

**As teorias da secularização na Europa: Novas perspetivas  
qualitativas e quantitativas sobre os fenómenos religiosos  
contemporâneos**

**Jorge Carlos Serrano Botelho Moniz**

**Tese de Doutoramento em Ciência Política  
Especialidade de Teoria e Análise Política**

**Fevereiro de 2019**

## DECLARAÇÕES

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente.  
O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas  
no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

João Paulo Barbosa

Lisboa, 10 de Fevereiro de 2019.

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciado pelo júri a designar.

O orientador,

Lis

O coorientador

João Paulo Brito

Lisboa, 8 de Fevereiro de 2019.

**As teorias da secularização na Europa: Novas perspetivas qualitativas  
e quantitativas sobre os fenómenos religiosos contemporâneos**

**Jorge Carlos Serrano Botelho Moniz**

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Ciência Política, na especialidade de Teoria e Análise Política, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Diogo Pires Aurélio e sob a coorientação do Conselheiro José de Sousa e Brito

Apoio financeiro do Erasmus Mundus Action 2 - Programme of the European Union (TG1-2014-1730) e da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/107762/2015).

Fevereiro de 2019

*Devoto este trabalho a todos(as) os(as) que se dedicam, diariamente, através das ciências, nomeadamente das sociais e humanas, a fazer da nossa sociedade um lugar de reflexões e decisões mais iluminadas.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a todos(as) os(as) que me ajudaram neste percurso (e foram muitos!).

Agradeço aos meus orientadores pela sua lealdade, competência e pela tolerância aos meus defeitos.

Agradeço aos meus pares pelas discussões e críticas nos nossos encontros científicos.

Agradeço ao Brasil e a Portugal por terem sido e por continuarem a ser tão generosos.

Agradeço à minha família pelo apoio nas horas de maior frustração.

Agradeço aos meus amigos por, sempre que necessário, terem sido como um irmão.

Agradeço a todos os que, pelas muitas bibliotecas por que passei, me expulsaram dos seus espaços por não conseguir parar de escrever.

Mas também lhes agradeço o facto de terem feito dos seus espaços de leitura a minha segunda casa, onde me inspirei, frustrei e realizei.

Enfim, agradeço a todos os que não estão aqui mencionados, implícita ou explicitamente, e que contribuíram para conclusão bem-sucedida desta tese.

**AS TEORIAS DA SECULARIZAÇÃO NA EUROPA: NOVAS PERSPETIVAS  
QUALITATIVAS E QUANTITATIVAS SOBRE OS FENÓMENOS  
RELIGIOSOS CONTEMPORÂNEOS**

**JORGE CARLOS SERRANO BOTELHO MONIZ**

**RESUMO**

Esta tese tem como objetivo principal testar as teorias da secularização, procurando entender não apenas o lugar da religião nas sociedades europeias hodiernas, mas sobretudo qual destas teorias, se é que alguma, é atualmente mais útil para descrever esta realidade sociorreligiosa. Queremos, portanto, compreender quais os processos da modernidade que têm mais efeitos (positivos ou negativos) na religião. Tal como vários investigadores denunciam, chegámos a um impasse ou a um ponto morto no debate sobre a secularização. Uns pedem, de forma mais assertiva do que no passado, em particular por conta dos fenómenos de revitalização (pública ou privada) da religião à escala global, que as teorias da secularização sejam abandonadas. Outros continuam a advogar que os seus pressupostos são demasiadamente ricos para serem abandonados levemente e que a secularização continua a ser uma boa forma de compreender o funcionamento das sociedades modernas, nomeadamente das europeias, no concernente à religião. Apesar destas divergências a maioria dos investigadores sociais da área converge no mesmo sentido, nomeadamente na ideia de que são necessárias novas estratégias metodológicas e de conceptualização, novas análises qualitativas e quantitativas e novas grelhas analíticas para se pôr à prova a validade das asserções da secularização. A nossa tese é ou tenta ser um passo neste sentido. Para cumprir os nossos objetivos organizámo-la em duas partes fundamentais. Na primeira parte trabalhamos as teorias da secularização numa forma mais indutiva, reconceptualizando-as e operacionalizando-as teoricamente. Em particular, sublinhamos o facto de termos dividido as teorias da secularização em quatro camadas essenciais, de as termos enquadrado no paradigma das múltiplas modernidades (com a sugestão numa análise contextual da secularização) e de termos selecionado um grupo de países europeus pouco frequentemente analisado e comparado – Áustria, Eslováquia, Espanha, Itália, Polónia e Portugal. Na segunda parte trabalhamos as teorias da secularização numa forma mais hipotético-dedutiva, procedendo a análises qualitativas e quantitativas que nos permitem pôr à prova os pressupostos das suas camadas internas. É neste campo que reside, no nosso ver, o contributo mais original do nosso trabalho, pois criamos um índice de religiosidade (a nossa variável dependente) que é correlacionável com as camadas da secularização (as variáveis independentes). Isto permite-nos perceber a validade e atualidade das últimas e corroborar ou não a sua narrativa. Pela própria dinâmica atual das sociedades europeias modernas consideramos ainda, e em grande profundidade, a questão da diversidade cultural, pois ela é imprescindível para compreender as novas dinâmicas da religião e a sua relação com este fenómeno incontornável da modernidade. Para tal também criamos um índice de diversidade cultural que é correlacionável com a nossa variável dependente. Concluimos que, para o conjunto dos países analisado e para o período de análise determinado (1999-2015), as

teorias da secularização continuam a estar, no geral, muito negativamente correlacionadas com os índices de religiosidade destas sociedades. Além disso, enfatizamos que a variável independente diversidade cultural é a que mais negativamente está correlacionada com a religiosidade, pelo que consideramos que o seu estudo é atualmente o mais premente ao nível das teorias da secularização.

**PALAVRAS-CHAVE:** religião, secularização, modernidade, Europa, diversidade cultural.

**SECULARIZATION THEORIES IN EUROPE: NEW QUALITATIVE AND  
QUANTITATIVE OUTLOOKS ON CONTEMPORARY RELIGIOUS  
PHENOMENA**

**[ABSTRACT]**

The main goal of this thesis is to test secularization theories, trying to understand not only the place of religion in modern European societies but especially which of these theories, if any, is currently more useful to describe this socioreligious reality. Thus, we want to understand which processes of modernity have more (positive or negative) effects on religion. As many researchers pointed out, we have come to a stalemate or deadlock in the secularization debate. Some are now asking, more assertively than in the past, that secularization theories be abandoned, namely because of the phenomena of (public or private) revitalization of religion on a global scale. Others still advocate that its assumptions are too rich to be lightly abandoned and that secularization remains a good way of understanding the working of modern societies, especially European, in relation to religion. Despite these divergences, most social researchers converge in the same direction, namely in the idea that, in order to test the validity of secularization assertions, we need new methodological and conceptual strategies, new qualitative and quantitative analyzes and new analytical frameworks. This thesis is or tries to be a step in that direction. In order to fulfil our goals, we have organized it into two essential parts. In the first one, we work secularization theories in a more inductive way, reconceptualising and operationalising them theoretically. In particular, we emphasize the fact that we have divided secularization theories into four critical layers, framed them in the paradigm of multiple modernities (proposing a contextual analysis of secularization), and selected a group of European countries not often studied and compared – Austria, Italy, Poland, Portugal, Slovakia, and Spain. In the second one, we work secularization theories in a more hypothetico-deductive way, conducting qualitative and quantitative analyzes that allow us to test the assumptions of its internal layers. In our view, here lies the most original contribution of our thesis, since we create an index of religiosity (our dependent variable) that correlates with secularization layers (the independent variables). This helps us to test the validity of the latter and to corroborate or not its narrative. By the present dynamics of modern European societies, we still consider the issue of cultural diversity in great depth, since it is crucial for understanding religion's new dynamics and its relation to this ineluctable phenomenon of modernity. For this purpose, we also create an index of cultural diversity that correlates with our dependent variable. We conclude that for the selected group of countries and for the analysis period we have chosen (1999-2015), secularization theories continue to be, in general, very negatively correlated with the index of

religiosity of these societies. In addition, we emphasize that the independent variable cultural diversity is the one most negatively correlated with religiosity. Therefore, we consider that its study is currently the most pressing in regard to secularization theories.

**KEYWORDS:** religion, secularization, modernity, Europe, cultural diversity.

# ÍNDICE

Introdução.....	1
<b>Parte I: Da reflexão teórica sobre a secularização: genealogia, teorias, alternativas, críticas e novas propostas metodológicas .....</b>	<b>12</b>
<b>I. 1. Atualidade e relevância de estudar o fenómeno religioso .....</b>	<b>13</b>
<b>I. 2. Ciência política e o fenómeno religioso .....</b>	<b>19</b>
<b>I. 3. Genealogia da secularização .....</b>	<b>27</b>
3.1. Introdução.....	27
3.2. Etimologia e genealogia pré-sociológica da secularização.....	30
3.3. Críticas à religião, novas escatologias e genealogia sociológica .....	39
3.4. Conclusão .....	49
<b>I. 4. Secularização no século XX e as suas camadas internas .....</b>	<b>51</b>
4.1. Introdução.....	51
4.2. Quatro razões para o advento das teorias da secularização nos anos 1960..	52
4.3. A(s) teoria(s) da secularização: proposta de análise das suas principais camadas internas.....	57
4.3.1. Diferenciação funcional .....	58
4.3.2. Racionalização .....	61
4.3.3. Societalização.....	62
4.3.4. Segurança existencial.....	63
4.4. Conclusão .....	64
<b>I. 5. As alternativas clássicas às teorias da secularização: individualização e mercado religioso .....</b>	<b>66</b>
5.1. A teoria da individualização: entre secularização, privatização e desprivatização .....	67
5.1.1. As teorias da individualização .....	71

5.1.1.1. Privatização da religião e religião invisível .....	72
5.1.1.2. Do crer sem pertencer à religião vicária .....	74
5.1.1.3. Espiritualidade reflexiva.....	76
5.1.1.4. Ruptura na corrente de memória coletiva .....	78
5.2. O modelo do mercado como alternativa à secularização .....	81
5.2.1. Os marcos fundacionais e o novo paradigma do modelo do mercado religioso.....	86
5.3. Conclusão .....	91
<b>I. 6. Críticas às teorias da secularização .....</b>	<b>93</b>
6.1. Críticas-tipo às teorias da secularização.....	93
6.1.1 Falácia da piedade passada.....	94
6.1.2. Falácia da naturalidade e da inevitabilidade .....	96
6.1.3. Falácia da aplicabilidade universal .....	98
6.1.4. Falácia da existência de teoria (inquestionável).....	99
6.1.5. Falácia do ocaso da religião .....	101
6.2. Conclusão: o que fazer ao conceito de secularização?.....	103
<b>I. 7. Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo da religião .....</b>	<b>106</b>
7.1. Da teoria da modernidade à teoria das múltiplas modernidades .....	107
7.2. Da relação entre as múltiplas modernidades e as múltiplas secularizações.....	112
7.3. Da secularização contextual e das teorias de alcance médio .....	118
<b>I. 8. Casos de estudo .....</b>	<b>127</b>
8.1. Dimensão sociocultural .....	130
8.2. Dimensão político-histórica .....	134
8.3. Dimensão jurídica .....	139
8.4. Conclusão .....	143

<b>Parte II: Da reflexão teórico-empírica sobre o índice de religiosidade, os índices da secularização e a sua correlação e a diversidade cultural</b> .....	146
<b>II. 1. Índice de religiosidade</b> .....	147
1.1. Introdução.....	147
1.2. (Re)pensar o estudo da religião hoje: pluralismo e individualismo religioso.....	149
1.3. Religião como conceito multidimensional.....	154
1.4. Proposta teórica de um índice de religiosidade .....	161
1.5. Proposta de medição e composição do índice de religiosidade .....	165
1.6. Conclusão .....	171
<b>II. 2. Os índices das camadas da secularização e as suas correlações com o índice de religiosidade</b> .....	173
2.1. Racionalização .....	173
2.1.1. Proposta de composição e medição do índice de racionalização ....	176
2.1.2. Correlação entre racionalização e religiosidade.....	180
2.2. Societalização .....	185
2.2.1. Proposta de composição e medição do índice de societalização .....	188
2.2.2. Correlação entre societalização e religiosidade .....	191
2.3. Diferenciação funcional.....	197
2.3.1. Proposta de composição e medição do índice de diferenciação funcional.....	201
2.3.2. Correlação entre diferenciação funcional e religiosidade .....	205
2.4. Segurança existencial .....	210
2.4.1. Proposta de composição e medição do índice de segurança existencial.....	215
2.4.2. Correlação entre segurança existencial e religiosidade .....	219
<b>II. 3. Secularização (também?) como diversidade cultural</b> .....	227

3.1. Da modernidade como pluralismo .....	227
3.2. Definindo conceitos: pluralismo, pluralização ou pluralidade e diversidade?.....	236
3.3. Sobre o conceito de diversidade (cultural) .....	239
3.4. Proposta de composição e medição do índice de diversidade cultural .....	245
3.5. Correlação entre diversidade cultural e religiosidade .....	253
<b>II. 4. Tentativa de explicação da relação entre diversidade e religião .....</b>	<b>259</b>
4.1. Teoria social sobre a diversidade cultural (contexto histórico-social europeu e desafios do século XXI).....	261
4.2. Da diversidade à acomodação e ao controlo do religioso.....	266
4.3. Diversidade e as suas consequências para o religioso: a suspensão da (des)crença?.....	277
Considerações finais .....	291
Referências .....	301
Referências eletrónicas.....	334
Anexos.....	342
Anexo 1: Tabelas de medição e pontuação dos itens respetivos ao índice de religiosidade .....	343
Anexo 2: Tabelas de medição e pontuação dos itens respetivos ao índice de racionalização.....	349
Anexo 3: Tabelas de medição e pontuação dos itens respetivos ao índice de societalização.....	358
Anexo 4: Tabelas de medição e pontuação dos itens respetivos ao índice de diferenciação funcional .....	364
Anexo 5: Tabelas de medição e pontuação dos itens respetivos ao índice de segurança existencial.....	370
Anexo 6: Tabelas de medição e pontuação dos itens respetivos ao índice de diversidade cultural.....	377

## LISTA DE FIGURAS

Quadro 1: Camadas da secularização em análise comparada .....	59
Quadro 2: Comparação esquemática entre as teorias da secularização e a individualização .....	70
Quadro 3: Comparação esquemática entre as teorias da secularização e o modelo do mercado religioso .....	85
Quadro 4: Modelo da escada de abstração de Sartori aplicado à conceptualização da secularização .....	123
Quadro 5: Itens e versões da CRS .....	159
Quadro 6: Exemplo de medição do item: pertence a alguma religião ou denominação particular? .....	167
Quadro 7: Exemplo de pontuação do item: pertence a alguma religião ou denominação particular? .....	168
Quadro 8: Codificação dos itens de religiosidade em todas as dimensões.....	169
Quadro 9: Médias aritméticas simples de cada dimensão da religião .....	170
Quadro 10: Codificação dos itens da racionalização em todas as dimensões .....	178
Quadro 11: Médias aritméticas simples de cada dimensão da racionalização .....	179
Gráfico 1: Colunas com a relação entre os níveis de religiosidade e de racionalização .	181
Gráfico 2: Religiosidade vs. Racionalização (posição relativa dos países na respetiva ordenação).....	183
Quadro 12: Correlações entre a religiosidade e as dimensões da racionalização .....	184
Quadro 13: Codificação dos itens da societalização em todas as dimensões .....	190
Quadro 14: Médias aritméticas simples de cada dimensão da societalização .....	189
Gráfico 3: Colunas com a relação entre os níveis de religiosidade e de societalização ..	192
Gráfico 4: Religiosidade vs. Societalização (posição relativa dos países na respetiva ordenação).....	193
Quadro 15: Correlações entre a religiosidade e as dimensões da societalização .....	194
Quadro 16: Codificação dos itens da diferenciação funcional em todas as dimensões...	203

Quadro 17: Médias aritméticas simples de cada dimensão da diferenciação funcional..	204
Gráfico 5: Colunas com a relação entre os níveis de religiosidade e de diferenciação funcional .....	206
Gráfico 6: Religiosidade vs. Diferenciação funcional (posição relativa dos países na respectiva ordenação) .....	207
Quadro 18: Correlações entre a religiosidade e as dimensões da diferenciação funcional .....	208
Quadro 19: Codificação dos itens da segurança existencial em todas as dimensões .....	217
Quadro 20: Médias aritméticas simples de cada dimensão da segurança existencial .....	218
Gráfico 7: Colunas com a relação entre os níveis de religiosidade e de segurança existencial .....	220
Gráfico 8: Religiosidade vs. Segurança existencial (posição relativa dos países na respectiva ordenação) .....	221
Quadro 21: Correlações entre a religiosidade e as dimensões da segurança existencial..	223
Quadro 22: Codificação dos itens da diversidade em todas as dimensões.....	250
Quadro 23: Médias aritméticas simples de cada dimensão da diversidade.....	251
Gráfico 9: Colunas com a relação entre os níveis de religiosidade e de diversidade .....	253
Gráfico 10: Religiosidade vs. Diversidade (posição relativa dos países na respectiva ordenação).....	254
Quadro 24: Correlações entre a religiosidade e as dimensões da diversidade .....	256
Quadro 25: Médias aritméticas simples de cada variável (dependente ou independente) e respectiva correlação .....	295

## INTRODUÇÃO

Corria o ano de 2011 quando, no contexto da minha tese mestrado em direito (filosofia do direito para ser mais preciso), na Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa, o meu orientador, Conselheiro José de Sousa e Brito, me sugeriu olhar para o debate entre John Rawls e Jürgen Habermas sobre a teoria da justiça. Dediquei-me com o maior interesse ao tema durante o meio ano em que trabalhámos na redação da tese. Todavia, foi um capítulo marginal ao debate central Rawls-Habermas que mais me cativou – a sua discussão sobre as sociedades pós-seculares encetada mais perto dos finais do século XX. Apesar de, por imperativos de sistematização, não ter seguido com a apresentação desse capítulo na minha tese de mestrado, ele acabaria por ser publicado (a minha primeira publicação científica) na Revista Portuguesa de Ciência Política, da Universidade de Lisboa. A partir daí, comecei a dedicar-me mais seriamente ao tema, multiplicando as minhas publicações e participações científicas e tendo, inclusive, decidido apostar nele (com o apoio dos meus orientadores) no contexto do meu doutoramento.

Precisamente neste contexto, em finais do ano de 2012, num dos dias mais importantes do meu percurso académico, até à data, à saída da defesa do meu projeto final de tese de doutoramento, um professor cruza-se comigo num corredor do edifício ID da FCSH – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Enquanto aguardo pela discussão dos arguentes sobre o meu projeto de tese e pela nota final da parte letiva do doutoramento, esse académico distinto aproxima-se e pergunta-me como correu a minha defesa e de que tema tratei. Falo-lhe da secularização, o meu principal objeto de estudo. O professor liberta um sorriso condescendente. Diz-me que é um tópico de investigação datado. Algo que havia ficado resolvido há muito tempo atrás, provavelmente na Paz de Vestefália no século XVII, nas revoluções liberais americana e francesa do século XVIII ou no *Kulturkampf* e no positivismo do século XIX.

Na época tive dificuldade em aceitar os seus argumentos. Não admira, pois havia acabado de sair duma defesa, ainda que dum projeto de tese, onde defendi a atualidade, relevância e necessidade de se olhar para os fenómenos da secularização, mesmo se aplicados exclusivamente, como eram na época, à realidade portuguesa. No entanto, quando mais tarde tive oportunidade de aprofundar a minha investigação sobre a

secularização apercebi-me que a sua crítica genérica, mas não necessariamente os seus argumentos históricos específicos, estava disseminada na academia.

Se, durante grande parte do século XX, a secularização<sup>1</sup> foi o quadro geral para a compreensão da emergência da modernidade ocidental – propondo a ideia de que, durante o período moderno, o Ocidente havia testemunhado um declínio acentuado da prática religiosa, um desvanecimento da influência pública da religião e uma perda de plausibilidade das crenças religiosas nucleares –, no último quartel da centúria a teoria começa a perder o seu estatuto previamente dominante. O auto-denominado *retorno do religioso* representava um falhanço preditivo significativo para o seu modelo, levando muitos académicos a assumir que o axioma básico da secularização (mais modernidade é igual a menos religião) estava em crise.

Assim sendo, não obstante a sua proliferação e hegemonia nas ciências sociais, os seus pressupostos foram progressiva e mais sistematicamente questionados, em particular, nas últimas décadas do século XX. Ainda na década de 1960, alguns autores começam a alertar para os vieses do conceito, propondo a sua eliminação do discurso científico (Martin, 1965). Na década de 1970 questionam a tese do declínio da religião (em especial, na esfera privada, subjetiva) e apontam para a proliferação do sagrado, mesmo em condições de intensa modernização (Bell, 1977). Nas décadas de 1980 e 1990 surgem algumas alternativas mais sistemáticas à teoria da secularização: os modelos da economia religiosa e da individualização. Doravante, alguns dos seus pressupostos principais começam a ser mais sistematicamente afrontados e reformulados. Conceptualiza-se que religião e modernização são compatíveis e sustenta-se que, mesmo em contextos de modernização avançada, a primeira pode prosperar por conta dos estímulos da última. Este trabalho de aprofundamento teórico e reformulação analítica continuou desde os anos 1980 até à atualidade (Hadden, 1987; Casanova, 1994; Pickel, 2011), desenvolvendo-se, por conta da opinião quase generalizada de que

---

<sup>1</sup> Aqui entendida numa aceção clássica, enquanto um conjunto de fatores macrossociais – institucionais, políticos ou jurídicos –, típicos da modernidade (como a progressiva racionalização, urbanização, diferenciação funcional ou segurança existencial), que tem influência na dimensão micro (individual), ou seja, na religiosidade dos indivíduos. Sucintamente, para efeitos de clarificação prévia quanto à nossa perspetiva, consideramos que a secularização é composta, essencialmente, por diferentes camadas internas, correspondentes a diferentes subteorias e pressupostos macrossociais, que pressupõem impactos para a religião em diferentes níveis (macro ou societal, meso ou organizacional e micro ou individual) (Dobbelaere, 1981, 2002; Chaves, 1994; Bader, 2007). Neste trabalho, vamos, sobretudo, analisar os impactos dos processos da modernidade na dimensão micro, porquanto é o mais transversal a todas as camadas da secularização e o que ainda maior controvérsia gera relativamente à explicação da evolução do fenómeno religioso nas sociedades modernas. É, portanto, no nosso ver, o nível de análise mais desafiante e premente de ser estudado.

os pressupostos da secularização não eram mais adequados para explicar a situação sociorreligiosa contemporânea.

Para os críticos, o facto de as previsões da secularização se terem mostrado falsas implica o abandono da teoria. A secularização, como declínio da religião, deixa de ser considerada plausível no discurso científico, passando a ser vista como uma metanarrativa determinista e *démodé* – um *mito* ou *profecia falhada* das ciências sociais – repleta de vieses culturais marcadamente ocidentais. Nas palavras de Tschannen (1992: 369), a secularização tornara-se, aos olhos dos críticos, num “vasto pântano” onde se “afunda” qualquer cientista social “suficientemente ingénuo para aí colocar o pé”. Ou pior, ela deveria ser radicalmente revista ou relegada para a categoria dum “dispositivo pedagógico heurístico marginalmente útil” (Hadden, 1987: 608). Com efeito, os teóricos da secularização, anteriormente uma maioria académica fortemente assertiva quanto às consequências da modernidade na religião e quanto ao lugar da última na primeira, recuaram, assumindo-se agora como uma minoria incapaz de inferir resultados tão assertivos.

Além disso, desde a década de 1960, muitos cientistas sociais continuam a declarar dificuldades em trabalhar com este conceito. Do lado da sua consistência interna, Beckford (2003: 41) afirma que a noção moderna de secularização nunca teve um significado unitário; Stark (1999: 250) declara que ela é um mito sociológico e uma profecia falhada; enquanto para Gorski (2000: 139-140) e Tschannen (1992) ela não é uma teoria, mas uma família de teorias ou um paradigma. Na perspetiva dos seus vieses culturais, Lechner (1991: 1106) acusa-a de ser uma tese etnocêntrica do Ocidente, enquanto Asad (2003), afirma que ela representa uma narrativa determinista inaceitável. No que concerne à sua operacionalidade científica, Joas (2009) declara que o termo tem tantos significados e é usado de maneiras tão diferentes que existe um grande risco de incompreensão. Dobbelaere (2002: 24) ainda acrescenta que estas mudanças de significados no conceito de secularização geram uma elevada perturbação nos seus trabalhos académicos. Para Casanova (1994: 12), a noção de secularização é tão multidimensional e ironicamente reversível nas suas conotações contraditórias que é praticamente inoperacional cientificamente. Por fim, de forma mais figurada, Voas (2008) declara que talvez já estejamos sepultados quando a verdade sobre o conceito de secularização for revelada.

A extensão, profundidade e atualidade destas críticas mostram que atingimos um ponto crucial de mudança neste debate. Os académicos que estudam a secularização parecem, neste momento, ter poucas opções: largar totalmente o modelo da secularização ou mudar a direção das suas pesquisas. Face ao acúmulo de críticas não parece causar estranheza que os autores apostem na primeira proposição.

Podemos então concluir que a teoria da secularização e os seus pressupostos se tornaram obsoletos no século XXI? Podemos agora fechar o capítulo sobre o impacto das asserções teóricas da modernização relativamente à religião? A nossa resposta é não. Ou seja, consideramos mais interessante repensar do que, como muitos académicos fazem, desconsiderar totalmente o valor desta teoria.

Os próprios críticos parecem relutantes em fazê-lo. Eles argumentam que, apesar dos seus defeitos internos, a secularização ainda nos oferece um quadro útil para a compreensão da situação da religião nas sociedades modernas e, assim, as suas asserções não devem ser desconsideradas levemente. Ao invés, é mais recompensador repensar, rever ou atualizar a secularização, à luz da realidade social hodierna, do que abandoná-la (Lechner, 1991; Tschannen, 1992; Smith, 2003; Pickel, 2011).

Existem algumas pistas sobre qual o caminho a percorrer. Primeiramente a rejeição da ideia de secularização como uma narrativa global, uniforme e simultânea ajustável a todos os indivíduos, regiões, religiões ou sociedades do mundo (Demerath, 2007: 62; Pickel, 2011: 4). Depois, a urgência de se descobrirem categorias mais complexas, sofisticadas e reflexivas que contribuam para uma melhor compreensão do sistema global das *modernidades múltiplas* de Shmuel Eisenstadt. Com efeito, a maior sensibilidade teórica atual no reconhecimento dos diferentes percursos políticos, sociais e religiosos – para a qual muito contribuíram a análise genealógica do *secular* de Asad (2003) e a perspectiva da secularização como uma *história de subtração* de Taylor (2007) – trouxeram, nos últimos anos, um interesse renovado na secularização e uma reabilitação de certas versões da teoria. Os autores falam agora de “múltiplas secularizações” (Martin, 2005), “culturas de secularidade” (Wohlrab-Sahr & Burchardt, 2012) ou “secularização contextualizada” (Pickel, 2011).

No nosso ver, causaria alguma estranheza que um conjunto de hipóteses tão diverso e complexo pudesse ser tão rápida e transversalmente invalidado, não havendo espaço para a sua atualização teórica. Além disso, têm surgido, recentemente, alguns estudos empíricos que, não obstante o nosso maior ou menor nível de concordância com

as metodologias empregues, continuam a corroborar a hipótese de que a modernidade continua a ter impactos, tendencialmente negativos, na relevância social da religião (Gill, 2001; Norris & Inglehart, 2004; Voas & Crockett 2005; Halman & Draulans, 2006; Müller, 2009; Pickel, 2009; Voas 2009; Pollack & Pickel, 2009; Pollack, Pickel & Müller, 2012; Bruce, 2017, 2018; Pickel, 2017).

Existem, como nos diz Martin (2017), algumas regras básicas sobre as quais podemos concordar no debate da secularização. Em particular, a ideia de que, graças ao processo de racionalização das sociedades, as explicações religiosas passam a ser substituídas, sobretudo, no espaço público, por explicações causais. Os processos de diferenciação funcional são igualmente relevantes, pois provocam uma redução da interação quotidiana da religião com diferentes setores sociais (por exemplo, educação, saúde ou registo civil). A desintegração das estruturas sociais tradicionais e das redes de apoio de proximidade, tipicamente de base comunitária e religiosa, também contribuem para uma *perda da corrente de memória* religiosa, na expressão de Hervieu-Léger (2000). Este conjunto clássico de fatores, ligados à modernização e à secularização das sociedades, é ainda completo através do aumento dos níveis de bem-estar social (por exemplo, a maior proteção social por meio dos Estado-providência), da centralização burocrática estatal ou das migrações e da diversidade cultural por si provocada.

Todavia, mesmo com esta base comum de discussão, as conclusões dos novos teóricos da secularização já não são, normalmente, tão afirmativas quanto foram no passado. Por um lado, os autores admitem que a religião continua a ser enfraquecida pelos fenómenos da modernidade. Por outro lado, isso não significa que esteja ou que venha a perecer. Pelo contrário, ela pode até manter-se relevante, influenciando o e sendo concomitante com o próprio processo de secularização.

Isto é particularmente, senão exclusivamente, evidente no contexto europeu. Com efeito, são vários os autores que alertam para o facto de o modelo da secularização não ser muito relevante em muitas regiões; porém, mantém-se, no geral, adequado para descrever a realidade da Europa (Norris & Inglehart, 2004; Casanova, 2007; Halikiopoulou, 2011; Fox, 2015; Bruce, 2018). Na ideia de Pollack e Rosta (2015) ou Pickel (2017), com base nas supracitadas *regras básicas comuns*, mais ou menos uniformes, da secularização, em quase todos os países europeus esta teoria baseia-se em provas empíricas fortes. Alguns limitam, inclusive, a validade geográfica da

secularização a este continente, falando dum excepcionalismo europeu<sup>2</sup> (Berger, 1999; Davie, 2002; Berger, Davie & Fokas, 2008).

A dicotomia entre a validade-invalidade, operacionalidade-inoperacionalidade, universalismo-particularismo, norma-exceção relativamente à teoria da secularização é difícil de resolver. No entanto, tudo fica ainda mais complicado quando olhamos para as “novas fronteiras turbulentas da modernidade” (Taylor, 2007: 711-727), nomeadamente a pressão que a globalização e as novas tendências demográficas (principalmente as provocadas pelas dinâmicas migratórias) provocam nas sociedades contemporâneas, em particular nas europeias. Este sentimento global de que as sociedades são e serão caracterizadas pelo aumento da diversidade e não pela uniformidade coloca novos desafios sobre o lugar da religião sobretudo em sociedades, como as europeias, tradicionalmente de emigração e com grande homogeneidade religiosa. Este é um novo desafio, novo essencialmente pela sua dimensão, mas também pela sua difusão, que dificilmente decorrerá sem efeitos (positivos ou negativos) da e para a religião.

A diversidade e riqueza da realidade social e as suas mutações tornam difícil proceder à sua análise completa e de obter certezas. As diferentes considerações teóricas, que no geral se contradizem, dificultam mais ainda a sua compreensão. Contudo, tanto uma como outra dão-nos pistas sobre os caminhos a seguir, permitindo-nos concentrar na missão de rever e desafiar, à luz de provas contemporâneas e de metodologias mais sofisticadas, as teorias que estudam o binómio modernidade-religião. Este não é um exercício científico propriamente novo, como vimos rapidamente no estado da arte supracitado, mas mantém-se, na nossa opinião e face aos exemplos referidos, pertinente e estimulante.

Resta-nos portanto escolher, com base no nosso melhor discernimento, os elementos fundamentais para a nossa análise e depois trabalhar sobre as suas potenciais implicações. Felizmente não começamos essa tarefa a partir do nada. Os pressupostos teóricos que informam a nossa dissertação são conhecidos e estão estabelecidos (ainda que não sejam unânimes) nas ciências sociais há bastante tempo, como podemos verificar. A originalidade do nosso trabalho está não apenas na sua atualização, mas

---

<sup>2</sup> A ideia de excepcionalismo é, *a contrario sensu*, subsidiária da ortodoxia das grandes narrativas da secularização. Ela supõe que existe uma norma (universal e determinista) na não secularização do mundo à qual a Europa é uma exceção.

sobretudo na organização e falseabilidade dessas ideias, na metodologia empregue neste desiderato e na sua nova proposta para estudar o fenómeno religioso atual.

Posto isto, em suma, partimos para a nossa dissertação com base em seis premissas fundamentais:

- 1) O estudo dos assuntos religiosos é fundamental para o entendimento geral da organização das sociedades contemporâneas, mesmo das mais secularizadas.
- 2) Devemos deixar a ortodoxia das grandes narrativas da secularização para trás. Todavia, os seus elementos clássicos e os seus pressupostos fundamentais são um bom ponto de partida para entendermos o lugar da religião nas sociedades hodiernas.
- 3) A modernidade tem efeitos secularizantes na religião, ou seja, a última não está imune aos processos da primeira. Contudo, a religião mantém a sua relevância e influência, sendo inclusive capaz de reforçá-las.
- 4) A secularização não é um processo universal, mas uma característica essencialmente, senão exclusivamente, europeia. Por este motivo, consideramos que a Europa é o melhor laboratório para analisarmos e pormos à prova os pressupostos da secularização.
- 5) São necessárias novas abordagens metodológicas que permitam a medição dos níveis e das formas de religiosidade (mais difusa e individual) modernas, que considerem os múltiplos contextos de secularização e que integrem novas grelhas analíticas na sua observação, destacando nomeadamente questões como a globalização, as migrações e a diversidade cultural.
- 6) Esta dissertação não é um esforço científico isolado, mas uma continuação e atualização de conhecimento dum projeto contínuo das ciências sociais sobre a secularização.

O facto de acreditarmos, com base no estado da arte e nalgumas destas premissas empíricas, que o tópico da secularização continua a ser suficientemente importante e de execução viável para a prossecução do nosso estudo, não significa que estamos *a priori* a tomar qualquer tipo de partido (a favor ou contra) a teoria da secularização. Pelo contrário, pela perda de coerência interna apontada pelos críticos e pelas contradições entre os seus pressupostos ou entre eles e algumas das suas noções fundamentais, o nosso objetivo é, de certo modo, a aplicação do método do falsificacionismo popperiano à teoria da secularização. Seria fácil obter confirmações

ou verificações para a secularização, no caso de as procurarmos. Todavia, consideramos que as estratégias da testabilidade ou falseabilidade são mais fortes, não enquanto princípio de exclusão do conhecimento anterior, mas como um método de atribuição de graus de confiança ao nosso objeto de estudo. A falseabilidade servirá como critério de avaliação da teoria da secularização. Ela exige análises, testes, revisões, modificações e adequações que nos permitem evoluir epistemologicamente. A nossa investigação analisa, testa e revê a teoria da secularização por meio da falsificação da sua teoria clássica e da introdução de novos elementos e de novas grelhas analíticas que, à medida que a falsificam, nos permitem aproximar duma verdade (que é sempre provisória), quer seja entendida como correspondência entre teoria e realidade ou como coerência interna dos pressupostos teóricos.

Isto ajudar-nos-á a responder à nossa questão de partida:

- Que narrativa(s) da secularização, se é que alguma, é atualmente mais adequada para descrever a realidade das sociedades europeias modernas?

Para procurarmos responder a esta interrogação, aparentemente, singela desenhamos um projeto de investigação dividido em duas partes fundamentais.

A primeira, mais indutiva e teórica, divide-se em oito capítulos. Nos dois primeiros – ao analisarmos a atualidade e relevância global da religião e a consequente necessidade de se estudarem os assuntos religiosos, considerando nomeadamente a incúria das ciências sociais em geral e da ciência política em particular neste campo – situamos, genericamente, o contexto empírico e científico a partir do qual partimos para a análise do nosso objeto de estudo. Nos quatro capítulos seguintes entramos, propriamente, na teoria da secularização. No primeiro analisamos e interpretamos as condições que permitiram a proveniência e emergência da tese da secularização. Para isso recorreremos a uma metodologia genealógica que nos possibilita a observação das suas vicissitudes históricas, bem como das suas contingências, discontinuidades e contradições no discurso sociológico e pré-sociológico. Começamos pelas suas proveniências greco-romanas – onde identificamos as cinco camadas básicas de sentido do conceito – e aprofundamos o que designamos de momento fundamental para o estabelecimento de um estudo sistemático do fenómeno religioso nas sociedades modernas – a sua apropriação pela sociologia em meados do século XIX, mas, sobretudo, os finais do século XIX e os inícios do século XX. Com esta maior sensibilidade relativamente à evolução dos discursos sociológico e pré-sociológico da

secularização e com o questionamento do seu carácter normalizador e unívoco, entramos no segundo destes capítulos. Aqui propomos um exame sincrónico e denso das suas origens nas ciências sociais nos anos 1960 (correspondente também ao segundo momento fundamental da história da secularização) e, através da matriz comparativa, analisamos o conseqüente desenvolvimento das suas cinco camadas internas. No terceiro, quando o nosso conhecimento sobre a secularização já estiver solidificado, introduzimos a matriz comparativa entre as camadas da secularização e as suas alternativas teóricas. Escolhemos aquelas que, para o estado da arte, são as principais e mais desafiantes alternativas às teorias da secularização – o modelo do mercado e a individualização –, examinando-as à luz dos seus pressupostos fundamentais. O confronto sistemático entre as teorias não só permite estudar padrões de similaridade e diferença, como também possibilita compreender como dois modelos teóricos, com objetos de estudo idênticos, conduzem à inferência de resultados tão diferentes no concernente ao lugar da religião nas sociedades modernas. Após a compreensão densa do que é a secularização, de como se constitui internamente e de que singularidades a caracterizam, por oposição às suas alternativas, o último destes quatro capítulos leva-nos ao exame daquilo que designamos de críticas-tipo à teoria da secularização. Aí elencamos os argumentos críticos mais sólidos e sistemáticos que lhe foram feitos. Consideramos que esta análise nos permite entender a fundo as suas limitações proposicionais e sustentar a proposta de novas categorias analíticas e/ou empíricas ou o desenvolvimento de novas estratégias metodológicas que devem ser consideradas no contexto das modernidades múltiplas e globais. É com base nestas premissas que entramos no penúltimo deste conjunto de capítulos, debruçando-nos sobre as novas compreensões sociológicas do binómio modernidade-religião e abordando e criticando o paradigma das múltiplas modernidades e secularizações. Aí propomos uma metodologia que capte com maior flexibilidade e precisão a sua atual dinâmica. Utilizamos categorias analíticas de médio-alcance, procurando equilibrar a extensão (dos casos de estudo) e a intenção (das propriedades de cada caso), mas enfatizando a última. Apresentamos uma análise contextual da secularização. A abordagem mais sensível aos contextos e dependente das diferentes trajetórias conduz-nos ao último capítulo desta primeira parte, onde selecionamos e justificamos a escolha dos nossos casos de estudo. Em suma, fazendo jus à reflexão feita até aqui, optamos por examinar um conjunto específico de países europeus – Áustria, Eslováquia, Espanha, Itália, Polónia e Portugal – e estabelecemos determinados critérios de pesquisa –

dimensões sociocultural, político-histórica e jurídica – que nos ajudarão a refletir mais rigorosamente sobre os atuais contornos e efeitos da secularização.

A segunda parte, mais empírica e hipotético-dedutiva, divide-se grosso modo em quatro capítulos essenciais. O primeiro, sobre a construção dum índice de religiosidade (a variável dependente do nosso estudo), é central na nossa investigação. Aqui propomos um modelo de conceptualização e mensuração da religião que consideramos mais útil e adequado para descrever e medir as suas várias expressões e dimensões (plurais e difusas) contemporâneas. A partir daí também delimitamos e justificamos a escolha do nosso período de análise (1999-2015). Com a nossa variável dependente construída, passamos ao segundo e mais longo capítulo desta parte da dissertação. É o mais extenso porque engloba as nossas quatro variáveis independentes – os índices de racionalização, diferenciação funcional, societalização e segurança existencial – e porque abarca a justificação da pertinência da escolha das suas dimensões internas e dos indicadores que as compõem. De igual modo, considera o estado da arte relativamente ao seu estudo empírico, a fundamentação, elaboração e cálculo de cada indicador, a sua correlação com a variável dependente e as conclusões por si sugeridas. O terceiro capítulo é, porventura, à semelhança do capítulo subsequente, o contributo mais original desta investigação. Ele trabalha diretamente com um dos fenómenos mais desafiantes (pela novidade da sua dimensão e disseminação) das sociedades contemporâneas, operacionalizando uma das agendas de pesquisa mais promissoras da área – a diversidade cultural. Neste capítulo, conseguimos dar resposta a dois argumentos essenciais: a ideia de que se chegou a um ponto morto no debate sobre a secularização e de que são necessárias novas abordagens teóricas e empíricas para se entender a relação entre os processos da modernidade e a religião. Para tanto, inspirando-nos nos pressupostos deste novo teorema da secularização, propomos, à semelhança das outras teorias da secularização, a criação dum índice de diversidade, baseado em quatro dimensões (linguística, étnica, religiosa e local de nascimento), que seja correlacionável com a nossa variável dependente. Na última etapa desta segunda parte dedicamo-nos à compreensão e explicação da correlação entre diversidade e religião. Procuramos construir a base duma teoria social, mais atualizada, que nos permita entender melhor a dinâmica diversidade-religião. Para tanto observamos o modo como, historicamente, as sociedades europeias lidaram com a diversidade e a forma como isso influenciou e ainda influencia a maneira como elas se organizam e lhe respondem. Por fim,

analisamos a validade e adequação teórica das asserções que dizem que a diversidade tem consequências na religião, procurando entender, no final, de que modo a teoria da secularização continua ou não a ser pertinente para entendermos os desenvolvimentos dos fenômenos religiosos nas sociedades europeias hodiernas.

A nossa dissertação é rematada com um comentário final onde expomos as últimas reflexões relativamente à teoria da secularização. Aí apresentamos os argumentos que para nós, segundo os dados analisados e os resultados obtidos, têm mais validade, enfatizando também aqueles que consideramos menos plausíveis. Além disso, apresentamos uma tabela onde é possível comparar as diferentes variáveis consideradas e as correlações entre a dependente e as independentes. Os dados aí compilados e revistos tornam mais claras algumas das conclusões (nem sempre tão assertivas ou conclusivas quanto um investigador social podia desejar) a que esta investigação permite chegar, bem como facilita a compreensão das pistas de investigação futuras. Todavia, os nossos comentários finais mantêm um espírito aberto quanto à falseabilidade, revisão ou adaptação das nossas conclusões, pois, como já sublinhámos, as certezas científicas não são definitivas.

Já vai longa a introdução, por isso partamos para o desenvolvimento do nosso estudo com a convicção de que, com as premissas que seguimos e com o plano de trabalho que delineámos, teremos mais razões para acreditar que, após a nossa dissertação, não só conseguiremos entender melhor como chegámos onde estamos, mas, sobretudo, entender para onde vamos no que concerne ao lugar e à forma da religião e aos fatores da modernidade que mais lhe impactam e que mais são impactados por ela.

## **PARTE I**

# **DA REFLEXÃO TEÓRICA SOBRE A SECULARIZAÇÃO: GENEALOGIA, TEORIAS, ALTERNATIVAS, CRÍTICAS E NOVAS PROPOSTAS METODOLÓGICAS**

# 1. ATUALIDADE E RELEVÂNCIA DE ESTUDAR O FENÓMENO RELIGIOSO<sup>3</sup>

Começamos este capítulo com uma afirmação que não só responde ao repto da primeira premissa que citámos na introdução, mas que também condensa, no nosso ver, o atual estado da arte sobre o estudo da religião: os estudos de religião ou dos assuntos relacionados com a esfera religiosa não podem ser considerados como um mero luxo académico.

Há menos de meio século atrás não se pensava assim. Para a maioria dos cientistas sociais, a primeira metade do século XX significou um progressivo debilitar das cosmovisões religiosas como instâncias legitimadoras na vida dos indivíduos. Esta circunstância foi determinada fundamentalmente por duas causas: a expansão mundial dos processos científico-tecnológicos e socioculturais da modernidade<sup>4</sup> e o minar das estruturas de plausibilidade da religião que a secularização – fenómeno implícito na modernização – produziu na mente humana moderna.

Esta primeira etapa do século XX significou, segundo Huntington (1996: 95), o triunfo do racional, do pragmático e do progressismo face às superstições, aos mitos e à irracionalidade do universo religioso tradicional. Os estudos atuais convergem no sentido de que, em finais dos anos de 1970, mesmo entre os sociólogos e filósofos da religião, acreditava-se que a conceção transcendente da vida do indivíduo era já uma etapa ultrapassada e que as sociedades modernas se haviam libertado dos condicionamentos religiosos historicamente determinados. Nesta época mantinha-se que o derrube das legitimações religiosas tradicionais se devia fundamentalmente ao progresso da modernização e das suas variações gnósticas – a razão científica e a técnica (Acquaviva, 1980; Gauchet, 1985; Cox, [1965] 2013).

Todavia, o estado da arte tende a concordar com a ideia de que a religião *ressurgiu*, se é que alguma vez desapareceu. Por exemplo, no pensamento de Kepel

---

<sup>3</sup> Muitos dos capítulos desta tese foram publicados em revistas nacionais e internacionais, tendo sido igualmente apresentados em forma de comunicação em eventos científicos. Muitos dos capítulos retomam, inclusive, textualmente, o todo ou parte dessas publicações. No entanto, como consta do número 2 do artigo 23º do despacho nº 24/2015 sobre as “Normas Regulamentares relativas aos Ciclos de Estudos de Doutoramento” da NOVA-FCSH, isto não prejudica o requisito de originalidade da tese.

