

## Secularização e fundamentalismo religioso

Edgard Leite Ferreira Neto

Professor Adjunto de História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro

**Resumo:** Este estudo pretende analisar algumas perspectivas recentes sobre a relação entre secularização e fundamentalismo religioso, defendendo que o sucesso de um projeto nacional secular, mas principalmente de uma política educacional laica bem sucedida, consegue colocar entraves significativos ao fortalecimento do fundamentalismo religioso. Por outro lado também pretendemos demonstrar que isso não significa, em absoluto, que o processo global de secularização comprometa decisivamente qualquer perspectiva religiosa reativa.

**Palavras chave:** Secularização, Fundamentalismo Religioso, Sistema Educacional.

**Abstract:** This study aims to examine some recent perspectives on the relationship between secularism and religious fundamentalism, arguing that the success of a secular national project, but mostly of a successful secular educational policy, can impede a significant strengthening of religious fundamentalism. On the other hand we also intend to demonstrate that this is not mean that the overall process of secularization decisively undermine any reactive religious perspective.

**Keywords:** Secularization, Religious Fundamentalism, Educational System.

### I

As sociedades que emergiram das revoluções liberais do século XVIII são caracterizadas pela insistência na separação entre os interesses das instituições religiosas e os interesses ditos públicos, ou seja, do Estado. Tal perspectiva ruptora não é, em si, uma absoluta originalidade do pensamento iluminista, que a propôs, mas encontra raízes na complexa tradição ocidental relativa ao exercício da ação política e à natureza da lei.

Analisando tal questão, Sohail Hashmi observou que a tradição jurídica ocidental, desde a antiguidade clássica, tinha como uma de suas características a tendência em

separar diferentes fundamentações legais, que eventualmente podiam conceder legitimidade a “leis humanas”, isto é, elaboradas a partir apenas de um entendimento racional.

Tal tradição continha também uma forte crença na existência de uma “lei natural”, (elemento este ausente, por exemplo, na tradição jurídica islâmica) (Hashmi, 2000: 3109). São Tomás de Aquino definiu lei, por exemplo, como “nada mais que uma determinação da razão, para o bem comum, estabelecido por aquele a quem cabe cuidar da comunidade, e promulgada” (apud Golding, 2005: 16). Uma defesa de distanciamento entre poderes religioso e secular fazia parte da tradição do pensamento profético judaico e cristão fundador: “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt 22, 21; Mc 12,17 e Lc 20, 25) (Monshipouri, 2004).

Tais elementos forneceram temas de tradição jurídica capazes de legitimar a grande proposição iluminista do estabelecimento de uma legislação secular, de raízes humanas, ou fundada em leis “naturais”, o que explica, em parte, o surgimento dessa realidade nas sociedades ocidentais.

É certo, no entanto, que o projeto iluminista continha proposições e ambições específicas e originais. Entre elas o desenvolvimento de uma tendência crítica às realidades jurídicas fundadas em princípios exclusivamente religiosos. Como afirmou Todorov, o Iluminismo articulou uma objeção “aos preceitos cuja única legitimidade advém do fato de que uma tradição os atribui a deuses ou ancestrais” (Todorov, 2011: 80).

Para os fundadores do modelo, os pensadores iluministas do século XVIII, principalmente os seus ativistas mais radicais, como Denis Diderot ou Holbach, a crítica a tal realidade jurídica de origem religiosa passava pela construção de uma nova civilidade “que erradicaria uma falsa consciência moral”. Tal processo estava relacionado a necessidade de uma educação universal laica que “limitaria o controle social do clero” (Israel, 1541: 2010). Tal ação, a acompanhar John Locke, dizia respeito a todos os seres humanos, independentemente de sua confissão (apud Sachar, 833: 2006) e provavelmente tinha por alvo também os poderes institucionais confessionais. De uma forma geral era fundada em critérios éticos tidos como de origem natural os quais, naquela época, não exigiam a aceitação de um poder divino específico.

