2010.
- MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): antropologia*. Sumaré, SP: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999.
- MOCELLIM, Alan Delazeri. O reencantamento do mundo: considerações preliminares. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 35., 2011, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPOCS 2011. p. 1-29.
- MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): antropologia*. Sumaré, SP: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. p.327-367.
- OGLAND, Curtis P.; VERONA, Ana Paula. Religion and attitudes toward abortion and abortion policy in Brazil. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Carbondale, v. 50, n. 4, p. 812-821, 2011.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye-bye Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 9-16, 2008.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto engano em sociologia da religião. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 49, p. 99-117, 1997.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da religião - área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): sociologia*. Sumaré, SP: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. v. 7, p. 237-286.

PIERUCCI, Antônio Flávio; MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião, uma sociologia da mudança. In: MARTINS, Carlos Benedito; MARTINS, Heloísa Helena Teixeira de Souza (Ed.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: sociologia*. São Paulo: ANPOCS, 2010. p. 279-301.

RIIS, Ole Preben. Methodology in the sociology of religion. In: CLARKE, Peter B. (Ed.). *The oxford handbook of the sociology of religion*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 229-244.

ROSAS, Nina; MUNIZ, Jerônimo Oliveira. O hábito faz o monge? Frequência e autopercepção religiosas no Brasil. *Mediações*, Londrina, v. 19, n. 1, p. 214-240, 2014.

SCALON, Celi; SANTOS, José Alcides. Desigualdades, classes e estratificação social. In: MARTINS, Carlos Benedito; MARTINS, Heloísa Helena Teixeira de Souza (Ed.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: sociologia*. São Paulo: ANPOCS, 2010. p. 79-105.

SILVEIRA, Emerson J. S.; SOFIATI, Flávio M. *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

SMITH, Christian et al. *American evangelicalism: embattled and thriving*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

TURNER, Bryan S. Religion and contemporary sociological theories. *Current Sociology Review*, Madrid, v. 62, n. 6, p. 771-788, 2014.

VERONA, Ana Paula; REGNERUS, Mark. Pentecostalism and premarital sexual initiation in Brazil. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Campinas, v. 31, n. 1, p. 99-115, 2014.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 129-141, 2010.