<sup>4</sup> A nossa definição de modernidade (bem como de modernização ou moderno) e dos fenómenos que a caracterizam ficará mais clara ao longo do texto, nomeadamente no capítulo sobre as *múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual*.

(1991) ou Huntington (1996), a religião ressurgiu como um mecanismo dotador de sentido face à crise da modernidade. Os cientistas sociais concordam agora com o argumento de que não há razões para negá-lo. Diagnosticou-se que a religião superou tanto o historicismo marxista, o cientismo positivista e as distintas teorias filosóficas que proclamavam o seu declínio. Além disso, ela passou a ocupar o lugar que deixaram a ciência e a tecnologia face à impossibilidade de dar resposta às necessidades existenciais dos indivíduos. De facto, muitos são os que atualmente advogam a centralidade, prosperidade, ferocidade ou mesmo o regresso dramático do fenómeno religioso à arena pública mundial (Snyder, 2011; Jelen & Wilcox, 2012; Desch, 2013).

Neste momento da dissertação o nosso interesse estará centrado na identificação desses momentos históricos e da sua reintegração no campo das ciências sociais. No geral, coincide-se nos acontecimentos essenciais para o regresso da religião, sobretudo, a partir do último quartel do século XX (Kepel, 1991; Huntington, 1996; Altinordu, 2008; Bhargava, 2011; Berman, Bhargava & Laliberté, 2013):

- a. As eleições de 1977 em Israel que destituem o governo trabalhista e elegem o Likud (direita conservadora), dando um novo impulso ao sionismo no território.
- b. A eleição do cardeal polaco Karol Wojtyła para Papa da Igreja católica (1978) e o aumento das tensões com os setores católicos mais conservadores, bem como o início do processo de “segunda evangelização da Europa” (Huntington, 1996: 80).
- c. A Revolução iraniana de 1979, liderada pelo aiatola Khomeini, que deu origem à primeira teocracia moderna. Os seus objetivos de “islamização da modernidade” (Huntington, 1996: 80), a partir dos dogmas sagrados, tiveram um forte impacto, nomeadamente com a implementação de repúblicas islâmicas teocráticas semelhantes no Afeganistão, Argélia, Bangladesh, Chade, Etiópia, Egipto, Nigéria, Paquistão, Senegal, Tunísia e Turquia.

Contudo, estas mudanças não se cingiram às sociedades católica, muçulmana ou judaica. Com efeito, surgiu também:

- a. O fundamentalismo protestante nos EUA - Estados Unidos da América com Ronald Reagan (o movimento da Maioria Moral);
- b. O budismo Sinhalese no Sri Lanka;
- c. O nacionalismo hindu na Índia;
- d. O crescimento do pentecostalismo nas Américas do Sul e Central;

- e. A expansão dos movimentos cristãos na Coreia do Sul;
- f. A luta contra o apartheid na África do Sul liderada pelo Conselho Sul-africano das Igrejas;
- g. O crescimento dos movimentos católicos no pós-comunismo da Europa do Leste. Em particular, na Polónia com a aliança com o *Solidariedade*
- h. Os conflitos religiosos nos Balcãs entre Croatas (católicos), Sérvios (ortodoxos) e Bósnios (muçulmanos).
- i. Até na China, país antirreligioso, o surgimento e proliferação do movimento espiritual Falun Gong.

Esta extensa lista de factos históricos de nada serve se não atendermos a outros elementos menos palpáveis do que estes de politização da religião. Segundo Huntington e Kepel, foi também na década de 1970 que a dinâmica religiosa se começou a reverter. Desenvolveu-se a consciência acerca dos limites da secularidade, do laicismo moderno, especialmente na sua vertente científica e positivista, face à evidência de que os seus frutos não oferecem um sentido à existência humana nem conduzem a um progresso integral dos indivíduos. Esta crise de sentido aparece, porque os processos de modernização social, económica e cultural romperam com as fontes de identidade e com os sistemas de autoridade existentes desde há muito tempo. A religião ressurgiu assim com respostas sedutoras às pessoas em busca de comunidades de sentido e de uma identidade face ao fracasso da modernidade. As comunidades religiosas aparecem como recurso fundamental para a legitimação existencial dentro duma dinâmica social de dúvida, niilismo e anomia. De acordo com os autores, é a partir deste decénio que um novo discurso religioso ganha forma. Todavia, não para fazer um *aggiornamento* aos valores seculares da modernidade, mas para construir um universo sagrado que fundamente a ordem social.

Algumas dúvidas nos surgem a este respeito. Este regresso global do religioso ao nível político e social significa que, até aos últimos três anos da década de 1970, a religião havia andado desaparecida? Querirá isto dizer que a partir desta data o mundo finalmente se desencantou do encantamento secular e deu enfim espaço para que os assuntos religiosos ressurgissem e prosperassem? Terão sido os acontecimentos religiosos *per se* a forçar a sua reentrada na vida pública? A ocultação e/ou despreocupação por parte das ciências sociais significa que atualmente é mais coerente

cientificamente estudar religião do que, por exemplo, em meados do século XX? Existe aqui algum tipo de paradoxo?

Segundo Snyder (2011: 2) e Hehir (2012: 15), o fenómeno religioso nunca esteve ausente da esfera pública e o seu papel, no concernente à política internacional, nunca foi pequeno. O paradoxo encontra-se no facto de durante largos anos as ciências sociais terem tratado a religião como uma “caixa negra”, nas palavras de Hehir (2012: 15). Ou seja, como algo que, pela sua inescrutabilidade e irrelevância, se podia ignorar sem detrimento da análise das sociedades contemporâneas.

Este viés investigacional remonta, sobretudo política e historicamente, ao Protestantismo do século XVI, às consequências da Paz de Vestefália do século XVII, às revoluções liberais do século XVIII e ao positivismo científico e à sociologia do século XIX, mas arrastou-se durante todo o século XX (Hehir, 2012: 16-17). No entanto, esta despreocupação benigna pelos assuntos religiosos seria desafiada com o advento do século XXI. A partir daí surge um interesse renovado no seu estudo. Este *ressurgimento* dá-se sobretudo após os atentados terroristas de 11 de Setembro de 2001 (Casanova, 2008: 102; Snyder, 2011: 1; Hehir, 2012: 2). Este acontecimento e os seus impactos políticos, sociais, culturais e morais imediatos e mediatos tiveram a força de atrair a atenção do mundo académico. Talvez a realidade estivesse aí desde sempre, mas assim tornava-se mais difícil para os cientistas sociais ignorar os fenómenos religiosos como matéria autónoma de estudo. Kuru (2011: 1) destaca, aqui, a posição dos cientistas políticos pois, durante vários anos, deixaram o estudo da religião para juristas, filósofos e historiadores. Todavia, a amplitude, complexidade, vitalidade e imediatismo do debate sobre o lugar da religião nas sociedades modernas, obrigou-os a virar a sua atenção para o religioso.

Material empírico para a sua análise, nesta primeira década e meia do século XXI, não parece faltar. Nos últimos anos, por exemplo:

- a. A constante violação das liberdades religiosas em quase todos os países da Ásia. Em particular, na Coreia do Norte e na China.
- b. As implicações religiosas da Primavera Árabe no Norte de África e no Médio Oriente (desde 2010) e o crescimento do fundamentalismo islâmico alimentado pela Al-Qaeda através do Boko Haram (Nigéria) ou do Al Shabaab (Somália).
- c. As perseguições aos muçulmanos (Ásia e África) e, especialmente, aos cristãos (África e Médio Oriente).

- d. O fenómeno dos Estados teocráticos e monoconfessionais no Médio e Extremo Oriente, em locais onde anteriormente cristãos e muçulmanos conseguiam conviver. É o caso do Estado Islâmico na Síria e no Iraque (2014) (George *et al.*, 2014).
- e. Até na Europa, provavelmente o continente mais secular do mundo (Katzenstein, 2006), principalmente por causa das migrações massivas de refugiados de guerra e económicos, não falta matéria para estudar o religioso:
- Os atentados à estação de Atocha em Espanha (2004), ao metropolitano de Londres em Inglaterra (2005) ou em Utøya na Noruega (2011).
  - A discussão sobre a integração da Turquia na UE - União Europeia (desde 1987) e sobre a *invocatio dei* no preâmbulo da Constituição da UE (2003).
  - Os debates públicos sobre a proibição de crucifixos em salas de aula na Alemanha (1995 e 2010) em Portugal (2005-2010) ou em Itália (2009-2011).
  - A proibição do uso do véu islâmico em locais públicos em França (2010), no Reino Unido (2013) e a anulação dessa decisão na Alemanha (2015).
  - O crescente antissemitismo, sobretudo na Hungria, França e Bélgica (desde 2010).
  - O debate sobre a proibição de circuncisão por muçulmanos e judeus na Alemanha (2012).
  - O assassinato do cineasta holandês Theo Van Gogh (2004), a polémica sobre as caricaturas dinamarquesas sobre Maomé (2005) ou os ataques à redação do jornal satírico francês Charlie Hebdo (2015).
  - O desafio da integração dos refugiados de guerra que vêm de África e do Médio Oriente com diferentes culturas religiosas e, conseqüentemente, a gestão da diversidade cultural que daí advém.

Face aos factos expostos, entre tantos outros que aqui não citamos, parece difícil não considerar a nossa proposição inicial: o estudo dos assuntos religiosos não é um mero luxo académico. Antes, representa um imperativo para qualquer cientista social investido na compreensão plena da organização das sociedades contemporâneas. Ironicamente, com especial atenção para as mais secularizadas e tradicionalmente

monoconfessionais. Destacamos aqui as sociedades europeias, nomeadamente por causa dos efeitos da pressão migratória e das suas consequências.

Em suma, o *ressurgimento religioso* parece ter apanhado o mundo académico de surpresa (Berman, Bhargava & Laliberté, 2013; Riesebrodt, 2014), por causa da crescente consciência de que as sociedades modernas não se estavam a tornar, pelo menos, tão seculares quanto se esperava (Asad, 2003; Jelen & Wilcox, 2012). Pelo contrário, a religião continua, em alguns casos mais do que nunca, a desempenhar um papel significativo na vida pública. Após séculos de desafio impostos pela modernidade secularizada, parece que hoje é a última que se encontra cultural e politicamente desafiada pela religião. Assim sendo, cabe-nos, enquanto cientistas sociais, acompanhar este *regresso do religioso* e os processos de secularização que marcam as sociedades hodiernas, de modo a não cairmos na incúria científica do passado.

## 2. CIÊNCIA POLÍTICA E O FENÓMENO RELIGIOSO

Como vimos, os cientistas sociais em geral, mas os cientistas políticos (europeus) em particular, tenderam a negligenciar o estudo dos fenómenos religiosos. Muitos argumentos têm sido usados para justificar este facto. Aqui procuramos reler esses motivos e a dimensão desta incúria, de modo a conseguirmos um diagnóstico atual e rigoroso sobre a relação da ciência política com o estudo do religioso.

Começemos a nossa análise com um breve enquadramento histórico. Alguns autores tendem a coincidir na paz de Vestefália (1648) e na conseqüente formação dos Estados-nação, e nas revoluções americana (1776) e francesa (1789) para justificar o desenvolvimento das ciências sociais, em geral, mas das políticas, em particular, enquanto disciplinas científicas autónomas (Jevtic, 2007: 59; Philpott, 2009: 187).

Segundo o seu argumento, estes acontecimentos ajudaram a romper, essencialmente, com a promiscuidade entre os poderes temporal e espiritual e a estabelecer uma diferenciação entre religião e política que tendeu a enfraquecer a primeira, porquanto se tornava cada vez mais subordinada ao Estado, relativamente ao que sucedera no *antigo regime*. Wald e Wilcox (2006: 525) vão ainda mais longe, afirmando que as principais preocupações e temas da ciência política emergiram destes processos históricos de criação dum sistema progressivamente secular de Estados territorialmente soberanos. Ou seja, defende-se a ideia de que a estrutura intelectual da disciplina teria estado, desde os inícios, baseada em pressupostos implícitos sobre a decrescente influência da religião na vida pública.

Estes eventos históricos teriam, assim, erodido consideravelmente a influência das igrejas na política e sociedade europeia e norte-americana, sobretudo, em matéria de educação (Philpott, 2009: 188). Uma das suas maiores conseqüências, para a ciência política, foi a fundação de instituições especializadas como a *Académie des sciences morales et politiques* de Paris em 1795<sup>5</sup>.

Todavia, outros eventos foram relevantes, em especial o desenvolvimento do nacionalismo e da industrialização no século XIX (Hobsbawm, 1992) e a revolução bolchevique de 1917 (Shah, 2011). Além disso, outros acontecimentos históricos

---

<sup>5</sup> Enquanto escola analítica distinta, a ciência política é, portanto, uma disciplina bastante jovem. No entanto, a política enquanto tópico de investigação é tão velha quanto a nossa civilização – os trabalhos de Platão ou Aristóteles atestam isso.

contribuíram para aquilo que Smith (2003) apelidou de *revolução secular*. Por exemplo, a imposição da *laïcité* francesa, através da lei de separação Estado-Igreja de 1905; o desestabelecimento da Igreja católica em quase todos os Estados da América Latina até 1925; o surgimento dos partidos comunistas na China, Cuba, Vietname ou Camboja e a imposição do secularismo; o fascismo na Alemanha nazi; os movimentos nacionalistas, de inspiração liberal, secular ou socialista, em Estados coloniais e não ocidentais – a Índia de Nehru, o nacionalismo de Chiang Kai-shek na China e doutros movimentos dispersos por África; ou o surgimento de regimes nacionalistas seculares por todo o mundo árabe após a II Grande Guerra (Philpott, 2009: 186).

Face a estes acontecimentos históricos, à resistência dos pressupostos vestefalianos, durante a maior parte do período pós II Grande Guerra (Wald & Wilcox, 2006: 523), e à continuidade duma atitude secular similar aos preceitos dos filósofos franceses do século XVIII (Jevic, 2007: 60), a ciência política manteve-se longe duma trajetória propícia para a análise dos assuntos religiosos. Destinada ao desaparecimento, por conta do avanço da industrialização, burocratização e racionalização (Norris & Inglehart, 2004: 3), a religião, vista pelos cientistas políticos através das lentes de Weber, Durkheim ou Marx, era vista como uma relíquia pré-moderna e anacrónica, se não mesmo como um epifenómeno (Wald & Wilcox, 2006: 525; Bellin, 2008: 317; Fox, 2008: 19).

Mas, serão os eventos históricos os únicos fatores que justificam o parco interesse dos cientistas políticos pelo estudo do religioso? A literatura aponta noutras direções. Por exemplo, Crick (1959) e Hurd (2007) asseveram que a socialização dos cientistas políticos dentro dos princípios do liberalismo clássico e do *ethos* democrático, com a sua ênfase nos benefícios duma estrita separação entre religião e política, pode ter desencorajado a sua investigação académica. Wald e Wilcox (2006) concluíram, numa série de inquéritos universitários, entre 1969 e 1984, que a maioria dos cientistas políticos tem pouco interesse ou envolvimento com a religião. Os autores sugerem que a falta de familiaridade com o tema<sup>6</sup> pode, de igual modo, tê-los afastado da pesquisa sobre assuntos religiosos. Por fim, Rothman, Lichter e Nevitte (2005), afirmam que esta falta de atenção, dada ao tópico, reflete um viés antirreligioso que permeia a academia em geral, mas a ciência política em particular.

---

<sup>6</sup> Os autores concluíram que 45% dos académicos da disciplina declaravam que a sua religião era “nenhuma”. Porém, segundo eles, este não é um problema exclusivo da ciência política, mas uma tendência geral nas ciências sociais (Wald & Wilcox, 2006: 526).

Será, então, a ciência política uma disciplina secular? Philpott (2002: 69; 2009: 186-187) indica nesta direção. Contudo, interpreta-a, sobretudo, à luz dum conceito de secularização que considera permear mais os académicos da área – o declínio da influência dos atores religiosos na política:

“Dizer que a academia que estuda política global no campo da ciência política é secular significa essencialmente isto: as principais teorias deste campo assumem que os Estados, nações, organizações internacionais, partidos, classes (...) que prosseguem fins políticos (...), não perseguem fins religiosos e não são influenciados por atores religiosos. Tais teorias sustentam-se a partir da premissa de que a religião desapareceu da política”.

Segundo Bellin (2008: 317), esta conjugação de fatores (históricos ou académicos) ajudou os investigadores interessados nos fenómenos políticos a afastar-se do estudo da religião. Em consonância com este argumento, Jevic (2007: 60) defende que o religioso apenas muito raramente foi usado como objeto de investigação política. Como consequência, os cientistas políticos teriam desenvolvido o hábito de explicar processos, partidos ou regimes políticos dentro duma estrutura puramente materialista, negligenciando a influência da religião.

Se a agenda de investigação para a profissão foi maioritariamente dominada por académicos não envolvidos ou indiferentes aos assuntos religiosos (Wald & Wilcox, 2006: 525; Kettel, 2012: 2-3) e se este *agenda-setting* se refletiu na não atribuição de programas abrangentes de bolsas de investigação aos trabalhos que abordam o religioso (Wald e Wilcox, 2006: 527), qual será então a dimensão da negligência? Isto é, dada a opinião, aparentemente disseminada, de que a religião não exerce influência sobre os fenómenos políticos, qual será a extensão da incúria relativamente ao estudo do religioso nos trabalhos de ciência política?

Uma forma de aflorar este tópico é através da análise desenvolvida pelos estudos quantitativos de Philpott (2002), Wald e Wilcox (2006) e Kettel (2012).

O primeiro, apesar do exame “altamente pouco científico”, de acordo com o próprio autor (Philpott, 2009: 184), é um estudo sobre a influência da religião nos inícios das relações internacionais, entre 1980 e 1999. Philpott (2002: 69) descobriu que, em quatro das principais revistas de política global – *International Organization*,

*International Studies Quarterly*, *International Security* e *World Politics* –, apenas seis em 1.600 artigos (0,38%) tratam a religião como um elemento preponderante para a disciplina.

Num inquérito semelhante, sobre a principal revista mundial de ciência política – APSR - *American Political Science Review* –, Wald e Wilcox (2006) verificaram que, entre 1960 e 2002, apenas tinham sido publicados 25 artigos nos quais a religião era o foco intelectual central – média de um trabalho a cada três anos. Todavia, destes manuscritos, apenas 20% se consubstanciavam como trabalhos de ciência política, visto que os restantes 80% eram de subcampos como o direito público ou a filosofia política. Ainda de acordo com os autores, em apenas três anos a revista interdisciplinar *Journal for the Scientific Study of Religion*, quando editada por um cientista político, publicou mais artigos sobre religião (vinte e oito) do que a APSR durante o período pós-1960 (Wald & Wilcox, 2006: 525). A hipótese de desatenção à religião na APSR, enquanto paradigma das ciências sociais, é ainda mais clara se analisados os padrões de publicação em sociologia. Seguindo as conclusões de Wald e Wilcox, entre 1906 e 2002 tanto o *American Journal of Sociology* como o *American Sociological Review* publicaram quatro vezes mais o número de artigos com o *religioso* como título do que o seu homólogo da ciência política. Estes fatores, entre outros, são suficientes para os autores sugerirem que dentro da APSR alguém lutou contra a representação da religião nas páginas da revista porta-estandarte da disciplina.

Mais recentemente, Kettel (2012) procedeu à análise de vinte das mais bem cotadas revistas de sociologia e ciência política, cobrindo um período de onze anos, começando nos inícios de 2000 até aos finais de 2010. Os resultados alcançados pelo autor sustentam o argumento de que, no geral, a ciência política ignorou o religioso. A sua principal descoberta é que o volume de publicações em estudos políticos que envolvem a religião é relativamente pequeno. A proporção detetada de itens primários e secundários (os que apresentam um contacto mais direto com o estudo dos assuntos religiosos) situa-se entre 1,34% e 2,54%. Além disso, Kettel (2012: 10-12) descobriu que as publicações de ciência política que envolvem a religião focam-se numa pequena variedade de assuntos. Os temas mais recorrentes são a violência, política norte-americana e Islão e a subárea disciplinar mais prolífera é o comportamento político. Comparativamente à sociologia, a ciência social mais profícua em matéria de estudos de religião, o autor afirma que a ciência política tem sido algo negligente. De acordo com

as suas descobertas, o número médio de artigos de itens primários publicados pelas mais proeminentes revistas de sociologia (3,5%) é-lhe duas vezes e meia superior, enquanto o número médio de itens primários e secundários combinados é quase duas vezes mais alto (Kettel, 2012: 13-16).

Não obstante estas provas testemunhem uma desatenção da disciplina face ao fenómeno religioso, tal como nos explica Fox (2013: 29), isto não significa que os cientistas políticos não tenham desenvolvido estudos neste campo. Pelo contrário, os trabalhos de religião e política sempre estiveram presentes, mas, até recentemente, não se conseguiam encontrar dentro do *mainstream* da ciência política (Fox, 2013: 29-30).

Vários autores apontam que a disciplina, nas últimas décadas, tem vivido uma mudança de paradigma. De acordo com Fox (2008: 31) e Philpott (2009: 184), nos últimos trinta a trinta e cinco anos, houve mudanças consideráveis nas ciências sociais relativamente ao tema da religião. Normalmente coloca-se o acento tónico nos fenómenos da *ressurgência* internacional da religião, entre as décadas de 1970-1980 (Kepel, 1991; Huntington, 1996). Segundo os autores, desde então que, nomeadamente com a ascensão do papel político do islão, os cientistas políticos têm incluído a religião progressivamente nas suas discussões. Até Wald e Wilcox (2006: 527-528) dizem que, a partir dessa época, a APSR refletiu o interesse geral sobre os fenómenos religiosos na esfera política, exaltando o estabelecimento formal da secção *Religião e Política* dentro da revista. Para estes investigadores, a pesquisa também progrediu graças ao nascimento e desenvolvimento de inquéritos especializados, mas não só, em religião e política, entre as décadas citadas. Falamos, principalmente, dos General Social Survey (1972), Eurobarómetro (1973), World Values Survey (1981) e, já na década de 1990, do importante Pew Research Center.

Esta mudança de paradigma teve um novo fôlego na década de 1990, segundo Philpott (2002: 70; 2009: 185) e Fox (2013: 51, 55), com os trabalhos do já citado cientista político Samuel Huntington (1993, 1996) que despoletou um debate mundial sobre religião e política através da sua tese de que o novo conflito global, pós-Guerra Fria, tomaria a forma de um *choque de civilizações* religiosamente definidas. A partir daí, diz-nos Fox (2013: 51-55), muitos começaram a considerar mais amplamente o religioso como uma influência séria em política. Isto materializou-se através da redação

de inúmeros trabalhos académicos de ciência política e das suas áreas contíguas<sup>7</sup>. Também nesta década, assinala Jevtic (2007: 62-63), assistiu-se à emergência de instituições dedicadas à análise das relações entre religião e política, nomeadamente francesas como o *Observatoire géopolitique du religieux* (1991) ou o *Observatoire du religieux* (1992) que viriam ajudar no aprofundamento e na sistematização do seu quadro epistemológico.

O século XXI é, segundo o estado da arte, o momento no qual a religião atinge o âmago da corrente dominante da ciência política. Para Philpott (2009: 196), isto sucede em 2004 com o livro de Scott Thomas – *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations* – no qual se analisa um *ressurgimento global* da religião que desafia não apenas as teorias da ciência política e das relações internacionais, mas que também representa uma “rutura muito mais forte com os pressupostos da secularização”. Outra obra que, segundo Philpott (2009), mostra o novo empenho da disciplina em considerar a religião nas suas observações dos fenómenos políticos é a já citada monografia de Fox (2008). Através da análise de mais de meia centena de variáveis empíricas, o autor procura entender o GIR - *Envolvimento do Governo na Religião*, chegando a inúmeras conclusões que desafiam a teoria da secularização, em especial a ideia de que a modernização económica está, na realidade, ligada a níveis mais elevados de GIR.

Por sua vez, Fox considera que a religião “atinge o mainstream da ciência política” (Fox, 2013: 29) três anos mais tarde, com a publicação de dois artigos na APSR. O primeiro é o já dissecado estudo de Wald e Wilcox (2006) e o segundo é o trabalho do próprio Philpott “Explaining the Political ambivalence of Religion” de 2007. Já Kettel (2012: 2) dá a entender que este círculo se fecha quando surge a “extensa e substancial” monografia – *Routledge Handbook of Religion and Politics*, editada por Jeffrey Haynes em 2009.

Qualquer que tenha sido o marco (re)fundador do interesse da ciência política pelo religioso, os inícios do século XXI parecem ser o ponto de coincidência da

---

<sup>7</sup> Alguns exemplos são: Martin Marty e Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed*, 1991; Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, 1993; Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, 1994; Terry Nardin, *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, 1996; Stathis Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, 1996; John Esposito e John Voll, *Islam and Democracy*, 1996; Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, 1997; Jeffrey Haynes, *Religion in Global Politics*, 1998; ou Carolyn Warner, *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*, 2000.

literatura sobre a mudança de paradigma na disciplina. De acordo com Jevtic, o dealbar da centúria mostrou que a religião vai ganhando influência sobre a política. A agitação dentro do campo científico e a necessidade de compreensão mais profunda do binómio político-religioso levaram-no, inclusive, à proposta de criação duma disciplina científica específica – a politologia da religião ou ciência política da religião (Jevtic, 2007: 59-65).

Este crescimento ou entusiasmo científico não teve, porém, grande expressão prática. O trabalho quantitativo de Kettel (2012), já analisado, mostra que o aumento foi muito residual. Segundo o estudo, o número de itens primários e secundários cresceu entre 2000-2001 e 2008-2010 apenas  $\frac{1}{4}$  de 1% (de 2,34% para 2,58%), enquanto a diferença entre as publicações de ciência política e sociologia se aprofundou. Mas, esta não é única crítica apontada ao atual interesse no religioso por parte dos cientistas políticos. Uma delas talvez ajude a explicar as conclusões de Kettel. Segundo Wald e Wilcox (2006: 529), o seu interesse atual é prejudicado pelas origens intelectuais da disciplina, pela sua proveniência social e profissional, pelas marcas deixadas através da sua anterior e mais vincada negligência do religioso e, como soma de tudo isto, pela pura complexidade de dominar a religião como campo científico de investigação. Outra razão avançada por Fox (2008: 31), nomeadamente para justificar a parca utilização da matriz comparativa, é a escassez de dados transnacionais sistemáticos, abrangentes e empíricos sobre o tema. Uma crítica diferente é ainda elaborada por Wald e Wilcox (2006: 528). Para os autores, mesmo que a ciência política venha acompanhando mais o religioso, a maioria da investigação acerca da influência da religião na política adotou uma perspetiva dos *eventos presentes*, não sendo capaz de estabelecer pontes entre os estudos e as questões mais amplas que envolvem a disciplina. Como já vimos, Kettel (2012: 10-11) completa esta crítica, afirmando que as publicações que abarcam o religioso se focam numa reduzida variedade de matérias. Por fim, Wald e Wilcox (2006: 529) afirmam que, se os especialistas continuarem a não ligar os seus estudos a teorias mais abrangentes de comportamento e mudança política, é provável que a tendência de crescimento da investigação académica sobre o religioso não persista; ou então que se mantenha apenas do interesse de pessoas com fortes valores religiosos (Wald & Wilcox, 2006: 528). Enfim, como algo irrelevante para os cientistas políticos em geral.

Posto isto, parece-nos incontornável que a ciência política aumente o seu investimento nos estudos de religião, reconhecendo a relevância e as implicações dos

assuntos religiosos nas sociedades hodiernas. Por conta do atraso que tem relativamente a outras áreas científicas (por exemplo, a sociologia, nomeadamente a da religião), consideramos que a ciência política se deve apoiar nos seus desenvolvimentos teóricos, olhando sobretudo para a teoria da secularização, pois ela permite, através do vasto espectro de argumentos desenvolvidos, refutados e recuperados, entender o lugar da religião não só na dimensão social, mas também na política. Em certa medida, é a recuperação do *secular*, enquanto categoria epistemológica e teórica, para a disciplina. Isto é fundamental para que a ciência política se reencontre com os assuntos religiosos, porque, como veremos adiante, o *secular* (pela a sua incontornável ligação ao *religioso*) é “uma categoria fundacional da modernidade política” (Hurd, 2008: 14-15).

### 3. GENEALOGIA DA SECULARIZAÇÃO

#### 3.1. Introdução

Vivemos numa *era secular*, afirmou Charles Taylor (2007) num dos mais célebres trabalhos filosóficos da década de 2000. Ou seja, vivemos numa etapa da idade contemporânea na qual uma estrutura imanente das ordens cósmica, social e moral opera como se o sagrado não existisse ou como se fosse oposto aos processos de amadurecimento, crescimento e emancipação humana. Esta estrutura é a “ordem natural” das sociedades modernas, “um mundo «imanente», em oposição a um possível «transcendente»” (Taylor, 2007: 542).

- Mas como chegámos até aqui? Será a *era secular* um facto essencialmente moderno ou um fenómeno com raízes pré-modernas mais complexas? Consideramos que uma resposta possível pode ser encontrada na secularização.

Em termos gerais, as teorias da secularização<sup>8</sup> afirmam que o processo de modernização e os seus subprocessos, transformadores da totalidade da estrutura social, não podem decorrer sem consequências para as tradições e instituições religiosas. Isto é, as propriedades estruturais da modernização – como a racionalização, a diferenciação funcional, a societalização ou a segurança existencial – colocam problemas à religião, pelo menos no seu sentido tradicional, e reduzem ou, no limite, extinguem a sua relevância e/ou plausibilidade social. Segundo o estado da arte, desde o final da 2ª Grande Guerra (pós-1945) e os inícios da década de 1960 que esta narrativa da secularização foi integrada na teoria da modernização, tornando-se “num dos seus axiomas centrais” (Gorski, 2003: 111). Na época, todos pareciam concordar com a ideia de que a influência pública da religião estava a diminuir. A secularização afigurava-se autoevidente, era uma “doutrina” ou “ideologia” (Fichter, 1981: 23), “um dogma inquebrável da teoria sociológica” (Hadden, 1987: 594-595). A ideia de secularização ganhou relevo nos circuitos académicos alemão, francês, inglês e norte-americano nesses anos (Bremmer, 2008: 434-437). No entanto, a referência geográfica é simbólica

---

<sup>8</sup> Usamos a expressão *teorias da secularização* e usaremos o termo *tese da secularização* para distinguir as proposições teóricas já falsificadas cientificamente (essencialmente as que surgem pós-1960, com a afirmação da sociologia das religiões) das que se basearam noutras ainda carecentes de falsificação para serem confirmadas (representadas sobretudo pelas posições dos primeiros sociólogos do século XIX), respetivamente. Contudo, tanto numa como noutra, a *secularização* deve ser entendida, no geral, como uma tentativa de conceptualização analítica de processos histórico-globais modernos (Casanova, 2011: 54).

dados que a “teoria da secularização exprimia totalmente o estado de espírito desses tempos” (Stark, 1999: 251). A secularização parecia, regressando à proposição de Taylor, a ordem natural, absoluta, autossuficiente e normalizadora da essência dos valores (seculares) das sociedades contemporâneas<sup>9</sup>.

Todavia, isso não quer dizer que a secularização seja um fenômeno essencialmente hodierno. Pelo contrário, alguns trabalhos genealógicos, históricos e filosóficos vêm demonstrando que os seus significados atuais são um produto das extensões semânticas do seu sentido original pré-moderno (Blumenberg, 1985 [1966]; Marramao, 1998; Taylor, 2007). Assim, para se entenderem exatamente esses alargamentos de sentido é necessário passar pelas diferentes etapas conceituais da secularização no discurso sociológico e pré-sociológico. Mais especificamente, de acordo com a concepção blumenbergiana, devemos passar pelo conjunto de “transformações qualitativas específicas e transitivas” da tese da secularização<sup>10</sup>, porque ela é “somente possível e inteligível” em relação com a fase anterior que lhe precedeu (Blumenberg, 1985 [1966]: 4). Esta noção da secularização encerra em si mesma uma dimensão genealógica, porquanto considera os processos de ruptura e continuidade entre uma *era moderna* (secular) e as suas *proveniências religiosas*. Marramao (1998: 12) concorda com a orientação genealógica da secularização; porém, é mais assertivo, reivindicando que a sua aplicação é o único caminho possível. Com efeito, o recurso ao método genealógico, nomeadamente o de inspiração nietzschiana (Nietzsche, 2009 [1887]) ou foucauldiana (Foucault, 2009 [1979]), possibilita-nos a análise das condições que favoreceram a proveniência (*Herkunft* – o caminho percorrido) e a emergência (*Entstehung* – quando se torna tema de discussão) da tese da secularização, assim como das suas apropriações e transformações, ao invés de cristalizarmos o momento da sua origem (*Ursprung*). Não há um único ponto de origem, pois os eventos surgem ao acaso das diferentes forças em jogo. A genealogia permite-nos sublinhar estes jogos de correlação de forças, as suas contingências, descontinuidades, contradições e a incerteza

---

<sup>9</sup> Com o tempo, surgiram, como veremos adiante, no capítulo sobre as *alternativas às teorias da secularização*, algumas alternativas a esta perspectiva normalizadora e absoluta da secularização. Relembrem-se as teorias da economia ou do mercado religioso, mormente a partir dos finais de década de 1980, defendida por autores como Laurence Iannaccone, Rodney Stark ou Stephen Warner; da individualização, essencialmente desde os inícios da década de 1990, sustentada por Grace Davie, Danièle Hervieu-Léger ou Wade Clark Roof; e da reversão da secularização, sobretudo a partir de meados dos anos 1990, defendida por José Casanova, Peter Berger ou Jürgen Habermas.

<sup>10</sup> Blumenberg referia-se aqui ao *teorema da secularização*, procurando defender a legitimidade da era moderna, por oposição ao argumento da continuidade histórica de Karl Löwith (*Meaning in History*, 1949).

inerente às suas vicissitudes históricas. De acordo com Kate (2015: 207), a abordagem genealógica faz sentido, porque a secularização dificilmente pode ser associada a uma era ou fase concreta da história humana. Tal como Marramao (1998: 13), Kate (2015: 207) explica que as origens da secularização têm pouco a ver com a ideia corrente de declínio da religião. Pelo contrário, as suas raízes poderiam ser encontradas no processo de lenta transformação da revolução axial<sup>11</sup> e no advento do cristianismo, mais especificamente, no étimo protocristão *saeculum* (e na sua metamorfose, acrescentaria Marramao). A secularização seria, portanto, parte deste legado, bebendo das suas conquistas, dilemas e fracassos.

Assim sendo, submeter a secularização a um tratamento genealógico significa não só questionar a sua representação como princípio natural, absoluto e autossuficiente, mas também mostrar o carácter relativo, culturalmente determinado, da sua narrativa e do projeto particular de modernidade que a acompanha<sup>12</sup>. A aplicação deste tipo de metodologia à secularização parece ser uma necessidade e tendência de investigação atual (Taylor, 2007; Bremmer, 2008; Gorski & Altinordu, 2008; Kate, 2015; Styfhals & Symons, 2016). Este capítulo deve, portanto, ser entendido dentro deste esforço de compreensão da proveniência ou emergência (pré)sociológica da tese da secularização. Neste sentido, focamo-nos no primeiro momento fundamental da história da sociologia: os finais do século XIX<sup>13</sup> (o momento da *emergência* desta tese).

---

<sup>11</sup> O debate sobre a era axial começou com Alfred Weber e a sua monografia *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935), concretizou-se e desenvolveu-se na obra *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) de Karl Jaspers e foi depois retomado e atualizado por Shmuel Eisenstadt, no trabalho *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (1986). Em traços gerais, a era axial, situada entre 800 e 200 a.C., caracteriza-se por uma ruptura, supostamente independente, mas alegadamente simultânea, nas três dimensões de enraizamento – ordem social, cosmos e bem humano – de diferentes civilizações da época – chinesa, indiana e ocidental. A revolução axial não ocorreu de forma súbita, mas através dum processo de lenta transformação e emancipação humana – responsabilidade, progresso tecnológico, ciência e filosofia – e, concomitantemente, de crescimento de novas religiões (monoteísmo, confucionismo ou budismo) – desafiadoras das ideias de mito, politeísmo e da inquestionabilidade da natureza e da fé.

<sup>12</sup> Por exemplo, a urbanização e a erosão da civilização paroquial, normalmente associadas a fortes vínculos religiosos; a expansão da literacia e a educação e o fim do monopólio do conhecimento do clero; a ciência e a tecnologia e o desenvolvimento de caminhos alternativos aos religiosos para se compreender o mundo; as ideologias políticas e o surgimento de novos princípios reguladores e legitimadores da ação estatal; o crescimento do Estado moderno e a centralização de funções oferecidas anterior e exclusivamente pelas instituições religiosas; a participação política dos indivíduos e a sua relativa emancipação do controlo das elites políticas e religiosas; ou a modernização económica e prosperidade que levam os indivíduos a recorrer menos à religião.

<sup>13</sup> O segundo momento fundamental surge, como veremos no próximo capítulo, na década de 1960 e seguintes com a emergência da secularização na sociologia da religião, nomeadamente através dos trabalhos de Thomas Luckmann, Peter Berger ou Bryan Wilson. Contudo, no contexto da nossa proposta genealógica, não nos interessa, para já, deter nestes autores. A nossa intenção é analisar e entender as condições que permitiram a emergência da tese da secularização na sociologia e não aprofundar os seus significados modernos.

Contudo, pela inerente complexidade da questão e pelos seus desenvolvimentos semânticos e dimensionais anteriores, situamos o início da nossa investigação na sua *proveniência* – os princípios do primeiro milénio cristão<sup>14</sup>. Assim sendo, na parte inicial do capítulo, propomos uma análise da etimologia e das origens greco-romanas da secularização, onde encontramos a primeira das suas cinco camadas básicas de significado, e paramos à entrada do último quartel do século XIX, onde situamos a última. Na segunda parte, com a leitura das respostas académicas dos fundadores da sociologia à transmutação dos sistemas modernos e pré-modernos de sociedade e aos seus desafios intrínsecos, entramos na fase de desenvolvimento da nossa pesquisa. O seu estudo permite-nos não apenas situar as primeiras interpretações sociológicas sobre o lugar da religião nas sociedades modernas, mas também as suas novas perspectivas escatológicas, as interpretações científicas inaugurais à relação religião-modernidade e, sobretudo, a emergência das teorias da secularização.

### **3.2. Etimologia e genealogia pré-sociológica da secularização**

Os dicionários especializados e os autores que estudam o tópico coincidem na conclusão de que, etimologicamente falando, o substantivo secularização provém do latim *saeculum* e do adjetivo derivado *saecularis* (Cox, [1965] 2013: 22; McKim, 1996: 253; Swatos & Christiano, 1999: 211; Bremmer, 2008: 432-433; Gorski & Altinordu, 2008: 60; Catroga, 2010: 48). Apesar deste consenso, as dificuldades inerentes às análises sobre a origem de palavras com ditongos *ae* e à sua, conseqüente, tradução (Ernout & Meillet, 1951: 1037) geraram uma miríade de designações sobre o *saeculum*, a saber: idade, época, era, tempo, geração, vida humana, duração da vida humana ou de uma geração, século, período máximo de cem anos, longo período de duração indeterminada ou um tempo sem fim.

---

<sup>14</sup> Não iniciaremos a observação das proveniências da secularização na *era axial*, sobretudo por dois motivos. Em primeiro lugar, porque esse trabalho foi feito recente, extensa e brilhantemente por Taylor (2007: 146ss), de modo que estaríamos apenas parafraseando. Em segundo lugar, e mais relevantemente, porquanto nos parece que o estudo da proveniência da secularização, como categoria epistemológica e teórica, tem mais pertinência com o advento do (proto)cristianismo, pois é ele que se apropria do termo e é a partir dele e em relação com ele que surgem as metamorfoses pré-sociológicas da secularização. A axialidade pressupõe alterações que ocorreram nas sociedades ocidentais e orientais; porém, consideramos que o estudo da secularização, pela sua determinação e relativismo culturais, deve ser circunscrito a um espaço geográfico delimitado. Por este motivo, a nossa investigação observará apenas esse tempo (inícios do primeiro milénio cristão) e espaço (sobretudo, a Europa ocidental) determinados.

De acordo com Calhoun, Juergensmeyer e Antwerpen (2011: 8), o termo *saeculum* surgiu primeiramente como uma unidade de tempo entre os etruscos e foi posteriormente adotado pelos romanos. Um exemplo paradigmático dessa perfilhação são as celebrações das *Ludi saeculares* que marcavam a transição da *saecula* na República Romana (Ernout & Meillet, 1951: 1037; Bremmer, 2008: 432). Isso era algo que sucedia a cada 100 ou 110 anos, refletindo a maior duração possível da vida humana. Ou seja, originalmente, o termo latino proto-cristão *saeculum* apresentava apenas uma conotação temporal (Casanova, 2014: 22).

Todavia, de acordo com Cox ([1965] 2013: 22), dado que *saeculum* era uma das duas palavras latinas que designavam *mundo* (a outra era *mundus*), surgiram vários problemas semânticos e teológicos. Se, por um lado, *saeculum* era uma palavra usada frequentemente para traduzir o conceito grego de *aeon* que também significava época ou era; por outro lado, *mundus* era utilizada para traduzir a expressão grega *cosmos*, significando o universo ou a ordem criada e, mais relevantemente, invocando uma dimensão espacial. A ambiguidade no latim revela um problema teológico mais profundo, pois reflete a dissemelhança central entre duas perspectivas diferentes da existência: os gregos consideravam-na espacialmente e os hebreus temporalmente. Para os primeiros, o mundo era um espaço físico, um local; enquanto para os segundos designava essencialmente a história. Para Cox ([1965] 2013: 23), face à influência hebraica sobre o universo helénico, a percepção dominante sobre a realidade tornou-se *temporalizada*. Deste modo, o mundo transformou-se em história, o cosmos virou *aeon* e o *mundus* converteu-se em *saeculum*. Tudo isto serve para explicar que, desde os inícios, os termos *saeculum* e *saecularis* foram construídos com uma semântica normativa inferior. Eles definiam *este mundo* passageiro e temporário, por oposição ao eterno e imutável *mundo religioso*.

Não admira, pois, que nos primeiros escritos teológicos e filosóficos do cristianismo isso se tenha refletido. Segundo Meliá (1972: 425-426, 433) e Bremmer (2008: 432-433), com Tertuliano de Cartago (séculos II e III d.C.), *saeculum* surge como sinónimo de *mundus*. Entre as suas várias designações encontram-se, por exemplo, o universo mundo, o conjunto dos seres e a terra habitada. Uma vez admitido o seu valor espacial, o substantivo *saeculum* – na sua aceção fundamental de *terra* ou de *homens que vivem na terra* – passa a ter, em Tertuliano, uma conotação negativa, representando, entre outros, costumes, relações e estilos de vida hostis à mentalidade e

vida cristãs. De acordo com Catroga (2010: 49), no século IV, a palavra *saeculum* também foi aplicada, na *Vulgata* de São Jerónimo, para significar o cosmos numa aceção negativa, a saber: o momento presente ou este século, em oposição à eternidade ou ao futuro, ou seja, ao reino prometido por Deus. Ela serviu para descrever o universo dos pagãos e para expressar o progressivo desfasamento, dentro do cristianismo, entre clérigos e crentes.

Não obstante estas importantes contribuições, para Casanova (2014: 22), Santo Agostinho foi quem derradeiramente transformou o *saeculum* numa categoria teológica cristã central, adicionando-lhe uma conotação espacial. Segundo nos explica Griffiths (2012: 33), na obra *De Civitate Dei* (século V), Agostinho fala duma época com um início e um fim (*hoc saeculum*) – começa com a criação do mundo por Deus e termina com o regresso de Cristo – e de outra que tem um princípio, mas não um termo (*saeculum futurum*) – iniciando com o final do *hoc saeculum* e nunca terminando. O *hoc saeculum* é exaustivamente constituído por um conjunto de elementos que se inicia com a criação do cosmos, como um todo perfeitamente ordenado, e termina com o juízo final que separa definitiva e irreversivelmente a cidade divina da cidade humana. O *saeculum* era, portanto, um conceito temporal e espacial, o mundo entre o presente e a parusia, o segundo regresso de Cristo, no qual cristãos e pagãos tinham de conviver e cooperar de modo a atingirem os seus fins terrenos (Casanova, 2014: 22). A relevância deste sistema de classificação dualista agostiniano entre *este mundo* (a cidade dos Homens) e o *outro mundo* (a cidade de Deus) foi tal que, segundo vários autores (Bremmer, 2008: 432-433; Catroga, 2010: 49-50; Casanova, 2014: 24), estruturou não apenas a história da cristandade ocidental, mas também toda a história ocidental.

A síntese medieval cristã resolveu a tensão entre hebreus e gregos, colocando o mundo espacial ou religioso num patamar mais elevado e o mundo histórico ou secular, em constante mutação, num mais baixo (Cox, [1965] 2013: 24). Neste contexto, por exemplo, a vocação dum padre secular, alguém que servisse no *saeculum*, apesar de se encontrar tecnicamente ao mesmo nível, passou a ser conotada negativamente, como se fosse inferior à do clero regular que vivia enclausurado, contemplando a ordem imutável da verdade divina. É dentro desta nova perspetiva teológica da cristandade medieval que provém o sentido moderno da secularização (Casanova, 2014: 24). Secularizar significa, sobretudo, tornar terreno, ou seja, transformar pessoas ou coisas religiosas em seculares. É neste sentido de mundanidade, produzido dentro da teologia

medieval cristã, que se pode entender o *saeculum* como uma metáfora básica do processo histórico de secularização ocidental, segundo Casanova (2014).