Tem sido anotado que tal plataforma emergiu dos sentimentos que dominaram a Europa durante o período das guerras religiosas, entre os séculos XVI e XVII: “pessoas comuns e pensadores distintos chegaram a conclusão que coerção em assuntos de reli-

gião era inaceitável” e que “violência em nome da religião era um problema maior que as doenças políticas, morais e espirituais que esta pretendia curar” (William, 56), mas também estava ligada à emergência política de protagonistas cujo discurso era fundado, cada vez em maior dimensão, em proposições científicas, ou de natureza realista. Lembremo-nos que tal processo também correspondeu ao movimento de emergência política do sistema que depois se chamará de capitalista, centrado em objetivos concretos ou objetivos e muito interessado em variações metafísicas.

A defesa da exclusiva racionalidade, ou naturalidade, dos fundamentos da lei legitimou o afastamento da política dos tradicionais interlocutores das instituições religiosas (por via revolucionária, normalmente, embora nos EUA tal afastamento tenha emergido de um consenso entre as confissões (Witte: 2010)) e restringiu socialmente o seu espaço de atuação política ou o alcance de sua “visão de mundo” (Habermas: 347). O que de fato acabou por conduzir à histórica pacificação religiosa das sociedades ocidentais, uma das grandes obras políticas das sociedades oriundas do Iluminismo, bem como à consolidação da autoridade laica.

É importante anotar que, como em fases anteriores do desenvolvimento jurídico da sociedade europeia após os Descobrimentos, transformações qualitativas do sistema jurídico estavam também associadas a reações diante de outras estruturas legais com as quais os interesses políticos e econômicos ocidentais entraram em contato no mundo, em outras culturas e civilizações. Como tratamos em outra oportunidade (Leite, 2000), a tentativa de estabelecer mecanismos legais comuns através da cristianização, ou de formas particulares de adaptação religiosa, nem sempre alcançou resultados satisfatórios em escala global, e contribuíram para ajustes internos, nessa área, nas sociedades europeias.

O apelo à capacidade humana de legislar ou às “leis naturais” serviu, igualmente, a seguir, para descaracterizar estruturas jurídicas religiosas exóticas. Assim, o afastamento dos grupos religiosos tradicionais do poder nunca foi apenas um fenômeno europeu, ou ocidental, mas esteve entranhado em toda a relação existente entre os agentes comerciais ocidentais e os poderes periféricos. Fracassando a cristianização global, a necessidade de impor a racionalidade das leis humanas ou do direito natural como eventos universais tornou-se pauta jurídica e institucional da ação colonial ou expansionista

global e grande desafio institucional para as sociedades em processo de colonização, submissão ou assimilação.

## II

Rajeev Bhargava entendeu que existem três níveis históricos de desconexão entre Estado e religião: no primeiro tal dissociação está relacionada aos fins, no segundo à relação institucional do Estado com as confissões religiosas e no terceiro ao campo da lei e das políticas públicas. Um Estado secular é, essencialmente, um Estado que se caracteriza pela separação de primeiro nível. Os estados liberais democráticos plenamente desenvolvidos estabeleceram a desconexão nos três níveis, e construíram um “muro de separação entre ambas dimensões” (Bhargava, 641: 2006).

Como apontaram Pippa Norris e Ronald Inglehart, todos os grandes pensadores do século XIX, ao refletirem sobre essa realidade laica do Estado moderno, e considerando o alcance das transformações cívicas determinadas pela educação secular e pela generalização do conhecimento científico, acreditaram que a religião “perderia gradualmente sua importância e deixaria de ser significativa nas sociedades industriais” (Norris and Inglehart, 2004: 3).

O emergente Estado secular, de fato, pode ser portador quer de uma política antirreligiosa, em um extremo, quer de uma plataforma de liberdade religiosa absoluta em outro extremo, cujos objetivos são os mesmos, isto é, propiciar a difusão de códigos civis laicos universais de maneira compulsória ou necessária.