De facto, são inúmeros os autores que afirmam que a segunda camada de significado da palavra secularização surge dentro desta dicotomia igreja-mundo, à qual subjazia o princípio de libertação dum membro duma ordem religiosa para o mundo (Casanova, 1994: 13; Pierucci, 1998: 63-64; Swatos & Christiano, 1999: 211; Gorski & Altinordu, 2008: 60; Hurd, 2008: 13). Neste momento semântico diferente (na baixa Idade Média), a secularização surge no direito eclesiástico do catolicismo, o *Codex Juris Canonici*, para designar uma ação legal com consequências reais para o clero. Com efeito, na lei canónica, a secularização refere-se à passagem dum religioso *virtuoso* do estado de padre regular (membro de uma ordem religiosa governada por um estatuto chamado de *regra*) ao estado *secular* (sacerdote ligado diretamente a uma diocese e que exerce o seu ministério sobre os leigos). Esta acepção ofereceu tanto uma dimensão espacial como individual à secularização. Espacial, na medida em que o espaço sagrado do mosteiro se opõe ao espaço profano do mundo; e individual, na medida em que a partida do monge implica, simbolicamente ou não, uma perda de alma ou compromisso, se não mesmo da sua própria crença<sup>15</sup> (Gorski & Altinordu, 2008: 60).

Segundo Pierucci (1998: 64), existe ainda uma ligeira, mas importante, evolução semântica nesta segunda camada de significado da secularização. Além da supracitada mudança do tipo de clero, desenvolve-se a noção de redução do padre ao estado laical – a perda, e não apenas a passagem, do seu estatuto clerical. Parece, portanto, confirma-se que, desde os seus inícios, o sentido histórico da secularização aponta para a dicotomia entre o clero regular e o secular que já compreende em si um esquema antitético entre celeste e terreno, contemplativo e ativo, espiritual e mundano (Marramao, 1998: 18).

A terceira camada de sentido do vocábulo secularização surge, no nosso ver, como uma extensão da segunda. Com efeito, o significado que a palavra foi adquirindo – a passagem ou a perda de coisas religiosas para a esfera do *saecularis* – não deve ter sido alheio ao desenvolvimento de âmbito jurídico-político que indica a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes e igrejas nacionais reformadas.

---

<sup>15</sup> Neste contexto, importa sublinhar ainda o facto de esses monges manterem um dístico que os ligava ao seu anterior mosteiro ou congregação. Isto encerra outra característica comum da secularização, em particular a noção de que as esferas terrenas, embora secularizadas, podem ainda manter traços religiosos (Gorski & Altinordu, 2008: 60).

De acordo com Beckford (2003: 34), isto sucede em Inglaterra pela primeira vez, no contexto da Reforma inglesa e da degradação das relações entre Henrique VIII e o Papa Clemente VII. Com efeito, o *Suppression of Religious Houses Act* da década de 1530 dissolvia os mosteiros e conventos católicos e passava-os compulsivamente para a esfera estatal. Para Pierucci (1998: 64), estes foram os atos de secularização que autenticaram o primeiro sentido moderno do termo, estabelecendo os limites legais entre aquilo que estava e não estava na esfera religiosa.

Contudo, a evolução mais definitiva da secularização situa-se, de acordo com a esmagadora maioria dos autores, nas conversações prévias à paz de Vestefália de 1648, o período das guerras de religião (Marramao, 1998: 18-19; Pierucci, 1998: 62; Dobbelaere, 2004: 22; Vilaça, 2006: 64; Bremmer, 2008: 433; Hurd, 2008: 13). Na tarde de terça-feira, 8 de Maio de 1646, Henrique de Orleães, duque de Longueville e chefe da delegação francesa nas negociações de Münster sobre a Guerra dos Trinta Anos, usou o verbo *séculariser* para a questão complicada do estatuto dos bens católicos nos países protestantes. Contrariamente ao que sucedera em Inglaterra cerca de 110 anos antes, o seu objetivo era transmitir à Igreja católica (doravante, Igreja) uma certa ideia de compensação pelas suas perdas territoriais. Através do recurso à secularização esta perda era, em simultâneo, negada e admitida, porque continha um sentido de transitoriedade, de transformação (pacífica e, eventualmente, reversível) do uso das propriedades espirituais<sup>16</sup>.

Pierucci (1998: 63) assinala a importância do uso, pela primeira vez, da palavra secularização ou de um derivado noutra língua que não o latim e num contexto que não o eclesiástico. A utilização de “carácter inovador” (Bremmer, 2008: 434) deste vocábulo permite, então, uma ampliação do seu conteúdo em relação ao direito canónico. Como vimos, com a distinção entre os cleros regular e secular, a diferenciação entre o religioso e o mundano já se havia estabelecido. Todavia, perdida a sua univocidade, a secularização passa a significar o movimento geral de passagem duma propriedade e/ou jurisdição eclesiástica para outras seculares.

Esta é uma evolução semântica extremamente relevante, porquanto acirra a já avançada distinção entre o religioso e o secular, entendido como não religioso, e revela

---

<sup>16</sup> Não obstante esta intenção de atenuar as perdas da Igreja, a maioria dos autores é perentória ao afirmar que a expressão secularização foi um eufemismo para a transferência, nacionalização, expropriação ou apropriação das possessões eclesiásticas pelo poder civil (Vilaça, 2006: 64; Willaime, 2006: 757; Gorski & Altinordu, 2008: 60).

plenamente o seu conteúdo jurídico-político (Marramao, 1998: 22; Pierucci, 1998: 63; Willaime, 2006: 757). Doravante, a secularização reorienta o seu significado, designando não só a passagem de determinadas instituições do poder religioso eclesiástico para o poder civil secular, mas também a emancipação do poder político em relação à tutela e ao controlo da Igreja.

Neste momento, alguns pontos devem ser sublinhados. Pela primeira vez a expressão secularização é utilizada fora do campo religioso. Ela é apropriada pela esfera civil e ganha um sentido jurídico-político. Com isto mantém uma aceção negativa e positiva. No entanto, por se situar atualmente na esfera política, ela tem significados diferentes do uso romano ou canónico: sugere a ideia de expropriação injusta e usurpação ilegítima, negativamente; e aponta para a noção de crescente eficiência na exploração e administração dos bens reivindicados pelos governos seculares, positivamente. Por consequência, também pela primeira vez, desde a sua apropriação pela teologia cristã, as coisas do *saeculum* possuem um valor superior face às religiosas. A secularização passa a ser sinónimo de racionalidade e de emancipação da esfera religiosa.

Segundo Hurd (2008: 13), esta ideia repercute-se no contexto da Revolução Francesa quando, a 2 de Novembro de 1789, na Assembleia Nacional Constituinte, o estadista francês Talleyrand anuncia que todos os bens eclesiásticos estavam à disposição do Estado. Mas, de acordo com Pierucci (1998: 63), há outro acontecimento histórico mais relevante para o desenvolvimento do sentido de secularização. Numa linha semântica aproximada à de Vestefália, surge na Alemanha, com o tratado entre Napoleão e os príncipes germânicos seculares de 1803 (*Reichsdeputationshauptschluss*), a palavra *Säkularisation*. Na terminologia jurídica germânica, a secularização passa a significar a transferência dos territórios ainda na posse do clero católico para a autoridade dos príncipes seculares. Contudo, contrariamente às intenções formais vestefalianas, a palavra passa a designar uma expropriação compulsória e definitiva da quase totalidade dos bens da Igreja, devendo ficar à livre e completa disposição do respetivo soberano territorial. A grande secularização (*große Säkularisation*), como ficou conhecida, não só consolidava o carácter jurídico-político do vocábulo, como também dissolvia o sentido aparentemente técnico e neutro da expressão *séculariser*, utilizada há século e meio atrás por Longueville (Marramao, 1998: 31; Bremmer, 2008: 434). Com este desenvolvimento, a

secularização assume uma carga derradeira e ostensivamente negativa. Segundo Pierucci (1998: 64), de tal modo assim foi que, sobretudo na Alemanha do *Kulturkampf*, a *Säkularisation* se transformou num termo de forte viés polémico.

Esta evolução da quarta camada semântica da secularização é comprovada quase meio século depois em Inglaterra. Em 1851, George Jacob Holyoake, um dos líderes do movimento racionalista inglês e fundador da Sociedade Secular, cunha o termo *secularismo*. Com este vocábulo pretende-se descrever um movimento que oferece, expressamente, uma proposta de organização social conduzida sem qualquer referência a uma teologia ou deidade. Pese embora Cady e Hurd (2010: 3) afirmem que o termo, tal como o seu autor o havia construído, não fosse uma antítese da religião ou o lado dum binário secular-religioso; outros autores (Swatos & Christiano, 1999: 211-212; Dobbelaere, 2004: 22; Hurd, 2008: 13) defendem que ele pretende designar um movimento militante, de emancipação humana e política, comprometido com uma ordem mundial e com um programa de ação individual de solução dos problemas humanos, sem recorrer às alegadamente *irrelevantes* explicações da religião. De acordo com Madan (1987: 748), o secularismo tinha sido construído dentro da “ideologia do progresso” e assumia a secularização como um processo positivo de lenta, mas irreversível, emancipação das esferas seculares face às religiosas. Com efeito, na sua obra *Principles of Secularism* (1854), Holyoake apela a essa distinção, defendendo a razão, a natureza e a experiência para se lograr uma melhor vida humana. Ou seja, com o recurso a esta palavra não só o *saeculum* reafirma a sua superioridade de sentido relativamente à dimensão religiosa, como ainda passa a ser entendido como condição fundamental para o avanço da vida humana.

Com o desenvolvimento desta última camada de sentido, deu-se ainda um desdobramento de significado mais restrito e combativo da secularização. Se na Alemanha se fala de *Säkularization* e na Inglaterra de *secularism*, em França consolida-se a *laïcité*. Como nos diz Catroga (2010: 297), a nova terminologia não irá rejeitar ou substituir a que provém de *saeculum*. Pelo contrário, ela é uma dinâmica da secularização, com particular incidência na realidade sociopolítica e cultural das sociedades<sup>17</sup>. Não obstante as origens pré-cristãs (deriva do latim *laicus*, significando comum ou ordinário, e do grego *laós*, designando o povo a partir do qual o clero se foi

---

<sup>17</sup> Em particular das sociedades católicas do Sul da Europa e, dentro destas, da francesa. Segundo Catroga (2010: 295), o termo é intraduzível noutras línguas não latinas, de modo que, sobretudo nas línguas anglo-saxónicas, ele será substituído por palavras da família de *saeculum*.

hierarquizando), só na segunda metade do século XIX é que o sentido filosófico inerente à palavra ganha contornos mais rigorosos. O termo procurou manter um sentido neutro, representando a imparcialidade do Estado face às crenças religiosas. Mas, tal como sucedeu com a palavra secularização, os seus contornos foram moldados pelos eventos históricos da época (as reações à lei Falloux de 1850, a proclamação da III República em 1870 ou a Comuna de Paris de 1871), nomeadamente pela distinção entre as esferas religiosa e política<sup>18</sup>. Isto conduziu a um desenvolvimento semântico no qual, através de palavras derivadas como laicismo ou laicizar, a secularização ultrapassa a esfera da neutralidade e da imparcialidade. A laicidade passa a representar, grosso modo e à semelhança do secularismo, uma revolução cultural militantemente empenhada no enraizamento dos direitos de cidadania e no uso da razão crítica, autónoma e emancipada (Ferreira, 2001: 58-59; Catroga, 2010: 296-297; Casanova, 2011: 57). Era portanto um aspeto da secularização investido, em especial, numa rígida separação entre o religioso e o secular, na luta contra o espírito clerical, na privatização e marginalização da religião, na criação duma esfera sociopolítica livre de símbolos religiosos e dum sistema de ensino obrigatório, gratuito e, acima de tudo, laico<sup>19</sup>.

A secularização passa, então, por uma acentuada extensão semântica que contrasta fortemente com o seu sentido original. Se nos inícios a palavra pretende definir um tempo, depois um espaço, um espaço dual (sagrado e profano) e dois tipos de clero (regular e secular); posteriormente, ela designa uma ação de transferência temporária de propriedades (religiosas para estatais), uma nacionalização e expropriação definitiva dessas mesmas propriedades, um movimento filosófico de progresso humano que não inclui a religião (secularismo) e outro projeto humano que a privatiza e discrimina, afastando as suas instituições e os seus símbolos da esfera pública (laicidade). Para Asad (2003: 192), esta é uma “notável inversão ideológica”, marcada por um movimento de dentro para fora do cristianismo. A secularização passa dum sentido neutro ou positivo a favor dela própria, reivindicando a superioridade da perfeição celeste face à mundanidade terrena, para um significado neutro ou negativo contra a religião, afirmando a autoridade das coisas terrenas, seculares e não religiosas

---

<sup>18</sup> A sua dicionarização, no sentido empregue aqui, deu-se em 1873 no *Grand Dictionnaire Universel* de Larousse que definia a laicidade do seguinte modo: “Carácter do que é laico, duma pessoa laica: a laicidade do ensino”. Por seu turno, o vocábulo laico era descrito desta forma: “Que não é eclesiástico, nem religioso: juiz laico. Não deve haver cidadão, clérigo ou laico, que esteja isento da ação das leis. Hábito laico – bens laicos – ensino laico” (*apud* Catroga, 2010: 293).

<sup>19</sup> Catroga (2010: 273) afirma que toda a laicidade é uma secularização, mas que nem toda a secularização é (ou foi) uma laicidade e, muito menos, um laicismo.

na promoção do desenvolvimento humano. Esta evolução semântica é metaforicamente bem descrita pelo *Grand Dictionnaire Universel* de Larousse de 1873, ao definir o sentido de laico: “O Deus que vive está agora muito mais com o mundo laico do que com o mundo eclesiástico” (*apud* Catroga, 2010: 294).

Por meio desta proveniência pré-sociológica, com todas as suas vicissitudes históricas, o termo secularização passa a ser usado de forma ambígua, mas com um sentido crescentemente negativo, quando é adotado pelas ciências sociais para entender epistemológica e teoricamente o lugar da religião nas sociedades modernas (Shiner, 1967).

O advento das mudanças técnico-científicas (industrialização, positivismo, criticismo bíblico liberal ou teorias da evolução) e sociopolíticas (liberalismo, capitalismo, relativismo, comunismo, socialismo) de meados do século XIX tornou-se não só no pano de fundo do campo de estudo dos investigadores sociais, mas também numa consequência direta da secularização. De acordo com Beckford (2003: 35), era como se a secularização, nas suas muitas e diferentes formulações, tivesse sido a “parteira” ou o “catalisador” da modernidade.

Estas mudanças moldam os contornos da quinta e derradeira camada de sentido pré-sociológica da secularização. A palavra deixa de ser entendida como um movimento filosófico ou como um projeto humano, para se tornar numa classe histórico-filosófica que influencia e, provavelmente, determina o rumo das sociedades modernas ocidentais (Pierucci, 1998: 64). Alguns autores afirmam que o primeiro sentido histórico-filosófico da secularização surge, na década de 1860, na obra *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* do historiador e teórico político irlandês William Lecky (McLeod, 2000: 1; Hunter, 2015: 5), através de noções como *secularização generalizada do intelecto europeu* e *secularização da política*<sup>20</sup>. Com efeito – face aos avanços aparentemente inevitáveis e imparáveis desta modernidade secular –, a literatura parece unívoca na afirmação de que, na época, a secularização significa, sobretudo, um declínio da relevância da religião. Beckford (2003: 35) diz-nos que as primeiras tentativas académicas de identificação da secularização foram precisamente nesse sentido; enquanto Bremmer (2008: 437) acrescenta que, mesmo que ainda não

---

<sup>20</sup> Não obstante a relevância da utilização destes termos, Bremmer (2008: 436) afirma que, nestas duas utilizações, ainda se encontra presente o antigo sentido de secularização e que expressões similares já haviam sido proferidas em França.

soubessem, os académicos que popularizaram o termo já denunciavam o declínio do Ocidente cristão. Intencionalmente ou não cria-se uma tese da secularização que se converte, rapidamente, numa filosofia da história que entende este fenómeno não como uma mera questão semântica ou programática, mas como uma evolução progressiva da humanidade: da superstição à razão, da crença à indiferença, da religião à ciência.

### 3.3. Críticas à religião, novas escatologias e genealogia sociológica

De acordo com Marramao (1998: 29-30), a partir do Iluminismo as variantes da tese da secularização começam a apresentar uma característica comum: o abandono da doutrina agostiniana dos dois reinos e a supressão do dualismo eternidade-mundo. Estes desenvolvimentos consolidam, nomeadamente a partir do século XIX e em parte devido à filosofia da história de Hegel, uma categoria unitária de *história universal* ou *história-mundo*, apresentada como universalmente válida. Tal como já denuncia a quinta camada de sentido da secularização, o carácter inclusivo e globalizante da nova visão histórico-filosófica do mundo é incluído dentro dum conceito harmónico, absoluto e processual de história que, a partir de agora, reconhece o secular como uma consubstanciação da verdade e da liberdade da era moderna (Hegel, 2001 [1837]: 441). Na concepção hegeliana, a pacificação do mundo num ordenamento estatal e a mundanização (*Weltlichkeit*) trazem um progresso mais unido do espírito que se desenvolve fora da Igreja e que, no limite, a exclui da sua realização (Marramao, 1998: 34-35).

A influência desta metamorfose da secularização nos intelectuais ocidentais<sup>21</sup> da época, mas não só, é evidente. Com efeito, mesmo antes de Hegel, já outros teóricos da secularização revelam este sentido unitário, processual e universal da história moderna e do conseqüente declínio da religião. Joas (2014: 13) e Stark (1999: 249) citam Thomas Woolston, teólogo e pensador livre inglês, como um dos primeiros expoentes da ideia de que a religião (cristã) teria um futuro limitado. Woolston escreveu na década de 1710 que, por volta do ano de 1900, o cristianismo desaparecia. Esta ideia não perece com o inglês. Pelo contrário, a partir daí, as gerações seguintes mostraram-se confiantes de que “dentro de algumas décadas, os humanos superaríamos a crença no sobrenatural” (Stark, 1999: 249). O iluminista francês Voltaire, em 1756, também exprime a ideia de que o

---

<sup>21</sup> O *saeculum*, em todas as suas expressões e dimensões, é uma categoria teológica única dos eventos históricos da cristandade ocidental que estruturaram a construção da sua história (Catroga, 2010: 50; Casanova, 2011: 61). Não é, pois, de admirar que as primeiras proposições sobre secularização tenham surgido através da pena de cientistas sociais e intelectuais do Ocidente.

fim da religião estava próximo e que chegaria, muito provavelmente, durante o seu período de vida. Três anos mais tarde, o escritor anglicano e irlandês, Laurence Sterne publica o influente romance *Tristram Shandy* no qual sugere que o cristianismo deixaria de existir em meio século. Todavia, contrariamente aos dois primeiros, o autor não considera que isso significa o fim de todas as religiões (Joas, 2014: 13). As previsões do desaparecimento do cristianismo continuam com o rei da Prússia, Frederico II. Este *déspota esclarecido*, próximo de Voltaire e de outros iluministas da época, também vê no declínio do cristianismo o reflexo dum tipo de crença insustentável que, com o tempo, feneceria. Estas ideias tiveram ainda repercussão nos EUA. Numa carta escrita em 1822, Thomas Jefferson reduz o cristianismo a uma doutrina simples oferecida por Jesus Cristo e afiança que, na época, não existia jovem a viver no país que, no final da sua vida, não morresse como Unionista (Stark, 1999: 249-250; Joas, 2014: 13).

No século XIX estes desenvolvimentos dispersos reuniram-se em torno duma corrente de pensamento mais ampla (Joas, 2014: 13-14). A necessidade de resposta académica à mudança das estruturas pré-modernas e modernas de sociedade e aos seus desafios inerentes fez emergir a sociologia, enquanto disciplina autónoma no campo das ciências humanas. Estas preocupações da sociologia clássica levaram-na a questionar-se sobre o futuro da religião nas sociedades modernas e sobre o declínio da sua influência social nos indivíduos e nos Estados – considerados como indicadores de passagem duma sociedade tradicional para uma sociedade moderna (Vilaça, 2006: 64-68)<sup>22</sup>.

A afirmação, por parte dos primeiros sociólogos, de que haveria progressivamente uma menor necessidade de lidar com a religião como facto social relevante, formalizou-se naquilo que designámos por tese da secularização. Vários autores partilham desta posição. Casanova (1994: 17), por exemplo, diz que qualquer tentativa de desenhar uma genealogia da secularização deve passar pela sociologia, onde “finalmente encontrou o seu lar”. Lechner (1991: 1103) assevera que, desde os inícios, a

---

<sup>22</sup> A literatura atual aponta alguns motivos para este argumento. Segundo Billiet *et al.* (2003: 135), a industrialização estimula uma atitude de *makability* que dispensa o religioso. Ou seja, as pessoas desenvolvem a sensação de que elas mesmas podem controlar o seu ambiente natural, material e social, reduzindo, assim, a necessidade de recorrer à ajuda do sobrenatural. Além disso, com o fenómeno industrial, as pessoas tornam-se unidades móveis de produção e passam a viver naquilo que Manuel Castells define de *espaço de fluxos* (*apud* Billiet *et al.*, 2003: 135-136). Os indivíduos não encontram mais as suas ligações num lugar permanente, reduzindo a possibilidade de controlo social e o sentimento de partilha duma consciência coletiva (religiosa) institucionalizada num território específico. Isto vai ao encontro do que Danièle Hervieu-Léger chama de *erosão da civilização paroquial*; i.e, a passagem de uma sociedade rural (que moldou a cristandade cristã) para uma industrial que causa problemas à cultura religiosa.

secularização faz parte da sabedoria sociológica convencional. Enquanto, por seu turno, Beckford (2003: 35) e Gorski (2003: 111) defendem que as suas raízes clássicas encontram-se no dealbar do século XIX, através dos escritos de dois dos fundadores da sociologia: Henri de Saint-Simon e Auguste Comte.

Não obstante as diferenças existentes nos argumentos saint-simoniano e comtiano, ambos asseveram que a história humana passa por uma série de etapas distintas. Nesta perspectiva evolucionista o poder e a plausibilidade da religião tradicional estão gradual e irreversivelmente condenados pela crescente influência do Estado e da ciência (Comte, 1936 [1830-42]: 10-11, 85; Saint-Simon, 1969: 41-42). A religião deixa de funcionar como o código regulador de toda a vida humana e torna-se numa dimensão, entre outras, das sociedades modernas com uma função social contestada e limitada.

Comte, em particular, ao descrever o terceiro dos três estados da lei pela qual se rege a história humana, considera que o positivismo levaria ao desaparecimento da religião (1936 [1830-42]: 87-88). Na sua perspectiva, a nova ciência do homem em gestação, a sociologia, pautar-se-ia pela neutralidade, objetividade e pelo empirismo, ou seja, por métodos de conhecimento científico (idênticos aos das ciências da natureza) que marcam o fim duma era metafísica. Ao conceber um futuro mais controlado pela ciência social do que pela religião, Comte assevera a extinção da fé dogmática e a afirmação duma religião da humanidade, criada de modo totalmente racional (Gorski, 2000: 140)<sup>23</sup>.

Segundo Vilaça (2006: 70), o alemão Karl Marx tinha à semelhança de Comte o desejo duma análise científica da sociedade e uma certa animosidade em relação à religião. A sua perspectiva sociológica atribuía a maioria das mudanças sociais dos séculos XVIII e XIX ao advento do capitalismo ocidental, uma mudança que, na perspectiva do germânico, produz uma individualização das estruturas sociais e a racionalização das relações sociais (Collins, 2007: 20-21). Marx, à semelhança de

---

<sup>23</sup> Contrariamente a Comte, o inglês Herbert Spencer, coevo das ideias comtianas, não vê necessidade duma nova autoridade moral centralizada e emanada pela ciência. Para Spencer, a religião não era o fenómeno estruturante da vida social, nem o único meio de interpretação do mundo para o qual era necessário encontrar uma alternativa (positivista, no caso comtiano). O filósofo britânico considerava que as sociedades modernas poderiam subsistir sem uma ordem moral centralizadora, sendo, doravante, regidas por uma moralidade secular, difusa, mas consensual (Spencer, 1937: 16).

Friedrich Engels<sup>24</sup>, considera que o capitalismo na sua maturidade industrial gera um distúrbio ininterrupto de toda a estrutura social e que isso, conseqüentemente, leva à dissolução das sociedades mais estáticas (tradicionais) (Marx & Engels 1987 [1848]: 25-26). Numa das suas passagens do manifesto comunista, os autores afirmam que, face aos avanços rápidos da industrialização e do capitalismo, tudo o que é sagrado é profanado. Os seres humanos passam a enfrentar, com sentidos sóbrios, as suas reais condições de vida (Marx & Engels 1987 [1848]: 26). Para Marx, estas reais condições de vida são aquelas que excluem a religião, porque a crença no sobrenatural reprime as circunstâncias que permitem desenvolver uma revolução que devolva a humanidade às pessoas.

Na conceção marxista, a religião é, portanto, o *ópio do povo*<sup>25</sup>. Esta metáfora carrega em si uma ideia de alienação da realidade, um processo de desconsciencialização humana relativamente ao meio em que se insere. Além disso, representa uma falsa consciência, uma mistificação da realidade e uma instituição de controlo social. Assim sendo, para Marx (Marx & Engels, 1985 [1844-1892]: 11-12), a conquista duma consciência plena da condição humana passa pela abolição da religião<sup>26</sup>. Esta instrumentalização, essencialmente política, da dimensão religiosa é, para Willaime (1995: 9), exemplificativa duma crítica racionalista da religião que, deste modo, lhe concede pouco espaço enquanto fenómeno social autónomo. O sociólogo alemão atribui-lhe um papel secundário na estrutura social e desenvolve-o através de uma conotação negativa – como o oposto de mudança estrutural ou emancipação humana. De acordo com Vilaça (2006: 72), as conceções marxistas repercutiram-se com força no modo como muitos sociólogos perspetivaram o lugar da religião em finais do século XIX e inícios do século XX.

Com efeito, estas ideias tiveram ecos posteriores nos trabalhos de Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920). Todavia, com eles, dá-se um salto

---

<sup>24</sup> Engels, à semelhança do que vimos entre Comte e Spencer, tem uma posição menos assertiva do que Marx em relação ao futuro da religião. Para ele, o capitalismo não destrói a atividade reflexiva que alimenta a religião e, por isso, é-lhe conferido um estatuto não tão redutor do que o enunciado pelo marxismo (Marx & Engels, 1985 [1844-1892]: 17).

<sup>25</sup> Segundo Demerath (2007: 58), precisamos ter cuidado com a utilização deste conceito, porquanto é frequentemente retirado do seu contexto que, em rigor, é bastante compassivo e espiritual. A sua posição é que a religião é uma representação social do sofrimento humano. É “o suspiro da criatura oprimida, o coração do mundo sem coração, assim como o espírito duma situação não espiritual”.

<sup>26</sup> Para Vilaça (2006: 70), esta é uma visão redutora, porque põe o religioso ao serviço dos poderes estabelecidos, legitimando-os e ignorando as suas dimensões de protesto e de sistema simbólico autónomo.

qualitativo importante relativamente à análise do fenómeno religioso. Nas palavras de Casanova (1994: 17), Durkheim e Weber, ao libertarem-se das suas críticas positivista e iluminista<sup>27</sup>, construíram as fundações para o estudo sóciocientífico da religião<sup>28</sup>.

Ao separar as questões sobre a verdade da religião e a sua estrutura simbólica da função social que desempenha, a sociologia de Durkheim ajudou no desenvolvimento duma análise estrutural-funcionalista do religioso. Weber, por seu turno, evitando reduzir a religião à sua própria dimensão e concentrando-se no estudo dos seus significados, efeitos e condições socio-históricas, estabeleceu as fundações para uma sociologia da religião comparativa, histórica e fenomenológica<sup>29</sup>.

O estado da arte é consensual na afirmação de que foi com eles que se estabeleceram os alicerces para uma tese mais sistemática da secularização – entendida, agora, não apenas como uma mera convicção sociológica. Esta postura de investigação mais sistemática não os impediu, porém, de manter alguns dos pressupostos intelectuais da época sobre o futuro da religião<sup>30</sup>. Por exemplo, em Durkheim e Weber as religiões históricas, sob as condições modernas da época, “passariam por um declínio” (Gorski, 2003: 111), seriam “empurradas para as margens da sociedade” (Pollack, 2011: 2) ou “não sobreviveriam ao ataque do mundo moderno” (Casanova, 1994: 18). O diagnóstico aparentemente semelhante sobre o fenómeno religioso esconde, porém, algumas diferenças na sua forma de o interpretar e avaliar que, pela sua complexidade e influência e repercussão futuras, nos exortam a analisá-lo mais detalhadamente.

Em certa medida, os pressupostos durkheimianos têm semelhanças com o pensamento comtiano. Para Durkheim o estado de anomia das sociedades contemporâneas era uma consequência da não substituição das normas morais tradicionais fundadas na religião. Na sua perspectiva, cabia à sociologia reconstruir uma

---

<sup>27</sup> Não obstante esta afirmação, Casanova (1994: 17) reconhece que tanto Durkheim como Weber se mantiveram como positivistas e como produtos desencantados do iluminismo, respetivamente.

<sup>28</sup> Para Casanova (1994: 18) e Willaime (2006: 756), esta foi a semente que fez surgir no campo sociológico a disciplina da sociologia da religião.

<sup>29</sup> Neste campo, uma nota deve ser feita sobre o sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918). A obra simmeliana tem particular relevância para a sociologia da época, nomeadamente pelas suas conceções de sociedade (como algo que não tem existência em si mesmo e que resulta, antes, duma multiplicidade de interações individuais), de religião (como uma dessas formas típicas de ação recíproca), da natureza do religioso (fenómeno concreto que se manifesta nas igrejas ou denominações) e de vida em sociedade (que será um dos elementos na base da origem da religião que, por seu turno, é uma esfera específica da vida social com variações ao longo da história).

<sup>30</sup> Apesar de virem de lares tradicionalmente religiosos – luterano no caso de Weber e judeu no de Durkheim – a autodescrição do primeiro como *não musical religiosamente* (*religiously unmusical*), ou seja a falta daquela sensibilidade característica do sentimento religioso, era também adequada para Durkheim, diz-nos Demerath (2007: 58).

moral que respondesse às exigências do espírito científico (Vilaça, 2006: 12; Willaime, 2006: 756). Contudo, diferentemente de Comte, Durkheim não crê existir um desfasamento incontornável entre a religião e o pensamento científico (Fernandes, 2001: 22). Ou seja, a ciência não provoca o perecimento do religioso. Porquê? Porque Durkheim entende a religião numa perspetiva funcionalista; i.e., não apenas como um sistema de crenças e ideias, mas também como um sistema de ações, rituais, cerimónias e celebrações que desempenham uma função social essencial nas sociedades (Norris e Inglehart, 2004: 9). É uma experiência do sagrado que não pode ser apartada da comunidade (Durkheim, 1925 [1912]: 65).

Preocupado com as questões do consenso e coesão em sociedades marcadas pelo individualismo, Durkheim constrói uma teoria de mudança social. Nela advoga-se, em geral, uma crescente diferenciação entre as unidades da sociedade e, em particular, uma gradual divisão social do trabalho (Durkheim, 1984 [1893]). Ao analisar as sociedades pré-modernas, Durkheim identifica um padrão de organização que apelida de divisão mecânica do trabalho, no qual os diferentes segmentos sociais alcançam a sua coesão através duma identificação pura. Por contraste, as sociedades modernas exibem um modo de organização completamente diferente ao qual o autor chama de *divisão orgânica do trabalho* (Durkheim, 1984 [1893]: 31-87). Este novo modelo não se sustenta na similaridade das suas unidades (como acontece na solidariedade mecânica), mas em fórmulas gerais de diferenças complementares (Durkheim, 1969 [1898]: 26). De acordo com Christiano (2007: 44), as sociedades modernas, sob o prisma durkheimiano, encaminham-se para uma forma orgânica de solidariedade, caracterizada por obrigações contratuais, pela interdependência e interação entre diferentes unidades sociais, por uma competição entre elas e, em última análise, pela sua especialização.

Os desenvolvimentos deste processo de transformação social têm repercussões na religião. Segundo Durkheim (1984 [1893]: 119), na fase pré-moderna houve um sistema de crenças comum que dominou todas as dimensões sociais. No caso extremo de grupos menos complexos, a crença religiosa e a consciência social eram a mesma coisa. Todavia, face à crescente complexidade das sociedades, a religião estende-se a cada vez menos áreas da vida social. Para Vilaça (2006: 74), é precisamente na

identificação deste fenómeno social que é legítimo identificar a questão da secularização em Durkheim<sup>31</sup>.

Na esteira de Saint-Simon e Comte, os pressupostos durkheimianos afirmam que as sociedades industriais se caracterizam por uma diferenciação funcional. Nelas os profissionais e as organizações especializadas, dedicadas à saúde, educação ou segurança social substituem parte das funções exercidas, anteriormente, na Europa ocidental, por pessoas ou instituições religiosas (Beckford, 2003: 35; Norris & Inglehart, 2004: 103-104). Ou seja, a religião não é mais a esfera reguladora de toda a vida humana, mas apenas uma dimensão social, entre outras.

A tradição à qual Weber pertence é independente daquela fundada por Comte e Spencer e desenvolvida por Durkheim (Tschannen, 1992: 119). Weber não se considerava um verdadeiro sociólogo, mas um economista. Contudo, tal como os precursores da sociologia, o que predomina na obra weberiana é a sua preocupação com a sociedade moderna e menos com a questão religiosa em si mesma (Vilaça, 2006: 72-81; Bremmer, 2008: 434; Joas, 2014: 14).

De acordo com Tschannen (1992: 120) e Vilaça (2006: 72-81), o interesse de Weber pela religião deve-se à influência de Ernst Troeltsch e Ferdinand Tönnies. O primeiro estuda a distinção entre o espiritual e o secular, promovendo ideias como a mundanização (de orientações religiosas) e a generalização duma ética particular (Troeltsch, 1958 [1911]: 174-179). O segundo trabalha sobre as transformações do papel da religião através da dicotomia comunidade e sociedade. Para Tönnies (2002 [1887]: 33-44) a transição da comunidade – onde persistem relações pessoais de proximidade dominadas pelo emocional e baseadas na religião e tradição – para a sociedade – onde predominam relações impessoais, interesses individuais e onde se remete o religioso para a esfera privada – reflete a perda do domínio das instituições religiosas sobre o indivíduo.

Em Weber a questão do individualismo é particularmente relevante (Vilaça, 2006: 72-81), pois argumenta que a ética protestante conduziu a um novo paradigma na relação indivíduo-sociedade. Segundo Tschannen (1992: 119), Weber ao refletir sobre este tema da impessoalidade das relações sociais, introduz e/ou desenvolve, “involuntariamente”, os principais tópicos da discussão sobre a secularização: a ideia de

---

<sup>31</sup> Todavia, Durkheim não usa a expressão secularização, mas ela encontra-se presente sobre a designação de laicização (Billiet *et al.*, 2003: 132; Vilaça, 2006: 74).

que o fenómeno tem raízes religiosas, a generalização, diferenciação, mundanização, desencantamento, burocratização e racionalização. Os dois últimos pressupostos enfatizam o modo como, nas sociedades modernas, a racionalização da ação e a burocratização das instituições intervêm no novo padrão de relações interpessoais e sociais. Estes são dois conceitos-chave que caracterizam uma tendência histórica particular do mundo ocidental.

Com efeito, a racionalização é o paradigma pelo qual a vida social se estrutura, mediante critérios de racionalidade funcional. Para Weber, as sociedades ocidentais caminham para um modelo económico racional promovido, não exclusivamente, por uma mentalidade (religiosa) particular (Weber, 1978 [1922]: 480). A secularização é, portanto, uma consequência da racionalização ocidental (Weber, 2003 [1904-1905]: 30, 182). Neste campo, de acordo com Demerath (2007: 59) e Vilaça (2006: 72-81), Weber é ambivalente no concernente aos seus resultados. Por um lado, preza os fundamentos culturais de tudo o que envolve a racionalização, desde o capitalismo até à burocracia. Por outro lado, preocupado com o espírito da época, lamenta o seu lado negro que conduz, presumivelmente, a uma “solidão interior sem precedentes” (Weber, 2003 [1904-1905]: 104) e a um desencantamento.

Segundo Willaime (2006: 758-759), a expressão desencantamento – enquanto *desmagificação* do mundo (*Entzauberung der Welt*) – é a preferida de Weber. Através deste termo, o autor descreve o grande processo histórico-religioso de racionalização pelo qual a religiosidade ocidental passou, em virtude da influência cultural lograda pelo judeocristianismo (Weber, 2003 [1904-1905]: 105). O *desencantamento do mundo* é, portanto, outra face da racionalização e uma noção basilar nas conceções weberianas sobre a transformação do religioso (Tschannen, 1992: 128).

Este desencantamento, ou melhor, o protestantismo ascético ao edificar uma religião fundada na *palavra*, despojada de objetos ou intermediários, afastou determinados elementos do universo religioso dum imaginário que dava às pessoas uma noção de pertença e de sentidos partilhados (Weber, 2003 [1904-1905]: 154-155). Concomitantemente, o progresso da ciência – impulsionado pelo protestantismo – veio transformar os quadros cognitivos tradicionais, promovendo um tipo de conhecimento inspirado em pressupostos racionais.

Para Weber o capitalismo era um exemplo paradigmático. Inicialmente impulsionado pelo fervor religioso, descartaria, mais tarde, as suas fundações morais,

criando uma nova lógica de racionalidade sem limites. O capitalismo, transformado numa busca pelo lucro e despojado do seu sentido ético e religioso, tende a associar-se a paixões meramente mundanas que lhe conferem, com frequência, um carácter desportivo. Nesta fase de desenvolvimento cultural, onde imperam “especialistas sem espírito e sensualistas sem coração” (Weber, 2003 [1904-1905]: 182), o indivíduo moderno caminha numa ideologia religiosa que o coloca a uma distância inalcançável de Deus, para uma estrutura organizacional concreta na qual os seus esforços se encontram distantes de qualquer significado superior, qualquer que seja ele (Christiano, 2007: 43).

Neste contexto, concordamos com Vilaça (2006: 81) quando diz que a expressão *desencantamento do mundo* é a que exprime uma relação mais direta com a secularização. Todavia, as expressões não querem dizer o mesmo. A primeira surge em sociedades marcadamente religiosas, pois são as religiões éticas que excluem a magia como meio de salvação (Weber, 2003 [1904-1905]: 117). É a batalha da religião contra a magia. A secularização, por seu turno, envolve o afastamento, restrição e diminuição do religioso. É a luta da modernidade cultural contra a religião, a prostração da religião e a libertação face a ela. Pierucci (1998: 51) resume eloquentemente esta relação conceptual tripla: a racionalização é um processo mais amplo e abrangente que o desencantamento e, por isso, engloba-o; este último, por sua vez, tem uma duração histórica mais longa do que a secularização e, por este motivo, abrange-a.

Ao falar tanto de desencantamento como do processo de secularização, Weber tem a vantagem de sublinhar a complexidade do fenómeno social (Willaime, 2006: 758). Como tópico de análise, a secularização é colocada de várias formas: como processo histórico propiciado pela própria religião (elemento interno) ou determinado por outras variáveis sociais modernas que influenciam a esfera religiosa (elemento externo)<sup>32</sup>. A questão da secularização é descrita tanto através de movimentos dinâmicos e diacrónicos quanto de registos estruturais e sincrónicos. Contudo, em qualquer um dos casos, existe a preocupação com a relação entre religião e modernidade, quer seja em relação ao problema da emergência ou da especificidade do mundo moderno.

---

<sup>32</sup> Para Weber (2009 [1904]: 311), um exemplo paradigmático da complexidade deste processo podia ser encontrado no que outrora fizeram as seitas protestantes nos EUA. Segundo o autor, elas sofreram, através da implementação do recrutamento por votação, um processo de secularização similar ao dos clubes e sociedades seculares, correspondente à conclusão lógica dum processo histórico-religioso de desencantamento do mundo.

Posto isto, qual é então a posição weberiana quanto ao lugar da religião no mundo hodierno? Em primeiro lugar, cabe dizer que não existe, uma oposição entre religião e modernidade, desencantamento ou racionalização (Tschannen, 1992: 131-133; Vilaça, 2006: 81). Por exemplo, Willaime (2006: 759) diz que em Weber a *desmagificação* não significa obrigatoriamente secularização. Uma sociedade pode ser *desmagificada*, através da racionalização da ciência e economia, sem ser secularizada, nas esferas morais e políticas. Inversamente, uma sociedade pode ser secularizada nos campos jurídico e político sem ser *desmagificada*. Em segundo lugar, é importante referir que Weber acredita, tal como Comte, que o racionalismo científico tende a minar as bases cognitivas das cosmovisões religiosas. De acordo com Gorski (2000: 140), não só o racionalismo científico como todo o processo de modernização (industrialização, urbanização ou individualismo) têm, em Weber, efeitos negativos sobre a religião. Todavia, em terceiro lugar, Weber não assume que o triunfo destas cosmovisões conduz ao desaparecimento das religiões tradicionais, mas ao seu declínio<sup>33</sup>. A própria noção de declínio não é inevitável. Através da releitura da tese weberiana por Pierre Bourdieu<sup>34</sup>, Tschannen (1992: 133) assevera que a religião passa a atuar num terreno onde competem vários intervenientes, sem que isso signifique que venha a perder a contenda.

Assim sendo, em Weber, o indivíduo moderno não pode viver com a religião, mas também não pode viver sem ela. Por um lado, o argumento weberiano coloca a hipótese de surgirem novos profetas ou deuses (Weber, 2003 [1904-1905]: 182). Na linha durkheimiana os deuses antigos estão a ficar velhos, tendo dificuldades em competir com os novos que as sociedades modernas criam para si mesmas. Para Weber este processo resulta da diferenciação das várias esferas seculares – à medida que forçam a sua própria autonomia interna e legal. Por outro lado, as pessoas, por não aguentarem o “destino dos tempos”, procurarão sempre os “braços abertos e cheios de compaixão” da religião (Weber, 2009 [1919]: 155). Contudo, para Weber, este é um ato criticável, porquanto significa que elas estão dispostas a cometer o inevitável “sacrifício intelectual” de acreditar em Deus e de lhe clamar ajuda (Weber, 2009 [1919]: 155). Posto isto, concordamos novamente com Vilaça (2006: 80) quando diz que a ambivalência de Weber torna “bastante difícil perceber” qual a sua posição quanto ao lugar da religião no mundo moderno.

---

<sup>33</sup> Bremmer (2008: 434) chama a atenção para o facto de em Weber, assim como em Troeltsch, esta noção de declínio ser o reflexo duma preocupação tradicional protestante sobre a perda da influência católica na Alemanha.

<sup>34</sup> Em particular, o seu livro *A Economia das Trocas Simbólicas* de 1971.

### 3.4. Conclusão

O recurso à metodologia genealógica permitiu-nos trabalhar a secularização como uma ferramenta de pesquisa, analisando as suas contingências, descontinuidades e vicissitudes históricas. Isto possibilitou-nos a observação da correlação de forças própria do processo de transformação do seu significado no discurso pré-sociológico: a sua evolução de categoria temporal e espacial neutra, para outra que procura distinguir, conotativamente, *este* mundo do *outro* mundo; a sua transição para o direito canónico e a sua posterior apropriação pela esfera civil, conquistando um sentido jurídico-político; a sua entrada no campo da filosofia (e teologia) da história e, finalmente, no da ética e da sociologia. Não há propriamente uma origem – uma intenção ou determinação originais –, mas uma série de acontecimentos que ocorrem ao acaso das forças.

É através deste “exemplo clamoroso” (Marramao, 1998: 12, 17) de metamorfose duma das expressões-chave do debate político, ético e filosófico contemporâneo que a secularização e o projeto de modernidade que encerra iniciam o seu percurso nas interpretações sociológicas da religião no século XIX. Em particular, por meio duma perspectiva processual e universal da história moderna e da alegada decadência da religião. A secularização encontra-se portanto no legado ativo desta metamorfose, desenvolvendo-se a partir dela e, de certo modo, continuando-a. Relembre-se que, para examinar a religião, os primeiros sociólogos partem da mudança estrutural que vinha sucedendo nas sociedades modernas e das suas consequências. Em virtude do avanço das sociedades industriais, todos criam que a religião desapareceria ou perderia relevância na esfera pública. Na perspectiva daquilo que Gorski (2003: 111-113) designa por “teoria clássica da secularização”, o declínio das crenças e práticas (ortodoxas cristãs ocidentais) deve ser interpretado duma forma mais abrangente, como o declínio do poder das ideias e instituições religiosas, e explicado com referência a vários processos sociais, como a diferenciação, racionalização ou industrialização, agrupados indistintamente na rubrica da modernização. Em suma, para os primeiros sociólogos, à medida que os organismos sociais se tornam mais diferenciados e a vida social mais racionalizada, as instituições e crenças religiosas perdem o seu poder e a sua plausibilidade.

Outro benefício do recurso à genealogia foi a compreensão de que, em si mesmos, os conceitos, como o de secularização, não têm uma essência, sendo inteiramente “construídos através de figuras que não lhe são estranhas” (Foucault, 2009

[1979]: 18). Com efeito, à exceção de Weber, os sociólogos fundadores não eram analistas desinteressados do seu objeto de estudo. Joas (2014: 14) encontra conexões entre as lutas culturais do século XIX (que já informavam os seus trabalhos) e as suas conceções de secularização. Grosso modo, eles advogam que os princípios da ciência e da razão deveriam destruir aquilo que consideram ser a ignorância e superstição da religião<sup>35</sup>. Para Beckford (2003: 41), o interesse dos fundadores nas questões da transformação social e da transmutação do religioso não era puramente teórico ou intelectual. Pelo contrário, o tema da secularização é alvo de disputa e o seu conteúdo é determinado em função de diferentes necessidades teóricas e pragmáticas sobre o declínio da relevância do fenómeno religioso. O seu objetivo não era apenas uma compreensão teórica e desapaixionada da mudança no religioso, mas “uma oportunidade de afetar o ritmo, direção ou resultado dessa mudança” (Beckford, 2003: 41). Assim, por conta desta exegese sociológica parcial, a secularização ganhou um estatuto paradigmático dentro das ciências sociais. Não obstante os esforços de sistematização, sobretudo de Durkheim e Weber, o consenso era tal sobre o devir da religião nas sociedades modernas que ela se manteve incontestada<sup>36</sup>. Isto significa dizer que, apesar de a secularização ter sido usada como premissa implícita nos trabalhos dos fundadores da sociologia, ela nunca foi examinada rigorosamente, nem mesmo formulada explícita ou sistematicamente (Casanova, 1994: 17; Beckford, 2003: 41).

Estas conclusões – sobre as proveniências da secularização, as suas apropriações e metamorfoses e a sua emergência sociológica – obrigam-nos a questionar a sua essência enquanto ordem natural das sociedades hodiernas. Todavia, mais importante do que isso, devem compelir os investigadores sociais, principalmente os interessados no estudo do segundo momento fundamental da história da secularização (como vimos, a partir dos anos 1960), a ter em consideração a evolução dos discursos sociológico e pré-sociológico da secularização e a pôr em perspectiva o carácter normalizador e universal do projeto de sociedade (moderna e secular) que o acompanha.

---

<sup>35</sup> Por exemplo, Comte e a defesa do positivismo e a revolução pela ciência; Marx e o comunismo e a libertação do operariado; Durkheim e a laicidade e a emancipação pela escola laica.

<sup>36</sup> Como vimos, para sustentarem as suas teses, os primeiros defensores da secularização apontavam em duas direções genéricas: o estabelecimento e a expansão de instituições seculares e o declínio de longo termo da ortodoxia cristã.

## 4. SECULARIZAÇÃO NO SÉCULO XX E AS SUAS CAMADAS INTERNAS

### 4.1. Introdução

De acordo com alguns cientistas sociais que trabalham sobre os padrões do método científico, o primeiro passo de qualquer investigação deve ser a descrição do seu objeto de estudo. Uma das questões fundamentais nas ciências sociais é sobre o que sabemos e como o sabemos. Quando pretendemos analisar um determinado fenómeno social recorreremos à linguagem. Contudo, não apenas para dizer que uma coisa existe, mas também para decidir o que ela é, precisamos de vertê-la em conceitos e teorias que são criações dos próprios investigadores, não sendo, portanto, descrições neutras do fenómeno observado.

Os cientistas sociais trabalham grande parte do tempo com conceitos que são representações mais ou menos abstratas do mundo social que estudam. Todavia, na sua ação de construção e desenvolvimento conceptual, enfrentam uma grande adversidade: a maioria dos conceitos são pouco claros e controvertidos, especialmente nas ciências sociais. Alguns deles são essencialmente contestados – construções conceptuais cujo significado operacional está sujeito a constante debate e disputa e que dificilmente terão uma definição firme e rápida. No nosso entender, mas não só (Beckford, 2003), a noção de secularização pode ser entendida dentro desta ideia.

Não obstante a discussão sobre a secularização, tal a conhecemos, esteja presente e seja prolífera nas ciências sociais, sobretudo, desde a década de 1960, a maioria dos cientistas sociais continua a declarar, como vimos na introdução desta dissertação, dificuldades ao trabalhar com este conceito. Em particular, por conta da sua falta de consistência interna (Tschannen, 1992; Stark, 1999; Gorski, 2000; Beckford, 2003), dos seus vieses culturais, (Lechner, 1991; Asad, 2003) e da sua difícil operacionalidade científica (Casanova, 1994; Dobbelaere, 2002; Joas, 2009).

Chegados a este ponto, será apenas normal perguntar o que é (são) a(s) teoria(s) da secularização? Será possível (re)operacionalizá-la(s) ao nível científico? Se sim, como?

É exatamente aqui, na resposta à última interrogação, que este capítulo se situa. Muito se escreveu sobre a ideia de uma secularização unívoca; porém, poucos são os investigadores que examinam a fundo o contexto do seu advento e o consequente

desenvolvimento das suas camadas internas e que, a partir daí, conseguem contribuir epistemologicamente para o debate científico. Com efeito, inúmeros trabalhos recentes abordam estes tópicos de forma superficial, como se se tratasse duma etapa preambular protocolar, ou concentram as investigações apenas num dos seus substratos. Tamaña superficialidade e fragmentação não contribuem para a aclaração dum conceito parcial ou essencialmente contestado como o de secularização.

Não negamos o contributo relevante de alguns destes trabalhos (Tschannen, 1992; Hellemans, 1998; Gorski, 2000; Dobbelaere, 2002; Martin, 2005), em especial, em matéria de sistematização descritiva e analítica. Contudo, consideramos que, neste campo, é necessário e possível dar um passo em frente. Por este motivo, propomos um exame sincrónico, profundo e abrangente daquele que consideramos ser o segundo e mais influente momento do debate sobre a secularização (os inícios da década de 1960) e as suas conseqüências – os diferentes substratos daí emergentes e as suas atualizações teórico-conceptuais. Consideramos que a aplicação do método comparativo é uma ferramenta fundamental quando considerados os substratos da secularização. Segundo Collier (1993) ou Smelser (2013 [1976]), ele aumenta o nosso poder descritivo, através da distinção entre similaridades e contrastes, e facilita o aprofundamento teórico-analítico e outras formas de compreensão interpretativa.

Assim sendo, este capítulo será baseado em duas etapas essenciais. Em primeiro lugar, analisamos quatro das principais causas ou momentos fundamentais para o estabelecimento dum estudo sistemático do fenómeno religioso e, a partir deste ponto, entramos nas questões mais profundas e complexas da secularização, analisando, comparativamente, os seus cinco substratos ou camadas internas<sup>37</sup>.

#### **4.2. Quatro razões para o advento das teorias da secularização nos anos 1960**

A questão sobre qual o momento fundamental para o estabelecimento dum estudo sistemático do fenómeno religioso nas sociedades modernas – o segundo período na nossa opinião<sup>38</sup> –, parece consensual dentro da literatura sobre a secularização.

---

<sup>37</sup> Alongar-nos-emos sobre estes conceitos à entrada da secção 4.3.

<sup>38</sup> Como vimos no capítulo anterior, o primeiro período tem o seu germen no segundo quartel do século XIX, com os trabalhos de Henri de Saint-Simon, Auguste Comte e Karl Marx. Todavia, desenvolve-se sobretudo a partir dos finais dessa centúria com Émile Durkheim e Max Weber. Realçamos, em particular, as suas respostas académicas à transmutação dos sistemas modernos e pré-modernos de sociedade e aos seus desafios intrínsecos.

Com efeito, a maioria dos autores menciona o período pós II Grande Guerra (pós-1945) e os inícios da década de 1960 como as etapas inaugurais das teorias da secularização no campo das ciências sociais, nomeadamente da sociologia da religião (Casanova, 1994: 19; Hellemans, 1998: 67-68). Entre outras coisas, isto deveu-se à publicação dos livros de Wilson (1969 [1966]), Berger (1990 [1967]) e Luckmann (1967). Mas, não apenas destes, porquanto na época produziram-se inúmeras publicações sobre a secularização. O desenvolvimento teórico fez com que ela fosse integrada, durante os anos 1960, na teoria da modernização, tornando-se num dos seus axiomas centrais. Na época, a secularização parecia auto-evidente. Todos pareciam concordar com a ideia de que a influência pública da religião estava a diminuir.

Mas, por que motivo os meados do século XX e, sobretudo, a década de 1960 foram momentos de mudança tão marcantes para a investigação sobre a secularização? Que acontecimentos justificam esta viragem? Como é que o estado da arte fundamenta a sua posição sobre este tópico? Na nossa pesquisa detetámos quatro razões que ajudam a sustentar este argumento.

A *primeira* é uma das mais consensuais: a influência das construções teóricas dos primeiros sociólogos. De facto, o estado da arte parece unívoco na afirmação de que os fundadores da sociologia são um marco teórico incontornável das conceções da secularização dos anos 1960 (Casanova, 1994: 17-19; Dobbelaere, 2002: 18; Norris e Inglehart, 2004: 3). As teses mais citadas são as de Auguste Comte (evolucionismo e positivismo), Karl Marx (industrialização e capitalismo), Émile Durkheim (diferenciação das unidades sociais), mas, principalmente, Max Weber (racionalização e desmagificação ou desencantamento do mundo). Transversal a todos eles é a ideia de que o fenómeno religioso, pelo menos nas suas expressões tradicionais, vê o seu poder e a sua plausibilidade afracarem face aos avanços da modernidade. Outra similaridade é a forma como as suas teorias afirmam que a religião não funciona mais como o código regulador de toda a vida humana, sendo apenas mais uma, entre outras, das dimensões das sociedades modernas.

Parece-nos questionável que o assomamento da discussão sobre a secularização se possa reduzir, exclusivamente, a um debate teórico. Tal como diz Hellemans (1998: 67-68), para se entenderem os trabalhos dos teóricos da secularização da década de 1960, deve-se combinar a “longa e prestigiada tradição intelectual”, sobretudo do século

XIX, que enfatiza a “oposição entre religião e modernidade”, com as *experiências sociais reais* que os autores experimentaram em meados do século XX.

O estado da arte parece apontar neste sentido. Com efeito, a *segunda* razão amiúde apontada para justificar a narrativa da secularização na época é o que, grosso modo, designamos de modernização. Ou seja, os processos sociais, económicos e políticos associados ao desenvolvimento das sociedades industriais e, implícita ou explicitamente, ao declínio da religião.

Os argumentos como a *lógica da industrialização* ou a *convergência das sociedades industrializadas* são determinantes para os teóricos da secularização dos anos 1960 (Beckford, 2003: 42). Estas noções contribuíram, de certo modo, para a ideia de que haviam descoberto algumas regularidades universais na vida social que fundamentavam as suas teorias. Existe, entre eles, algum consenso ao elencar os elementos que consubstanciam este fenómeno (Hellemans, 1998: 68). Por exemplo, como já citámos no ponto 3.1., a urbanização e a erosão da civilização paroquial, associadas a fortes vínculos religiosos; a expansão do ensino e o fim do monopólio do conhecimento do clero; a ciência e a tecnologia e o desenvolvimento de caminhos alternativos para se compreender o mundo; ou o crescimento do Estado moderno e a centralização de funções oferecidas antiga e unicamente pelas instituições religiosas.

É em confronto com as mudanças promovidas por estas *experiências sociais reais*, opondo aparentemente modernidade e religião, que o conceito de secularização foi utilizado nas ciências sociais. Na década de 1960 as teorias sobre religião, no respeitante às suas características sociais, envolvem frequentemente ideias sobre o seu declínio ou negação. De acordo com Beckford (2003: 31-32), por vezes, existe a sensação de que os estudos científicos sobre religião se preocupam “centralmente” com o seu “declínio, erosão ou eclipse”. A perspetiva do ocaso da religião na modernidade parece motivar, segundo o autor, certos investigadores a estudar o fenómeno religioso.

Esta situação é típica duma geração formada pela revolução cultural do pós II Grande Guerra e que se encontra profundamente alienada dum modelo de religião tradicional forte (Taylor, 2007: 426, 495). Casanova (2009a), inspirado no trabalho de Taylor, considera que este é um estágio de secularismo fenomenológico. Ou seja, uma etapa da era moderna na qual uma estrutura imanente (*immanent frame*) das ordens cósmica, social e moral modernas opera como se o sagrado não existisse ou como se fosse contrário aos processos de amadurecimento, crescimento e emancipação humana.

Esta é a experiência fenomenológica que, desde a época citada, tem feito da nossa época uma *era secular*, na qual, com a gradual modernização, é suposto as sociedades tornarem-se menos religiosas, pelo menos, no sentido tradicional (Taylor, 2007: 19-20, 369, 597).

No nosso ver, esta é a *terceira* razão que justifica o desenvolvimento das teorias da secularização: um reacender ou uma difusão da mentalidade secular contemporânea.

Os cientistas sociais da década de 1960 possuem no seu imaginário uma perspectiva processual, unitária e universal da secularização, tipicamente hegeliana. Eles assumem que a sociedade se move numa situação em que o sagrado domina, para um contexto arreligioso no qual perde progressivamente espaço<sup>39</sup>. À semelhança do que sucede com os sociólogos fundadores, os cientistas sociais da geração de 1960 não parecem ser analistas desinteressados do seu objeto de estudo. Pelo contrário, a sua posição sobre a secularização assemelha-se mais a uma doutrina sacralizada do que a uma teoria. Longe de ser uma hipótese sociológica falsificável através de dados empíricos, afigura-se como uma ideologia científica que aceita como facto o antagonismo entre religião e modernidade.

Nesta época, as reflexões sobre a secularização não se baseiam apenas nas consequências latentes dos fenómenos da modernização, parecendo ser também o resultado dum ação voluntária para distanciar setores da sociedade da influência religiosa. Em certa medida, isto corresponde ao que Smith (2003) apelida de *revolução secular*. Na hipótese smithiana, o processo de secularização é entendido como uma querela política iniciada para pôr fim ao poder da religião (Smith, 2003: 1). Ela não visa apenas a substituição das elites antigas por outras secularizadas, nem somente uma diferenciação funcional da religião; antes, assume uma mudança no poder simbólico (Bourdieu, 1989), reclamando transformações nas esferas dos média, da educação ou da ciência (Smith, 2003: 2-5). Nestes dois últimos campos a revolução secular transforma a construção social da ciência e assume a produção dum saber novo, passando dum estrutura compatível ou subordinada ao teísmo, para outra que considera a religião como irrelevante e como diminutiva do verdadeiro conhecimento. É justamente aqui, dentro desta nova forma de pensar e de se fazer ciência, que a geração de 1960 se

---

<sup>39</sup> Uma das críticas clássicas a este tipo de argumento é a de Michel Foucault. No seu livro *Histoire de la folie* (1961), e tal como o nosso capítulo sobre a *genealogia da secularização* já denunciava, Foucault critica as lógicas de evolucionismo histórico, enfatizando, nomeadamente, a narrativa do progresso do iluminismo, recebida acriticamente pelos seus contemporâneos.

habitua a pensar a secularização como um processo histórico-natural ou como um produto inevitável da modernização (Smith, 2003: 1).

Se, por um lado, a aceitação do termo secularização, como um conceito científico relevante para as ciências sociais, teve origem nesta época; por outro lado, diz-nos Bremmer (2008: 437), a secularização, enquanto noção que denota um número de desenvolvimentos associados à modernidade, foi aceite muito lentamente. A sua aceitação foi uma consequência de esforços académicos progressivos, iniciados e desenvolvidos, sobretudo, a partir do segundo quartel do século XX, nos EUA, na Alemanha, em Inglaterra e em França.

Situamos aqui a *quarta* e derradeira razão que julgamos justificar o surgimento e a preponderância da narrativa da secularização nos anos 1960: os desenvolvimentos no campo das ciências sociais.

De acordo com Bremmer (2008: 435), o tema da secularização tem feito parte da agenda académica dos EUA há mais tempo do que em qualquer outro país *ocidental*. Com efeito, logo em 1912, surge o livro *The Secularization of American Education* de Samuel Windsor Brown. Todavia, é apenas na conferência do Conselho Missionário Internacional em Jerusalém (1928) que a reflexão sobre a secularização sofre um estímulo decisivo. Aí o teólogo Rufus Jones apresenta um trabalho, intitulado “Secular Civilization and the Christian Task”, no qual assevera que o maior perigo que o cristianismo enfrenta é a existência e a disseminação global de um estilo de vida não religioso e duma interpretação secular das coisas terrenas. Para Bremmer (2008: 434-435), o texto teve fortes repercussões nas ciências sociais.

O impacto destes desenvolvimentos académicos foi particularmente visível na Alemanha, onde a secularização se tornou num tema de destaque das conferências missionárias da década de 1930 (Bremmer, 2008: 435). Com a ascensão do nazismo e o arrastar da II Grande Guerra até meados da década de 1940, as discussões académicas sobre o tópico parecem ser postas de parte. No entanto, com o final do conflito armado, recrudescer o interesse pela secularização “de forma gradual tanto em relevância como em conteúdo” (Bremmer, 2008: 435). Isto sucede em França com o trabalho “La sécularisation de la cité” de Roger Mehl (1951) e com uma tradução de um artigo de Talcott Parsons, com a epígrafe “Réflexions sur les organisations religieuses aux États-Unis”, publicada em 1957 nos *Archives de sociologie des religions*. Acontece em Itália com Sabino Acaquaviva e o seu trabalho “L’eclissi del sacro nella civiltà industriale” de

1961, onde o autor distingue *secularização* (a perda do significado sacral das pessoas, espaços e comportamentos) e *dessacralização* (perda de difusão e experiência do sagrado). Mas, também ocorre em Inglaterra por causa dos debates teológicos da década de 1960, quando, pela primeira vez, o termo secularização surge no título dum livro britânico – *The Secularization of Christianity* (1965), de Eric Lionel Mascall. A multiplicação dos trabalhos sobre a secularização, a aceitação generalizada da sua relevância enquanto objeto de estudo e a sua instituição definitiva na agenda de investigação dos cientistas sociais da época são, como já vimos, atestadas pelas famigeradas obras de Wilson (1969 [1966]), Berger (1990 [1967]) e Luckmann (1967) e pelo facto de, já em meados da década, David Martin, no seu “Towards eliminating the concept of secularization”, propor a eliminação do conceito.

Em suma, podemos concluir que a influência dos teoremas dos precursores da sociologia do século XIX, o desenvolvimento dos fenómenos associados à modernização e as suas consequências, o renascer da mentalidade secular pós II Grande Guerra e a aceitação e proliferação do tópico nas ciências sociais, a partir dos inícios do século XX, se afigura como um quarteto de razões fortes para justificar o surgimento do interesse pelo objeto *secularização* na década de 1960. O momento da sua *emergência*, no sentido genealógico, dificilmente, pode ser dissociado do facto de os principais teóricos da secularização da época terem a mesma origem religiosa e serem da mesma geração que amadureceu cientificamente no refluir da II Grande Guerra. Isto não significa, porém, que as suas teorias sejam unívocas. Apesar de partirem de premissas idênticas, não podemos falar duma univocidade da secularização. Pelo contrário, ela possui várias camadas, com múltiplos fundamentos dissemelhantes sobre os efeitos da modernização na religião, que revelam o quão complexo e intrincado que é o seu estudo.

#### **4.3. A(s) teoria(s) da secularização: proposta de análise das suas principais camadas internas**

O que significa então a expressão *teoria da secularização*? Em primeiro lugar, como viemos denunciando através da utilização do plural *teorias*, importa notar que não existe uma única teoria. A frase designa, essencialmente, um conjunto de conceções que se refere à relação entre modernização e religião. Contudo, esta multidimensionalidade pode conduzir a disputas e contradições académicas sobre o seu significado que, por

consequência, podem gerar incompreensões epistemológicas que, derradeiramente, dificultam a sua operacionalidade científica.

De modo a contornar tais dificuldades, propomos, à entrada do estudo das teorias da secularização, a aplicação dum análise em *camadas ou substratos*. Quando usamos essas expressões referimo-nos, essencialmente, às subteorias da secularização, ou seja, às teorias secundárias que existem dentro da teoria principal da secularização. Distinguem-se do conceito de *dimensão* usado, como vimos, por Karel Dobbelaere ou Mark Chaves, porque operam sempre dentro do mesmo nível de análise da secularização – o micro, ou melhor o impacto das mudanças (macrossociais) da modernidade na religiosidade (microsocial) dos indivíduos. Por meio desta abordagem metodológica, conseguimos criar conceitos sistematizados que agrupam as suas principais correntes teóricas, esperando, por meio deste refinamento metodológico, lograr uma maior clareza conceptual. Veja-se o quadro 1.

Em termos muito gerais, todas as camadas da secularização afirmam que o processo de modernização e os seus subprocessos, transformadores da totalidade da estrutura social, não podem decorrer sem consequências para as tradições e instituições religiosas. Ou seja, as propriedades estruturais da modernidade, tais como a racionalização, a diferenciação funcional ou a societalização (*Vergesellschaftung*), colocam problemas à religião, pelo menos no seu sentido tradicional, e reduzem ou, no limite, extinguem a sua relevância social. No nosso ver, é sobretudo dentro desta perspectiva de como o macro impacta no micro que devemos entender os substratos da secularização ora analisados.

#### **4.3.1. Diferenciação funcional**

O núcleo central desta camada é representado por uma teoria de diferenciação funcional de inspiração durkheimiana. Ela diz respeito ao processo pelo qual o Estado e a política reduzem os sistemas religiosos tradicionais a um subsistema social, entre outros, fazendo-os perder a sua proeminência e relevância em sociedades modernas funcionalmente diferenciadas. Isto é, com o crescimento da autonomia, especialização, competição e tensão entre as diferentes forças sociais, as autoridades religiosas institucionalizadas perdem o controlo sobre determinadas funções sociais, tais como: a política, economia, educação, família, saúde ou assistência social.

Camadas da secularização em análise comparada  
[Quadro 1]

<b>Autores</b>	Luckmann, Luhmann, Parsons <i>et al.</i>	Berger e Wilson	Wilson e Hervieu-Léger	Norris e Inglehart
<b>Axioma</b>	Crescimento da autonomia, especialização, competição e tensão entre as diferentes forças sociais	Ciência e consciência tecnológica, desenvolvem uma perspectiva racional do mundo	Modernização provoca a passagem dum sistema de base comunitária para outro de base social	Modernização reduz as ameaças de sobrevivência que são comuns nas sociedades
<b>Teoria relevante</b>	Diferenciação funcional	Racionalização	Societalização	Segurança existencial
<b>Fenómenos justificativos</b>	Autonomia, especialização, competição e tensão entre as diferentes forças sociais	Judaísmo, protestantismo, iluminismo, industrialização, especialização, capitalismo industrial, burocracia e ciência	Industrialização, urbanização e racionalização	Escolarização e literacia, cuidados de saúde, nutrição adequada, acesso a água potável ou rede social mínima para grupos carentes
<b>Principal hipótese</b>	Sistemas religiosos tradicionais são reduzidos a subsistemas sociais, perdendo a sua proeminência e relevância social	Redução da credibilidade das explicações religiosas do mundo. Religião torna-se obsoleta e implausível	Plausibilidade global dos sistemas moral e religioso (tradicionais) diminui	Sentimento de segurança reduz necessidade de apelo à religião

Fonte: compilação do autor.

Na literatura, o fenómeno da diferenciação *per se* não é discutível (Hellemans, 1998: 75). A questão principal não é tanto o acontecimento dos seus processos, mas as consequências que têm para a religião. Segundo Gorski (2000: 139-142), a partir dos anos 1960 conseguem-se detetar três proposições básicas, mas não estanques: declínio, privatização e transformação.

A tese do declínio é uma das mais visíveis. Para Wilson (1969 [1966]: xiv), por meio deste processo de diferenciação ou autonomização, a sociedade deixa de necessitar das funções latentes da religião e, conseqüentemente, as instituições e as ações religiosas perdem a sua relevância social. Assim, o fenômeno religioso em geral e as autoridades e organizações religiosas em particular vêem o seu significado social ser circunscrito, diminuído ou até desintegrado (Martin, 1978: 3; Luhmann, 1995: 191).

A proposição da privatização é, sobretudo, avançada por Luckmann (1967). Nele a diferenciação funcional deriva duma ação política deliberada de desenvolvimento de esferas institucionais especializadas (Luckmann, 1967: 39-40, 101). A redução do espaço de ação e influência das instituições religiosas transforma a religião numa realidade crescentemente subjetiva e privada (Luckmann, 1967: 85-86). Também em Berger (1990 [1967]: 107) o fenômeno da diferenciação não provoca apenas mudanças sócio-estruturais na religião; antes, passa a manifestar-se mais fortemente como retórica pública e virtude privada (Berger, 1990 [1967]: 134). Na mesma linha, Luhmann (1995: 218-221) considera que a criação e especialização de subsistemas sociais seculares podem estimular a individualização das escolhas das pessoas.

Por fim, analisamos a ideia da transformação. Talcott Parsons (1960) foi um dos primeiros a escrever sobre o processo de diferenciação e sobre as suas conseqüências para a religião. Tal como Luckmann, Parsons acredita que, à medida que as sociedades se complexificam e diferenciam funcionalmente, a influência institucional das igrejas ocidentais vai-se confinando à esfera privada. Contudo, por oposição a Luckmann, ele acredita que a manutenção dos valores cristãos se mantém sadia nestas sociedades. Com efeito, Parsons (1977) afirma que estes valores haviam passado por um processo de generalização, formando o núcleo sagrado do sistema social e das suas partes constituintes. Assim, enquanto o sagrado havia ficado mais fragmentado, não tinha, porém, ficado menos público. Tal como Parsons, Berger (1990 [1967]: 133) acredita que a religião tradicional continua a ter impacto público; porquanto em condições de diferenciação estrutural, a religião passa a poder especializar-se exclusivamente nas suas próprias funções religiosas, logrando trabalhar em novos modelos de relação com os indivíduos e os Estados modernos. Por exemplo, através do desenvolvimento duma *religião civil* (Bellah, 1975).

### 4.3.2. Racionalização

A diferenciação constitui uma das consequências da racionalização e ambas são apontadas como fatores-chave da modernização que explicam a diminuição do significado microssocial da religião.

Em traços gerais, a tese da racionalização diz que a Reforma protestante, o iluminismo e a industrialização desenvolveram uma perspectiva racional do mundo – baseada em padrões empíricos de prova ou no conhecimento científico dos fenómenos naturais – que fez crescer uma cosmovisão racional que, por sua vez, enfraqueceu as fundações da crença no sobrenatural. A especialização de áreas do conhecimento, como a política, educação, engenharia ou a medicina, criou um sentimento de controlo lógico do ser humano sobre a natureza que dispensa interpretações metafísicas do mundo. A religião e os seus ensinamentos passam a ser apenas mais uma fonte de conhecimento das sociedades modernas, tal como na camada da diferenciação.

Na linha da obra *The Protestant Ethic* de Weber (2003 [1904-1905]), Berger (1990 [1967]: 105-125) assevera que a racionalização é um processo iniciado pelo judaísmo e pelo cristianismo (sobretudo o protestante). Não obstante as suas origens religiosas, Berger (1990 [1967]: 43) pensa que a proliferação de justificações racionais e científicas reduz a credibilidade das explicações religiosas do mundo. Pelo facto de representar o pré-requisito central de qualquer sociedade moderna industrializada, o processo de racionalização é, em Berger (1990 [1967]: 132-133), a variável decisiva da secularização. Para o autor, as razões para esta secularização são: a especialização das organizações sociais e dos seus recursos humanos científicos e tecnológicos e a sua racionalização estrutural psicológica; o potencial secularizante abrangente da racionalidade capitalista industrial; o estabelecimento, ao nível estrutural, duma burocracia estatal altamente racional e, ao nível ideológico, a manutenção de legitimações adequadas para o aparato burocrático (Berger, 1990 [1967]: 131).

Tal como Berger, Wilson (1976) segue a linha weberiana e estabelece uma forte relação entre secularização e racionalização. Para o autor, a segunda deriva dos avanços tecnológicos e científicos, sendo determinada por uma relação eficiente entre meios e fins, na qual qualquer pessoa pode desempenhar a sua função técnica de forma autónoma. É o que Luckmann (1967: 96) chama de anonimato dos papéis especializados, determinados por instituições funcionalmente racionais, ou o que Martin (1978: 83) denomina de relações impessoais e mecânicas, onde os laços íntimos de

comunidade horizontal são quebrados. O que predomina são as orientações racionais e empíricas do mundo, por oposição às mágicas e religiosas (Wilson, 1976: 11). O controlo é técnico e burocrático e não moral e religioso (Wilson, 1976: 20).

Grosso modo, a racionalização reduz a frequência com que as pessoas e os Estados se dirigem e buscam direção na religião, sobretudo em matéria educativa (Wilson, 1969 [1966]: 63-64), em questões de família e natalidade ou na procura de determinados objetivos sociais (Wilson, 1982: 44). Além disso, a ciência e a consciência tecnológica – as principais perspectivas seculares do mundo – desenvolvem um sentimento de controlo e manipulação dos ambientes social e natural que, ao restringir o papel da contingência e a influência da metafísica, tornam a religião, aparentemente, obsoleta e implausível em condições modernas.

#### **4.3.3. Societalização**

Outro elemento clássico das teorias da secularização, apontado comumente pelo estado da arte, é a passagem dum sistema de base comunitária para outro de base social, ou seja, a societalização (*Vergesellschaftung*).

Dentro destas teorias, a versão original é a de Tönnies (2002 [1887]), explicando que a transição da comunidade para a sociedade reflete a perda do domínio das instituições religiosas sobre o indivíduo. Esta tese foi, de forma implícita ou explícita, ecoada na literatura, sobretudo por Wilson e Hervieu-Léger.

O argumento de Wilson (1976: 265-266) é que a secularização corresponde ao declínio da comunidade, ou seja, ela é concomitante com a societalização. Ao elaborar a sua teoria, o autor explica que tradicionalmente a religião se celebrava e legitimava na vida local (comunitária). Contudo, com a passagem da comunidade a sociedade e com a sua organização, agora, à escala nacional, a plausibilidade global dos sistemas moral e religioso diminui, a religião enfraquece-se e distancia-se (Wilson, 1982: 153). Com efeito, Wilson (1976: 246) associa a societalização à modernização e aos seus inerentes processos de industrialização e racionalização. Para o autor, isto deve-se ao facto de as formas de comunidade, sobre as quais a religião exercia anteriormente um controlo social significativo, tenderem a dissolver-se com a modernização, sendo substituídas, tal como nas camadas da diferenciação funcional e da racionalização, por organizações e relações mais dispersas e impessoais.

Também em Hervieu-Léger (1999, 2000) o processo de societalização traz consequências para a religião. Segundo a sua tese, com a transição dum sistema de base comunitário para outro de base social, os indivíduos deixam de encontrar as suas ligações sociais num lugar permanente, algo que reduz a possibilidade de controlo social e o sentimento de partilha dum consciência coletiva (religiosa) institucionalizada num território específico. Para a autora, que entende a religião como memória ou como uma corrente de memória (*chain of memory*), isto sucede, porque as sociedades hodiernas (urbanas) são incapazes de manter uma memória coletiva que fundamente a sua existência religiosa (Hervieu-Léger, 1999: 66-67; 2000: 121-129). Ou seja, com a *erosão da civilização paroquial* – a passagem de uma sociedade rural (que moldou a cristandade) para uma industrial (que tende a causar problemas à cultura religiosa) – surgem fenómenos de desmembramento e atomização da memória coletiva que culminam numa amnésia social. As sociedades tornam-se menos capazes, do que no passado, de produzir uma memória coletiva que lhes faça sentido no presente e que lhes possa servir de orientação futura (Hervieu-Léger, 1999: 62-63).

#### **4.3.4. Segurança existencial**

Às três camadas clássicas das teorias da secularização, justificativas do decréscimo da relevância microsocial da religião, decidimos juntar o axioma da segurança existencial de Norris e Inglehart (2004).

Esta adenda afigura-se coerente, porquanto a sua tese parte de dois pressupostos básicos da secularização: a transição de sociedade agrária para industrial (societalização) e o desenvolvimento dum sociedade industrial para outra pós-industrial (racionalização) (Norris & Inglehart, 2004: 35-36). A sua teoria é uma atualização da versão clássica da secularização, baseando-se nos axiomas da segurança e das tradições culturais. Contudo, para efeitos do nosso estudo, o foco estará no primeiro.

A sua premissa básica diz que existe uma relação muito próxima entre o processo de modernização – os índices de desenvolvimento económico, político e cultural – e os valores de segurança existencial<sup>40</sup>. Para os autores, a modernização reduz

---

<sup>40</sup> Para os autores, dentro destes valores de segurança deve estar, acima do desenvolvimento puramente económico, o desenvolvimento humano. Este mede-se através de indicadores como: acesso igual à

as ameaças de sobrevivência que são comuns em sociedades em desenvolvimento, especialmente entre os estratos mais pobres, e, por consequência, este sentimento de segurança reduz a necessidade de apelo ao amparo que a religião oferece (Norris & Inglehart, 2004: 53).

O seu argumento reproduz, em certa medida, as concepções marxistas que declaram que os sentimentos de vulnerabilidade dos indivíduos, em face das ameaças existenciais, são um fator-chave para direcionar a religiosidade. Índices elevados de segurança existencial tendem a diminuir a ansiedade e a promover sentimentos de bem-estar psicológico (Norris e Inglehart, 2004: 19). Através do reforço destas sensações de confiança, os processos de modernização societal, desenvolvimento humano e igualdade socioeconómica trazem consequências significativas para a religiosidade. As condições de crescente segurança, normalmente acompanhadas pela transição das sociedades agrícolas para industriais (momento mais dramático de mudança) e depois para pós-industriais (processo de mutação menos pronunciado), tendem a reduzir a saliência da religião na vida das pessoas. Assim, os indivíduos propendem a tornar-se menos obedientes a líderes religiosos e a colocar menos importância em práticas religiosas tradicionais.

#### **4.4. Conclusão**

Neste capítulo quisemos essencialmente apresentar uma nova proposta de operacionalização das teorias da secularização. Para isso, recorreremos a um desenho de investigação de análise sincrónica, estudando as causas da sua origem nos meios académicos da década de 1960, e a uma metodologia comparativa que nos auxiliou na sistematização das suas camadas internas.

Por um lado, tal como mostrámos no capítulo da genealogia, consideramos que não é possível compreender, profunda e totalmente, as teorias da secularização sem se conhecerem e considerarem as principais razões para o seu surgimento neste período e o modo como influenciam os seus pressupostos básicos. Por exemplo, relativamente à influência das teses dos primeiros sociólogos do século XIX – a inspiração durkheimiana na tese da diferenciação funcional; a perspetiva weberiana explícita na

---

escolarização e à literacia, cuidados de saúde básicos, nutrição adequada, acesso a água potável ou rede social mínima para os grupos mais carenciados (Norris & Inglehart, 2004: 64).

tese da racionalização; as implicações da ideia de Tönnies sobre comunidade e sociedade, evidentes na tese da societalização; as concepções marxistas sobre os sentimentos de vulnerabilidade dos indivíduos, patentes nas concepções da segurança existencial. Outro exemplo pode ser encontrado no desenvolvimento dos fenômenos associados à modernização e às suas consequências. Nestes substratos da secularização, tanto o axioma principal como os seus fenômenos explicativos derivam da modernização, designadamente dos processos da industrialização, especialização, urbanização, escolarização, ciência e tecnologia ou democratização das sociedades. Além disso, o estimular duma mentalidade secular, opondo modernidade e religião (organizada), no pós II Grande Guerra, é evidente nas principais hipóteses teóricas de cada uma das camadas da secularização. Por fim, a aceitação e proliferação do objeto *secularização* nas ciências sociais, nos inícios do século XX, justificam o número de autores que se ocupa do tema, as várias teorias emergentes, os seus substratos e as suas ramificações e imbricações atuais.

Por outro lado, com a nossa proposta de sistematização analítica, atestámos que o axioma central das camadas da secularização diz que a modernidade e os seus fenômenos concomitantes têm um forte impacto nas esferas sociais, mas, em particular, na religiosa (individual ou institucional). Além disso, não obstante os diferentes fenômenos justificativos avançados, em todos os substratos atesta-se que a religião perde espaço, plausibilidade, tornando-se numa esfera social indiferenciada e obsoleta face aos avanços da modernização. A religião, outrora a opção que, por defeito, regia a vida comunitária, torna-se gradualmente numa escolha atípica para a práticas e crenças dos indivíduos no seu quotidiano em sociedade. Assim sendo, concluímos que as camadas da secularização têm o mesmo núcleo – a perda de relevância da religião – e que, além dele, existe um cinto de proteção – modernização – constituído por várias proposições sobre qual desses fenômenos (diferenciação, societalização ou outro) causa maiores constrangimentos, especialmente, à religiosidade tradicional/institucional.

## 5. AS ALTERNATIVAS CLÁSSICAS ÀS TEORIAS DA SECULARIZAÇÃO: INDIVIDUALIZAÇÃO E MERCADO RELIGIOSO

O estudo das camadas internas da secularização permitiu-nos solidificar a nossa compreensão sobre os seus pressupostos internos. Todavia, de modo a aprofundar o conhecimento sobre o nosso objeto, consideramos útil analisar os seus substratos à luz das alternativas teóricas à secularização.

Assim sendo, chamamos à colação as duas teorias que, segundo vários autores, apresentam os modelos explicativos mais desafiantes ou as alternativas mais relevantes à secularização: a *individualização* (Pollack & Pickel, 2009: 145-146; Stolz, 2010: 255; Pollack, 2011: 6-7; Pickel & Sammet, 2012: 9-12; Pickel, 2012: 9-10) e o *mercado religioso* (Voas, 2008: 26; Pickel, 2009: 91; Pollack e Pickel, 2009: 147; Pickel, 2012: 12). A primeira corresponde a um esforço de formação duma nova teoria geral, caracterizada por explicações sobre as orientações religiosas dos indivíduos, argumentando que a religiosidade individual mantém uma importância constante, por contraste à relevância da religião institucionalizada que é variável e, na maioria dos casos, decrescente. A segunda, também conhecida por economia religiosa, é uma escola de pensamento, tipicamente norte-americana, caracterizada por explicações sobre a mudança religiosa através do lado da oferta (*supply-side*) ou por meio duma perspectiva de escolha racional, propondo uma alternativa à família tradicional das teorias da secularização.

O objetivo principal deste capítulo não é testar a validade empírica das asserções de cada teoria<sup>41</sup>, mas contrapô-las, densa e sistematicamente (por exemplo, através da

---

<sup>41</sup> Este seria, provavelmente um esforço infrutífero que nos desviaria do fito estipulado para esta tese. Por exemplo, no que respeita à individualização, embora haja dados que evidenciem, como mostramos adiante, alguns sinais relativamente ao aumento da individualização das práticas religiosas dos indivíduos, a maioria das expressões de religiosidade que são analisadas nos bancos de dados internacionais e nacionais continuam a ser institucionais/tradicionais/comunitárias. Assim, teríamos dificuldades em proceder a um estudo empírico, sistemático e exclusivo no que respeita a estas expressões de religiosidade individualizadas. Além disso, não concordamos com uma teoria que parte dum pressuposto de constância antropológica (a ideia de que a religião é uma condição inata dos indivíduos que, por consequência, não é abalada por nada) do nosso objeto de estudo, consideramos que tal posição não nos permite, enquanto cientistas sociais, entender totalmente o que se passa no concernente ao lugar da religião nas sociedades modernas. Por outro lado, no que respeita à teoria do mercado religioso, além de considerarmos que, nos países a analisar, não existe propriamente um verdadeiro mercado (entendido enquanto um espaço onde os indivíduos consideram que podem fazer diferentes escolhas religiosas e que todas são válidas e não constrangidas por uma ou mais maiorias), muitos estudos têm apontado para o facto de a economia religiosa ser um modelo que não tem aplicação

esquemática das suas principais diferenças em quadros de análise) de modo a aumentarmos a nossa compreensão sobre como se constitui internamente a secularização e sobre as singularidades que a caracterizam, por oposição às das suas alternativas.

Posto isto, estabelecemos um plano de trabalho para este capítulo baseado em duas etapas essenciais para cada uma destas alternativas. Mantendo em mente as questões conceptuais e históricas que subjazem ao advento da teoria da secularização, (i) começamos por entender a individualização à luz dos pressupostos da secularização, privatização e desprivatização e o mercado religioso através das suas motivações históricas e académicas e da sua estrutura teórica interna. Para efeitos de sistematização, propomos um quadro comparativo dos principais axiomas destas teorias. A partir deste ponto, estaremos preparados para (ii) entrar nas questões mais controvertidas de ambas as alternativas, sendo capazes de examinar as suas atualizações e extensões teóricas mais recentes.

### **5.1. A teoria da individualização: entre secularização, privatização e desprivatização**

Para Pickel (2012: 9), nas reflexões científicas sobre o lugar e futuro da religião no mundo moderno, a secularização foi, entre os finais da década de 1960 e os inícios do século XXI, o paradigma dominante. O argumento de que o processo de modernização, incluindo alguns dos seus subprocessos já analisados – racionalização, diferenciação funcional ou ausência de ameaças existenciais –, não se coaduna com a religião e conduz à sua contínua perda de relevância social, teve ressonância particular nas ciências sociais do Ocidente, em especial nas europeias.

Todavia, estes pressupostos foram progressiva e mais sistematicamente questionados nas últimas décadas. Isto sucedeu, essencialmente, por dois motivos. Em primeiro lugar, verificou-se que o crescimento de novos movimentos religiosos e de formas individualizadas de religião, desenvolvidos fora da esfera das igrejas cristãs tradicionais, podiam ser observados em qualquer região do mundo (Hervieu-Léger, 1999; Roof, 2001). Em segundo lugar, começou-se a contestar o foco excessivo da

---

na Europa. Pelo contrário (Billiet *et al.*, 2003; Norris & Inglehart, 2004; Opfinger, 2011; Pickel, 2012), no continente, segundo os estudos, há uma inversão dos próprios pressupostos da economia religiosa.

análise e interpretação das taxas de frequência a serviços religiosos públicos. Esta concentração dificultava a observação de informações sobre as eventuais variações na religiosidade privada ou individual (Luckmann, 1967, 1991; Davie, 1994).

Estas críticas à secularização e às suas subsequentes sistematizações teóricas viriam a ser designadas de teorias da privatização ou individualização da religião. O seu exame é particularmente relevante, pois permite-nos entender qual a resposta aos processos de diferenciação, societalização ou racionalização a um nível micro. Ou seja, possibilita-nos a compreensão das eventuais implicações em matéria de atitudes, condutas e valores religiosos à escala pessoal.

Antes de abordarmos diretamente esta questão, achamos pertinente a distinção entre os conceitos de privatização e individualização. Não obstante alguns autores, como Willaime (2004), afirmem que as teses têm um significado próximo; outros, como Hellemans (1998: 74), apontam diferenças quanto aos seus efeitos. Tendemos a concordar com a segunda posição. A tese da privatização afirma que, nas sociedades modernas, a religião não se situa nas instituições públicas, mas na esfera privada da família e do indivíduo, sugerindo, contrariamente à tese da individualização, que as religiões organizadas renunciam ou perdem todas as suas funções públicas ou políticas, tornado-se irrelevantes na esfera pública.

Ora, segundo o estado da arte, isto não parece ser o que vem sucedendo no mundo moderno. Bell (1977) admite que com a modernização houve uma diminuição da autoridade institucional das igrejas sobre as esferas da vida pública e um recuo para o mundo privado onde as religiões têm apenas autoridade sobre os seus fiéis. No entanto, isto não significa, necessariamente, um declínio na extensão, relevância e influência social das crenças individuais. Um dos autores que trabalha mais assertivamente esta ideia é Casanova (1994: 5-6). Através do seu conceito de *desprivatização da religião*, o autor argumenta que as tradições religiosas se recusam a aceitar o papel marginal e privatizado que as teorias da secularização e modernização lhes haviam reservado. Ao resistirem aos processos de secularização e modernização, as religiões continuam a operar na esfera pública e a ter impacto político nas sociedades modernas (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 26). Sintomática é a proliferação do sagrado, afirmada por Ellul (1975), e o seu crescimento e explosão (Hervieu-Léger, 1999: 64-65; Knoblauch, 2008: 149), mesmo em condições de intensa modernização. A religião, longe de perecer, tem nas sociedades modernas um lugar importante (Hervieu-Léger, 1999: 302).

Estes argumentos não devem ser lidos como sinónimos de dessecularização, regresso da religião ou ressacralização. Pelo contrário, devem ser entendidos como uma transformação da religião a um modo compatível com a modernidade, levando sobretudo em consideração a crescente importância das subjetividades. Por este motivo, segundo Hellemans (1998: 74), faz mais sentido falar de individualização, porquanto aponta mais rigorosamente para a nova localização da religião na sociedade moderna: o indivíduo. Além disso, a individualização, contrariamente à privatização, não tem de estar associada à secularização; isto é, pode, mas não tem de terminar em secularização. Assim sendo, em vez de ser uma dimensão da secularização, a individualização assume-se como uma alternativa teórica<sup>42</sup> (Pickel & Sammet, 2012: 9-10) – uma forma distinta de conceptualizar o papel da religião na sociedade moderna.

Similarmente às teorias da secularização, a teoria da individualização argumenta que a diferenciação funcional, racionalização ou a societalização são o ponto de partida para mudanças macro e microsociológicas. Não obstante reconheça o impacto da modernização na religião, a teoria da individualização distingue entre os seus efeitos na religiosidade orientada para as igrejas e comunidades religiosas (institucionalizada) e a religiosidade privada (individual) (Beck, 2010: 40). Enquanto as teorias da secularização defendem um declínio em ambas, a individualização espera que isso suceda apenas nas suas formas institucionais, negando um enfraquecimento da religiosidade individual, mas confirmando uma mudança nas suas formas e expressões.