Tais políticas, com suas diferentes variações e graus, de fato criaram a possibilidade de um esmaecimento do sentimento religioso, pelo menos na sua dimensão de fonte legitimadora de atitudes morais ou de normas sociais de conduta. Na medida em que o modelo expande-se globalmente, e é a mais fácil solução para o problema que cria, isto é, o desenvolvimento das relações capitalistas, mediadas pelo dinheiro e compra e venda de mercadorias, ele também se torna útil a setores sociais periféricos que pretendem unir-se de alguma forma à sociedade global e eliminar seus próprios impedimentos jurídicos tradicionais. O que significa que a resistência ao Estado secular, eventualmente, aglutina grupos religiosos que perdem o seu poder de mediação.

Não entraremos aqui no debate em torno da superação histórica da experiência religiosa em si, cara a esses filósofos iluministas. Não parece que o sentimento de mis-

tério ou o temor que a fundamenta tenham desaparecido com a difusão de códigos laicos através do sistema educacional secular. No entanto, Norris e Inglehart sustentam de que de fato existe, em certas sociedades industrializadas centrais, ou “pós industriais”, um expressivo decréscimo de certas perspectivas religiosas e da inclinação social como um todo na direção da religião. O processo, no entanto, não é uniforme, e apresenta complexidades específicas.

Os dois pesquisadores, respectivamente das Universidades de Harvard e Michigan, recorreram a uma série de pesquisas de campo, realizadas com mesma metodologia, pela World Values Surveys, em quatro etapas. A pesquisa foi realizada em vinte e dois países, em 1981, depois em quarenta e um, no período 1990-1991, em cinquenta e cinco, em 1995-1996 e por fim cinquenta e nove nações entre 1999-2001 (Norris and Inglehart: 38). Os autores complementaram essas pesquisas com dados do U.S. General Social Survey 1972-2002, e do Gallup Opinion Index 1947-1975.

De certo que alógica secular dos Estados no Ocidente tem seus efeitos sobre a religiosidade das sociedades. Mas esses efeitos são complexos e desiguais. Assim, por exemplo, os percentuais de crença numa vida após a morte se apresentam da seguinte maneira, tomando apenas alguns países mais significativos:

Crença na vida após a morte (apud Norris and Inglehart, 2004: 91)									
Nação	1947	1961	1968	1975	1981	1990	1995	2001	variação
Noruega	71	71	54		41	36	43		-28
Finlândia	69		55			44	50	44	-25
Dinamarca	55				25	29		32	-23
França	58		35	39	35	38		39	-20
Brasil	78					70	67		-11
Inglaterra	49	56	38	43	46	44		45	-4
Estados Unidos	68	74	73	69	70	70	73	76	8
Japão				18	33	30	33	32	14
Itália				46	46	53		61	15

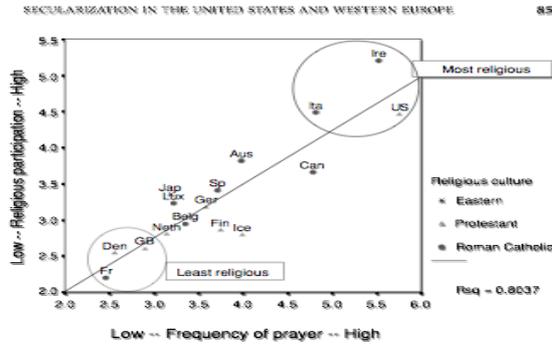
Há uma expressiva tendência à descrença, portanto, em sociedades européias “pós industriais”, e em algumas industriais, como o Brasil. Tal atitude pode, talvez, ser explicada pela melhoria do quadro econômico geral, o qual assegurou uma existência mais suportável - do ponto de vista do conforto e satisfação de demandas materiais. O processo de secularização, igualmente, enfraqueceu realidades jurídicas tradicionais que impunham uma religiosidade não mais necessária, por exemplo a que moralmente deslocava as preocupações humanas para além da existência.

Mas o avanço da industrialização e do Estado laico não comprometeram de forma automática a expectativa na vida após a morte, como comprova o índice consistente de crescimento de tais ansiedades em sociedades “pós industriais”, como os Estados Unidos, Japão e Itália. Nesses países deve-se considerar a provável existência de dimensões religiosas de forte entranhamento cultural, ou, talvez, de uma realidade de tradição que não sofreu ruptura histórica significativa capaz de alterar sua influência social a longo prazo. Assim, a religiosidade destas sociedades continua particularmente forte e, estatisticamente, em ascensão.