Isto sucede, porque a teoria da individualização utiliza um conceito de religião diferente. Para os teóricos da individualização, a noção de religião usada pela secularização é muito restrita, pois centra-se em questões relacionadas com a sociologia das igrejas, assim como em concepções substanciais de religião que não se coadunam mais com sociedades modernas funcional e socialmente diferenciadas. Em particular, foca-se num conceito cristão de religião que limita as análises a fenómenos religiosos convencionais, perdendo a perspetiva de novas formas de religião. Por seu turno, a teoria da individualização, similarmente ao modelo do mercado religioso, concebe a

---

<sup>42</sup> Embora não concordemos com o seu argumento sublinhamos que, para Pollack e Pickel (2000), a individualização é uma falsa alternativa à secularização, dado que a segunda ocorre, por vezes, através dos próprios processos da primeira. Os autores destacam, em especial, a desinstitucionalização das formas de religião e o subsequente crescimento da indiferença ou da rejeição à religião (institucional) ou o surgimento de crenças mais difusas e individuais. Segundo o seu argumento, a tese da individualização deve ser, por isso, ser considerada como um aspeto parcial das teorias da secularização. Não obstante esta posição, em 2012, o próprio Pickel, em colaboração com Kornelia Sammet, viria a declarar a individualização como uma alternativa teórica às teorias da secularização.

religiosidade individual como uma constante antropológica que é inerente à natureza humana (Luckmann, 1967: 69, 1991: 75). Assim, todos os fenômenos religiosos ou espirituais de significado superior podem ser incorporados na esfera da religião<sup>43</sup>. A abrangência deste conceito permite<sup>44</sup>, então, aos seus teóricos defender que, mesmo quando os conteúdos religiosos desaparecem, a tensão primária entre a finitude da vida humana e a infinidade das suas possibilidades permaneçam e promovam um dinamismo inexorável de procura de conteúdos religiosos (Pollack, 2011: 14).

Vejamos o quadro 2 onde organizámos um quadro de análise com a comparação esquemática entre alguns dos principais pontos de discussão entre as duas teorias.

Comparação esquemática entre as teorias da secularização e a individualização  
[Quadro 2]

	<b>Secularização</b>	<b>Individualização</b>
<b>Ponto de partida sociológico</b>	Estrutura	Agência
<b>Religião como variável empírica</b>	Dependente	Independente
<b>Explicação da mobilização religiosa</b>	Macrossociológica	Microsociológica
<b>Localização social da religião</b>	Pública, mas privatizando-se	Subjetividade individual
<b>Modelo de poder</b>	Poder estruturado	Escolhas individuais
<b>Hipótese principal</b>	Religião perde relevância social e a sua posição predominante no que concerne à interpretação do mundo	Religião institucionalizada perde relevância social, mas a religiosidade individual mantém relevância estável
<b>Paradigma histórico</b>	Catolicismo medieval (Europa, sécs. V e XV)	Religiosidades <i>nova era</i> (a partir da década de 1970)
<b>Narrativa principal</b>	Secularização linear	Desprivatização da religião
<b>Processo principal</b>	Diferenciação	Proteanismo
<b>Relação modernização-religião e efeitos na religião</b>	Problemática e, tendencialmente, negativa	Compatível e, tendencialmente, positiva

Fonte: compilação do autor.

<sup>43</sup> A religião e religiosidade podem ser encontradas em contextos previamente insuspeitos, tais como: a psicanálise, nas culturas do corpo e do lazer, em comunidades de culto, no turismo ou no desporto.

<sup>44</sup> Pollack, na obra *Säkularisierung - ein moderner Mythos?* (2003), e Stolz (2010: 255-256) criticam a excessiva abrangência desta definição funcional de religião, porque prejudica a análise da variação da sua relevância social.

A observação do quadro 2 ajuda-nos a compreender melhor alguns dos seus pressupostos fundamentais. De um lado, as teorias da secularização, seguindo a narrativa histórica da *Idade de Ouro* da religiosidade medieval cristã, dizem que existe um contraste fundamental entre religião e modernização que conduz, inevitavelmente, a um declínio na relevância social da primeira. Ela perde a sua centralidade social no que respeita à interpretação do mundo. A teoria da individualização, por seu turno, também reconhece o impacto da modernização na religião. Todavia, analisando correntes religiosas ou espirituais mais atuais (como as do tipo *nova era*), distingue entre os seus efeitos nas dimensões macrossociológica (institucional) e microssociológica (individual), argumentando que o decréscimo da relevância da religião se dá apenas na primeira. A segunda dimensão mantém uma relevância constante, podendo até ter desenvolvimentos positivos, em face dos avanços da modernização; porém, os seus teóricos esperam que as suas formas e expressões estejam em permanente adaptação e transformação, variando consoante os diferentes contextos sociais e anseios individuais. Esta diferença entre as duas teorias deve-se, entre outros aspetos, à arquitetura científica do seu conceito de religião. Enquanto nas teorias da secularização a religião é entendida como uma variável dependente, ou seja, como algo que os processos sociais modernos podem afetar de maneira adversa e cuja relevância social e pessoal varia, tendencialmente de forma negativa, ao longo do tempo e do espaço; na individualização ela passa a ser encarada como uma variável independente – uma força cultural e social moldável, mas inabalável, capaz de se organizar a si mesma, quer em pequenos grupos de memória religiosa ou, exclusivamente, na subjetividade de cada indivíduo.

Feitas as distinções entre a secularização, a individualização e os seus conceitos contíguos, julgamos estar em condições de penetrar na teoria da individualização propriamente dita, explorando, em detalhe, algumas das suas sub-teorias mais proeminentes.

### **5.1.1. As teorias da individualização**

O estado da arte (Howard, 2007: 2; Stolz, 2010: 255; Pickel & Sammet, 2012: 9-11) parece unânime na afirmação de que a teoria da individualização da religião surge da combinação da tese da privatização de Luckmann (1967) e da tese da individualização de Beck (1992). Esta evolução teórica deu-se, porque, contrariamente

aos pressupostos luckmianos, a religião não se está a tornar invisível, mas apenas ajustável à forma moderna de socialização do indivíduo (Beck, 1992: 121-252).

Grosso modo a teoria da individualização diz que a modernização, no geral, e a diferenciação social, em particular, dissolveram o elevado grau de homogeneidade religiosa, mas não só, e as estruturas tradicionais das sociedades pré-modernas. Por consequência, os indivíduos emanciparam-se da custódia das grandes instituições religiosas e, com isto, tornaram-se livres para decidir com base nas suas próprias cosmovisões e orientações espirituais. Dotados duma maior responsabilidade biográfica, passam a adotar um estilo de religião mais heterodoxo, sincrético e individual. Ou seja, enquanto nas sociedades pré-modernas a religião se encontrava institucionalizada nas igrejas; atualmente, estas instituições e as suas prescrições normativas e compulsórias não determinam com a mesma força a espiritualidade dos indivíduos.

Apesar da sua aparente consistência e coerência internas, o debate sobre a individualização é complexo e difícil de sumarizar (Howard, 2007: 2-3). Tal como sucede com as teorias da secularização, a teoria da individualização tem várias correntes endógenas. Acreditamos ser, portanto, mais útil analiticamente e correto cientificamente falar de teoria da individualização no plural. Com efeito, a sua diversidade interna leva-nos a escolher algumas das suas sub-teorias principais, nomeadamente: a religião invisível, a religião vicária, a espiritualidade reflexiva e a perda de memória coletiva. Nesta parte do trabalho, desejamos analisá-las separadamente, sistematizá-las e compará-las à luz das suas diferenças internas.

#### **5.1.1.1. Privatização da religião e religião invisível**

Alguns autores (Casanova, 1994: 35; Hellemans, 1998: 74) afirmam que Luckmann e Luhmann apresentam a formulação das teorias da individualização com mais semelhanças com a ideia de privatização. Em particular, com as suas três premissas essenciais: individualização da religião e a sua irrelevância na esfera pública; a fusão sincrética e individual de elementos religiosos tradicionais ou novos; e o declínio da religião institucional organizada (tradicional). Apesar de os autores nunca afirmarem explicitamente a segunda metade da primeira premissa, a proximidade da teoria da individualização com as noções de privatização e invisibilidade do religioso obriga-nos a uma análise mais cuidada deste tópico.

Ao falarmos de privatização, Luckmann é um autor incontornável. A sua teoria baseia-se na diferenciação institucional e funcional. Ela está essencialmente preocupada com o estudo da influência da especialização e fragmentação das várias esferas institucionais nos indivíduos. Seguindo a linha de Wilson (1969 [1966], 1976), o autor afirma que estes fenómenos tornaram a religião numa realidade crescentemente subjetiva e privada (Luckmann, 1967: 85-86). Por conta da segmentação institucional, as organizações religiosas passam por um processo de diferenciação e especialização que tem repercussões profundas dentro da consciência humana, transmitindo mormente um maior sentido de subjetividade, autonomia, liberdade e comunalidade. Com a compartimentação do mundo e a dissolução da comunidade e duma hierarquia de significado transcendental o indivíduo ganha autonomia para guiar as suas escolhas, em matéria de significações derradeiras, com base na sua “biografia social” (Luckmann, 1967: 99). A redução dos constrangimentos tradicionais e a maior liberdade de escolha desenvolvem no indivíduo uma postura de consumidor. Ele passa a encarar os bens sociais e culturais (religiosos e/ou seculares), disponíveis nas sociedades modernas, como um comprador que pode adquirir uma vasta gama de representações religiosas (Luckmann, 1967: 104). Através delas (re)constrói (sozinho ou em conjunto com outros) um sistema estritamente individual de significações últimas (Luckmann, 1967: 98-99). É uma espécie de bricolagem religiosa, melhor dizendo, um modo de religiosidade autoconstruída a partir de vários fragmentos que, na tentativa de construção de um todo de significações derradeiras subjetivas, podem, mas não têm de, estar ligados aos universos simbólicos tradicionais (Luckmann, 1967: 109).

Luhmann, Parsons e Bellah aprofundam a tese funcionalista de Luckmann. Em traços gerais, ambos concordam que a privatização da crença é uma resposta da religião à crescente complexidade e diversidade da sociedade industrial moderna. Todavia, em Luhmann, isto sucede por conta de quatro fatores: diferenciação funcional, segmentação, estratificação e mobilidade social e geográfica; enquanto para Parsons e Bellah, isto ocorre por causa da própria evolução e complexificação da esfera religiosa<sup>45</sup>. Não obstante partam de premissas diferentes, eles chegam à mesma conclusão de Luckmann: a privatização das decisões dos indivíduos em matéria de significações últimas de vida. Seguindo o argumento de Luhmann, as instituições religiosas perdem a sua força social em favor de subsistemas arreligiosos. A sua

---

<sup>45</sup> Bellah (1964: 361-374), em particular, descreve esta evolução em cinco etapas: religião primitiva, arcaica, histórica, pré-moderna e, enfim, moderna.

competição, a sua relativa autonomia e a sua incapacidade ou falta de vontade para integrar as diferentes cosmovisões religiosas numa única dimensão normativa prescritiva conduziram a uma consciência *autopoiética* que estimula a individualização das escolhas religiosas (Luhmann, 1995: 220-221). Também em Parsons e Bellah a redução da influência das instituições religiosas sobre os indivíduos e a transformação da religião num assunto privado, construída a partir de escolhas individuais livres, geram uma conjuntura na qual eles desenvolvem uma autoconsciência que os conduz à individualização e privatização religiosas (Parsons, 1973; Bellah, 1985).

Em Luckmann (1990: 127-138), tudo isto pode ser resumido na expressão *transcendência em encolhimento*. Ou seja, as novas formas sociais de religião partem das, anteriormente predominantes, grandes transcendências (experiências não-quotidianas de alteridade que se encontram essencialmente ausentes das vidas dos indivíduos); transformam-se em transcendências intermédias (experiências de outros seres humanos que são simultaneamente perceptíveis e não-perceptíveis); e culminam em transcendências pequenas (baseadas nos limites temporais e espaciais das experiências quotidianas) (Luckmann, 1991: 176-179).

Subjaz à teoria destes autores a ideia de que a forma social da religião pode perder influência; porém, a religiosidade individual modifica meramente o seu aspeto. Esta não tem, necessariamente, de se manifestar publicamente. Pelo contrário, pode resultar numa *religião invisível* (Luckmann, 1967), uma nova forma de religiosidade que pode tomar contornos completamente diferentes daqueles tradicionalmente associados às instituições religiosas. A religião torna-se numa matéria *subjetiva do coração*, focada na autenticidade das experiências individuais (Bellah, 1985: 250); ou seja, numa *religião invisível do coração* caracterizada por um tipo de religiosidade *nova era* – invisível, privatizada e heterodoxa.

#### **5.1.1.2. Do crer sem pertencer à religião vicária**

Davie (1994), ao tentar responder às pistas levantadas por Luckmann e demais autores sobre a forma da religião nas sociedades modernas, constata um profundo desencontro entre as taxas de crença individual e os índices de prática religiosa institucional. Constatado o paradoxo, a autora cunha a expressão crer sem pertencer

(*believing without belonging*) para descrever esta nova forma de religiosidade não institucionalizada.

Esta tornou-se numa das fórmulas mais citadas e influentes das ciências sociais<sup>46</sup>, sendo, para vários autores, a melhor imagem para representar a orientação religiosa nas sociedades modernas, especialmente as europeias ocidentais cristãs (Pollack & Pickel, 2009: 145; Pickel & Sammet, 2012: 10; Davie, 2013:140-143).

Todavia, este conceito afigurava-se mais descritivo do explicativo, apoiando-se muito sobre estatísticas dum fenómeno que parecia ser muito mais complexo do que isso. Por este motivo, Davie adotou uma postura analítica mais qualitativa e subtil para expor a ambiguidade europeia: as igrejas históricas não desempenham mais um papel preponderante na vida quotidiana dos indivíduos; porém, isto não significa que deixem de desempenhar, de forma vicária, papéis morais, espirituais e sociais a favor da sociedade, mantendo-se assim relevantes socialmente (Davie, 2007: 137-138).

A autora utiliza o conceito de *religião vicária* (Davie, 2006: 24-27; 2007: 126-128, 137-138, 140-143; 2013: 128-129, 143-145) para explicar este aparente paradoxo. Através desta ideia, Davie pretende descrever uma atitude na qual a religião é desenvolvida por uma minoria ativa, mas em representação duma maioria passiva. Ou seja, a religião vicária evidencia a vontade das pessoas (que não praticam a religião tradicional-institucional diariamente) para delegar a esfera religiosa aos ministros profissionais das igrejas, entre outros, de modo a que eles desempenhem vicariamente funções religiosas em nome da população como um todo. Podemos distinguir quatro tipos de religião vicária na formulação davidiana: i) igrejas e líderes religiosos desenvolvem rituais em nome de outros; ii) líderes e praticantes religiosos creem em nome de outros; iii) líderes e praticantes religiosos encarnam códigos morais em nome de outros; e iv) igrejas como espaços de debate vicário sobre temas sociais controversos.

A religião vicária é, portanto, desenvolvida por outros em ocasiões raras, mas especiais (por exemplo, batizados, casamentos e, sobretudo, funerais ou em grandes momentos de celebração ou comoção coletiva). As igrejas e os seus ministros de culto mantêm-se relevantes socialmente, porquanto as pessoas requisitam as suas funções de mediadores do sagrado. A religião torna-se num bem público, disponível a todos, que

---

<sup>46</sup> Uma fórmula semelhante pode ser encontrada na obra *Spiritual, But Not Religious* de Robert C. Fuller (2001). Ao comprovar a discrepância entre os níveis de religiosidade tradicional e a espiritualidade individual, o autor cunha o termo *espiritual, mas não religioso* para descrever as pessoas que creem, mas que não pertencem a uma religião institucional.

deve ser mantido e apoiado pelos Estados para oferecerem religião vicária quando for requisitada (Davie, 2007: 219; 2013: 225).

Davie (2006: 27-29) conclui que há uma profunda mudança na natureza e na compreensão da religião nas sociedades europeias modernas. Passou-se duma cultura de obrigação ou dever religioso para outra de consumo e escolha individual, tal como Luckmann denunciara. Aquilo que era simplesmente imposto, transmitido ou herdado torna-se numa questão de preferência pessoal.

A atomização da crença reflete, em Davie (2013: 61), a deficiência do atual processo de transmissão e uma rutura na *corrente de memória religiosa*, na expressão de Hervieu-Léger (2000). Davie (2002: 18), inspirada nos teóricos da privatização, argumenta que as igrejas tornaram-se incapazes de oferecer um dossel sagrado. Deixaram de ser capazes de garantir uma memória coletiva religiosa que reja as dinâmicas comunitárias<sup>47</sup>. Por consequência, não se pode mais supor que a religião é passada entre os membros da comunidade através duma série de correntes relacionais.

As igrejas e comunidades religiosas passam a ser entendidas *de facto*, senão sempre *de jure*, como organismos de adesão voluntária, isto é, que se situam na esfera das escolhas individuais. Esta questão é relevante, porque, por um lado, reduz os níveis de autoridade, influência e fidelização religiosa nos indivíduos e aumenta as tendências do crer sem pertencer e da religião vicária. Por outro lado, banaliza as organizações religiosas e os seus serviços de mediação com o sagrado. Estes passam a ser utilizados mediante as vontades pragmáticas, utilitárias e não necessariamente religiosas dos indivíduos.

### **5.1.1.3. Espiritualidade reflexiva**

A teoria da espiritualidade reflexiva parte dum pressuposto básico: o conceito de secularização é demasiadamente simples para descrever o complexo fenómeno religioso moderno (Roof, 2001: 75).

As sociedades modernas são marcadas social e culturalmente por sete características fundamentais: racionalização e diferenciação social, descredibilização e implausibilidade da religiosidade institucional, conceções destradicionalizadas do

---

<sup>47</sup> No entanto, na conceção de Davie, as igrejas são capazes de manter, vicariamente, parte dessa memória coletiva.

religioso, ênfase na individualidade, impacto dos *media*, a globalização e a maior abertura e diálogo das religiões católica, judaica e protestante (Roof, 2001: 12, 65). Em conjunto, estas mudanças conduziram ao enfraquecimento da religião institucionalizada e a um reforço da autonomia individual do indivíduo em matéria religiosa, tal como as duas últimas sub-teorias analisadas argumentaram.

Os indivíduos tornam-se mais plásticos e multidimensionais. Surge a necessidade de procurar novos recursos religiosos; isto é, um outro estilo de espiritualidade adaptável às circunstâncias modernas. Ao analisar o impacto destas mudanças na religiosidade da geração *baby boomer*, Roof (2001: 12) identifica um fenómeno que designa de espiritualidade reflexiva. Uma forma mais intencional e autodirecionada de cultivar a sensibilidade espiritual que é diferente, funcionalmente, da consciência religiosa que conhecemos no passado<sup>48</sup>.

Desenvolve-se um tipo de religiosidade correspondente às formas sociais do espaço e tempo da vida de cada indivíduo. Isto exige-lhe uma maior reflexividade sobre a própria vida, sobre as suas experiências e pressupõe um profundo autoconhecimento. Segundo Beck (2010: 16), os indivíduos usam as suas experiências religiosas para construir um dossel sagrado. Eles formam um novo tipo de religiosidade: o nosso próprio Deus (*god of one's own*) (Beck, 2010) ou a *igreja do indivíduo solitário* (Roof, 2001: 65), construída à medida das suas necessidades espirituais.

De acordo com Besecke (2001), esta espiritualidade reflexiva engloba simultaneamente um compromisso com a racionalidade e com o valor do significado do transcendente. Ou seja, é um recurso cultural para criar significações sagradas que guiem as sociedades racionalizadas. A espiritualidade reflexiva está preocupada com a criação e sustentação de identidades mais completas. Corresponde a um processo orientado que pressupõe um potencial de crescimento e desenvolvimento humano (Roof, 1997: 95)<sup>49</sup>. Enfim, torna-se na forma comum de religiosidade individual. A

---

<sup>48</sup> Segundo Roof (1997: 96), a palavra religião tem uma conotação negativa ou é vista com ceticismo pelos indivíduos modernos, sobretudo os jovens. O autor prefere o uso do termo *espiritualidade* por oposição à expressão *religiosidade*, porque o conceito de espiritualidade reflexiva engloba um conjunto de dinâmicas pessoais e coletivas muito mais complexas do que aquelas associadas antigamente à religião (Roof, 2001: 80). Esta opinião é também partilhada por Knoblauch (2008: 141-142). Como veremos, no nosso capítulo sobre o *índice de religiosidade*, não somos adeptos desta distinção, nomeadamente quando aplicada ao nosso índice.

<sup>49</sup> Um sintoma destes processos e fórmulas racionais, desenhados para alimentar a espiritualidade reflexiva, é a proliferação de manuais *how to* ou de outros livros de auto-ajuda que promovem a expansão do ego dos sujeitos modernos, como veremos em seguida (Roof, 2001: 242).

linguagem cultural à qual os indivíduos hodiernos recorrem para se entenderem quanto ao significado do transcendente (Besecke, 2001: 365).

À medida que o discurso religioso muda, também se alteram as expressões do ego, entendido como o núcleo de personalidade do indivíduo. Para Roof (2001: 66 ss), a espiritualidade reflexiva conduz à expansão do ego (*expansive self*), na qual o indivíduo assume deliberadamente uma postura de exploração da sua vida interior, procurando respostas, sentidos e significados morais para a elaboração do seu ego. É, na expressão de Lifton (1999: 1-11), um ego proteu (*protean self*), moldável, fluido e multidimensional – um processo de contínua (re)criação psicológica individual –, adaptável aos diferentes contextos sociais. De acordo com Roof (2001: 66), a expansividade, o proteanismo e, acrescentamos nós, a racionalidade, citada por Besecke, afiguram-se como boas descrições duma psique religiosa contemporânea caracterizada por expansionismos subjetivistas e pela procura duma identidade interior autêntica, desenvolvidas por meio duma abordagem instrumental da religião (visando a autorrealização) e logradas através duma procura espiritual individual.

Tal como asseverado pelas teorias de Luckmann e Davie, os conceitos de espiritualidade reflexiva e expansividade do ego remetem para o crescimento duma cultura de consumo. É a imagem duma geração (os *baby boomers*) que, ao crescer, se tornou altamente consciente de si mesma e assumiu uma postura consumidora – de satisfação dos seus caprichos e desejos – em matéria espiritual (Roof, 2001: 67). Isto não deve ser entendido como uma erosão do fenómeno religioso. Como sucede nas teorias da privatização e do crer sem pertencer, o que pode parecer deserção é frequentemente descompromisso ou divergência e, segundo Roof (2001: 153), dificilmente pode ser compreendido como uma rutura completa com a fé pessoal ou, até, com os preceitos religiosos institucionalizados.

#### **5.1.1.4. Rutura na corrente de memória coletiva**

Esta sub-teoria é mais uma tentativa de identificação e refinamento dos instrumentos conceptuais necessários para a compreensão da religião no mundo moderno. A tese da cisão da corrente de memória coletiva é muito devedora dos escritos de Danièle Hervieu-Léger. Como qualquer teórico da individualização, a autora interessa-se mais pela recomposição do que pela decomposição dos fenómenos

religiosos. Hervieu-Léger estuda os possíveis eixos de reconstrução e de (re)identificação numa linha de crença religiosa compatível com as sociedades modernas, usando, para tal, uma abordagem diferente à dicotomia religião-modernidade levantada pelas teorias da secularização (Hervieu-Léger, 1999).

Tal como sucede nas outras teorias da individualização analisadas, na concepção de Hervieu-Léger, as sociedades modernas destroem um certo tipo de vida religiosa (Davie, 2013: 60). Por conta dos efeitos da diferenciação, as sociedades ganham autonomia para se afastar da dominação dos sistemas religiosos que as controlavam anteriormente, através de interpretações globais da vida humana. As sociedades passam a ser dominadas pelo imperativo da mudança. As vidas dos indivíduos tornam-se estruturalmente incertas, sendo permanentemente desafiadas pelos avanços da ciência e tecnologia. São sociedades desencantadas pela racionalização, mas onde um novo tipo de crença – tipicamente expansivo e proteu (Lifton, 1999; Roof, 2001) – prolifera (Hervieu-Léger, 1998: 25-26; 2000: 163). Por oposição ao que sucedia no passado, as identidades religiosas dos indivíduos modernos não são mais herdadas dos seus genitores. Antes, são construídas individualmente, por meio dum bricolagem de sentidos luckmiana, na qual o indivíduo isolado cria a sua própria religiosidade, baseando-se nas suas experiências e nos recursos simbólicos das tradições religiosas (Hervieu-Léger, 1998: 25-26; 1999: 42-43). A individualidade religiosa moderna produz, para Hervieu-Léger (1999: 90-98, 121-131), duas figuras reveladoras do espírito da nossa época: o peregrino e o convertido. Não obstante as suas diferenças, ambos remetem para a ideia dum cenário religioso em movimento e onde a adesão à(s) nova(s) religião(ões) se baseia no voluntarismo associativo. É um novo tipo de religião nova era. Uma crença religiosa totalmente centrada nos indivíduos e na sua realização pessoal e caracterizada pela primazia conferida à experiência pessoal que os guia de acordo com as suas próprias cosmovisões (Hervieu-Léger, 2001: 164).

Em Hervieu-Léger (1999: 157; 2001: 162), a individualização religiosa está no âmago da religiosidade contemporânea. A individualização significa a independência de cada um e a dissolução das comunidades tradicionais (Hervieu-Léger, 1990: 40). A tradição, a pedra angular da religião, é posta em causa e, com isto, a natureza da

transmissão regular de valores e de instituições entre gerações modifica-se (Hervieu-Léger, 1999: 61-62)<sup>50</sup>.

A preocupação da autora com a transmissão da herança religiosa tem a ver com a própria forma como concebe a religião. Como vimos, para ela o conceito deve ser entendido como memória (Hervieu-Léger, 1999: 66-67) ou como uma corrente de memória (Hervieu-Léger, 2000: 121-129). Por isso, é possível analisar o processo de desregulação religiosa nas sociedades modernas, através do fenómeno de destruturação da memória coletiva (Hervieu-Léger, 1998: 27).

De acordo com Davie (2002: 18), em Hervieu-Léger, as sociedades modernas são menos religiosas do que as tradicionais, porque são mais incapazes de manter uma memória coletiva que fundamente a sua existência religiosa. Para Hervieu-Léger (1998: 24-25), a religião tradicional tem, no presente, mais dificuldades em florescer por causa da complexidade do mundo moderno (o imperativo da mudança e do presente; a fragmentação de instituições de memória, como a escola, família ou igrejas; ou o imediatismo da comunicação promovido pelos média). Surgem fenómenos de desmembramento e atomização da memória coletiva que terminam numa amnésia social. As sociedades tornam-se menos capazes, do que no passado, de gerar uma memória coletiva que lhes faça sentido na atualidade e que lhes possa garantir uma orientação futura (Hervieu-Léger, 1998: 25; 1999: 62-63).

No entanto, seguindo o argumento, não existe sociedade humana sem um mínimo de memória que permita a produção dum sentido de existência coletiva (Hervieu-Léger, 1998: 26). Precisamente para evitarem situações de vazio simbólico, criadas pela perda de unidade e profundidade da memória coletiva, os indivíduos juntam-se em grupos de memória religiosa mais pequenos, múltiplos e fragmentados (Hervieu-Léger, 1998: 27-29). Algo semelhante àquilo que Luckmann (1990) definira como comunidades de transcendências pequenas que, apesar da sua dimensão, continuam a poder aproveitar o capital de memória existente em si e nas sociedades modernas e construir gradual e coletivamente uma estrutura simbólica de relações sociais (Hervieu-Léger, 1999: 53-54; 2000: 173).

---

<sup>50</sup> Este argumento é similar ao axioma das tradições culturais de Norris e Inglehart (2004: 17), na medida em que afirma que já não são as instituições religiosas a transmitir, exclusivamente, os valores sociais. Atualmente, esta missão é desempenhada pelo sistema de ensino ou pelos média que moldam, em cada país, a cultura e as tradições das diferentes comunidades nacionais.

Para Hervieu-Léger (1998: 27; 1999:180-186) isto apresenta um paradoxo: no contexto duma sociedade secularizada e com dinâmicas sociais e culturais rápidas, surgem grupos religiosos pequenos, de adesão voluntária, forjados pelos interesses dos próprios indivíduos<sup>51</sup>. Ou seja, assistimos a processos de dissolução da autoridade das tradições religiosas institucionalizadas e de atomização dos indivíduos que promovem, paradoxalmente, uma forma de religião pós-tradicional – mutável e sujeita a revisão e altamente subjetivizada e emocional –, caracterizada pela formação de comunidades emocionais voluntárias ligadas através duma memória religiosa dispersa<sup>52</sup>.

Esta tendência revela uma reversão no processo de construção de identidades religiosas (Hervieu-Léger, 1998: 27). Por um lado, em sociedades tradicionais, o universo simbólico-religioso e a memória coletiva eram oferecidos pelas e eram visíveis nas suas estruturas, linguagem ou práticas quotidianas. Por outro lado, no caso de sociedades diferenciadas, onde a memória perdeu a maior parte do seu papel organizativo, a memória coletiva tornou-se objeto duma constante reavaliação (Hervieu-Léger, 1999: 89). Por oposição ao desaparecimento duma memória religiosa vivida nas ações do quotidiano, encontramos o desenvolvimento duma religiosidade festiva que se manifesta por meio do extraordinário e do excepcional. Surge uma nova temporalidade religiosa, de momentos de pico que tende a substituir a temporalidade cíclica da vida litúrgica, e uma nova geografia religiosa, situada em grandes lugares sagrados (por exemplo, santuários). A religião abandona a memória viva duma comunidade local e passa a ser encontrada nestes novos tempos e locais de memória, caracterizados por “celebrações efêmeras e rituais esporádicos de sociedades sem rituais” (Hervieu-Léger, 1998: 29).

## **5.2. O modelo do mercado como alternativa à secularização**

Com o modelo do mercado religioso dá-se uma inversão total em alguns dos pressupostos clássicos da secularização. Desde logo, destacamos a ideia de que religião

---

<sup>51</sup> Hervieu-Léger (1999: 115-116; 2000: 163-165) utiliza a metáfora do *supermercado religioso* ou do *mercado simbólico*, onde o indivíduo circula e satisfaz as suas necessidades em função das suas carências e preferências. Isto assemelha-se à ideia de nascimento da cultura de consumo já citada em Luckmann (1967), Davie (2006) e Roof (2001).

<sup>52</sup> Isto sucede, segundo Hervieu-Léger (2001: 166), como reflexo dos laços sociais criados pela, supracitada, religiosidade nova era. Essencialmente, por conta dos vínculos estabelecidos entre os indivíduos nas novas *cooperativas de recursos espirituais* (livrarias ou estabelecimentos educacionais) e das suas novas lógicas de autovalidação das crenças, centradas nas verdades subjetivas.

e modernidade são compatíveis. Melhor dizendo, a religião é estimulada pela própria modernização e pluralização, assim como pela individualização que as acompanha. Assim sendo, o pluralismo não constrange a religiosidade, pelo contrário, estimula-a; a separação Estado-religiões não limita a capacidade das igrejas e comunidades religiosas em reter membros, antes aumenta-a; a urbanização e o êxodo rural não enfraquecem a vitalidade religiosa, pelo contrário, fortalecem-na. Dadas estas premissas, não admira que Pollack, Pickel e Müller (2012: 7) afirmem que as teorias da secularização fiquem “viradas de fora para dentro”.

Mas como se estrutura internamente uma teoria que desafia tão fortemente os postulados da secularização? Segundo Finke e Stark (1988: 42), o modelo do mercado deve ser entendido como as economias comerciais, na medida em que corresponde a um mercado de consumidores atuais e potenciais, a um conjunto de firmas que os deseja servir e a linhas de bens religiosos por si oferecidos. Desde logo, existem aqui três conceitos que sobressaem e que importa explicar. O primeiro, *bens religiosos*, é o conjunto de respostas às profundas questões filosóficas que envolvem a vida e que têm, na sua base, alguma referência a uma força transcendental. O segundo, as *firmas religiosas* (i.e., uma igreja ou comunidade religiosa), diz respeito às empresas sociais cujo principal propósito é a produção e oferta de bens religiosos a um qualquer conjunto de indivíduos. Por fim, o terceiro, o *mercado religioso* é a arena social na qual as firmas religiosas competem por membros e recursos.

Estas formulações teóricas surgem e desenvolvem-se nos EUA, entre as décadas de 1980 e 1990 – em especial, através dos trabalhos dos norte-americanos Laurence Iannaccone, Rodney Stark, Roger Finke, Stephen Warner e William Bainbridge –, para tentar explicar a contínua vitalidade da religião no país; ou seja, a verificação da manutenção dos elevados níveis de filiação a igrejas e de prática religiosa<sup>53</sup>. Em traços gerais, os autores observaram um aumento gradual destes índices religiosos nos EUA, sobretudo, a partir da separação Estado-Igreja(s)<sup>54</sup> (*disestablishment*), associando-os

---

<sup>53</sup> Segundo Warner (1993: 1051), o imaginário económico está disseminado, desde a década de 1970, entre os académicos que estudam o fenómeno religioso nos EUA. Por exemplo, Irving Zaretsky e Mark Leone, na sua obra *Religious Movements in Contemporary America* (1974), associam a religião a um sistema de empresa livre; Stark e Bainbridge (1985) desenvolvem e elaboram uma teoria da economia religiosa; Terry Bilhartz, na monografia *Urban Religion and the Second Great Awakening* (1986), introduz a imagem *supply-side* no imaginário científico; Nathan Hatch, no *The Democratization of American Christianity* (1989), trabalha com uma teoria de competição no mercado religioso entre empreendedores espirituais; e Andrew Greeley, no livro *Religious Change in America* (1989), explica a constância religiosa norte-americana através da teoria da escolha racional.

<sup>54</sup> Surgida com a primeira emenda à Constituição dos EUA (1791).

positivamente ao pluralismo religioso e negativamente à regulação religiosa. Segundo o argumento geral, quanto maior o número de igrejas e comunidades religiosas em livre competição por fiéis e quanto menor a interferência estatal (por exemplo, através de subsídios ou doutros benefícios a uma igreja particular), maior será o nível de participação religiosa.

Posto isto, perguntamos: – Como pode este modelo teórico apresentar conclusões diametralmente opostas às da secularização, analisando o mesmo fenómeno social? A resposta reside, em particular, na forma como os seus teóricos entendem, substancialmente, a religião e na perspectiva científica a partir da qual olham para ela.

Para eles, tal como para os teóricos da individualização, a religiosidade individual é concebida como uma “constante antropológica, inerente à natureza humana” (Pickel, 2009: 92). O seu axioma fundamental é que a procura da religião nas sociedades é estável e imutável (Voas, 2008: 26; Pollack, 2011: 6, 12; Pickel & Sammet, 2012: 10-11). O lado da procura, i.e., a necessidade de bens religiosos pelos indivíduos, mantém-se constante. Por este motivo, os teóricos do mercado focam a sua análise, em especial, na dimensão da oferta (a mobilização de recursos pelas firmas religiosas). A religião deixa de ser entendida como uma variável dependente, algo que os processos sociais modernos podem afetar de maneira adversa, para ser encarada como variável independente – uma força política, económica, social e cultural capaz de se organizar a si mesma, através de recursos próprios. Ela depende menos dos impulsos dos consumidores e mais da capacidade de satisfação da permanente procura religiosa por parte das firmas religiosas (Pollack & Pickel, 2009: 146; Pollack, Pickel & Müller, 2012: 7).

Além disso, no modelo do mercado a explicação da mobilização religiosa não é feita através duma perspectiva tão macrossociológica, como sucede no caso das teorias da secularização. Pelo contrário, as dinâmicas religiosas e a vitalidade da economia dão-se por meio dos esforços dos provedores religiosos, ao nível institucional. Por este motivo, a abordagem do mercado religioso parece justificar mais, mas não exclusivamente<sup>55</sup>, a mobilização da religião a um nível meso (Dobbelaere, 2002) ou organizacional (Chaves, 1994). A aplicação implícita desta dimensão ajuda os teóricos

---

<sup>55</sup> No modelo da economia religiosa, a dimensão macrossocial continua a ter relevância, por causa do impacto que os eventuais níveis regulação religiosa estatal têm no mercado. A dimensão micro, também tem importância, porque as escolhas dos indivíduos determinam as ações das igrejas e comunidades religiosas na economia.

a realçar a complexificação da esfera religiosa, a sua adaptação às condições modernas e, conseqüentemente, a sua afirmação como elemento independente e determinante no mercado religioso. Deste modo, de acordo com Pollack (2011: 5), a esfera macro forma, “no máximo, o pano de fundo para analisar o grau de mobilização religiosa a um nível secundário”. Ainda segundo o autor, por conta da constância da religião, a dimensão micro (típica das teorias da individualização) que analisa os interesses, as necessidades e os desejos dos indivíduos também deve ser relativamente relevada.

A última característica geral deste modelo que consideramos, neste momento, ser importante destacar é a sua relativa consistência interna. Não obstante persistam, como Warner detetou (1993: 1055), algumas diferenças quanto “à estratégia analítica empregue e/ou aos seus corolários empíricos”, entre os teóricos do modelo do mercado; consideramos que, comparativamente às teorias da secularização ou da individualização, ele aproxima-se mais duma teoria unívoca. Ou seja, é o que mais se afasta da imagem de paradigma, entendido enquanto um conjunto de ideias, mais ou menos, dispersas sobre os efeitos dos processos da modernização na religião. Por esta razão, contrariamente ao que sucedeu com a secularização, iremos tratá-lo univocamente, apesar de estarmos cientes da sua imperfeita univocidade.

Observemos, para já, o quadro 3 onde construímos um quadro de análise com a comparação esquemática entre alguns dos pontos de discussão fundamentais entre as duas teorias.

A observação do quadro 3 ajuda-nos a compreender melhor a explanação das duas teorias. De um lado, as teorias da secularização dizem que existe um contraste fundamental entre religião e modernização que conduz a um declínio na relevância social da primeira. Ela perde a sua centralidade social no que concerne à interpretação do mundo. De outro lado, o modelo do mercado assevera que existe uma constante procura social por bens religiosos, mas que a vitalidade da religião depende dos produtos oferecidos pelas firmas religiosas no mercado. Ou seja, a oferta no mercado religioso determina a força da religião. Nas teorias da secularização a relevância social e pessoal da religião irá sempre variar ao longo do tempo e do espaço, enquanto no modelo do mercado religioso a necessidade de religião é constante e imutável. Assim sendo, na primeira, as mutações que ocorrem ao nível macrossocial, sucedem ao nível individual; i.e., a modernização enfraquece a religião. Os bens e os serviços seculares competem com os religiosos. As pessoas deixam de recorrer à religião, porque os

benefícios esperados são demasiadamente baixos e os custos de oportunidade no seu envolvimento são elevados. A redução na procura por bens e serviços religiosos são, habitualmente, permanentes. Dificilmente as sociedades hodiernas se reconvertem a uma religiosidade ativa. Por seu turno, na segunda, no modelo do mercado religioso, concorda-se que a modernização reduz a relevância institucional da religião, mas não a procura individual de produtos religiosos. Segundo este modelo teórico, se o consumo religioso é fraco, isto deve-se à baixa qualidade da força de vendas religiosa ou a falhas do mercado (sobrerregulação ou competição insuficiente). Por este motivo, as desacelerações religiosas são apenas parte de um ciclo de declínio e renascimento dirigido, largamente, pela oferta da economia religiosa.

Entremos agora com mais profundidade na teoria do mercado religioso.

Comparação esquemática entre as teorias da secularização e o modelo do mercado religioso

[Quadro 3]

	<b>Mercado religioso</b>	<b>Secularização</b>
<b>Ponto de partida sociológico</b>	Agência	Estrutura
<b>Religião como variável empírica</b>	Independente	Dependente
<b>Explicação da mobilização religiosa</b>	Mesosociológica	Macrossociológica
<b>Localização social da religião</b>	Esfera privada	Pública, mas privatizando-se
<b>Modelo de poder</b>	Escolhas individuais	Poder estruturado
<b>Hipótese principal</b>	Qualidade da oferta no mercado determina a vitalidade religiosa	Religião perde relevância social por conta dos processos da modernidade
<b>Paradigma histórico</b>	Segundo grande despertar (EUA, inícios séc. XIX)	Catolicismo medieval (Europa, sécs. V a XV)
<b>Narrativa principal</b>	Renascimento e rotinização	Secularização linear
<b>Processo principal</b>	Mobilização	Diferenciação
<b>Situação paradigmática</b>	Competição	Monopólio
<b>Relação modernização-religião e efeitos na religião</b>	Compatível e, tendencialmente, positive	Problemática e, tendencialmente, negativa
<b>Visão do pluralismo</b>	Constitutivo	Degenerativo

Fonte: compilação do autor.

### 5.2.1 Os marcos fundacionais e o novo paradigma do modelo do mercado religioso

Nos inícios da década de 1990, Iannaccone (1991: 156-157) escreve que a monografia *The Wealth of Nations* de Adam Smith foi o marco fundador da teoria da economia das instituições religiosas. Desde então que a opinião de que Smith foi o primeiro a usar um modelo de mercado religioso explícito, para explorar a ação ou o efeito recíproco que as organizações religiosas têm entre si, vem ecoando na literatura (Iannaccone, Finke & Stark, 1997: 350-351; Finke & Stark, 2000: 36; Finke & Stark, 2005: 9).

No fundo, o que Smith (1776: 432-434) faz é uma crítica à religião estabelecida, ou seja, aos monopólios religiosos. O autor assevera, grosso modo, que o auto-interesse motiva tanto o clero (*teachers of the doctrine*) como os produtores seculares e que as forças do mercado livre, nomeadamente a dependência de contribuições voluntárias dos indivíduos, constroem tanto as igrejas como as firmas arreligiosas. Além disso, Smith alega que os benefícios da competição, os encargos do monopólio e os riscos da regulação estatal afetam tanto a religião como qualquer outro setor da economia. Segundo o estado da arte, as considerações do mercado religioso feitas por Smith são basilares, porquanto mostram a importância da estrutura de mercado (Iannaccone, 1991: 156-157), para a compreensão da mudança e variação religiosa nas sociedades, e, sobretudo, porque rompem com o paradigma antigo (Berger, 1990 [1967]) de que o pluralismo e a competição têm efeitos negativos na religião (Finke & Stark, 2000: 36; Finke & Stark, 2005: 8-9).

Outro marco fundacional da teoria do mercado religioso foi, *a contrario sensu*, Peter Berger. De acordo com Finke e Stark (1988: 42), este é um dos poucos cientistas sociais que aplica um modelo de mercado explícito às organizações religiosas. Para Berger (1990 [1967]: 138), as sociedades hodiernas vivem num contexto de pluralismo tão intenso que a atividade religiosa “é dominada pela lógica da economia de mercado”. O seu argumento é que o pluralismo força as religiões a competir e que esta competição condu-las a uma situação de mercado. Na mesma linha que Stark e Iannaccone (1994), observando a realidade norte-americana, Berger (1990 [1967]: 138) conclui que as instituições religiosas tornaram-se em agências de marketing e as suas tradições em bens de consumo.

No entanto, esta é, segundo o autor, apenas uma de duas consequências do pluralismo. Para Berger (1990 [1967]: 151), a pluralização das ideias e tradições religiosas enfraquece as estruturas de plausibilidade da religião (instituições ou dogmas) e, naturalmente, fá-la perder o seu estatuto inquestionável (*taken-for-granted*). Ao promover a concorrência entre os grupos religiosos, o pluralismo abre espaço para o questionamento, a crítica e para a eventual descredibilização da religião. Com isto, o equilíbrio secular do dossel sagrado é abalado e a vitalidade religiosa tende a diminuir ao longo do tempo (Berger, 1990 [1967]: 127-154). Por estes motivos Berger considera, contrariamente a Smith, que as condições religiosas monopolistas são mais favoráveis à retenção de ideias e atitudes sagradas, nomeadamente, porque são apoiadas e confirmadas socialmente por estruturas de plausibilidade consideradas inquestionáveis.

Segundo Warner (1993: 1053), Berger ainda representa um paradigma antigo muito centrado na experiência europeia e numa ideia de fragmentação da igreja ocidental que, após a Reforma, conduziu a um caminho de desenvolvimento religioso descendente (Gorski, 2000: 140). Não obstante concordem com Berger sobre o facto de o pluralismo compelir as religiões a competir por membros (Finke & Stark, 1988: 42), os proponentes da economia religiosa têm uma perspetiva diferente quanto aos efeitos do pluralismo. Ao se centrarem na experiência norte-americana e na premissa de que a Idade Média – tendo sido mais um período de superstição popular do que um verdadeiro dossel sagrado – representa um momento de viragem positivo para o desenvolvimento da religiosidade ocidental (Gorski, 2000: 143-148), estes teóricos vêem o fenómeno religioso em crescendo (Pickel & Müller, 2009: 9).

Para se entender melhor esta teoria devemos analisá-la à luz de alguns dos seus primeiros e principais textos, mormente os de Stark e Bainbridge (1985), Finke e Stark (1988) e Iannaccone (1991). Em todos eles podem-se identificar quatro conceitos centrais que desafiam o antigo paradigma: pluralismo, desmonopolização, desregulação (*disestablishment*) e especialização. O seu argumento diz que nenhuma organização religiosa consegue oferecer, de forma exclusiva, uma gama de serviços que responda a todas as necessidades do mercado. Por causa da diferenciação subjacente das preferências dos consumidores e da consequente segmentação do mercado, as economias religiosas nunca podem ser totalmente monopolizadas (Finke & Stark, 1988: 42). O estado natural da economia religiosa é, então, o pluralismo (Stark & Bainbridge, 1985: 108). Assim sendo, à medida que o mercado se aproxima desta condição (livre,

desregulada ou sem uma igreja monopolista), vários organismos religiosos podem operar livremente, especializando-se em diferentes segmentos da economia. Este elevado nível de especialização permite às igrejas e comunidades religiosas responder a uma parte muito mais significativa da população.