Como demonstra o quadro abaixo, que diz respeito aos momentos de intimidade religiosa, os Estados Unidos, que é um dos centros históricos do Estado secular no Ocidente, é também, nesse aspecto da questão, um dos mais religiosos. Lembremo-nos que, nele, a secularização emergiu de um compromisso entre confissões, o que preservou uma identidade religiosa íntima da gravidade dos conflitos políticos. A França, o outro pilar do secularismo ocidental, a qual, ao contrário dos Estados Unidos, viveu séculos de luta religiosa, notadamente contra a Igreja católica, que exercera o poder político por séculos - tornou-se um dos menos religiosos. O caráter notável da religiosidade na Irlanda deve-se, sem dúvida, à natureza da história do cristianismo na Ilha e sua confusão com a identidade nacional, e na Itália desafia, especialmente, séculos de conflito entre o papado e os poderes seculares e é um sinal do poder e da influência da Igreja de Roma em sua área histórica:

Frequência do ato de rezar ou orar (além dos serviços regulares): “todo dia” nota máxima (7), “nunca” nota mínima (1) (apud Norris and Inglehart, 2004: 85)

Frequência do ato de rezar ou orar (além dos serviços regulares): “todo dia” nota máxima (7), “nunca” nota mínima (1) (apud Norris and Inglehart, 2004: 85)



**Figure 4.1. Religious Behavior in Postindustrial Societies.** Notes: Religious participation: Q185: "Apart from weddings, funerals, and christenings, about how often do you attend religious services these days? More than once a week, once a week, once a month, only on special holy days, once a year, less often, never or practically never." Mean frequency of attendance at religious services. Frequency of prayer: Q199: "How often do you pray to God outside of religious services? Would you say . . . Every day (7), more than once a week (6), once a week (5), at least once a month (4), several times a year (3), less often (2), never (1)." Mean frequency per society. Source: World Values Survey, pooled 1981–2001.

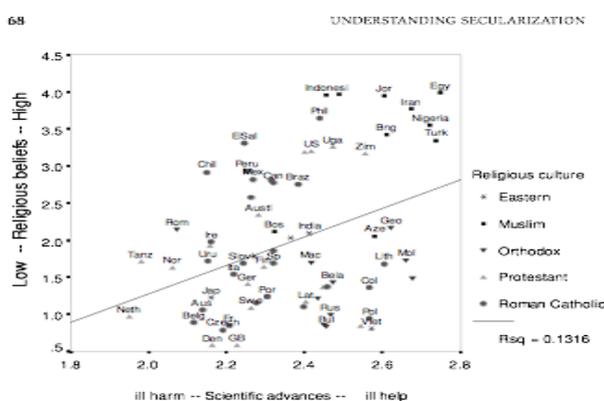
**Trends in Secularization in Western Europe**

One reason for these cross-national variations could be that most postindustrial societies have experienced a significant erosion of religiosity during the postwar era, but that these trends have occurred from different starting points, in a path-dependent fashion, due to the historic legacy of the religious institutions and cultures within each country. Where the church ends up today could depend in large part upon where they start out.

Paradoxalmente, se a difusão do iluminismo e seu “desencantamento mítico” introduziu a ciência como grande horizonte de sentido das sociedades e dos povos (o ensino secular é notadamente científico), é curioso anotar que as menos religiosas das sociedades eram, no limiar do século XXI, as menos otimistas com relação aos benefícios da ciência, e aquelas mais religiosas as que mais esperam do desenvolvimento científico:

Atitudes positivas com relação à ciência 1981-2001 (apud Norris and Inglehart, 2004: 68)

Atitudes positivas com relação à ciência 1981-2001 (apud Norris and Inglehart, 2004: 68)



**Figure 3.3.** Faith in Science and Religion. Note: Attitudes toward science: Q 132: "In the long run, do you think the scientific advances we are making will help or harm mankind?" 1 "Will harm"; 2 "Some of each"; 3 "Will help." Religious beliefs: Summary 4-point scale composed of whether respondents expressed belief in heaven, in hell, in life after death, and in whether people have a soul. Source: World Values Survey, pooled 1981-2001.

the Weberian account could still be valid if the rise of the rational worldview was interpreted as a broader shift in social norms and values occurring during earlier centuries of European history, associated with the gradual spread of education and literacy, and the rise of industrialization and modern technology, rather than reflecting contemporary attitudes toward science. But, as discussed further in Chapter 7, this historical interpretation of the Weberian argument cannot be tested with any contemporary evidence. What the survey data does show is that, rather than a clear trade-off, many people can believe in the beneficial effects of science without apparently abandoning faith in God.

At this point, let us simply emphasize the consistency of the correlations between human security and secularization, which prove robust

Irã, Nigéria, Egito, Uganda, Brasil e Estados Unidos, por exemplo, apresentam índices positivos de receptividade ao conhecimento científico, apesar de sua forte sensibilidade religiosa. Talvez tal índice reflita conflitos internos muito acentuados entre forças pró secularização e forças religiosas, ou um encantamento com a ciência e sua capacidade transformadora que pode ser próprio da experiência de uma irracionalidade religiosa não totalmente dominada pelo ensino secular. Um entendimento maravilhoso e fantástico do poder da racionalidade científica é característico de sociedades pouco complexas, como analisamos em outra oportunidade ao discutirmos a visão indígena sobre os objetos industrializados no decorrer do processo de colonização (Leite, 2000).

Já Dinamarca, França e Suécia, os menos religiosos, não parecem ser particularmente esperançosos quanto aos benefícios que a ciência possa trazer aos homens. Provavelmente devido ao fato de que, tendo introjetado na sua experiência civil a educação secular, tenham também incorporado todas os problemas éticos derivados dessa

ausência de uma moral absoluta própria da ciência. Ou, paralelamente, tenham entendido que a ciência não pode ser entendida como uma força salvadora e miraculosa e nem funciona assim. Países como Índia, Itália e Irlanda, teoricamente muito religiosos, no entanto, não são particularmente tomados por posições radicais sobre tal assunto. Tendo a uma visão moderada das relações entre religião e ciência, por razões que a história e a cultura podem explicar, mas que provam de qualquer maneira, a impossibilidade de estabelecer um rumo previsível para as consequências do processo de secularização.

Norris e Inglehart sustentam que, na média geral, pode-se dizer, no entanto, que sociedades agrárias apresentam um quadro de maior religiosidade e tal religiosidade diminui substancialmente quanto mais complexas as sociedades se tornam. No entanto, essa religiosidade não está de forma clara relacionada com grau de instrução, o que torna qualquer afirmação sobre o peso do ensino secular na religiosidade razoavelmente duvidosa:

Características sociais da participação em cerimônias religiosas “mais de uma vez por semana”, ou “uma vez por semana” excetuando cerimônias relativas ao nascimento, casamento e morte (1981-2001) (apud Norris and Inglehart, 2004: 70):

	Sociedades agrárias	Sociedades Industriais	Sociedades pós industriais	Total
Nível educacional básico	55	34	21	36
Nível educacional médio	47	23	16	28
Nível superior	48	22	24	28

Como observamos, as pessoas de nível superior, nas sociedades pós industriais tendem a ser mais religiosas que as de ensino básico, muito embora nas sociedades agrárias, fique claro que seus setores de ponta em termos de formação são claramente afastados do cotidiano religioso. Mas devemos considerar que a pesquisa não dimensiona a qualidade da religiosidade em níveis escolares diferentes, o que quer dizer que sendo religiosos, pessoas de nível superior não necessariamente tem uma religiosidade do mesmo teor de pessoas de nível básico.