As situações de monopólio religioso são criticadas por serem não competitivas, ineficazes ou incuriosas e, segundo Iannaccone (1991: 159), por retirarem elevados ganhos da produção de bens religiosos subconsumíveis. Pelo contrário, em economias religiosas livres, as igrejas e comunidades religiosas procuram maximizar os seus esforços, de modo a atrair ou reter membros. Isto sucede, porque, de acordo com Finke e Stark (1988: 42-43), aquelas que não conseguem competir pela filiação ou manutenção de fiéis desaparecem. Deste modo, quanto maior for o pluralismo, maior será a mobilização e o compromisso religioso da população; melhor dizendo, quanto mais especializadas e agressivas (no sentido comercial) forem as religiões, maiores probabilidades terão de ativar religiosamente qualquer indivíduo.

O desenvolvimento e aprofundamento do modelo do mercado religioso mostram, para Stark e Iannaccone (1994: 249) e Stark e Finke (2003: 96), a mudança intelectual no estudo sociocientífico da religião. Como vimos, esta teoria promove a inversão de algumas das mais respeitadas posições teóricas do passado, nomeadamente daquelas associadas à secularização. Estas transformações, importadas pela economia religiosa, foram tão acentuadas e abrangentes que Warner (1993: 1044) identificou-as como uma mudança de paradigma em progresso. De acordo com Andrew Greeley, o *novo paradigma* descortinado por Warner tem sido, desde então, “incrivelmente concretizado” (Finke & Stark, 2000: 27).

Prova disto é a multiplicação de textos sobre o tópico, desde a década de 1990 (Gorski, 2003: 113; Pickel, 2009: 7, 9). Algumas das principais e mais recentes obras sobre a economia religiosa corroboram, aprofundam e atualizam as proposições desta teoria. Vejamos:

1. Os termos económicos têm paralelo com certos elementos do subsistema religioso (Finke & Stark, 2000: 35; Finke & Stark, 2005: 9-10).
2. Os monopólios religiosos são incapazes de mobilizar o compromisso e o apoio das pessoas (Stark & Iannaccone, 1994: 233; Stark & Finke, 2003: 101; Finke & Stark, 2005: 10).

3. A desregulação do mercado religioso é sinónima de pluralismo (Stark & Iannaccone, 1994: 232-233; Stark & Finke, 2003: 100; Finke & Stark, 2005: 9; Finke, 2010: 247).
  - a. Menos custos de arranque para as novas igrejas e comunidades religiosas. Possibilidade de criarem novas congregações sem perseguição estatal.
4. O pluralismo da economia conduz à especialização das firmas religiosas (Stark & Iannaccone, 1994: 232-233; Finke & Stark, 2005: 11).
  - a. Este é o *estado de natureza* da economia religiosa (Stark & Iannaccone, 1994: 233).
5. Os maiores índices de especialização conduzem a uma maior competição entre fornecedores religiosos eficientes (Stark & Iannaccone, 1994: 233, 241; Stark & Finke, 2003: 103; Finke & Stark, 2005: 11; Finke, 2010: 247).
6. Na medida em que a economia religiosa for competitiva e plural, os níveis gerais de participação religiosa tenderão a ser mais altos (Stark & Iannaccone, 1994: 233; Stark & Finke, 2003: 102).
7. Como corolário disto tudo, desenvolve-se um *novo voluntarismo*, típico da experiência norte-americana, fomentado por novos movimentos religiosos (sectários), de adesão não compulsiva, que se focam em setores sociais normalmente alienados pelas igrejas tradicionais (Warner, 1993: 1074; Finke & Stark, 2005: 4-5; Finke, 2010: 247).
  - a. Nestas condições os indivíduos, autoconscientes, tendem a usar a razão para, dentro dos seus limites intelectuais, maximizarem os benefícios das suas escolhas religiosas e minimizarem os seus custos (Warner, 1993: 1080; Iannaccone, 1997: 26-28; Finke & Stark, 2000: 36-41)<sup>56</sup>.
8. A Europa, nomeadamente a ocidental, é um caso excepcional por conta da sua (in)variação religiosa (negativa)<sup>57</sup>; enquanto os EUA, mas não só, têm um

---

<sup>56</sup> Woodhead (2009: 107) diz que, desde Warner (1993), a teoria da escolha racional se tornou numa escola dentro do novo paradigma. Todavia, como nos explicam Finke e Stark (2000: 41), os teóricos do modelo do mercado religioso, raramente falam de racionalidade. Eles recusam ser identificados como académicos da escolha racional, mas assumem uma posição dúplice: assumem que as escolhas religiosas são guiadas pela razão; porém, não diminuem a importância da socialização ou da cultura nas escolhas dos indivíduos.

<sup>57</sup> Para Warner (1993: 1056) e Finke e Stark (2005: 10) existem, em particular, dois países que são a exceção à regra. Na Polónia e na Irlanda os níveis de participação religiosa são idênticos aos dos EUA. Segundo os autores, isto deve-se ao facto de, nestes países, a Igreja católica ter servido de veículo de resistência política à dominação externa e por estar aliada, atualmente, a um sentido de nacionalismo.

mercado religioso dinâmico e florescente (Stark & Finke, 2003: 108; Finke & Stark, 2005: 10; Finke, 2010: 238-239, 246)<sup>58</sup>.

Estas proposições da economia religiosa continuam a ter um forte impacto nas investigações sobre religião, nomeadamente na perspectiva da sua influência política. Neste campo, destacamos os trabalhos de Gorski (2003), Gill (2008), Fox (2008, 2015) e Stolz (2010), essencialmente, porque, tal como no modelo do mercado religioso, demonstram a vitalidade das ideias religiosas e das igrejas e comunidades espirituais. Contudo, pela sua proximidade ao tópico central e pela sua intersecção, analisamos apenas as teses de Gill e Fox<sup>59</sup>.

O primeiro, ao estudar as origens da liberdade religiosa, encontra similaridades entre as leis que controlam a religião e a atividade económica. Com efeito, Gill (2008: 27, 42-43), assumindo a sua proximidade com a escola da teoria racional, encara o mercado religioso exatamente da mesma forma que os teóricos da economia religiosa. Todavia, esta aproximação dá-se por meio do próprio conceito de liberdade religiosa – o grau de regulação que um governo exerce sobre a economia religiosa (Gill, 2008: 43). A (des)regulação depende, principalmente, das estruturas de interesse e incentivo, ou seja, dos custos de oportunidade (políticos) duma determinada sociedade. Por exemplo, segundo Gill (2008: 52, 232), devemos esperar pela desregulação do mercado religioso, i.e., por uma situação de não monopólio, quando as restrições à liberdade religiosa tiverem um custo de oportunidade elevado e vice-versa. A vitalidade e o poder de negociação social das organizações religiosas estão, portanto, dependentes dos interesses dos atores políticos; mas, também, do próprio peso institucional, político ou social das igrejas e comunidades religiosas (Gill, 2008: 53-54). A contribuição de Gill é importante, porque, relativamente às teorias do novo paradigma, permite compreender quais os motivos que justificam a (des)regulação do mercado religioso.

Outro autor marcante neste campo é Fox (2008, 2015) e os seus trabalhos sobre o envolvimento estatal na religião (GIR – *government involvement in religion*). A sua

---

<sup>58</sup> Stark e Finke (2003: 99) consideram que a religião se mostra compatível com a progressiva modernização das sociedades em diversas regiões do mundo; por exemplo, o cristianismo na América Latina. Segundo os autores, a desregulação da economia religiosa nesta área geográfica, assim como nos EUA, conduziu a mercados religiosos altamente competitivos e participativos e a um elevado número de seitas capazes dum rápido poder organizativo (Stark & Finke, 2003: 108).

<sup>59</sup> Em traços gerais, Gorski e Stolz entendem que as instituições religiosas (sobretudo, cristãs) enfrentam, atualmente, não apenas uma forte competição doutros grupos religiosos, mas também de todo o tipo de instituições e cosmovisões seculares. Gorski (2003: 115-119) designa isto de modelo de conflito sociopolítico (*sociopolitical conflict model*), enquanto Stolz (2010: 272) lhe chama *batalha silenciosa*, um conflito que, segundo o autor, as igrejas cristãs perdem frequentemente.

investigação, influenciada pelas teorias da economia religiosa (Fox: 2008: 1-3, 6-10; 2015: 17) e pelas dinâmicas entre religião e política de Gill (Fox, 2015: 3, 31, 36, 107), descobre – através da análise das restrições, regulações ou legislações governamentais oficiais e das discriminações em matéria religiosa – que houve um aumento sistemático do GIR mundial entre 1990 e 2008. Segundo Fox (2008: 362), isto tanto pode significar um reforço do apoio à religião, como um controlo ou restrição. Por um lado, não contraria necessariamente a asserção de Gill sobre o aumento da liberdade religiosa, mas fragiliza o seu argumento geral de que os Estados evoluem para situações de liberdade religiosa e, por consequência, de economias religiosas desreguladas. Por outro lado, similarmente à teoria do mercado religioso, este resultado não representa necessariamente um declínio da influência da religião. Pelo contrário, isto demonstra a sua capacidade para evoluir e compensar a sua falta noutra ambiente (Fox, 2008: 362-363). Quando a influência da religião diminui numa determinada esfera, ela torna-se relevante noutra. Tal como nas conceções do modelo do mercado, em Fox (2008: 28, 363), a natureza e representação desta relevância podem mudar com o tempo, mas a sua importância mantém-se constante. Assim sendo, o aumento do GIR prova que “alguns aspetos da economia religiosa se mantêm fortes e influentes” (Fox, 2008: 363).

Em suma, as teses de Gill e Fox são úteis, porquanto nos ajudam a entender a influência que a teoria da economia religiosa tem sobre os percursos de investigação contemporânea. Todavia, elas não podem ser catalogadas enquanto modelos de mercado religioso *stricto sensu*. Como explica Fox (2008: 8; 2015: 3), as suas principais proposições, relativamente às intersecções entre religião e política, são apenas um aspeto dum conceito mais amplo, complexo e multifacetado da economia religiosa.

### **5.3. Conclusão**

O confronto sistemático das teorias da secularização com as suas alternativas teóricas e o aprofundamento do conhecimento sobre as últimas ajudou-nos a explorar os seus padrões de similaridade e diferença e a explicar, tão ostensivamente quanto possível, como é possível que modelos teóricos, com objetos de estudo análogos, possam conduzir à inferência de resultados tão diferentes quanto à (in)variação ou à (falta de) vitalidade religiosa nas sociedades hodiernas.

Com a sua comparação também pudemos perceber melhor não apenas as singularidades de cada teoria, mas as suas imbricações, visto que os seus distintos pressupostos teóricos se interpenetram. Por exemplo, embora a explicação da mobilização religiosa da secularização seja normalmente associada à dimensão macrossociológica, como nos explica Dobbelaere (2002) ou Chaves (1994) e como já vimos, a secularização também engloba e se expressa através das dimensões meso ou organizacional e micro ou individual. De igual modo, pudemos entender o quão desafiante são as teorias da secularização, nomeadamente por seis pontos nos quais os seus pressupostos são singulares: i) são as únicas que usam o objeto de estudo *religião* como variável dependente, ii) vêem uma relação tendencialmente negativa (em todas as suas dimensões) entre modernidade e religião, iii) entendem que o pluralismo tem, comumente, efeitos degenerativos no religioso, iv) são as únicas cujos pressupostos teóricos apenas se parecem adequar a um contexto regional específico, v) apresentam uma perspectiva unilinear relativamente à sua narrativa principal, e vi) colocam em segundo plano a capacidade de agência dos indivíduos e organismos religiosos.

Estas singularidades, entre outras, das teorias da secularização tornam-nas não apenas nas construções teóricas mais desafiantes para explicar, cientificamente, a evolução do religioso nas sociedades modernas, mas também no conjunto de teorias mais contestado na sua área de investigação. É precisamente sobre estas críticas aos pressupostos das teorias da secularização que nos debruçaremos em seguida.

## 6. CRÍTICAS ÀS TEORIAS DA SECULARIZAÇÃO

As comparações do capítulo anterior e o conhecimento mais aprofundado das principais alternativas às teorias da secularização permitiram-nos analisar mais sistematicamente as fragilidades internas das últimas. Com isto, torna-se mais fácil, compreender e passar a este capítulo onde examinamos as principais críticas às teorias da secularização.

Com efeito, tão importante quanto conhecer os principais pressupostos das teorias da secularização e contrastá-los com as suas alternativas teóricas, como fizemos nos últimos dois capítulos, é estudar as críticas que lhe foram feitas e, assim, compreender as suas insuficiências internas. Isto exige-nos um entendimento não superficial das limitações da sua aplicação teórica. Apesar dos ganhos epistemológicos que consideramos advir duma análise deste tipo, poucos são os estudos que lhe foram ou têm sido dedicados. Menos ainda têm sido aqueles que, pelo menos no circuito *mainstream*, o fazem de forma sistemática. Todavia, quando isso ocorreu, as suas perspectivas sobre a secularização foram assaz informativas (Lechner, 1991; Smith, 2003; Pickel, 2011).

Por este motivo, propomos o exame daquilo que designamos das críticas-tipo às teorias da secularização. Não temos a pretensão de examinar todas as críticas que, até hoje, lhe foram feitas. Isso seria impossível neste espaço de reflexão. Contudo, pretendemos analisar, interpretar e observar como se interpenetram as suas críticas mais sólidas e sistemáticas.

### 6.1. Críticas-tipo às teorias da secularização

Na análise dos principais pressupostos e substratos das teorias da secularização e das suas principais alternativas teóricas, quedamo-nos com a mesma questão de Pickel (2011: 6): como é possível que os pressupostos, aparentemente plausíveis, a favor da secularização tenham tão pouca receptividade nos debates recentes?

Para retorquir a esta pergunta, propomo-nos a examinar as cinco críticas-tipo às teorias da secularização que identificámos, a saber: as falácias da piedade passada, da naturalidade e inevitabilidade da secularização, da sua aplicabilidade universal, da existência de teoria (inquestionável) e do ocaso da religião.

Ressalvamos que, neste capítulo, a nossa intenção não é discutir, individualmente, os pressupostos internos das camadas da secularização. Ou seja, na parte precedente do trabalho, o nosso foco foi a obtenção de uma noção ampla daquilo que o estado da arte chama de *teorias da secularização* e, sobretudo, a compreensão da sua estrutura interna para que, a partir daí, estivessemos em condições de passar a esta fase *crítica*. Assim sendo, as críticas que analisaremos apontam ao supracitado âmagô geral das proposições da secularização, devendo ser entendidas dentro deste âmbito.

### **6.1.1. Falácia da piedade passada**

Um ponto de partida para se pensar a origem das críticas às teorias da secularização é a compreensão das premissas históricas do debate, nomeadamente daquilo que os críticos chamam de mito da (*era de ouro* da) piedade passada.

Com efeito, segundo o estado da arte (Lechner, 1991: 1106; Stark, 1999: 255; Swatos & Christiano, 1999: 219; Smith, 2003: 17-18), as teorias da secularização baseiam-se no pressuposto dum declínio (constante) da relevância social da religião, sustentando-se na ideia de que, no passado, as pessoas eram significativamente mais religiosas do que são hoje. Ou seja, em algum tempo (período medieval) ou lugar no passado (Europa ocidental) existiu uma *era da fé* na qual o mundo estava repleto de significados sagrados; porém, face aos fenómenos da modernidade (da era contemporânea), ela deu lugar a uma *era da razão*, na qual o sagrado perde plausibilidade. Alguns exemplos desta perspectiva podem ser encontrados na segunda metade do século XX. Em particular, nas obras *The Making of the Middle Ages* (1953) de Richard Southern, *The World We Have Lost* (1965) de Peter Laslett, *Religion in Secular Society* (1966) de Bryan Wilson ou *The Secular Mind* (1982) de Warran Wagar, onde, grosso modo, os autores advogam o carácter fundamentalmente cristão da sociedade medieval europeia.

De acordo com Gorski (2000: 144), esta premissa histórica tem raízes no século XVIII, desenvolvendo-se em especial com o romantismo germânico e com a perspectiva de que a Idade Média havia sido uma época de unidade, harmonia e crença religiosa. Swatos e Christiano (1999: 219), por seu turno, afirmam que esta ideia é uma criação do século XIX e uma consequência da separação Estado-Igreja, do desenvolvimento dos média e da escolarização da população. Qualquer que seja o marco temporal correto, a

tese da *era de ouro da fé* é amplamente refutada, mormente por historiadores de história medieval (Stark, 1999: 255). Mas, não só por eles, visto que inúmeros cientistas sociais de áreas diferentes adjetivaram de “utopia” (Martin, 1969: 30, *apud* Smith, 2003: 18), “lenda” (Delumeau, 1977 [1971]:160) ou “disparate” (Douglas, 1975: 36, *apud* Smith, 2003: 18) a ideia de que o indivíduo pré-moderno era profundamente religioso. Por exemplo, Delumeau (1977 [1971]: 160-161), ao analisar as situações de superstição popular na Europa da época, conclui que nas vésperas das Reforma protestante “o comum dos ocidentais era apenas muito superficialmente cristianizado”. Os investigadores que seguem esta linha pretendem sublinhar os níveis de apatia, heterodoxia e agnosticismo existentes bem antes dos inícios da modernização. Eles defendem que a religião de muitas das nações cristãs da época era pouco profunda, possuindo uma superfície pia que, frequentemente, cobria uma base pouco religiosa ou mesmo irreligiosa (Demerath, 2007: 61)<sup>60</sup>. Por este motivo, autores como Gabriel Le Bras ou Andrew Greeley afirmam que não se pode falar numa descristianização da Europa, porque nunca houve, em primeiro lugar, qualquer cristianização<sup>61</sup>.

Para Gorski (2000: 139; 2003: 120), a linha histórica do desenvolvimento religioso ocidental<sup>62</sup> e a ideia dum declínio ininterrupto da religião iniciado na Idade Média podiam parecer defensáveis nos inícios da década de 1970 – no fecho do primeiro debate sobre a secularização –, mas que, face às pesquisas históricas recentes, elas são atualmente muito menos plausíveis. Para vários autores, a concepção de que a religião encolheria e desapareceria eventualmente é um produto do meio social e cultural do seu tempo, enquadrando-se no modelo funcional evolutivo da modernidade (Casanova, 1994: 16-17; Norris & Inglehart, 2004: 11; Demerath, 2007: 61). Ou seja, é um reflexo de padrões explicativos ahistóricos e anacrónicos das teorias da secularização (Blumenberg, 1985 [1966]: 63 ss; Pickel, 2011: 7), desenvolvidos por cientistas historicamente incuriosos (Stark, 1999: 260).

Assim sendo, não surpreende que os autores que trabalham com o objeto *secularização* sejam praticamente unânimes na afirmação de que, hoje, dificilmente se pode defender a proposição de que o cristianismo é alterado e pervertido durante a

---

<sup>60</sup> Alguns autores como Eamon Duffy, na obra *The Stripping of the Altars* (1992), ou Steve Bruce, na monografia *Choice and Religion* (1999), têm uma perspetiva diferente. Os autores asseveram que, não obstante as sociedades medievais tenham sido algo vagas religiosamente e incluíssem tanto magia e animismo como o próprio cristianismo nas suas crenças e práticas, elas eram sociedades religiosas.

<sup>61</sup> Cf. “Déchristianisation: Mot fallacieux” (1964) e *Religion as Poetry* (1985), respetivamente.

<sup>62</sup> Os termos *ocidental* ou *ocidente* e seus derivados devem ser compreendidos à luz da ideia de mundo multicivilizacional de Huntington (1996: 21 ss).

transição do período medieval para o moderno (Blumenberg, 1985 [1966]: 1 ss; Stark, 1999: 260; Swatos & Christiano, 1999: 219-220; Smith, 2003: 19; Pickel, 2011: 7).

### 6.1.2. Falácia da naturalidade e da inevitabilidade

De acordo com Blumenberg (1985 [1966]: 77), os esforços modernos que visaram estabelecer um forte contraste entre as épocas medieval e contemporânea deformaram a compreensão da história intelectual europeia. O pressuposto dum efeito negativo, quasi-evolutivo, da modernização na religião é uma “projeção ideológica da história” (Martin, 2005: 19) ou assemelha-se a um “secularismo ideológico” (Pickel, 2011: 7) que pretende examinar o mundo a partir duma postura normativa determinista.

Com efeito, a concepção de que a secularização é um estado absorvente que, uma vez alcançado, é irreversível está muito presente na literatura (Berger, 1990 [1967]: 132; Wilson, 1976: 116; Stark, 1999: 253). Segundo Smith (2003: 15), nas teorias da secularização, existe um forte sentido de inevitabilidade sobredeterminista; como se os eventos históricos que conduzem à marginalização da religião fossem conduzidos por um processo natural e por um destino inexorável. Estes acontecimentos são, como vimos, frequentemente descritos de forma abstrata, nomeadamente através de conceitos como racionalização, diferenciação ou societalização. Este (sobre)determinismo e (sobre)abstração, ao especificarem deficientemente fatores políticos e sociais concretos, ocultam os elementos históricos que podem ter tido influência direta no fenómeno da secularização (Smith, 2003: 14, 20). Como consequência, é frequentemente subtraída à história qualquer sentido de contingência, além de qualquer capacidade de agência humana (Smith, 2003: 16)<sup>63</sup>. Para Smith, esta perspectiva é “teoricamente inadequada” (Smith, 2003: 15), pois omite ou nega a importância de batalhas históricas intencionais<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> De acordo com Smith (2003: 19-20), as teorias da secularização só reconhecem alguma capacidade de agência humana quando enfatizam a capacidade de autodestruição dos atores religiosos. O argumento é que autores como Max Weber ou Peter Berger defendem que a secularização deve ser atribuída à própria religião, em particular à racionalização do mundo promovida pelo judeocristianismo. Todavia, mais uma vez, esta concepção tende a omitir o eventual papel de relevo que outros atores sociais (arreligiosos ou irreligiosos) possam ter tido durante o processo de secularização.

<sup>64</sup> Relembrem-se alguns eventos, já citados no capítulo sobre a *genealogia da secularização*, como o humanismo renascentista europeu (séc. XIV) e os seus conceitos concomitantes como antropocentrismo, hedonismo, racionalismo ou individualismo; a Reforma protestante (séc. XVI); o *Suppression of Religious Houses Act* em Inglaterra (1530); a paz de Vestefália de 1648 e a afirmação da soberania dos Estados-nação; o triunfo do Iluminismo e da razão e da ciência no Ocidente (séc. XVIII); a revolução francesa (1789) e a laicidade ou o *Reichsdeputationshauptschluss* (1803) e a *Säkularisation* na Alemanha; a ascensão do movimento racionalista inglês e a fundação da Sociedade Secular (1851); a Lei de separação das Igrejas e do Estado em França (1905) ou em Portugal (1911); ou ainda, de forma

ou de determinadas construções político-sociais<sup>65</sup> responsáveis pela criação da nossa situação atual, no que respeita ao lugar da religião na vida pública.

Por este motivo, alguns autores asseveram que as teorias da secularização são, acima de tudo, o reflexo duma doutrina ou ideologia institucionalizada de viés antirreligioso (Martin, 1965: 176; Glasner, 1977: 64). Na expressão de Smith (2003: 23) ou Gorski e Altinordu (2008: 61), elas correspondem a uma ideologia pró-secular camuflada de roupagem científica. Neste contexto, dificilmente se pode ignorar o papel desempenhado pela primeira geração de sociólogos, sobretudo, no século XIX. O estado da arte é categórico na asserção de que muitos dos sociólogos clássicos não eram analistas desinteressados do seu objeto de estudo. Com efeito, como vimos, eles estavam envolvidos em esquemas políticos e práticos para obstruir o desenvolvimento ou para promover o declínio da relevância da religião. O seu objetivo não era apenas uma compreensão teórica e desapaixonada da mudança no religioso, mas uma oportunidade de afetar o ritmo, direção ou resultado dessa transformação. A tese da secularização era apenas uma manifestação intelectual deste desejo (Hadden, 1987: 588-590, 607; Beckford, 2003: 41).

É precisamente aqui que situamos o âmago da segunda crítica às teorias da secularização. Smith (2003: 1-5) descreve-o como uma revolução secular (política); Gorski e Altinordu (2008: 61) como o projeto político dum movimento secularista; e Yang (2011: 6), mais amplamente, como uma ideologia política de crenças na secularização que mobilizaram os recursos do Estado, entre outros, para combater crenças e instituições religiosas e para afastá-las da organização política, social ou cultural da sociedade. Smith (2003: 2-4) enumera as características desta revolução secular na vida pública norte-americana. Em particular, destaca-se o papel da ciência na produção dum novo conhecimento; do ensino (primário, secundário ou superior) na transmissão objetiva, arreligiosa ou irreligiosa desse saber; da nova compreensão cultural do indivíduo que estabelece um modelo naturalístico e psicologizado da personalidade humana; da esfera judicial no estabelecimento duma doutrina legal liberal que envolve uma estrita separação entre Estado e religiões; da filosofia pública na implantação duma república liberal processual; ou dos média na difusão de notícias

---

marcadamente mais repressiva, através dos regimes comunistas que emergiram na Guerra Fria na Ásia ou na Europa Central e do Leste (1948).

<sup>65</sup> Relembre-se o que vimos em Luckmann (1967: 39-40, 101) no concernente à ideia de que a diferenciação funcional é fruto duma vontade política deliberada de desenvolvimento de esferas institucionais especializadas e de redução do espaço e influência das organizações religiosas.

*objetivas e neutrais*. Tudo isto serviu o propósito da privatização, marginalização e do decréscimo da relevância das perspectivas e instituições religiosas na esfera pública.

Para os críticos, este processo, não exclusivo da realidade norte-americana, mostra que a secularização não é um produto natural e inevitável da modernização. Pelo contrário, é o resultado bem-sucedido duma querela política, levada a cabo por uma ação voluntária de Estados e duma elite política e intelectual. Deste modo, as teorias da secularização desempenharam o papel duma filosofia da história e dum programa político que influencia e, provavelmente, determina o rumo das sociedades modernas ocidentais: da superstição à razão, da crença à indiferença, da religião à ciência ou da Igreja ao Estado.

### **6.1.3. Falácia da aplicabilidade universal**

A questão geo-civilizacional é de extrema relevância, porquanto, para os críticos, as teorias da secularização são um produto do contexto social e cultural no qual emergiram (Hadden, 1987; Asad, 2003; Casanova, 2008).

Asad é particularmente relevante neste campo, porque é um dos primeiros autores a notar que o processo histórico da secularização se desenvolve por meio duma “inversão ideológica considerável” (2003: 192). Como já analisámos, primeiramente, o *secular* fez parte do discurso teológico (*saeculum*), definindo um espaço dual (sagrado e profano) e dois tipos de clero (regular e secular); posteriormente, passa a designar um movimento filosófico de progresso humano que não inclui a religião (secularismo) e outro projeto que a privatiza e discrimina, afastando as suas instituições e os seus símbolos da esfera pública (laicidade). Como consequência desta *revolução secular*, o termo deve ser entendido como uma categoria histórica e como um conceito universal globalizado que desponta como construção da modernidade ocidental secular (Casanova, 2008: 103).

Contudo, para Casanova (2008: 103-104), as atuais genealogias do vocábulo não reconhecem devidamente a medida na qual a formação da secularização se encontra ligada, de forma indelével, às transformações internas da cristandade europeia, da revolução papal, da Reforma protestante ou do protestantismo evangélico norte-americano. Ou seja, não exaltam suficientemente a ideia de que a secularização se inicia e desenvolve através das mudanças de larga escala que ocorreram no Ocidente.

Esta necessidade de sublinhar a relevância das experiências políticas, sociais e religiosas ocidentais é, para Lechner (1991: 1116), “etnocêntrica”, pois ignora as sociedades (não cristãs) nas quais estes eventos históricos tiveram um impacto relativamente reduzido. O argumento dos críticos é que as teorias da secularização tornam-se problemáticas quando generalizadas como um processo universal de desenvolvimento social e quando analisadas à luz de outras áreas religiosas ou civilizacionais. Dificilmente se pode entender o conceito de secularização – no sentido do *tornar terreno* ou da *transferência do uso eclesiástico para o civil* – em sociedades com dinamismos tão divergentes, ao nível da estruturação das relações e tensões entre o espiritual e o temporal, como as confucionistas ou taoistas onde não existe, por exemplo, uma organização eclesial<sup>66</sup>. Assim sendo, como conceptualização analítica dum processo histórico, a secularização é, para Casanova (2008: 105), uma categoria que apenas faz sentido dentro do contexto das dinâmicas internas e externas particulares das transformações ocorridas desde a Idade Média na cristandade europeia ocidental.

Neste contexto, deve-se sublinhar o facto de os principais proponentes do conceito de secularização serem europeus (Bryan Wilson, Thomas Luckmann, Peter Berger ou Karel Dobbelaere). Isto é, as suas obras e teorias são o produto duma herança cultural e dum sistema de ensino que levou a um eurocentrismo analítico dos padrões da secularização (Swatos & Christiano, 1999: 210; Casanova, 2008: 104). Todavia, como explica Lechner (1991: 1114) a experiência histórica da secularização ocidental é apenas um componente deste processo, não podendo servir de base para uma teoria universal. Asad concorda. Para o autor, esta narrativa (euro)etnocêntrica, universal e determinista “não é mais aceitável” (2003: 1).

#### **6.1.4. Falácia da existência de teoria (inquestionável)**

De acordo com Berger (2001: 26, *apud* Willaime, 2006: 770), os pressupostos da inevitabilidade e do universalismo da secularização refletem a cultura duma elite globalizada ou uma subcultura internacional de pessoas que receberam uma educação superior de tipo ocidental, em especial, nas áreas das humanidades e ciências sociais.

---

<sup>66</sup> Também existem exemplos de sociedades cristãs onde o emprego do conceito clássico da secularização é, aparentemente, problemático. Nos EUA, por exemplo, os teóricos do modelo do mercado religioso defendem que a modernização e a secularização que a acompanha promovem uma competição entre firmas religiosas que tende a fomentar a vitalidade religiosa (institucional e subjetiva).

Isto desencadeou uma imagem linear e unidirecional que dominou o pensamento ocidental, nomeadamente no campo da sociologia<sup>67</sup>.

Esta concepção assume, como vimos nas primeiras críticas, que a sociedade se move duma condição sagrada para outra arreligiosa, na qual o sagrado recua permanentemente. O pressuposto da secularização como um *fait accompli* ou como um processo auto-evidente que não necessita de escrutínio científico é, portanto, outro princípio das teorias da secularização que é fortemente criticado pela literatura (Bruce, 2002: 39-40; Norris & Inglehart, 2004: 5; Gorski & Altinordu, 2008: 74).

Martin (1965: 170-173) foi um dos primeiros a criticar a secularização enquanto processo linear, inevitável e universal, mas também enquanto teoria. Por um lado, alega que não existe um processo unitário de secularização; por outro, defende que, por conta da contradição entre o secular e o religioso, os conceitos de secularização empregues não oferecem qualquer conjunto de critérios que possam ser usados numa investigação empírica. Assim sendo, o autor propõe que o conceito seja eliminado do discurso científico social, porquanto apenas havia servido funções meramente ideológicas, em vez de teóricas e científicas (Martin, 1991: 465, *apud*, Stark, 1999: 254).

A perspetiva de Martin deu origem a um crescente ceticismo nos anos seguintes. Larry Shiner, ao analisar os (seis) sentidos do conceito de secularização, define-o como uma amálgama de ideias dispersamente empregues que deve ser abandonado ou reformulado<sup>68</sup>. Glasner (1977: 64) considera-o um mito sociológico, baseado em generalizações retiradas de escassas descobertas empíricas e usadas pelos sociólogos para fomentar uma ideologia de progresso implícita. Fichter (1981: 23) diz que ele é um dogma praticamente inviolável da teoria sociológica que impede os cientistas sociais de observar a realidade religiosa das sociedades hodiernas. Hadden (1987: 588-589, 595) apresenta uma crítica mais abrangente e incisiva sobre as fraquezas das teorias da secularização, tanto da sua génese como dos seus resultados presumíveis. O núcleo do seu argumento diz que, desde a sua origem, a secularização é mais uma doutrina do que uma teoria, baseando-se em máximas que caracterizam uma ideologia inquestionável (*taken for granted*) dos cientistas sociais, ao invés de corresponder a um conjunto sistemático de proposições interrelacionadas. Nos círculos científicos sociais, com o

---

<sup>67</sup> Vejam-se os exemplos de Charles Wright Mills, *The Sociological Imagination* (1959), Harvey Cox, *The Secular City* (1965), ou Anthony Wallace, *Religion: An Anthropological View* (1966).

<sup>68</sup> Cf. "The concept of secularization in empirical research" (1967).

tempo, a ideia de secularização tornou-se sacralizada. O seu estatuto era tão óbvio que raramente era vista como um tópico problemático que requeria investigação empírica.

Mais recentemente, Casanova (1994: 17), Stark (1999: 251), Swatos e Christiano (1999: 210) ou Gorski e Altinordu (2008: 61) também enfatizaram a carência duma linha teórica guiadora para o conceito de secularização. Tudo isto converge naquilo que Lechner (1991: 1105) classifica como “a maior crítica à teoria da secularização”: não existe teoria. O escrutínio cuidadoso revela que não existe de todo muita teoria; ou, no mínimo, que a teoria ainda não foi sistematicamente analisada ou empiricamente testada (Hadden, 1987: 599, 607). Tschannen (1992: 17) partilha desta opinião – “a moderna teoria da secularização não existe” –; porém, considera que subsiste uma certa coerência ao nível paradigmático que ajuda a manter cientificamente intacta a sua validade.

Esta congruência não implica, necessariamente, que o paradigma – que diz que o resultado inevitável (e desejável) da secularização é a privatização da religião – esteja correto. Os críticos afirmam que esta é uma “teoria pobre” (Bruce, 2002: 39) que esconde a dimensão ideológica do debate (Willaime, 2006: 759). Para eles, isto reflete o que Thomas Kuhn designa por resistência à mudança de paradigma<sup>69</sup>. Ou seja, que os cientistas não são facilmente distraíveis do seu foco de estudo e que as *anomalias* que poderiam conduzir à mudança de paradigma – como o ressurgimento da religião na política internacional – têm grandes dificuldades em penetrar no conhecimento da *ciência normal* até ao seu âmago. A mudança de paradigma, no que respeita ao lugar da religião nas sociedades modernas, tem sido, nas ciências sociais, um “processo doloroso” para alguns dos defensores da secularização (Yang, 2011: 9). Todavia, a geração mais recente tem começado a questioná-lo.

#### **6.1.5. Falácia do ocaso da religião**

O questionamento supramencionado desafia diretamente o princípio primário do paradigma da secularização. A modernização não conduz à marginalização da religião, mas à manutenção, revitalização ou, no limite, à expansão da sua influência política, social ou cultural (Halikiopoulou, 2011: 30; Pickel, 2011: 7-8; Ben-Pora & Feniger, 2014: 93).

---

<sup>69</sup> Cf. *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).

A religião ressurgiu como mecanismo dotador de sentido face à *crise da modernidade*. A literatura aponta, normalmente, a década de 1970 como o momento no qual a dinâmica religiosa se começa a reverter<sup>70</sup>. A partir daí, desenvolve-se a consciência acerca dos limites da secularidade, do laicismo moderno, especialmente na sua vertente científica e positivista, face à evidência de que os seus frutos não oferecem um sentido à existência humana nem conduzem a um progresso integral dos indivíduos. Esta crise de sentido aparece, porque os processos de modernização social, económica e cultural romperam com as fontes de identidade e com os sistemas de autoridade existentes desde há muito tempo. A religião ressurgiu assim com respostas atraentes às pessoas em busca de comunidades de sentido e duma identidade face ao fracasso da modernidade. As coletividades religiosas aparecem como recurso fundamental para a legitimação existencial dentro duma dinâmica social de dúvida, niilismo e anomia (Kepel, 1991: 4, 11; Huntington, 1996: 95 ss; Halikiopoulou, 2011: 30).

Mesmo que nas fases iniciais da modernização se possa falar de um declínio da autoridade religiosa, no longo termo, as crenças e instituições religiosas mostraram resiliência e a religião *reemergiu*<sup>71</sup> como uma força vital nas sociedades hodiernas (Ben-Pora & Feniger, 2014: 93). O paradoxo encontra-se no facto de, durante largos anos, as ciências sociais terem tratado a religião como uma “caixa negra” (Hehir, 2012: 15). Ou seja, como algo que, pela sua inescrutabilidade e irrelevância, se podia ignorar sem detrimento da análise das sociedades contemporâneas<sup>72</sup>. Todavia, os dados mostram, segundo Pierucci (1998), Berger (1999: 2) ou Norris e Inglehart (2004: 25), que o mundo, como um todo, tem hoje mais pessoas com perspetivas religiosas do que alguma vez teve e que as religiões se têm revigorado, difundido e multiplicado de forma considerável, reassumindo um lugar de influência nas sociedades contemporâneas. Os críticos passam a desafiar os vaticínios do paradigma da secularização, identificando processos sociais que o desmentem. De um lado, os intrarreligiosos, como a resistência das instituições religiosas tradicionais (não obstante a sua tendência minguante), a vitalidade do islamismo, o crescimento pentecostal ou o advento e proliferação dos novos movimentos religiosos (geralmente formados com base em sincretismos

---

<sup>70</sup> Verificámos isto, em profundidade, no primeiro capítulo desta tese.

<sup>71</sup> Como já havíamos alertado e tal como Hehir (2012: 15) arguiu, não se pode falar de um verdadeiro *ressurgimento*, porque os assuntos religiosos nunca estiveram propriamente ausentes da agenda internacional.

<sup>72</sup> Para Hehir (2012: 16-17) este viés investigacional remonta, sobretudo política e historicamente, ao protestantismo do século XVI, à Paz de Vestefália do século XVII, às revoluções liberais do século XVIII e ao positivismo científico e à sociologia do século XIX, mas arrastou-se durante todo o século XX.

esotéricos). De outro lado, os extrarreligiosos – supracitados na crise da modernidade – que levam ao entendimento de que a pós, segunda, alta ou ultra modernidade tem como consequência a *pós-secularização* (Habermas, 2008), a *desprivatização* ou *repolitização* do religioso (Casanova, 1994) ou a *dessecularização* (Berger, 1999).

Os termos empregues pelos autores das teorias da reversão do processo de secularização procuram evidenciar, não apenas que a modernização não está a dissolver a religião (o que, mais uma vez, torna obsoleta a tese da linearidade da secularização), mas, também, que o fenómeno religioso atual é muito mais complexo do que uma mera ressacralização (tradicional) da sociedade. É um processo de deslocação, recomposição, revitalização e (em alguns momentos de) declínio do religioso na sociedade, no qual as tradições religiosas se interpenetram com novas crenças e práticas, criando, uma situação aparentemente ambígua: os críticos não advogam o regresso ao passado religioso, nem a dissolução da secularização.

## **6.2. Conclusão: o que fazer ao conceito de secularização?**

A análise das cinco críticas-tipo mostra que os críticos identificam problemas graves nas teorias da secularização. Essencialmente criticam o núcleo da secularização, refutando a ideia de que a religião está a perecer ou a privatizar-se face aos avanços dos processos da modernidade e de que este percurso é evolutivo, universal e determinista. Ou seja, um produto natural (apolítico) e inevitável (sem controlo da ação humana) das sociedades modernas.

As suas críticas concentram-se em várias áreas, nomeadamente no que diz respeito às suas premissas históricas, à matriz civilizacional que procura enquadrar universalmente a secularização, aos eventos políticos (ocultados) que a marcaram, à sua (in)capacidade teórico-analítica para interpretar o desenvolvimento de novos padrões religiosos e aos seus resultados previsíveis. O elencar destas críticas mostra o quão desafiante que é trabalhar com o conceito de secularização e o quão cuidadoso que deve ser o trabalho do cientista social que se dedique ao seu estudo.

A extensão, profundidade e atualidade destas críticas provam que alcançámos um ponto crucial de mudança neste debate. Como frisámos, os estudiosos da secularização parecem ter atualmente poucas opções: deixar completamente o modelo da secularização ou mudar o sentido das suas investigações. Por conta da dimensão e

extensão das críticas analisadas não parece estranho que os autores invistam na primeira proposição. Todavia, os próprios críticos parecem relutantes em fazê-lo. Eles argumentam que, apesar dos seus defeitos internos, a secularização ainda nos oferece um quadro útil para a compreensão da situação da religião nas sociedades modernas e, por isso, as suas proposições não devem ser descartadas levemente. Pelo contrário, é mais recompensador repensar, rever ou atualizar a secularização, à luz da realidade social contemporânea, do que abandoná-la (Lechner, 1991: 1116; Tschannen, 1992: 19; Smith, 2003: 5; Pickel, 2011: 15).

Neste contexto, a literatura vai apontando em duas direções principais. Em primeiro lugar, para a rejeição das fontes e ressonâncias míticas e ideológicas das teorias da secularização que advogam que ela é uma tendência global, uniforme e simultânea aplicável a todos os indivíduos, regiões, igrejas ou sociedades do mundo (Demerath, 2007: 62; Pickel, 2011: 4). Ou seja, renunciar a categorias analíticas de nível elevado – conceptualizações universais ou teorias globais, promotoras de comparações transversais entre contextos heterogêneos –, em benefício de categorias de nível médio – conceptualizações intermédias que possibilitem comparações intra-área entre contextos relativamente homogêneos. Em segundo lugar, para a necessidade de se encontrarem categorias mais complexas, sofisticadas e reflexivas que nos ajudem a entender melhor o sistema global das *modernidades múltiplas* de Eisenstadt (2000). A ideia de que a relação entre modernidade e religião pode ir em várias direções – dependendo de fatores específicos, como o carisma de líderes espirituais particulares, o impacto de eventos contingentes ou a mobilização de movimentos baseados na fé – e que pode adotar formas distintas em contextos diferentes, levou os cientistas sociais a mostrarem-se mais sensíveis ao particularismo ou contexto específico da cada região ou país, mas, especialmente, a interpretar a secularização como um fenómeno plural. Os autores falam agora de “múltiplas secularizações” (Martin, 2005), “culturas de secularidade” (Wohlrab-Sahr & Burchardt, 2012: 808) ou “secularização contextualizada” (Pickel, 2011: 4, 15-16), afirmando que a secularização deve ser sempre entendida à luz dos distintos contextos políticos, culturais, confessionais e sócio-históricos.

Em suma, consideramos que estas propostas de análise menos deterministas e universalistas e mais finas, rigorosas e plurais são importantes para se tentarem ultrapassar os obstáculos inerentes às grandes narrativas da secularização. No entanto, é

desejável que elas não se concentrem somente na resposta a uma das críticas-tipo. É necessário ir mais além. Qualquer nova versão das teorias da secularização terá de estar, no mínimo, 1) menos carregada de vieses ideológicos ou culturais; além disso, deve ser 2) mais rigorosa na análise das especificidades religiosas e sócio-históricas dos casos de estudo; 3) mais cautelosa na construção de conceptualizações ou teorias universais; 4) deve reconhecer a força da ação humana e da contingência histórica na produção de eventuais resultados alternativos; 5) e, por fim, se os factos sociais indicarem uma mudança de paradigma, deve ter coragem para refutar o modelo dominante.

É precisamente isto que apresentamos no próximo capítulo. Inspiramo-nos na ideia das múltiplas modernidades e na sua maior sensibilidade ao contexto e à contingência e, como outros autores já fizeram, trazemo-la para a discussão da secularização. Assim, propomos uma metodologia que capte com maior flexibilidade e precisão a atual dinâmica do binómio modernidade-religião. Utilizamos categorias analíticas de médio-alcance, procurando equilibrar extensão (dos casos de estudos) e intenção (das propriedades de cada caso), mas enfatizando a última. Apresentamos uma análise contextual da secularização.

## 7. MÚLTIPLAS MODERNIDADES, MÚLTIPLAS SECULARIZAÇÕES E SECULARIZAÇÃO CONTEXTUAL: NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE O ESTUDO DA RELIGIÃO

Com agudizar das críticas às grandes narrativas da secularização, nomeadamente ao desajustamento entre teoria e prática, deu-se, na última década do século XX, e aprofundou-se, no primeiro decénio do século XXI, uma mudança de paradigma na maneira de interpretar as sociedades hodiernas. A descentralização espaciotemporal da modernidade<sup>73</sup> ocidental e a crescente aceitação da contingência e variabilidade dos seus processos fizeram emergir a teoria das múltiplas modernidades. O seu antagonismo relativamente aos modelos clássicos de transição pré-moderno-moderno e o seu esquema teórico de conciliação entre modernidade e religião trouxeram um novo alento ao debate sobre a secularização e, por consequência, à discussão sobre o lugar do religioso nas sociedades hodiernas.

É exatamente sobre esta evolução teórica recente na maneira de idealizar a modernidade e a sua relação com o religioso que este capítulo se foca. À partida, várias inquietações científicas nos surgem: – Que precedentes teórico-empíricos conduziram a esta mudança de paradigma? As suas conceptualizações estarão corretas? Como evoluiu, se é que evoluiu, o paradigma das múltiplas modernidades? Que alternativas ou novos quadros analíticos ajudou a construir? Que passos podem ser dados, atualmente, para aperfeiçoar a nossa compreensão acerca do lugar da religião no mundo moderno?

No sentido de dar resposta a estas interrogações propomos a divisão deste capítulo em três etapas fundamentais. Na primeira, de desígnio puramente teórico-analítico, analisamos a teoria clássica da modernidade e as críticas e reconceptualizações que sofreu, principalmente, ao longo do século XX, e que favoreceram o surgimento da teoria das múltiplas modernidades. A partir daí aprofundamos esta teoria, analisando as suas principais proposições, mas também as suas fragilidades internas. Na segunda estabelecemos uma relação entre a teoria das múltiplas modernidades e a teoria das múltiplas secularizações, procurando entender como a última, por inspiração da primeira, se aplica mais diretamente à questão religiosa. Por fim, baseando-nos nas leituras e interpretações do paradigma das

---

<sup>73</sup> A expressão *modernidade* é usada para explicitar um estado ou qualidade do que é moderno, enquanto *modernização* se refere ao ato ou efeito de tornar(-se) moderno.