Norris e Inglehart sustentam que há na verdade uma dupla tendência no desenvolvimento dos Estados seculares, portanto. Por um lado uma erosão de atitudes religiosas próprias da generalização da secularização, e, de outro, um reforçamento reativo crescente. No entanto, como as áreas nas quais “a secularização é mais avançada mostram uma taxa de natalidade inferior aos níveis de reposição populacional” e naquelas “com orientações religiosas tradicionais a taxa de fertilidade é duas ou três vezes o nível de reposição”, pode-se afirmar que apesar do crescimento das perspectivas secularizadoras, o “mundo em geral têm hoje mais pessoas com visões religiosas tradicionais do que antes- e eles constituem uma parte crescente da população mundial” (Norris and Inglehart: 6, 25).

### III

A utilização do conceito “fundamentalista” para designar todo movimento religioso que busca reafirmar identidades político - religiosas, usualmente em reação aos efeitos da secularização, é polêmica. O termo tem sua origem nos Estados Unidos, no princípio do século XX e está ligado à série de textos publicados entre 1910 e 1915, editados por A.C. Dixon, intitulados The Fundamentals, que continham artigos que sustentavam o pensamento protestante diante de outras influências, principalmente do liberalismo e outras tendências morais e políticas da modernidade.

A utilização de tal conceito para designar outros movimentos religiosos reativos, no entanto, parece se tornar aos poucos aceitável. Os EUA, no princípio do século XX, isto é, durante a “progressive era”, que se seguiu à crise de 1890, viveram um período de rápida transformação social (Brogan, 1990: 433), onde a fé no progresso da ciência e no avanço dos costumes, colocou imensos desafios à consciência média da sociedade - engendrando uma resposta conservadora. A idéia de que a ampliação da secularização solapava as bases das antigas relações internas de poder nas diferentes confissões religiosas conduziu à necessidade de reafirmar os princípios da tradição e, conseqüentemente, o poder de seus veiculadores confessionais.

Tal realidade, de forma comparativa, pode ser entendida como análoga àquela vivenciada, por exemplo, nos países islâmicos ou nos países católicos periféricos, inseridos em um encontro inevitável e conflituoso com o mundo secular moderno ao longo do século XX. Principalmente quando consideramos (no caso do Islã) tanto a hostilida-

de à tese da “lei natural” quanto a dificuldade cultural e formativa de propor outras fontes legitimadoras e, (no caso dos países católicos periféricos), da falência gradual da crença na “lei natural” e a imperiosa transferência de autoridade para os cientistas e o aprofundamento do individualismo. Como afirmou Lauren Lagman:

“o fundamentalismo religioso é uma resposta anti-modernizadora às rápidas mudanças sociais e culturais e às pressões e desafios de uma era global. A religião fundamentalista é uma reação a essas rápidas transformações, deslocamentos e consequências econômicas adversas, bem como uma crítica à superficialidade da cultura materialista, e à natureza problemática do individualismo hedonista” (Langman: 317) (ver também Jungersmeyer, 2001).

A reação dos protestantes americanos, no limiar do século XX, portanto, insere-se numa mesma dinâmica crítica ao mundo moderno enquanto tal e, com códigos diferentes, expressam um fenômeno similar (Ruthven:6). Tal realidade pode ser, provavelmente, também encontrada em outros eventos dramáticos de confronto com o Estado secular, como a reação religiosa dos católicos espanhóis nos anos 30.

Immanuel Wallerstein acrescentou uma outra perspectiva de entendimento do tema, bastante útil. Para ele o fundamentalismo islâmico, por exemplo, está fundado na desilusão gigantesca que seguiu-se ao fracasso das experiências nacionalistas seculares do século XX, mais evidentes após o colapso da URSS (Wallerstein: 120). Essa desilusão foi derivada das impossibilidades do Estado laico em garantir a libertação e a renovação da sociedade, donde a tendência de retorno à sharia, isto é, a lei islâmica, aparentemente mais segura e conhecida.

O elemento da “desilusão”, portanto, em algumas circunstâncias alimenta uma perspectiva reativa. Não em todas circunstâncias, como vimos, pois em certas sociedades pós industriais, a desilusão relacionada às perspectivas da secularização pode conviver com a desilusão religiosa, sem que o Estado secular seja afrontado. Mas, de qualquer forma, existe uma relação de sentido, em muitas ocasiões, entre a secularização e o fundamentalismo, pois são os interlocutores religiosos tradicionais, depositos pelo movimento secularizador de seu papel de legisladores, que organizam e lideram toda possível reação crítica. Esse caso é muito evidente no caso da emergência do poder xiita no Irã, nos anos 70.

Assim, quando ocorre, a reação, ou o retorno hostil a uma segurança fantasiosa de uma forma pré-secular de organização da sociedade, expressa normalmente a existência de um setor legislador religioso ainda consistente, que cresce a partir de uma certa percepção (que pode ser particular ou geral) da fragilidade, imprecisão ou obscuridade dos objetivos do Estado secular. Tais objetivos, provavelmente, tornam-se duvidosos quando seus fins parecem sobremaneira plurais, a ponto de serem entendidos como desagregadores, ou não apresentam uma consistência moral claramente definida; quando suas instituições não parecem possuir consequência ou coerência na relação com a sociedade; e suas leis e políticas públicas possuem razões não totalmente compreendidas ou explicitadas.

Tal percepção tende a não ocorrer em sociedades, por exemplo, onde o sistema educacional e de divulgação científica e cultural, ou as políticas de amparo social, são felizes em demonstrar que os fins, mesmo plurais, são socialmente claros, que as instituições estão compromissadas com os cidadãos e são coerentes e consequentes, e que as leis e as políticas públicas são claras e inclusivas. E, embora isso não pareça ser decisivo, como acreditavam os pensadores do século XIX, no sentido de eliminar a crença, um sistema educacional secular, de matriz científica consistente e atrelado a um projeto nacional forte, como o da França, parece exercer um efeito significativo no controle das desilusões nacionais e circunscreve-las a um quadro maior de expectativas laicas. O que quer dizer que, como alertaram os filósofos iluministas, a causa do Estado secular depende em grande medida do sucesso de seu sistema educacional, ou de um comprometimento midiático com a secularização.

## **Bibliografia**

BHARGAVA, Rajeev. "Political Secularism". In: DRYZEK, John S. et alii (eds.): *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford, Oxford, 2006.

BROGAN, Hugh. *The Penguin History of the United States of America*. New York, Penguin, 1990.

GOLDING, Martin. *Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*. Oxford, Blackweel, 2005.

HABERMAS, Jürgen. “On the Relation Between the Secular Liberal State and Religion”. In: MENDIETA, Eduardo. *The Frankfurt School on Religion*. London, Routledge, 2005.

HASHMI, Sohail. "Islam Constitutionalism and the Challenge of Democracy". In: OWEN, John and OWEN Judd (ed). *Religion, the Enlightenment and the New Global Order*. New York: Columbia, 2010.

ISRAEL, Jonathan. *A Revolution of the Mind*. Princeton, 2010.

JURGENSMEYER, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press, 2001.

LANGMAN, Lauren. “From the Caliphate to the Shaheedim: Toward a Critical Theory of Islam”. In: GOLDSTEIN, Warren (ed.). *Marx, Critical Theory and Religion*. Leiden, Brill, 2006.

LEITE, Edgard. “*Notórios Rebeldes*”: *a Expulsão da Companhia de Jesus da América Portuguesa*. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000.

MONSHIPOURI, Mahmood in MARTIN, Richard (ed.). *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan, 2004.

NORRIS, Pipa and INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge Press, 2004.

RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. Oxford: Oxford Press, 2007.

SACHAR, Howard. *A history of the Jews in the Modern World*. New York: Vintage, 2006.

TODOROV, Tzvetan. *In Defence of the Enlightenment*. London: Atlantic, 2010.

WILLIAM, Galston: “Religious Violence or Religious Pluralism”. In: OWEN, John and OWEN Judd (ed). *Religion, the Enlightenment and the New Global Order*. New York: Columbia, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. “Islam, The West and the World”. In: *Journal of Islamic Studies*, 10.2 (1999).

WITTE Jr., John. “Puritan Sources of Enlightenment Liberty”. In: OWEN, John and OWEN Judd (ed). *Religion, the Enlightenment and the New Global Order*. New York: Columbia, 2010.