*múltiplas* propomos uma nova abordagem teórico-analítica, inspirada na escada de abstração de Giovanni Sartori, que consideramos adequada para captar de forma mais exata as atuais dinâmicas modernidade-religião – a secularização contextual.

### **7.1. Da teoria da modernidade à teoria das múltiplas modernidades**

Uma das definições de modernidade mais célebres foi oferecida por Giddens (1991). Ela refere-se ao advento de modos de organização da vida social que surgiram na Europa, por volta do século XVII e que, daí em diante, se tornaram mais ou menos globais na sua influência. Com esta definição, o autor ajuda-nos a situar a modernidade num período temporal e num local geográfico, mantendo, porém, as suas principais características “acondicionadas com segurança numa caixa negra” (Giddens, 1991: 1).

As suas especificidades são representadas por um extenso rol de mudanças históricas<sup>74</sup>, típicas da história europeia, iniciadas no século XIII. Durante séculos os intelectuais pós-iluministas ocidentais catalogaram e ligaram estes traços específicos e as suas tendências, criando uma taxonomia da modernidade que se afirmou como um dos principais produtos do pensamento social europeu dos séculos XVIII e XIX. Surge uma visão sistemática de progresso histórico onde é sugerida uma perspectiva unilinear da história (Marx, 1867: 8-9). A modernidade, entendida como uma teoria histórico-filosófica sobre o futuro geral de todos os povos, independentemente das suas circunstâncias idiossincráticas, torna-se, segundo Gilman (2003), no marco de análise para todos os cientistas sociais. Ou seja, a separação do conceito de modernidade das suas origens históricas europeias transformou-o numa categoria espaciotemporal neutra e universal de desenvolvimento social, inspirada na história da Europa – o padrão para o futuro da humanidade. Esta ideia torna-se dominante no meio académico na segunda metade do século XX, no pós II Grande Guerra, quando os cientistas sociais procuram entender de maneira mais científica e sistemática as mudanças ocorridas, especialmente, no mundo pós-colonial (Latham, 2000). Tal como os sociólogos do século XVIII e XIX, eles acreditam que os eventos históricos contemporâneos convergem para um modelo

---

<sup>74</sup> Entre as quais encontramos o contato mais direto entre governos e cidadãos individuais (através da educação, do nacionalismo ou do voto); a transformação das economias agrícolas em economias industriais; o crescimento dos governos centrais e o aumento da burocracia e da especialização técnica; a urbanização; o surgimento de novos movimentos de protesto social (por exemplo, os sindicatos) ou políticos (por exemplo, o socialismo); a exaltação da ciência como fonte de verdade e progresso; a supremacia da razão sobre a fé, como fonte geral de conhecimento; ou o maior valor global colocado no conceito de progresso, tanto pessoal como geral (Gilman 2003: 24-25).

unívoco, interdependente e global de desenvolvimento que se opõe às sociedades tradicionais.

No entanto, entre os finais de 1960 e os inícios de 1970 a teoria da modernidade entra em rápida decadência. Os cientistas sociais começam a aperceber-se das suas *descontinuidades* (Giddens, 1991: 4 ss) e da sua indesejabilidade prática – por conta dos problemas do imperialismo e da dominação económica e cultural do Ocidente – e teórica – por conta do seu dogmatismo científico (Latham, 2000: 5; Christiano, 2007: 45; Gilman, 2003: 4).

Entre os finais de 1980 e os inícios de 2000, os investigadores verificam que a direção da modernidade leva as sociedades além do moderno (fala-se de pós, super ou ultramodernidade) e a teoria da modernidade, em vez de abandonada, é reconceptualizada à luz das características das sociedades industriais mais avançadas. Com isso desenvolve-se uma maior neutralidade e prudência científica na análise e interpretação das contradições e consequências dos seus processos. Giddens (1991), por exemplo, embora alerte para a necessidade de desconstrução do evolucionismo histórico, admite que existem alguns episódios definidos de transição histórica. Começa a haver, portanto, um empenho em equilibrar os padrões comuns da transição tradicional-moderno e as descontinuidades idiossincráticas da modernização de cada região.

De fato, no último decénio do século XX, as ciências sociais experimentaram uma mudança de paradigma no modo de conceptualizar o mundo contemporâneo (Schmidt, 2006; Wohlrab-Sahr & Burchardt, 2012; Koenig, 2015). Os debates sobre a pós-modernidade ou a modernidade reflexiva mostram, por um lado, uma crescente diversificação da sua compreensão; e, por outro lado, uma maior sensibilidade científica sobre as agendas culturais básicas das diferentes sociedades modernas. Parece existir um esforço académico para reconhecer que os processos de evolução, diferenciação ou integração social são contingentes, variáveis e flexíveis. Deste modo, ressurgem os estudos históricos, culturais ou pós-coloniais, evidenciando o hibridismo das práticas e discursos sociais que caracterizam a condição moderna. Esta parece ser uma “tendência inegável” (Eisenstadt, 2000: 24) dos finais do século XX que provocou um debate sobre *múltiplas modernidades* e atraiu, desde então, muita atenção nas ciências sociais.

É neste contexto – historicamente marcado pelos processos de globalização, declínio do regime soviético e de consequentes reajustes da modernização e da

civilização moderna – que o sociólogo israelita Shmuel N. Eisenstadt vem reivindicar a necessidade duma reavaliação mais abrangente das perspectivas clássicas da modernidade e da modernização. Nasce, assim, a teoria das múltiplas modernidades. Primeiro, de forma ainda pouco definida, num trabalho sobre os padrões de modernidade ocidentais (*Patterns of modernity*, 1987); na sua comparação à civilização japonesa (*Japanese civilization: A comparative view*, 1996) e à identidade coletiva latino-americana (“The construction of collective identities in Latin America...”, 1998); e num estudo comparativo, feito em conjunto com Wolfgang Schluchter, sobre os diferentes caminhos para as primeiras modernidades europeias e sobre as suas eventuais reproduções culturais noutras civilizações (“Introduction: Paths to early modernities...”, 1998). Depois, de maneira mais precisa, num pequeno trabalho de treze páginas publicado nos anais do 29º Congresso da Sociedade Alemã para a Sociologia, intitulado “Multiple modernities in an age of globalization” (1999); a seguir, num artigo científico nas primeiras trinta páginas da reputada revista *Daedalus*, sob a epígrafe “Multiple modernities” (2000); ulteriormente, numa monografia de mais de 250 páginas com o mesmo título (2002); e, por fim, numa série doutros trabalhos ao longo da primeira década de 2000 - *Reflections on multiple modernities* (2002), *Comparative civilizations and multiple modernities* (2003) ou “Multiple modernities and multiple forms of civil society” (2009).

A expressão *múltiplas modernidades* encerra uma dimensão negativa e outra positiva (Eisenstadt, 2000, 2003). Por um lado, desenvolve-se por oposição a algumas das teorias clássicas da sociologia e, sobretudo, às teorias da modernização e da convergência das sociedades industriais que postulavam, desde os finais da II Grande Guerra, a disseminação dum determinado programa cultural de modernidade (desenvolvido na Europa) em todas as sociedades. Por outro lado, afirma que o mundo contemporâneo é um espaço de (re)constituição contínua de diferentes programas e padrões culturais da modernidade<sup>75</sup>. Ou seja, admite a influência de atores regionais específicos (forças políticas ou económicas, ativistas ou movimentos sociais), e com perspectivas não unívocas, sobre a reconstrução destes programas e padrões de modernidade. Assim sendo, por meio da interação destes atores com setores mais amplos das suas sociedades, concretizar-se-iam expressões únicas de modernização.

---

<sup>75</sup> Deste modo, a perspectiva de Eisenstadt também se opõe às teses do *fim da história* de Francis Fukuyama e do *choque de civilizações* de Samuel Huntington.

Isto é possível, porque, para a teoria das múltiplas modernidades, modernidade e ocidentalização não são necessariamente sinónimas. Embora reconheça a precedência e referência histórica dos padrões de modernidade ocidentais, para ela, este não é o único modelo autêntico. Os quadros institucionais e culturais exportados pela Europa desenvolveram-se por meio de variações regionais do modelo europeu original, mas também através da implementação de padrões institucionais e ideológicos completamente distintos. Assim, diferentes formas de modernidade desenvolveram-se, aprofundaram-se e, em última instância, cristalizaram-se em sociedades não-ocidentais cujo ponto de referência civilizacional (axial) era diferente – chinês ou indiano –, bem como em civilizações, como as americanas, que se desenvolveram dentro do contexto da expansão civilizacional ocidental, mas que cristalizaram novas civilizações<sup>76</sup> com programas culturais e padrões institucionais de modernidade próprios.

A possibilidade que as diferentes civilizações têm de criar perspetivas ontológicas dos seus próprios padrões culturais e institucionais, de dar respostas distintas aos desafios e às oportunidades da modernidade e das cristalizarem e desenvolverem mediante os seus interesses e experiências particulares é, segundo Eisenstadt (2003: 28), “o núcleo” das múltiplas modernidades.

Em suma, a teoria das múltiplas modernidades admite que existem traços comuns entre todas as sociedades modernas, distinguíveis das das pré-modernas, mas que eles têm, em princípio, formas múltiplas e institucionalizações diversas. Estas institucionalizações são, normalmente, coerentes com as civilizações axiais (pré-modernas). Assim, podemos encontrar tanto uma *civilização moderna* como a contínua transformação das civilizações axiais. Por um lado, admite-se que as civilizações axiais são profundamente transformadas durante o processo de modernização, desenvolvendo características típicas da civilização moderna; por outro lado, concede-se que, no processo de adaptação das tradições axiais aos contextos hodiernos, elas podem forjar formas particulares de modernidade.

Estas conceções das múltiplas modernidades tiveram, como citado previamente, uma forte ressonância nas e adesão das ciências sociais. Ao nível factual, Taylor (2007: 21) admite que elas são “cruciais”, porque “cada vez mais vivemos num mundo de

---

<sup>76</sup> Para Eisenstadt (2003: 28), esta talvez tenha sido a “primeira cristalização de novas civilizações desde as grandes civilizações «axiais» e talvez a última até hoje”. As questões relativas à era axial já foram por nós exploradas no capítulo sobre a *genealogia da secularização*.

múltiplas modernidades”. Ao nível teórico, Preyer (2013: 32) assinala que, pela forma como resistemizam a relação entre civilizações axiais e modernidade, elas correspondem a “uma nova teoria da modernidade”, enquanto Casanova (2008: 106) afirma que são “uma conceptualização mais adequada e uma visão mais paradigmática das tendências modernas globais”. Ao nível epistemológico, Wohlrab-Sahr e Burchardt (2012: 885) enfatizam os ganhos científicos da “sua insistência na pluralidade de caminhos culturais para a modernidade e nos efeitos das interações [civilizacionais] mútuas”; por seu turno, Berger (2014: 68) considera-as “uma importante contribuição para a compreensão da nossa modernidade”. Ao nível paradigmático, Schmidt (2006) e Koenig (2015) asseveram que, pela experiência histórica da descentralização temporal, espacial e social da modernidade ocidental vivida pelas ciências sociais em finais do século XX, as múltiplas modernidades afirmaram-se como um novo paradigma para a compreensão do mundo contemporâneo.

Não obstante o aparente consenso gerado em torno da ideia de múltiplas modernidades, têm-lhe sido apontadas várias críticas. Destacamos, em particular, cinco:

1. A sua programaticidade. Os críticos dizem que ela não é uma realidade institucional ou um verdadeiro paradigma de análise científica, mas um programa cultural; melhor dizendo, corresponde a uma multiplicidade de programas culturais que mantêm os pressupostos da homogeneização cultural do *iluminismo* ou *imperialismo ocidental* (Schmidt, 2006; Berger, 2014).
2. A sua pretensão relativamente aos fatores culturais. Os críticos afirmam que nela existe um foco excessivo nos fatores culturais e no modo como se considera que eles determinam as diferentes ordens política e religiosa, como se a(s) modernidade(s) fosse(m) sinónimas de Estado moderno ou de instituições religiosas (Schmidt, 2006).
3. A sua sobressimplificação. Por consequência da necessidade de redução da complexidade do objeto de estudo, os críticos asseveram que ela recorre a definições sociais e culturais demasiadamente amplas e reificadas que acabam por sobressimplificá-lo (Foret & Itçaina, 2011).
4. A sua não-falsificação empírica. A sua teoria original, bem como os estudos que lhe seguiram, nem sempre foi alvo de verificação empírica. As suas conceções mantêm-se muito abstratas e o seu empirismo e a sua relação com os conflitos

atuais são bastante vagos (Foret & Itçaina, 2011; Wohlrab-Sahr & Burchardt, 2012).

5. A sua difícil operacionalidade científica. Por conta da sua dimensão de análise macro, transnacional e transcivilizacional, tende a identificar as fundações culturais das identidades coletivas, ao invés de construir tipos ideais que permitam comparações empíricas. Por isso, raramente foi testada em profundidade, levando em consideração os diferentes cenários e práticas intra-área (Foret & Itçaina, 2011; Wohlrab-Sahr & Burchardt, 2012).

Apesar de estarmos cientes das suas imperfeições, consideramos que a teoria das múltiplas modernidades – pela sua rejeição da narrativa universalista, unilinear e determinista da modernização, pela sua sensibilidade à contingência histórica, pela sua ênfase na diversidade dos percursos culturais para a modernidade e, essencialmente, pela sua insistência na relevância das tradições e civilizações (religiosas) e na forma como são moldadas não só pelas histórias civilizacionais, mas também pelas interações globais – é um bom ponto de partida para se contestar a hegemonia conceptual da modernidade e dos seus conceitos concomitantes, como a secularização, e para estimular novas perspetivas quanto às recentes configurações e tendências do cenário religioso contemporâneo.

## **7.2. Da relação entre as múltiplas modernidades e as múltiplas secularizações**

Peter Berger (2014) diz-nos que, à semelhança do que sucedeu há mais de um século atrás com o conceito de *Entzauberung der Welt* de Weber, Eisenstadt, quando propôs as *múltiplas modernidades*, não estava particularmente interessado na questão religiosa. Contudo, como vimos, a sua teoria assume que a divergência e multiplicidade dos percursos históricos e a formação das identidades coletivas não só são influenciadas pelo princípio axial (secular) moderno do Ocidente, mas também pelas diferentes culturas (religiosas) da primeira era axial – às quais Eisenstadt acrescenta o cristianismo e o islamismo.

Assim sendo, a teoria das múltiplas modernidades afigura-se como uma importante contribuição não apenas para a compreensão da nossa modernidade, mas sobretudo para a interpretação da relação entre o *secular* e o *religioso* nas sociedades hodiernas. Por um lado, vê a religião (quer no sentido pré-moderno ou moderno) como

um fenómeno que pode desafiar as modernidades; por outro lado, questiona o seu desenvolvimento em condições modernas, analisando-o dentro do quadro teórico das múltiplas modernidades. Assume-se então que as tradições não se dissolvem simplesmente através dos processos da modernização ou globalização, mas que, “principalmente as tradições religiosas[,] mantêm-se como dimensões constitutivas das sociedades modernas” (Spohn, 2003: 268).

A teoria das múltiplas modernidades não insiste necessariamente na equação clássica da secularização – mais modernidade igual a menos religião. Pelo contrário, diz que a religião “está para ficar, em vez de desaparecer” (Schmidt 2006: 90). A sua negação numa perspectiva unilinear e evolucionista da história, tipicamente hegeliana, vem incentivando novas abordagens teóricas, amiúde contrárias ao discurso hegemónico do fim da religião, junto de cientistas sociais que, desde os finais da década de 1970, procuram explicações para a *nova* visibilidade da religião no mundo. Para se moverem além dessas narrativas de progresso histórico, os académicos procuraram acomodar o *novo fenómeno* dentro dos conceitos de *ressurgimento do sagrado* (Bell, 1977), *novos movimentos religiosos* (AA.VV., 1981), *desprivatização* ou *repolitização* do religioso (Casanova, 1994), *dessecularização* (Berger, 1999) ou *pós-secularização* (Habermas, 2008). Apesar destes esforços teóricos, segundo Schmidt (2006) e Koenig (2015), a ideia de múltiplas modernidades tornou-se dominante: assumiu-se, em geral, como o seu novo paradigma sociológico para a interpretação das sociedades contemporâneas; e, em particular, como o seu principal modelo de estudo sócio-científico da relação entre modernidade e religião. Isto incentivou, de acordo com Vilaça (2013: 82), “novos olhares sobre as reconfigurações do cenário religioso” e suscitou, segundo Koenig (2015: 286), um “interesse renovado na análise da secularização”.

Não obstante os esforços de identificação dos diferentes caminhos da secularização desenvolvidos desde o princípio – entenda-se, os finais da II Grande Guerra e os inícios da década de 1960 –, eles foram fundamentalmente motivados pelo propósito de sustentar uma *teoria geral da secularização* (Martin 1978). Como vimos, entre os finais das décadas de 1960 e 1980, à medida que os seus pressupostos vão sendo desenvolvidos, as teorias da secularização começam a ser progressivamente interpretadas como um mito moderno, sobretudo de inspiração ocidental que, à semelhança da teoria da modernidade, se funda em vieses culturais, sendo inadequada para análises de contextos não ocidentais (Martin, 1965; Glasner, 1977; Hadden, 1987).

As primeiras críticas às teorias da secularização aumentaram a sensibilidade dos investigadores sociais para as diferenças culturais e para as generalizações injustificadas. Apesar de logo em 1965 David Martin criticar a linearidade, o determinismo e a universalidade da secularização, as primeiras reflexões sobre a variedade da secularização encontram-se apenas na década de 1990. Destacamos, neste contexto, a associação entre a secularização e o etnocentrismo (ocidental) feita por Lechner (1991), a crítica de Casanova (1994) à uniformidade das três sub-teses da secularização – a diferenciação funcional, o declínio da religiosidade subjetiva e a privatização da religião – e as descobertas de Asad (2003) sobre a genealogia (ocidental) da separação secular-religioso. No geral, estes estudos caracterizam a secularização como um desenvolvimento tipicamente ocidental e questionam a sua relevância e adequação a outras regiões e religiões. Outros autores vão mais longe nas suas críticas. Por exemplo, Smith (2003) e Gorski e Altinordu (2008) descrevem-na como uma revolução ou um projeto político dum movimento secularista que visa fragilizar a influência das crenças e instituições religiosas. Por seu turno, Taylor (2007: 22) diz que ela resulta principalmente de “histórias de subtração”, nas quais a secularização se desenvolve através da emancipação de formas de conhecimento (transcendente) anteriores. Outros autores são mais precisos na delimitação da validade teórica da secularização. Consideram que os seus fenómenos se circunscrevem a uma área geográfica específica, falando de *excepcionalismo europeu* (Berger 1999; Berger, Davie & Fokas, 2008).

Estes desenvolvimentos mostram que os investigadores da secularização se tornaram mais conscientes do peso da contingência histórica e das diferenças duradouras das sociedades contemporâneas. Eles assumem agora que, na medida em que existem múltiplas modernidades, também existem múltiplas secularizações.

Desde as décadas de 1960 e 1970 que se vêm avançando, implicitamente, algumas pistas sobre a ideia de múltiplas secularizações<sup>77</sup>. Cox (1965) afirma que a secularização pode ter contornos muito diferentes, dependendo das vicissitudes históricas e políticas duma determinada região. Martin (1978), embora caracterize a secularização como um processo e uma tendência geral de diferenciação, enfatiza a

---

<sup>77</sup> Em 1915, Max Weber inicia uma reflexão sobre ética económica e religiões mundiais (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Puritanismus*, Schriften 1915-1920) e nela já se consegue encontrar a ideia de secularização em múltiplas formas. Em particular, quando a narrativa weberiana descreve a secularização como um fenómeno multidimensional que depende dos diferentes espaços em que ocorre.

influência de diferentes fatores contextuais no desenvolvimento da religião. A secularização seria então um fenômeno que ocorre em circunstâncias particulares e cuja intensidade, forma e resultados dependem de condições regionais particulares. Se, por um lado, tal como a teoria das múltiplas modernidades, a das múltiplas secularizações admite uma tendência geral no processo de modernização/secularização e a sua estabilidade temporal, por outro lado afirma que este é um processo sinuoso, complexo, variável e contextual. Ele é influenciado pelos diferentes processos e eventos regionais que despoletaram a modernidade (percepções ideológicas, lutas políticas, mudanças geográficas ou economia de mercado) e pela não existência de contratendências (Bruce 2002; Ben-Porat & Feniger 2014).

O detetar duma tendência comum da secularização, aliado ao reconhecimento das especificidades e contingências históricas de cada país, permitiu, assim, o estabelecimento duma miríade de padrões de análise da secularização. Neste campo, o autor de referência é David Martin (2005). Martin mantém que a diferenciação funcional continua a ser uma tendência das sociedades modernas que constrange a influência da religião. Todavia, a força e a viabilidade do religioso dependem do modo como esta diferenciação lhe permite tornar-se num setor socialmente diferenciado. A variação e a contingência deste processo dependem do momento da sua origem (nomeadamente da sua constelação histórico-confessional), do seu processo (do desenvolvimento da relação Estado-religiões, da evolução do mercado religioso ou do eventual surgimento de revoluções ou guerras civis) e do seu ponto de chegada (que pode ou não estar em aberto, flutuando mediante os interesses em disputa). A multiplicidade da secularização corresponde, portanto, às variações ocorridas nestas três dimensões.

O argumento de Martin (2005: 11) aponta para uma influência “fundamental” weberiana, de cariz subjetivista, onde a direção da história deve ser apreendida numa perspetiva particular, (neste caso) nacional ou regional. A sua negação duma narrativa histórica, única, da modernidade, leva-o a definir quatro áreas nucleares de secularização, dispersamente ligadas a distintas culturas religiosas e a diferentes épocas de formação do Estado-nação e, portanto, de consolidação da diferenciação funcional. Estas áreas culturais são, grosso modo, a Europa ocidental (católica romana), central ocidental (protestante), central do leste (bizantina) e do leste (ortodoxa). Ao analisar as culturas religiosas europeias, Martin conclui que não se pode separar a natureza das

culturas religiosa, política e intelectual. As constelações religiosa e nacional estão, portanto, interligadas.

Concordamos com Taylor (2005) quando diz que Martin tem dois contributos essenciais para o debate da secularização. A primeira contribuição é de cariz hermenêutico. Ao invés de definir a modernidade no singular e de descrever de forma unívoca e universal as mudanças trazidas pela secularização, Martin enfatiza a pluralidade de trajetórias nacionais e regionais, mostrando como a dinâmica da secularização é muito diferente entre culturas dissemelhantes, como a anglo-protestante e a católica. Ou seja, embora os grandes processos históricos (como a racionalização ou a diferenciação) possam ter alguma verdade em si mesmos, Martin (2011) assevera que devem ser analisados através das histórias particulares e contingentes de cada cultura ou região e que esse exame nos levará a encontrar processos singulares de secularização.

“A religião age, mas também reage (...). O protestantismo europeu também difere visivelmente do protestantismo dos EUA. (...) [O] pietismo e evangelicalismo do Norte europeu criou grandes sub-culturas confessionais que depois enfraqueceram (...) enquanto nos EUA, essas sub-culturas acompanharam a modernidade e expandiram-se com ela. Este mesmo impulso de pietismo e evangelicalismo, particularmente na sua forma contemporânea do pentecostalismo, indigenizou-se posteriormente na América Latina. Aí criou-se um padrão católico-evangélico híbrido e plural muito diferente do da Europa Ocidental ou da América do Norte” (Martin, 2011: 27).

A segunda contribuição tem um cariz dialético e sustenta a primeira. Para Taylor, a dialética é um dos aspetos mais valiosos e desafiantes do trabalho de Martin, porque não encara a história como um conjunto de conquistas e perdas definitivas, mas como uma construção, com “custos” e “reincidências”, que pode ter ganhos atuais e perdas futuras e vice-versa (Martin, 2005: 11). Ao focar-se na dialética histórica cristã, sobretudo nos modelos de cristianização católica e protestante, o autor sublinha a constante tensão entre o evangelho cristão e o mundo secular. As incursões cristãs no mundo são forçadas, por conta das várias forças e tradições (políticas e culturais) em jogo, a adaptar-se, correndo o “risco perpétuo” de se tornarem “remakes do evangelho que se amoldam ao mundo” (Taylor, 2005: x).

Demerath (2007) acompanha este esforço de sistematização da tipologia dos cenários da secularização. Ao tratar do tema da secularização da cultura, consegue distinguir entre os tipos de secularização que emergem, organicamente, dentro do sistema cultural dum determinado contexto social (fonte interna) e os que são importados ou impostos pelo exterior (fonte externa). Mas também entre os cenários direcionados ou não-direcionados da secularização. Ou seja, quando este fenómeno resulta da ação das elites governantes (de cima para baixo) ou quando partem do próprio sistema cultural (de baixo para cima). Isto condu-lo a quatro tipos de secularização: o emergente (baseado em fontes internas e com um processo de secularização não-direcionado, modelo clássico da secularização, associado aos desenvolvimentos da religião na Europa ocidental), o coercivo (fonte interna, mas direcionada, associado aos EUA, França ou Irão), o difuso (fonte externa, mas não-direcionada, associado à América Latina) e o imperialista (fonte externa e direcionada, associado à influência dos Estados Unidos no Japão após a 2ª Grande Guerra).

Outros autores também propuseram a sua análise através da criação duma tipologia de padrões de secularização (Norris & Inglehart, 2004; Casanova, 2011). Todavia, as suas propostas foram pouco aprofundadas ao nível teórico e, tal como as de Martin e Demerath, não foram alvo de exame empírico. Sem se comprovar empírica e sistematicamente qual a utilidade das múltiplas secularizações para a compreensão do lugar da religião nas sociedades modernas, expandiu-se o léxico das *múltiplas*. Começaram-se a afirmar novos conceitos como *múltiplos secularismos* (Stepan, 2011; Bhargava, 2016) ou *múltiplas secularidades* (Wohlrab-Sahr & Burchardt, 2012). Contudo, estas noções são mais estritas do que *múltiplas secularizações*, porque observam com particular incidência a relação entre política e religião e as distinções culturais e simbólicas entre religião e outras esferas sociais, respectivamente.

Não obstante a parca adesão (explícita) à teoria das múltiplas secularizações e as suas derivações conceptuais (que, entenda-se, não questionam necessariamente a ideia duma secularização no plural), consideramos válidos e proveitosos os seus pressupostos teóricos. Se, por um lado, reconhecemos que os seus padrões ideais, enquanto abstrações analíticas, têm algumas limitações de alcance; por outro lado, consideramos necessários para a sustentação duma investigação baseada em casos históricos concretos e para o estabelecimento de critérios de comparação empírica. Realçamos a vantagem epistemológica do recurso a este quadro analítico e comparativo,

nomeadamente por conta da sua maior sensibilidade contextual (por exemplo, quanto ao ponto de partida histórico-religioso) e da sua ponderação sobre as contingências históricas (revoluções ou guerras civis) e do seu peso nas atuais constelações religiosas.

### **7.3. Da secularização contextual e das teorias de alcance médio**

O assentimento dos cientistas sociais aos pressupostos da teoria das múltiplas modernidades ou das múltiplas secularizações evidencia, no nosso entender, três aspetos essenciais. O falhanço das grandes narrativas da modernização/secularização, a aceitação generalizada da vitalidade social e política da religião em contextos hodiernos e a adesão a perspectivas sensíveis aos contextos (*context-sensitive*) e dependentes das trajetórias (*path-dependent*) na relação modernidade-religião. Em suma, o léxico das *múltiplas* parece ser aceite como o novo paradigma analítico que trará o debate da secularização para outro nível.

Em traços gerais, como demos a entender, concordamos com esta posição. Por um lado, admitimos a possibilidade de existência de tendências persistentes da secularização (não coincidentes e mais ou menos previsíveis), nomeadamente as já analisadas diferenciação funcional, societalização ou racionalização. Por outro lado, consideramos que cada país é capaz de forjar a sua própria versão destes processos. Reconhecemos, portanto, a existência de diversos fatores contextuais e de diferentes caminhos para a secularização, mas discordamos da ideia de que eles conduzem, necessariamente, ao declínio da religião. Pelo contrário, a secularização suscita processos como os de diferenciação que, como vimos, obrigam à deslocação e recomposição institucional, social, cultural ou política do religioso e que podem resultar na sua maior ou menor proeminência social, dependendo dos interesses em jogo.

Assim sendo, dada a complexidade dos sistemas sociais, nomeadamente das sociedades avançadas, a especificidade das condições culturais e das circunstâncias históricas de cada país e as eventuais variações nacionais e intranacionais da secularização, consideramos necessário analisar de forma menos abstrata as condições que conduzem à deslocação e recomposição do religioso. Deve-se descodificar mais concreta e profundamente a diversidade destas deslocações e recomposições. Ou seja, é necessário entender quais os efeitos do atual contexto sociocultural e político (resultante do ponto de partida histórico e dos seus desenvolvimentos) sobre a religião,

possibilitando, deste modo, o estabelecimento de quadros analíticos mais flexíveis e precisos.

Em certa medida, os cientistas sociais vêm advogando esta posição. De um lado, questionam a atualidade dos pressupostos da secularização (Norris & Inglehart, 2004; Pickel, 2011) e a frutuosidade do debate (Casanova, 2007); de outro lado, afirmam a necessidade de mudança no rumo das pesquisas sobre este fenômeno (Halikiopoulou, 2011) e procuram categorias de análise mais complexas, sofisticadas e reflexivas (Casanova, 2012). Isto culminou, segundo Woodhead (2009), na emergência dum novo paradigma da secularização, a *secularização contextual*<sup>78</sup>, que vem sendo defendido por autores como Casanova (2007) e Ben-Porat e Feniger (2014), mas, sobretudo, por Pickel (2011).

Com efeito, Gert Pickel, no seu trabalho sobre a secularização contextual, onde procura entender os motivos que justificam a vitalidade religiosa de determinados países, regiões ou indivíduos, reitera a sua confiança nas teorias da secularização, mas questiona a sua relação com a modernidade e a sua alegada universalidade, unilinearidade e sincronicidade. Para evitar estes preconceitos, o autor diz que é necessário contextualizar:

“A teoria da secularização é um bom ponto de partida para estruturar as reflexões sobre a relação entre religião e sociedades. Todavia, é necessário contextualizar. (...) Esta ideia encerra o fato de que o processo de secularização não é universal, pelo contrário, depende do contexto, sendo assim amiúde não linear. A secularização e a revitalização da religião são maioritariamente produtos da circunstância. (...) O contexto tem [aqui] uma relevância especialmente grande. (...) [U]m conjunto de diferentes fatores pode ter efeitos parcialmente relacionados ou não relacionados sobre a relevância social da religião. Basicamente coexistem preditores diferentes. Em conjunto, determinam a vitalidade religiosa ao nível macro. Neles se incluem o contexto político, os legados históricos culturais, os processos de identidade ou a interação entre religiosidade e nacionalidade” (Pickel, 2011: 3-4, 14).

---

<sup>78</sup> Este conceito possui, à semelhança do que sucede com as múltiplas secularizações, uma derivação conceptual: o secularismo contextual (Bhargava, 2011).

De acordo com este sociólogo alemão, a narrativa da secularização deve manter-se como uma abordagem explanatória central para a compreensão do lugar da religião nas sociedades modernas. Contudo, deve ser complementada (e não substituída) por perspectivas alternativas (sensíveis ao contexto) que reconheçam que os desenvolvimentos históricos, influidores dos contextos culturais, ambientes políticos e dos processos de construção da identidade, conduzem a uma secularização dependente da trajetória que pode incluir, inclusive, usando uma expressão de Martin, *reincidências*.

Contrariamente a Martin ou Demerath, Pickel não determina diferentes áreas culturais nem sistematiza uma tipologia de cenários da secularização. Como ele próprio admite, a atual missão dos cientistas sociais é ainda “descodificar a diversidade destes processos” (Pickel, 2011: 15). Com efeito, apesar de usar inúmeros estudos de caso para as suas análises empíricas (Pickel, 2017), o autor não arrisca propriamente uma tipologia de secularização contextual ou *path-dependent*, como mais recentemente começou a descrever. Não obstante, de forma mais ou menos implícita, Pickel (2017: 269) vem fazendo uma distinção entre países de maioria católica (Irlanda ou Espanha), protestante (Suécia ou Holanda) ou países com uma experiência socialista passada (Estónia ou Hungria). Complementarmente determina alguns preditores de nível macro, como o contexto político, os legados histórico-culturais ou a interação entre religiosidade e nacionalidade, para entender os seus efeitos na relevância social da religião.

Independentemente dos resultados diferentes entre estas distintas áreas culturais, religiosas ou políticas, a modernização socioeconómica continua, em todos eles, a correlacionar-se negativamente com a importância social da religião (exemplificada pela filiação, crença em Deus, participação ou religiosidade subjetiva). Todavia, esta tendência, por estar dependente do contexto e de processos históricos específicos, ocorre gradualmente e não simultaneamente em diferentes dimensões (por exemplo, modernização socioeconómica, educação ou diferenciação funcional). Por conta destes diferentes *timings* e pontos de partida da secularização e por consequência da diversidade de expressões que pode assumir, Pickel (2017: 279) assevera que as atuais análises da secularização “têm de se religar fortemente a casos concretos e às suas condições sociais, culturais e políticas subjacentes”.

Com efeito, consideramos que a contextualização da secularização é uma perspetiva capaz de captar com maior precisão a relação hodierna entre modernidade e religião. Similarmente às teorias das múltiplas modernidades ou secularizações, ela nega o efeito homogeneizador das teorias clássicas da modernidade e da secularização, mas reconhece a possibilidade de tendências convergentes nesse sentido; complementarmente a estas teorias, ela vai além das questões culturais e políticas, estudando de forma mais aprofundada e menos rígida os aspetos da modernidade, citados por Pickel, que influenciam a religião.

A secularização, mais do que uma condição hodierna, é acima de tudo um “processo histórico-global moderno” (Casanova, 2011: 54) não estanque e não linear, cujo desenvolvimento pode ter um efeito contínuo (positivo ou negativo) na religião. Ela varia, portanto, no *timing*, na duração e na forma, mudando consoante o impacto público das diferentes interações políticas, económicas ou sociais e das eventuais revoluções e contrarrevoluções. A procura por leis gerais, mais ou menos abrangentes (como a teoria das múltiplas secularizações), pode ser analiticamente contraproducente no caso da secularização. No entanto, à semelhança do que vimos em Giddens (1991), nem tudo é caos, ou seja, não nos parece razoável admitir que existe um número infinito de secularizações puramente idiossincráticas. Pelo contrário, como declarado anteriormente, reconhecemos a possibilidade de existência de tendências persistentes da secularização. O desafio está, portanto, no equilíbrio entre o abstrato (teórico) e o concreto (empírico).

Estamos cientes de que, tal como as teorias universalistas, uma abordagem puramente contextualista tem os seus inconvenientes. Em especial, o facto de não oferecer *per se* o mínimo de base comum para a resolução da questão da secularização, tornando-se demasiadamente volátil e inconclusiva, e o facto de, com o fenómeno da globalização e os seus permanentes intercâmbios culturais, o *contexto* ser atualmente menos relevante do que foi, por exemplo, antes do fim da Guerra Fria. Não obstante as críticas que lhe podem ser apontadas, consideramos que existem ganhos epistemológicos na confrontação do geral com o particular. Para tornar inteligíveis as construções teóricas e testar a sua adequação científica, é necessário considerá-las no contexto de casos e exemplos específicos. Mas, mantendo sempre um movimento de correção mútua entre teoria (abstrata) e prática (concreta).

Em face desta necessidade metodológica, da questionabilidade dos pressupostos mais abrangentes e universais da secularização e da possibilidade de variação dos seus resultados, afigura-se útil analisar a secularização através de proposições teóricas de alcance médio – tal como proposto por Pickel (2011) ou Halikiopoulou (2011).

Uma forma informativa de fazê-lo é através da *escada de abstração* de Sartori (1970). Esta ferramenta metodológica é útil, porque divide as conceptualizações teóricas em três níveis – alto, médio e baixo – nos quais existe uma correlação entre o seu grau de abstração e o número de casos que podem cobrir. No topo da escada encontramos as categorias com níveis de abstração mais elevado e que permitem a formulação de teorias universais, facilitando comparações entre contextos heterogéneos. Os eventos e fenómenos que se procuram definir são expandidos ao máximo (máxima extensão), enquanto se reduzem ao mínimo (mínima intenção) as propriedades e os atributos que os definem. Este é precisamente o tipo de conceptualização que levou os teóricos das múltiplas modernidades ou secularizações a criticar versões clássicas destas teorias. Por seu turno, na base da escada situam-se as categorias com nível de abstração mais baixo, que permitem apenas análises caso a caso. Por conta da concretização plena dos seus conceitos, ou seja, devido ao recurso a um número elevado de propriedades e atributos distintivos (máxima intenção), a sua aplicação é muito reduzida (mínima extensão)<sup>79</sup>.

Peter Mair (2008), ao analisar a escada da abstração sartoriana, afirma que quando saímos dos extremos e trabalhamos nas camadas intermédias encontramos as conceptualizações mais interessantes – tanto no sentido teórico como empírico. No topo da escada, onde o conceito possui apenas uma definição mínima e onde a extensão é maximizada, existe apenas a intenção de delimitar o campo de análise social em termos teóricos. Assim, quanto mais gerais ou abstratos os conceitos, menos informativos se tornam. Na base da escada, onde a intenção se encontra no seu máximo e a extensão é relativamente limitada, a discussão e a análise revelam-se amiúde descritivas e ateóricas, porque restringem bastante a representação do fenómeno estudado<sup>80</sup>. Por contraste, no nível médio da escada, onde os conceitos têm uma extensão e intensão médias e podem viajar ao longo duma variedade de casos relativamente extensa, a conceptualização teórica encontra-se com frequência na sua esfera mais importante e

---

<sup>79</sup> Existe, então, um *trade-off* entre o número de casos a ser pesquisados e o número de propriedades ou atributos pertencentes a cada caso. A fórmula é relativamente simples: maior amplitude de casos, menos propriedades; menor amplitude de casos, mais propriedades (ver quadro 4).

<sup>80</sup> Contudo, trabalhar a este nível pode ser gratificante se se identificarem conceitos que ulteriormente possam ser aplicados de forma mais ampla.

desafiante. É justamente dentro deste nível de abstração que as teorias das múltiplas secularizações e da secularização contextual procuram trabalhar. No entanto, fazem-no, no nosso entender, com diferentes pretensões de alcance teórico. Para sistematizarmos estes argumentos, vejamos o quadro 4.

Modelo da escada de abstração de Sartori aplicado à conceptualização da secularização [Quadro 4]

<b>Níveis de abstração da secularização</b>	<b>Principal campo e propósito comparativos</b>	<b>Propriedades lógicas da secularização</b>
Categorias de nível elevado: Teoria clássica da secularização	Teoria global: comparações transversais entre contextos heterogéneos	Máxima extensão, mínima intenção
Categorias de nível médio-elevado: Múltiplas secularizações	Teorias de alcance médio-alto: comparações trans ou intra-área entre contextos potencialmente heterogéneos	Equilíbrio entre extensão e intenção, mas maior ênfase na primeira
Categorias de nível médio-baixo: Secularização contextual	Teorias de alcance médio-baixo: comparações intra-área entre contextos relativamente homogéneos	Equilíbrio entre extensão e intenção, mas maior ênfase na última
Categorias de nível baixo: Secularização representativa	Teoria de garganta estreita: análise país a país	Mínima extensão, máxima intenção

Fonte: compilação do autor, com base em Sartori (1970)

Consideramos que é nas duas áreas intermédias (cinzentas) da escada que se encontram, provavelmente, as construções teóricas mais sagazes da atual relação entre modernidade e religião. As categorias de nível médio, pelo seu esforço de equilíbrio entre extensão (dos casos práticos) e intenção (das suas propriedades e atributos), permitem-nos o confronto, que consideramos necessário, entre o abstrato e o concreto, deixando-nos proceder a um processo de correção mútua entre o teórico e o empírico. A diferença entre as duas áreas cinzentas da escada reside na pretensão de descoberta de

certas regularidades/padrões de secularização e na flexibilidade das suas concepções teóricas.

De um lado, a teoria das múltiplas secularizações estabelece padrões que são condensados em modelos de secularização mais ou menos consistentes (quatro nos casos de Martin e Demerath). A compilação (global) dos diferentes percursos da secularização num número limitado e predeterminado de padrões aproxima-a das teorias universais encontradas no topo da escada. Apesar de a sua teoria reconhecer variações na secularização e de procurar representá-las em quadros analíticos distintos, a sua predefinição em tipos ideais tem mais dificuldades em acomodar desenvolvimentos, mutações ou reveses dentro de cada tipo ideal. A teoria das múltiplas secularizações está mais preocupada com a amplitude dos casos que a sua conceptualização pode compreender (maior extensão) do que, propriamente, com as variações de propriedades e atributos que podem ocorrer (menor intenção). Isto permite-lhe, principalmente através de conceptualizações como as de Demerath (2007), estabelecer comparações entre contextos mais ou menos heterogéneos.

De outro lado, como vimos, a teoria da secularização contextual reconhece a existência e a regularidade de certos preditores comuns da secularização, mas não envereda por generalizações típicas das categorias do topo da escada (menor ênfase na extensão). Ao evitar, igualmente, o contextualismo ou reducionismo das conceptualizações da base da escada, apresenta uma maior sensibilidade aos contextos e percursos históricos, políticos e culturais de cada país (maior ênfase na intenção). Isto permite-lhe observar com maior exatidão e acomodar mais facilmente as (des)continuidades do *processo histórico-global* de secularização. Além disso, a sua insistência em comparações intra-área, entre contextos relativamente homogéneos, é benéfica para a constância do objeto de estudo *secularização*, especialmente quando considerada a complexidade e a potencial volatilidade da relação modernidade-religião.

Em suma, por comparação à teoria das múltiplas secularizações, a secularização contextual afigura-se mais flexível e precisa, acomodando mais facilmente as mudanças no processo de secularização e reproduzindo mais eficaz e fidedignamente os seus reais contornos hodiernos.

Uma tentativa de trabalhar nesta dimensão da secularização contextual será, como não podia deixar de ser, após esta reflexão, ensaiada por nós. No próximo capítulo procuramos conjugar os ensinamentos das teorias das múltiplas modernidades e das

múltiplas secularizações. Primeiramente, selecionámos casos cujo ponto de referência axial fosse idêntico (cristão) e cujas transformações, ocorridas durante o processo de modernização, tivessem desenvolvido um cenário sociorreligioso relativamente homogêneo entre si. Em segundo lugar, distinguimos os casos cujos processos de secularização hodiernos tivessem tido consequências históricas, culturais, políticas e jurídicas relativamente análogas. Lembramos que, tal como diz Pickel (2011: 16), a maioria dos pressupostos da secularização, com implicações na religiosidade dos indivíduos, encontra-se no nível macro. Por isso, é pertinente considerar as dimensões político-histórica e jurídica e o modo como se articulam. Na primeira, privilegiámos a escolha de países onde os Estados apresentam longas tradições contratuais com as instituições religiosas, nomeadamente a católica; onde as igrejas e comunidades religiosas, após as transições democráticas, tenham tido capacidade de (re)conquistar um espaço vital e incontornável na sociedade; e onde o advento da democracia, da liberdade religiosa e da separação Estado-religiões não tenha impedido a cooperação com o religioso. Para a segunda, escolhemos apenas casos onde o Estado confere as mesmas garantias e obrigações às igrejas e comunidades religiosas. Assim sendo, optámos por países que empreguem os princípios das *twin tolerations* e do *principled distance*. O primeiro advoga um estágio de separação, existindo porém uma relação amigável ou positiva entre o político e o religioso; o segundo permite, legalmente, ao Estado aplicar um tratamento diferenciado às várias igrejas e comunidades religiosas. Esta tipologia é baseada na separação com lei especial, hierarquização de religiões e liberdade religiosa que explicitaremos adiante.

Com isso, ser-nos-á possível elencar e comparar um conjunto de países cujas similitudes se afiguravam, a princípio, pouco evidentes: Áustria, Eslováquia, Espanha, Itália, Polónia e Portugal. Por um lado, tal como sugere a teoria das múltiplas modernidades, o facto de serem apenas países europeus demonstra que as tradições culturais ou, mais amplamente, civilizacionais têm ainda um forte impacto no percurso da secularização e na sua relação com os processos da modernização. Por outro lado, tal como indica a teoria das múltiplas secularizações, mesmo no contexto europeu, pode-se encontrar uma pluralidade de caminhos da secularização. No entanto, diferentemente da padronização das múltiplas secularizações, a secularização contextual vai além da geometria geográfica proposta por Martin. Ao não restringir a sua análise às *quatro áreas nucleares* de secularização europeia, ela evidencia, assim, um maior

desprendimento relativamente aos preconceitos de teorias de alcance elevado (global) como a secularização, bem como uma maior sensibilidade ao contexto e à dependência de cada trajetória histórica, cultural, política ou social. No nosso entender, estas características da secularização contextual complementam algumas das imperfeições teóricas das múltiplas secularizações e contribuem para a iluminação da atual relação entre modernidade e religião. Ponhamos, então, em prática estes argumentos.

## 8. CASOS DE ESTUDO

Tal como exige o rigor científico, a seleção do grupo de países supracitado respeita critérios amplos e objetivos, não só com o fim de oferecer maior consistência ao nosso objeto de estudo, mas essencialmente para permitir a sua melhor compreensão.

Baseado no que foi dito no capítulo anterior, propomos, ao nível metodológico, uma análise comparativa mais sensível aos contextos e percursos histórico-culturais de cada país. Contrariamente ao que sucedeu no passado, não pretendemos usar um caso específico para, a partir daí, formular generalizações sobre a relação modernidade-religião. Pelo contrário, despojando-nos de pretensões universalistas, falamos da interação entre Estado, religião e sociedade num contexto específico. Como já tivemos oportunidade de sublinhar, principalmente nas ciências sociais, os investigadores trabalham com conceitos, ou seja, representações mais ou menos abstratas do mundo social que estudam. No que concerne à religião, isto é ainda mais evidente, porque ela atua e expressa-se de maneiras assaz diferentes em distintos contextos. Por isso, recorreremos ao desenho de investigação da secularização contextual que nos permite as tais comparações intra-área, entre contextos relativamente homogêneos.

Assim sendo, escolhemos casos de estudo que se afiguram capazes de oferecer melhores condições teóricas e maior consistência analítica para aplicar os pressupostos da secularização contextual. Os países selecionados foram seis: Áustria, Eslováquia, Espanha, Itália, Polónia e Portugal<sup>81</sup>. A sua escolha foi baseada em três critérios essenciais que passamos a examinar.

O primeiro critério funda-se no facto de todos apresentarem um regime legal de separação Estado-religiões. Sem exceção, as relações entre o *temporal* e o *espiritual* baseiam-se, formalmente, em princípios de separação, igualdade, neutralidade e aconfessionalidade. Genericamente, em Portugal, estes preceitos vêm plasmados no n.º 4 do artigo 41.º e no artigo 13.º da Constituição e nos artigos 2.º, 3.º e 4.º da Lei da Liberdade Religiosa (LLR). Nos restantes países vêm fixados nas respetivas

---

<sup>81</sup> Estamos cientes de que os países selecionados passaram por processos de democratização diferentes: Itália e Áustria nas décadas de 1940-1950; Portugal e Espanha, década de 1970, e Eslováquia e Polónia, inícios da década de 1990. Teremos em consideração estes momentos diferentes de maturidade democrática. No entanto, importa ressaltar que, no contexto do nosso trabalho e considerando a metodologia (da secularização contextual) empregue, mais relevante do que isso é o facto de nos países selecionados existirem, atualmente e desde há uns anos, as mesmas condições macro (políticas e jurídicas) e microsociais (sócio-religiosas) para a secularização produzir ou não efeitos.

Constituições. Na Eslováquia no artigo 1.º e n.º 3 do artigo 24.º, na Áustria no n.º 1 do artigo 7.º, em Espanha nos artigos 14.º e 16.º, em Itália nos artigos 7.º e 8.º da Constituição e na Polónia nos artigos 25.º e 53.º. Todavia, elas também se desenvolvem com base no conceito de cooperação. Em Portugal este princípio vem plasmado no artigo 5.º da LLR e artigo 1.º da concordata; em Espanha no n.º 3 do artigo 16.º da Constituição e no artigo 7.º da LLR; na Eslováquia no n.º 5 do artigo 4.º da Lei 308/1991 sobre liberdade religiosa, emendado pela concordata de 2000; na Áustria no artigo 15.º da lei de bases do direito constitucional; na Itália e na Polónia nos artigos 7.º a 8.º e n.º 3 a 5 do artigo 25.º das respetivas Constituições.

É, de certa forma, aquilo que Stepan (2000: 37) chama de tolerâncias gémeas (*twin tolerations*) – os limites mínimos de liberdade de ação estabelecidos pelas instituições políticas relativamente às autoridades e comunidades religiosas e vice-versa. Ou seja, um estádio de secularismo, mas onde existe uma relação amigável ou positiva entre o *político* e o *religioso* (Stepan, 2000: 42). Este modelo de secularismo positivo, i.e., de cooperação entre as esferas estatal e religiosa, é o mais comum no contexto europeu (Torfs, 2007: 40-41). Nele, o Estado reconhece o valor público da religião, existindo colaboração com as igrejas e comunidades religiosas no sentido de alcançar fins sociais comuns. Tal como no resto da Europa, nos países selecionados, este sistema é uma marca indelével das relações Estado-religiões (Torfs, 2007: 38).

O segundo critério concerne à sua tipologia de relacionamento Estado-religiões. Os casos de estudo estão perto do conceito de *principled distance*, na medida em que lhes é permitido um tratamento diferenciado das várias igrejas e confissões religiosas. Esta tipologia é baseada na separação com lei especial, hierarquização de igrejas e liberdade religiosa (Matos, 2013: 93-100)<sup>82</sup>. Para compreender este modelo<sup>83</sup>, devemos analisá-lo à luz do esforço de regulamentação estatal das igrejas, por meio duma ou

---

<sup>82</sup> Alguns exemplos clássicos de países europeus de maioria católica foram excluídos da nossa análise. São os casos de França que não possui hierarquização de igrejas nem liberdade religiosa (devido à perseguição das seitas); da Irlanda que apresenta uma separação Estado-religiões sem lei especial; da Bélgica cuja ausência de liberdade religiosa também é afetada pela perseguição às seitas; da Eslovénia e do Luxemburgo que não apresentam hierarquização de igrejas; e, por fim, do Mónaco e Liechtenstein que possuem igrejas de Estado e onde, no caso do primeiro, ainda falha a liberdade religiosa (Matos, 2013: 93-100).

<sup>83</sup> A separação com hierarquização de igrejas é uma variante da separação à francesa, na qual a lei estatal dispõe de modo a singularizar uma ou várias igrejas. O Estado passa a gerir a sua própria ordem simbólica, conferindo distinções positivas e negativas às diferentes igrejas e comunidades religiosas. Para maior detalhe sobre este modelo de separação Estado-religiões, cf. Matos (2013: 68)

mais leis especiais – por exemplo, as concordatas<sup>84</sup>, as leis de liberdade religiosa ou os acordos formais com as confissões religiosas. Na Áustria (Potz, 2008: 423-428) e na Eslováquia (Moravčíková, 2008: 538-541), existem dois escalões diferentes de hierarquização. Em primeiro lugar, as religiões oficialmente reconhecidas – as igrejas católica, protestante ou ortodoxa, entre outras –, com particular destaque para a católica por causa do tratado internacional concordatário. Em segundo, as associações, isto é, as comunidades confessionais religiosas na Áustria e todas as confissões que não cumprem requisitos básicos – por exemplo, o número mínimo de fiéis – na Eslováquia. Nos restantes quatro países existem, grosso modo, quatro escalões de hierarquização. No cume da pirâmide, apesar de não formalmente, situa-se a Igreja católica, por consequência da relação concordatária; abaixo encontramos as confissões religiosas que concluíram acordos com o Estado<sup>85</sup>; em terceiro lugar, os cultos registados, mas sem acordo especial; por fim, as igrejas e confissões religiosas sem personalidade jurídica, por consequência da ausência de registo. Com base nestes elementos, desde que se obedeça ao princípio de facto – critérios de representatividade ou longevidade –, as autoridades públicas passam a estar legitimamente autorizadas a tratar de maneira distinta as diferentes instituições religiosas.

O derradeiro critério foi a condição sócio-religiosa dos casos de estudo. Não obstante os fenómenos de mutação religiosa aqui perceptíveis, seleccionámos apenas países de maioria católica apostólica romana<sup>86</sup>. Além disso, estes países apresentam sociedades com elevadas taxas de integração em confissões religiosas (média de 88%<sup>87</sup>); apesar de todas estarem a perder integrantes da fé católica, têm tendência para o

---

<sup>84</sup> Uma concordata pode ser designada como um acordo ou tratado bilateral assinado entre o Estado da Cidade do Vaticano (representada pelo Papa ou, por vezes, pelos bispos da Igreja católica) e outros Estados com personalidade jurídica internacional (Leite, 2000: 423). É difícil avançar com uma descrição breve de todas as suas dimensões controvertidas. No entanto, podemos dizer que a Santa Sé, pelo facto de estar sediada no Vaticano, pode emergir com personalidade jurídica internacional de pleno direito e celebrar convenções ou contratos internacionais. Isto sucede, mesmo que a Igreja católica não seja um Estado, no sentido próprio do termo (Machado, 1993: 89-90).

<sup>85</sup> É o caso das igrejas radicadas historicamente em Portugal (por exemplo, a aliança evangélica e as comunidades islâmica e israelita); dos cultos individuais com acordo estabelecido com o Estado na Espanha (protestantes, judeus e muçulmanos); das *intese* na Itália (por exemplo, as igrejas valdense, adventista, as comunidade judaicas e batistas); e na Polónia dos cultos com estatutos assinados com o Estado (por exemplo, ortodoxos, muçulmanos, protestantes, judeus ou pentecostais).

<sup>86</sup> Não obstante tenham sofrido uma diminuição do número de pessoas que se autodenominam *católicas* entre os inícios do século XXI e a década de 2010, a taxa de católicos continua a ser maioritária. De cima para baixo: Polónia 86,7%; Itália 81,2%; Portugal 81,0%, Espanha 69,6%; Eslováquia 62,0%; e Áustria 61,4% (Moniz, 2016: 85).

<sup>87</sup> Áustria 83,0%; Eslováquia 80,3%; Espanha 75,9%; Itália 80,6%; Polónia 95,5%; Portugal 87,0% (EVS, 2010).

imobilismo religioso (também 88%<sup>88</sup>); apresentam uma frequência mensal relativa a atos religiosos, embora desigual, bastante viva (45%<sup>89</sup>), sobretudo durante a infância (75% aproximadamente<sup>90</sup>); e manifestam uma crença em Deus muito presente (média de 86%)<sup>91</sup>.

Com base nestes três critérios operativos e nas considerações que tecemos sobre eles, julgamos estar em condições de mergulhar mais profundamente nas dimensões de estruturação e discriminação que envolvem o nosso objeto de estudo. Começamos, então, pela última.

### 8.1. Dimensão sociocultural

Neste nível de análise investigaremos, com recurso a dados estatísticos longitudinais, as relações recíprocas entre a *religio* e a *societas*. O exame e a interpretação dos níveis de religiosidade subjetiva permitir-nos-ão melhor compreender a evolução das dimensões social da religião e religiosa da sociedade.

Começamos com o caso austríaco<sup>92</sup>. A Áustria tem hoje, segundo dados de 2014, 5,27 milhões de pessoas que se consideram católicas (Katholische Kirche, 2015), Aproximadamente, 61,5% do total da população. É o país, dos seis selecionados, que menor percentagem de católicos apresenta. Este número tem vindo a decrescer desde a década de 1960, na qual apresentava valores próximos dos 90% do total da população, mas esta perda acentuou-se nos inícios da década de 2000 – em 2001 apenas 73,6% (Potz, 2008: 417). Outras confissões religiosas tradicionais austríacas têm seguido o mesmo caminho. Os protestantes e luteranos são cada vez mais minoritários: com 6,2% de fiéis nas décadas de 1950-1960, 4,7% em 2001 (Potz, 2008: 417) e, em apenas treze anos, 3,7% em 2014 (Evangelische Kirche, 2015). Inversamente assiste-se à ascensão,

---

<sup>88</sup> Áustria 86,2%; Eslováquia 79,3%; Espanha 84,6%; Itália 88,0%; Polónia 96,7%; Portugal 93,5% (EVS, 2010).

<sup>89</sup> Áustria 28,1%; Eslováquia 48,9%; Espanha 25,7%; Itália 48,4%; Polónia 71,8%; Portugal 47,9% (EVS, 2010).

<sup>90</sup> Áustria 58,8%; Eslováquia 70,3%; Espanha 64,5%; Itália 87,0%; Polónia 93,6%; Portugal 74,4%. (EVS, 2010).

<sup>91</sup> Áustria 79,6%; Eslováquia 83,8%; Espanha 78,0%; Itália 90,2%; Polónia 96,1%; Portugal 90,6%. (EVS, 2010).

<sup>92</sup> O caso austríaco é, neste campo, de análise particularmente difícil. Os dados sobre religião foram excluídos desde 2001 dos censos nacionais. Consequentemente, as estatísticas passaram a ser tratadas pelas estruturas internas das próprias confissões religiosas.

moderada, de outras confissões religiosas como a islâmica – 4,3% para 6,2% entre 2001 e 2009 (Janda & Vogl, 2010: 6)<sup>93</sup>.

No caso eslovaco a formação das convicções religiosas foi progressivamente reposta, por meio dum regresso às fontes que foram marginalizadas ou destruídas durante o período anterior a 1989 (Moravčíková, 2008: 526). A Eslováquia é um dos casos mais singulares dos países selecionados visto que, logo a seguir à libertação comunista e com o advento da liberdade religiosa, entre o período 1991-2001 não só se registou um aumento de 11% no número de pessoas que se consideram religiosas (de 72,8% para 84,1%), como também praticamente todas as confissões beneficiaram dum incremento de fiéis (Moravčíková, 2008: 528-529)<sup>94</sup>. Por exemplo, a Igreja católica de 60% para 69%; a protestante de Augsburg de 6,2% para 6,9%; a católica grega de 3,4% para 4,1%; a ortodoxa de 0,6% para 0,9%; entre dezenas de outras. Não obstante, as principais confissões têm sentido dificuldades em manter esta tendência. Atualmente, a católica possui apenas 62% do universo religioso, o que representa dentro dos países selecionados o segundo menor valor percentual, e a católica grega 3,8% também no período de 2011. Por seu turno, a segunda maior representante, a igreja protestante, viu aumentar o seu número de fiéis para 8,2%<sup>95</sup>.

Em Espanha, o catolicismo é a única religião com forte presença social. Contudo, esta proposição deve ser analisada à luz duma sociedade cada vez mais secularizada. A morte do General Franco (1975) e a conseqüente transição democrática (culminada na Constituição de 1978) acentuou certas mudanças. O número de católicos vem diminuindo gradualmente – 83,5% (1998), 80,3% (2002), 77,3% (2006), 76,4% (2010) e 69,3% (2015) –, algo que representa a maior descida entre os países selecionados (CIS - Centro de Investigaciones Sociológicas). Inversamente, o número de não-crentes e ateus vem aumentando gradualmente. Por sua vez, a diminuição das práticas religiosas tem-se acentuado, representando uma das maiores quedas do mundo ocidental entre 1981 e 2001 (Norris & Inglehart, 2004: 74). Pelo facto de apresentar o contexto religioso mais flexível dos países selecionados, não é possível detetar um aumento significativo doutras confissões religiosas (EVS, 2010). Entre 2006 e 2015, por

---

<sup>93</sup> A Igreja ortodoxa greco-oriental é a quarta confissão mais representada no país. Em 2010 representava 2,3% do total da população. Aproximadamente 190 mil de fiéis (Pew Research Center, 2011).

<sup>94</sup> Contrariamente à sua congénere checa que, segundo dados de 2011, mantém uma forte tradição atéista e agnóstica (aproximadamente, 35%) e uma fraca expressão católica (não além dos 10,5%) (Czech Statistical Office, 2012).

<sup>95</sup> Cf. Cia World Factbook, Slovakia.

exemplo, o número de crentes doutra religião manteve-se nos 1,9%, embora com flutuações nesse hiato<sup>96</sup>. As religiões minoritárias mais representadas são sobretudo a muçulmana, mas também a protestante e ortodoxa (Hackett *et al.*, 2012: 49).

A Itália é também um país maioritariamente católico. Dados estatísticos apontam que em 2010 a percentagem de católicos, embora em decréscimo, se situasse nos 83% (Hackett *et al.*, 2012: 47). Dos países selecionados a Itália era aquele que, em 2001, maior percentagem de católicos possuía, mas atualmente a situação é diferente. A desafetação religiosa no país tem sido feita, quase exclusivamente, às custas do catolicismo (EVS, 2010). Inversamente, outras confissões religiosas têm despontado: o islamismo (3,7%) e o protestantismo (1,3%) (Pew Research Center, 2011; Hackett *et al.*, 2012: 47). A Itália é um país com taxas de participação religiosa elevadas, comparativamente às suas congéneres – é um dos países em que os jovens mais regularmente frequentam serviços religiosos (EVS, 2010) e foi o único país europeu onde a taxa de participação religiosa semanal aumentou entre 1981-2001 (Norris & Inglehart, 2004: 74). Coincidentemente, ou não, foi um dos raros países em que a crença em Deus se manteve estável entre 1975-2001 e não em declínio como é tendência (Norris & Inglehart, 2004: 90).

Por seu turno, os países do leste europeu que desde 1989 se libertaram do comunismo apresentam grandes variações em matéria de identificação religiosa. Dentre eles, a Polónia é o que tem mais pessoas que se consideram religiosas (95,5%) (EVS, 2010). Em 2011, 87,6% da população definia-se como católica romana<sup>97</sup> (Nowak *et al.*, 2013: 99) – o valor que menos variação negativa sofreu entre os países selecionados no período 2001-2010. Ainda em 2001 foi considerado o país mais religioso da Europa, estando apenas atrás de Malta em matéria de participação religiosa (Borowik, Jerolimov & Zrinščak, 2004: 13). No entanto, a queda do comunismo produziu alguns efeitos secularizantes, como o decréscimo da participação e da identificação religiosa, a quebra de confiança na ação política e social católica e, principalmente, a mutação na hierarquia de valores derivadas da mudança geracional. A opinião sobre a Igreja enquanto instituição, porém, permanece positiva (73%) e algumas tradições tendem a continuar – tal como a resistência ao casamento fora da religião católica (Ramet, 2014: 26-27). A Polónia é um caso de imobilismo religioso católico quase perfeito, não

---

<sup>96</sup> Cf. barómetros mensais do CIS entre 2006-2015.

<sup>97</sup> O grupo dos católicos polacos engloba os católicos gregos, arménios e bizantino-eslavo. Todos reconhecem o Papa como líder da Igreja católica.

havendo espaço para pluralidade religiosa – 1,3% ortodoxos, 0,4% protestantes e 0,4% outras confissões religiosas (EVS, 2010).

Em Portugal o catolicismo triunfante do século XV e a ausência histórica de experiências pluralistas religiosas, a partir de então, marcaram de forma indelével o monolitismo religioso nacional. Apesar da descida sentida no pós-revolução de 1974 (15%), a percentagem de católicos em período democrático estabilizou, encontrando-se hoje nos 81%<sup>98</sup>. A segunda menor perda percentual dos países selecionados<sup>99</sup>, para a instituição na qual os portugueses afirmam mais confiar (EVS, 2010). O segundo maior grupo religioso é, na verdade, o sem-religião (crentes sem religião, ateus, agnósticos ou indiferentes)<sup>100</sup>. No total representam 6,85% da população (subida de 42%, a maior no período 2001-2011) (Instituto Nacional de Estatística, 2002: 538; Instituto Nacional de Estatística, 2012: 530). As restantes comunidades religiosas são, conseqüentemente, minoritárias, desafiando com pouca força o monolitismo católico. Não obstante a subida gradual desde a década de 1980 (36% até 2011), nomeadamente dos grupos protestantes e das Testemunhas de Jeová, os seus números são ainda residuais (3,9% em 2011)<sup>101</sup> (Instituto Nacional de Estatística, 2012). A prática religiosa, apesar da tendência decrescente e do seu atual cariz heterodoxo, sincrético e pessoal, estabilizou principalmente em inícios da década de 1990, sendo uma das maiores dos países selecionados (EVS, 2010).

Em suma, podemos afirmar que todos os países selecionados têm sofrido com os fenómenos de deslocação e recomposição dos níveis de religiosidade subjetiva que, até certo ponto, têm vindo a desafiar o monopólio das religiões tradicionais, principalmente nas últimas décadas. A manutenção dum maioria católica romana e a existência de mercados religiosos, tendencialmente, não muito dinâmicos, não tem impedido as minorias religiosas de viver períodos de ascensão moderada. Esta situação deve-se, sobretudo, à perda de aderentes que a Igreja católica, inversamente, tem sofrido. Não obstante as diversas mutações do religioso nestas sociedades, continua a ser evidente que a religião, em sentido lato, e até as expressões de religiosidade subjetiva e de prática religiosa continuam a ter um impacto, no mínimo, considerável na vida dos indivíduos.

---

<sup>98</sup> Cf. censos do INE – Instituto Nacional de Estatística entre 1981-2011.

<sup>99</sup> O universo religioso português, a par da Polónia, é um exemplo de imobilismo religioso quase perfeito.

<sup>100</sup> O facto de Portugal nunca ter experimentado uma visão religiosa moderada entre católicos e não-católicos (por exemplo, o protestantismo) repercute-se na ascensão deste grupo.

<sup>101</sup> Estes cultos religiosos proliferam, esmagadoramente, nas regiões urbanas (por exemplo, Lisboa e Vale do Tejo) (Teixeira, 2012).

## 8.2. Dimensão político-histórica

Este ponto pesquisa as vicissitudes históricas e as idiossincrasias políticas de cada um dos nossos casos de estudo. A observação do desenvolvimento da relação entre a *religio* e a *civilitas*, nomeadamente após a transição democrática, e da influência das diferentes matizes políticas e culturais na sua definição atual são locais privilegiados para entrarmos no segundo nível de análise do processo da secularização.

Voltemos ao caso austríaco. A Áustria tem uma forte tradição concordatária. A primeira concordata data de 1448 e esteve em vigor durante quase quatro séculos. A segunda concordata, de 1855, por vicissitudes históricas com o primaz e com o Papa teria uma vida curta e seria formalmente abolida em 1874 (Pötz, 2006: 11-14; Pötz, 2008: 417-419). A terceira e atual concordata e o seu protocolo adicional de 1933<sup>102</sup> representaram um esforço inglório do chanceler Engelbert Dollfuss para evitar a expansão do nazismo ou do marxismo na Áustria, no contexto da Primeira República (1919-1938). Todavia, com a anexação da Áustria à Alemanha, em 1938, Adolf Hitler declara a concordata nula e as relações Estado-Igreja deixam de existir no plano contratual. A revogação manter-se-ia durante quase vinte anos. Terminada a guerra, em 1945, várias questões se levantaram sobre a manutenção dos preceitos concordatários firmados durante a ditadura, em especial, a lei matrimonial. A pacificação das relações Estado-Igreja, iniciada em 1952 com o *Mariazeller Manifesto*, permitiria, em 1957, o reconhecimento pelo governo austríaco da concordata de 1933<sup>103</sup>, embora com atualizações<sup>104</sup> (Pötz, 2006: 13-14).

Na Checoslováquia a *Revolução de Veludo* e a conseqüente queda do comunismo, em finais de 1989, findaram com o controlo estatal sobre a religião na federação. Prontamente a Igreja católica agiu no sentido de reavivar o conservadorismo e catolicismo dum povo que ainda se encontrava federado a uma dominante, industrializada e altamente secular República Checa (Mulik, 2006: 167-168; Moravčíková, 2008: 531). A pressão do Vaticano<sup>105</sup> culminaria na assinatura da

---

<sup>102</sup> Entrariam em vigor antes mesmo da nova Constituição de 1934.

<sup>103</sup> As relações Estado-Igreja na Áustria são, portanto, reguladas atualmente pela concordata de 1933, visto que a sua validade se encontra hoje reconhecida a nível nacional e internacional.

<sup>104</sup> O casamento tornou-se uma questão civil e o apoio financeiro à Igreja passou a ser considerado um assunto privado. Mas, com o tempo, mais acordos bilaterais foram concluídos – em 1960, sobre a regulação da lei das propriedades; em 1962, sobre assuntos escolares; e em 1960, 1964 e 1968 sobre matérias organizacionais.

<sup>105</sup> Primeiramente, com a visita papal de Abril de 1990 onde o Papa simbolicamente, depois de voar de Praga, beijou o chão como se tivesse chegado a outro país; depois, com a acentuação por parte da

Concordata de 2000. Todavia, o documento não é mais do que um tratado-quadro que estipula a criação doutras quatro concordatas que regulam as forças armadas, as escolas, o financiamento e a objeção de consciência (Moravčíková, 2008: 533). Apesar de toda a polémica, nomeadamente com a *concordata de consciência*<sup>106</sup> que conduziu à interferência da União Europeia e à queda do governo em 2006, até à presente data apenas os dois primeiros foram firmados (em 2002 e 2004, respetivamente), permitindo a instauração de capelanias militares e a gestão escolar pela Igreja e o seu financiamento público (Mulik, 2006: 176-180; Moravčíková, 2008: 543-544).

Em Espanha, desde o Concílio Vaticano II (1962-1965) existia um mal-estar entre Franco e a Igreja por causa das importantes mudanças doutrinárias aí assumidas. A concordata de 1953 tornara-se um documento anacrónico. A abertura democrática evidenciaria de modo dramático como ela não se coadunava com as exigências da sociedade espanhola. Era necessário revê-la. A importância da reforma fica provada pela celeridade com que o assunto foi tratado na transição democrática (Ibán, 2008: 150; 2009: 314). Antes ainda do simbólico Acto 1/1977, sobre a reforma política, havia sido firmado um acordo com a Santa Sé. A revisão de 1976, que terminaria com o patronato real e com os privilégios eclesiásticos, garantiu a prossecução das relações concordatárias (Blanco, 2006: 201-202). Desde Dezembro de 1979 que existem quatro acordos de natureza concordatária ratificados com o Vaticano<sup>107</sup> – sobre matérias legais, financeiras, assistência militar e sobre educação e assuntos culturais. Muitos têm sido os seus desafios jurídicos, mas também as críticas apontadas por, alegadamente, concederem benefícios injustos à Igreja<sup>108</sup>. Têm surgido questões sobre a ingerência da Igreja nos currículos escolares; sobre a inviolabilidade dos seus registos documentais da era franquista e a interferência, indireta, em processos judiciais; ou sobre as isenções das propriedades eclesiásticas, inclusive comerciais e acerca do ininterrupto financiamento público da Igreja (Ibán, 2008: 161-162).

---

conferência episcopal checoslovaca e dos bispos eslovacos da ideia abstrata de direito à autodeterminação, sem recorrer a um eventualmente problemático referendo; e, por fim, a relação alcançada entre catolicismo e nacionalismo eslovaco.

<sup>106</sup> Desde 2004 que o Vaticano procura fazer ratificar a concordata sobre a objeção de consciência que possibilitaria alargar o seu significado original (recusa à guerra) – a recusa de fazer algo contrário à doutrina católica. Isto possibilitaria que a consciência católica fosse livremente exercida sem responsabilidade pelos danos causados a terceiros. Para especialistas da União Europeia, isto representa uma sobreposição aos direitos humanos e, como tal, não deve ser tolerada.

<sup>107</sup> Apesar de a sua denominação diferente estes quatro acordos têm natureza concordatária e são considerados pelo Tribunal Constitucional e pelo Supremo Tribunal espanhol como tratados internacionais.

<sup>108</sup> Cf. Concordat Watch, Spain.

Por seu turno, o *Risorgimento* italiano provocou a ideia de incompatibilidade entre Igreja e patriotismo. Além disso, os seus preceitos liberais, em particular a Lei das Garantias de 1871 e a Lei de 1873<sup>109</sup>, potenciarium a *questão romana* (Ventura, 2006: 116; Catroga, 2010: 552-553). Todavia, a fraqueza do Estado italiano aliada à força que o Vaticano preservara não permitiu, como em França, o surgimento duma religião civil ou secular. Sem surpresas, o processo de separação foi interrompido e, a partir da I Grande Guerra, surge uma aproximação institucional. A ascensão ao poder, em 1922, do partido fascista e antiliberal é marcada por uma reconciliação com a Igreja (Ferrari, 2008: 222). A conclusão dos acordos de Latrão (1929), além da criação do Estado do Vaticano, restituía-lhe parte dos privilégios perdidos durante o período liberal. Novamente, as demais confissões religiosas passavam apenas a ser toleradas. O final da II Grande Guerra e a conseqüente democratização do país, a Constituição liberal de 1948 e o final do sistema de religião do Estado, não abalam porém a concordata de Latrão (Ventura, 2006: 118-119; Ferrari, 2008: 222-223). Só depois dum importante processo de secularização iniciado, no campo jurídico, na década de 1970 e culminado na década de 1980<sup>110</sup> se dá uma reforma no direito civil eclesiástico e a assinatura da nova concordata (1985), enfim, harmonizada com os princípios constitucionais de liberdade e igualdade no campo religioso (Ventura, 2006: 120; Ferrari, 2008: 223).

Na Polónia, se, por um lado, com o final da I Grande Guerra as relações do novo Estado com a Igreja foram consideradas de grande importância, assinando-se a primeira concordata (1925); por outro lado, a ascensão comunista no pós-II Grande Guerra culminou na anulação das relações concordatárias e trouxe uma política de eliminação das confissões religiosas do espaço público (Rynkowski, 2006: 136-137; 2008: 452-453). Após esta fase, as relações Estado-religiões foram reconstruídas gradualmente, a partir do zero. Entre 1950-1970 existe apenas um *modus vivendi* entre ambos e a Igreja católica concentra-se, apenas, em defender os seus interesses (propriedades ou prerrogativas). A partir de 1974 surge um protocolo que reatava as relações diplomáticas com o Vaticano – através das ações dos cardeais Wysznski e Wojtyla –,

---

<sup>109</sup> Sobre a indemnização por expropriação da Igreja católica de Roma e sobre a perda de personalidade jurídica das comunidades religiosas, respetivamente.

<sup>110</sup> Referimo-nos, principalmente, às leis sobre o divórcio de 1970, à lei sobre o aborto de 1978 e ao acórdão do Tribunal Constitucional (203/1989) sobre o reconhecimento da laicidade como princípio do sistema constitucional.

alargando o seu campo de atividades sociais e culturais<sup>111</sup> (Rynkowski, 2008: 453). No final do regime comunista, em 1988, é redigido um projeto de concordata que é imediatamente suprimido após 1989 pela perspectiva dum melhor acordo. Tal como em 1918 a questão da concordata afigurava-se urgente. Se em 1991 já havia um projeto de concordata, em 1993 esta seria mesmo assinada, apesar de, por variegados motivos legais e políticos, a sua ratificação só ter chegado em 1998, meses após a entrada em vigor da Constituição<sup>112</sup> (Rynkowski, 2006: 145-147).

Por fim, atentemos ao caso português. É longa a tradição política de relações com a Igreja. Desde o ato de vassalagem de 1143, às onze concórdias do período 1210-1642, até às inúmeras concordatas assinadas durante a formação do território<sup>113</sup> (Brito, 2006: 155-156; Canas, 2008: 471). A falta de experiências pluralistas no campo religioso (Vilaça, 1997: 278; Canas, 2008: 471), tanto na corte como no povo, prococou a abertura da primeira fresta na muralha legislativa nacional. Com a monarquia constitucional (1820-1910), o catolicismo passava a ser a religião oficial do Estado. O advento do republicanismo (1910-1926), do jacobinismo e das leis laicistas desequilibrariam, porém, este equilíbrio secular Estado-Igreja<sup>114</sup>. Com a ditadura (1933-1974) e a Constituição de 1933 houve o propósito de afastar o sistema de religião oficial e de reconhecer a liberdade religiosa. No entanto, não se hesitou em reconhecer e garantir uma posição especial para a religião católica. A concordata de 1940 e o seu acordo missionário seriam a expressão máxima do catolaicismo salazarista. Isto fica em evidência na revisão constitucional de 1951 onde, através da nova redação do artigo 45º, se considera o catolicismo como “a religião da Nação portuguesa”. Apesar da permanência do princípio da separação na relação entre o Estado e a Igreja, o reforço da religião católica como a religião da nação encerra, mesmo que informalmente, uma situação de supremacia da Igreja católica face às demais organizações religiosas (Miranda, 1993: 78). De facto, durante este período, nomeadamente entre 1933 e

---

<sup>111</sup> Essa ação foi bem-sucedida, sendo reconhecida pelos polacos como um dos motivos para o colapso da Polónia comunista. A boa opinião pública sobre a intervenção da Igreja logrou-lhe forte crédito nos primeiros anos do período democrático.

<sup>112</sup> Nesse ano o governo polaco procurou fazer algumas alterações à concordata sob forma de protocolo adicional, mas o Vaticano rejeitou e a concordata seguiu com a mesma força de 1993. Em 2007, como resultado da concordata, é assinado um acordo sobre as capelanias militares, embora este acordo tenha sido feito com a conferência episcopal polaca e não com a Santa Sé.

<sup>113</sup> A primeira data de 1289, mas muitas outras existiram em 1737 e 1745, sobre a instituição do patriarcado de Lisboa; em 1778 e 1848 sobre nomeações e deposições irregulares de bispos; e em 1928 e 1929 sobre o padroado na Índia, Macau e Timor.

<sup>114</sup> Além da Constituição de 1911, que já consagrava a não-confessionalidade do Estado e a liberdade de consciência dos cidadãos, a Lei da separação do Estado e das igrejas, do mesmo ano, viria a dar corpo ao conflito religioso aberto pelos republicanos.

1971<sup>115</sup>, as minorias religiosas tiveram dificuldades de representação formal ou simbólica com o poder político. Tanto a comunidade judaica (ultraminoritária no universo religioso português), como a protestante (discriminada em matéria de educação e ensino) e, dentro dela, as Testemunha de Jeová (perseguidas e acusadas de atuar contra a segurança estatal) ou a Federação Espírita Portuguesa (ilegalizada em 1953) foram afastadas ou não conseguiram fazer prevalecer os seus interesses no espaço público (Santos, 2016: 238-42).

Com a queda do regime em 1974 e os inícios da democratização do país, a Constituição de 1976 vem garantir a liberdade religiosa sem aceção de confissões e sem quaisquer limites específicos, abrindo, segundo Azevedo (2002: 14), caminho a um “novo Portugal”, em matéria religiosa. Surgiu “um estádio mais avançado” do que os sucessivos regimes anteriores de união, de neutralidade laicista e de relação preferencial com a Igreja, servindo a separação essencialmente de garantia da liberdade e da igualdade (Miranda, 1986: 123). Contudo, a vigência dos diplomas legais de 1940 seria apenas tocada pelo protocolo adicional de 1975<sup>116</sup>, perdurando até ao século XXI, quando a LLR empurrou Estado e Igreja para uma nova concordata nascida em 2004.

Nos casos de estudo ora analisados as relações Estado-religiões não se mantiveram estáticas. Pelo contrário, foram desafiadas e reinterpretadas pelos diferentes momentos políticos e sociais de cada país. Todavia, alguns elementos são transversais a praticamente todos. Em especial, sublinhamos as longas tradições, nuns mais do que noutros, contratuais com as comunidades religiosas, nomeadamente a católica; a capacidade das confissões religiosas, após as transições para a democracia, de (re)conquistarem um espaço vital e incontornável nas novas sociedades democráticas; e o facto de o advento da democracia, da liberdade religiosa e da separação não terem impedido a cooperação com o religioso. Neste contexto, um aspeto que consideramos igualmente relevante é o facto de em todos os Estados examinados existirem concordatas. Mais importante do que esse fenómeno *per se* é a constatação de que este tratado internacional, assinado com a Santa Sé, já existia antes da redação das Constituições das respetivas repúblicas (é o caso de Portugal, Itália e Áustria), mesmo

---

<sup>115</sup> A 21 de Agosto de 1971 é publicada a lei n.º 4/71 que prevê um sistema de reconhecimento das confissões não católicas, inexistente até então. Na sua Base II, a lei afirma que o Estado não professa qualquer religião e que as suas relações com as confissões religiosas assentam no regime de separação, acrescentando que as confissões religiosas têm direito a igual tratamento, ressalvando as diferenças impostas pela sua representatividade.

<sup>116</sup> Introdução da dissolubilidade do casamento católico.

que posteriormente tenha sofrido alterações, tendo sido negociado e definido, embora não ratificado, antes da promulgação da lei fundamental (casos polaco e espanhol). Consideramos que este facto marca de forma indelével as atuais relações de cooperação entre o Estado e a Igreja e, por consequência dos princípios democráticos que o primeiro se vê obrigado a arregar em matéria religiosa – liberdade, não discriminação e igualdade –, às demais confissões religiosas radicadas nos países.

### 8.3. Dimensão jurídica

Através do último nível de análise que propomos entendemos qual o enquadramento jurídico que os Estados hodiernos oferecem às diferentes igrejas e comunidades religiosas. Para melhor compreendermos esta dimensão, a nossa análise foca-se em particular na estratificação ou hierarquização que a legislação nacional, mas também a internacional (por exemplo, as concordatas), dos países seleccionados estabelece e os tipos de escalões de discriminação *ex lege* face à *religio* que permite ou, no mínimo, favorece.

Apesar de a cooperação contratual na Áustria ser apenas possível com a Igreja católica, as relações do político com o religioso não se esgotam aí (Potz, 2006: 11). No caso austríaco, as igrejas e cultos são considerados coletividades de direito público *sui generis*<sup>117</sup> e encontram-se hierarquizados por um sistema de paridade em degraus, típico germânico (Potz, 2008: 423). No topo da pirâmide e de acordo com a lei de 1874, encontram-se as associações religiosas oficial e historicamente reconhecidas. O seu estatuto é regulado por leis específicas. Para a Igreja, por exemplo, a concordata de 1933. Mas, outras igrejas encontram-se neste patamar, é o caso da minoritária Igreja protestante através da autoproclamada lei protestante de 1961 que lhe oferece um estatuto igual à anterior, mas também da Igreja ortodoxa com a lei de 1967, dos israelitas pela disposição de 1984, dos muçulmanos pela lei de 1988 e do rito oriental através da lei de 2003 (Potz, 2006: 15-17; 2008: 424-427). Na base da hierarquia, através duma lei de 1998, situam-se as associações – *comunidades confessionais religiosas* (Potz, 2008: 427-428). Estas têm direito à aquisição de personalidade jurídica, mas sem o estatuto de coletividades de direito público. O mesmo se passa com os cultos que, a partir de 2002, passaram a poder adquirir o estatuto de associações.

---

<sup>117</sup> De acordo com o artigo 15.º da lei de bases do direito constitucional – *Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger*: StGG.

Na Eslováquia, após o desmembramento federativo, o Estado reconheceu convenções bilaterais e internacionais sobre direitos humanos e liberdades fundamentais que constrangeram a Constituição de 1992 a assumir, através dos artigos 1.º e 24.º, a separação, a liberdade religiosa e de consciência como princípios fundamentais da relação Estado-religiões (Mulik, 2006: 168-170). Com base nestes artigos, as igrejas e comunidades religiosas são reconhecidas como instituições públicas *sui generis* (Moravčíková, 2008: 538). A lei considera-as como pessoas jurídicas iguais. Contudo, o surgimento da concordata de 2000 demarcaria a Igreja das demais confissões ao nível de direitos, segurança e benefícios (Moravčíková, 2008: 533-534). Em 2002 o Estado ofereceu às igrejas e cultos registados um acordo de natureza jurídica diferente, mas praticamente idêntico em matéria de conteúdo. Onze delas assinaram a convenção em 2003<sup>118</sup> e em 2011 já eram 18 (Ondrasek, 2011). Novos movimentos religiosos como a Zazen Internacional, a Igreja da cientologia, entre centenas doutras que aproveitaram a queda do comunismo para se instalar no território, não se podem registar como comunidades reconhecidas pelo Estado por não cumprirem os critérios necessários (por exemplo, o número de fiéis) (Mulik, 2006: 174-175; Moravčíková, 2008: 239-241). Segundo Moravčíková (2008: 536), existe na Eslováquia um equilíbrio nas relações Estado-religiões entre paridade e cooperação. Ou seja, algo entre a separação estrita e um sistema de direito civil eclesiástico.

Por seu turno, em Espanha a Constituição de 1978 declara a não-discriminação por motivos religiosos (artigo 14º), o não-estabelecimento de igrejas ou a neutralidade e cooperação com as comunidades religiosas, com especial menção para a católica (artigo 16º). Não obstante tais disposições, a assinatura de acordos com as comunidades religiosas aumentou no período pós-1978. Em especial, depois da publicação da LLR de 1980 e do acordo com as comunidades minoritárias de 1992 (Ibán, 2008: 151-154; Blanco, 2006: 203, 207-208). Houve três acordos concluídos: com a Igreja protestante e as comunidades judaica e muçulmana. Os cultos minoritários são, assim, considerados ao mesmo nível da Igreja católica, apesar de este ser um estatuto jurídico meramente instrumental (Ibán, 2008: 153). Por exemplo, contrariamente ao conteúdo diverso e eficaz das concordatas, os acordos das confissões minoritárias podem ser unilateralmente modificados pelo parlamento. O sistema jurídico atual, em matéria de

---

<sup>118</sup> Entre elas: a Igreja apostólica, baptista, adventista, protestante, católica-grega, Testemunhas de Jeová e ortodoxa (Mulik, 2006: 172-174; Moravčíková, 2008: 540).

direito das religiões, reflete ainda a influência do confessionalismo católico<sup>119</sup> e estratifica os cultos através dum sistema piramidal (Blanco, 2006: 200, 220-223; Ibán, 2008: 154-158). Em primeiro lugar, a Igreja com o máximo de direitos oferecidos pelos acordos concordatários; em segundo, os cultos individuais que concluíram acordos; em terceiro, todos os cultos registados, mas sem acordo especial; e em quarto lugar, outros que ainda não dispõem de estatuto particular.

À semelhança do caso espanhol, a Constituição italiana consagra nos seus artigos 7.º e 8.º a liberdade e igualdade dos indivíduos em matéria religiosa e o sistema de cooperação entre o Estado e as confissões religiosas. Os preceitos constitucionais acentuam implicitamente a preponderância dos acordos estabelecidos com a Santa Sé e, conseqüentemente, ajudam a estratificar o direito civil eclesiástico italiano (Ventura, 2006: 119-124; Ferrari, 2008: 223-227). São quatro os escalões que podemos encontrar. No topo, a Igreja pelo estatuto particular oferecido pela concordata de 1984 e por várias outras disposições importantes<sup>120</sup>. Numa posição intermédia, as comunidades religiosas que assinaram convenções *intese* (acordos de direito interno) com o Estado<sup>121</sup> – possuem um estatuto jurídico semelhante, se não igual, ao da Santa Sé. Na base da pirâmide encontramos as associações de facto cuja prática religiosa se desenvolve sem autorização estatal<sup>122</sup>. Estes grupos são regulados pela lei n.º 1159/1929 e/ou por disposições de direito geral que lhe estão associadas e, como tal, continuam excluídos de certos tratamentos preferenciais importantes (por exemplo, financiamento, ensino ou capelanias).

Na Polónia, a noção de separação Estado-religiões surge depois de 1989 com a lei sobre a liberdade de consciência e religião. A fonte mais importante de direito eclesiástico polaco, a Constituição de 1997<sup>123</sup>, apresenta também esta ideia de

---

<sup>119</sup> Lembremos, v.g., que os acordos entre o Estado e as confissões religiosas não são um desenvolvimento exclusivo do princípio constitucional do artigo 16º, visto que a Santa Sé já possuía um acordo concordatário assinado com o Estado espanhol na fase pré-constitucional (1976).

<sup>120</sup> Sobre as pessoas morais eclesiásticas e os bens (1984); a instrução religiosa católica nas escolas públicas (1985); a proteção da vida eclesiástica e religiosa (1996); e a assistência espiritual às forças da polícia (1999).

<sup>121</sup> Entre elas, a igreja valdense (1984), os adventistas do 7º dia (1986), as assembleias de deus (1986), a união das comunidades judaica e baptista (1987 e 1993) e os luteranos (1993).

<sup>122</sup> É o caso do islão ou da cientologia, cujas doutrinas e práticas religiosas, segundo a interpretação dominante, se encontram em contradição com a ordem pública.

<sup>123</sup> Além de ter conseguido fazer assinar a concordata antes de a Constituição entrar em vigor, fazendo com que o sistema legal polaco se lhe tivesse que conformar, também o texto constitucional, foi fortemente influenciado pela Igreja. Além do n.º 3, do artigo 25º, onde explicitamente surge a definição de acordo concordatário com a Santa Sé, encontramos no texto preambular uma *invocatio dei* e uma homenagem feita à herança cristã da nação.

autonomia, mas com cooperação (Rynkowski, 2006: 138-139; 2008: 454-456). No seu artigo 25º, além de assegurar a igualdade entre confissões religiosas e a neutralidade estatal, a Constituição garante a cooperação com a Igreja, mediante acordos internacionais concluídos com a Santa Sé, e com as outras igrejas e confissões religiosas, por meio de acordos entre os seus representantes. Estes acordos ou estatutos, assinados entre 1928 e 1997 com quinze igrejas ou cultos registados<sup>124</sup>, foram firmados antes de a Constituição entrar em vigor, ou seja, nenhum deles cumpre as condições do n.º 5 do artigo 25º, consubstanciando-se apenas como atos unilaterais do Estado e não tendo qualquer valor de acordo ou convenção (Rynkowski, 2006: 139-143; 2008: 457-459). Na Polónia o sistema de registo das confissões religiosas é também o principal mecanismo de diferenciação entre as comunidades religiosas (Rynkowski, 2008: 457). No topo da hierarquia, a Igreja com a concordata; abaixo, mas não formalmente, os cultos com estatutos assinados com o Estado; num lugar intermédio, cerca de 150 grupos religiosos registados e cuja relação com o Estado se baseia no quadro geral das relações Estado-religiões; por fim, os restantes cultos não registados.

De igual modo, em Portugal, o sistema de relações Estado-religiões implementado pela Constituição de 1976 assume a neutralidade, a igualdade de tratamento e a separação entre o Estado e as comunidades religiosas (artigo 41.º). O diploma não refere qualquer forma de diálogo contratual entre Estado e igrejas nem invoca qualquer religião particular<sup>125</sup> (Brito, 2006: 155). Contudo, para Canas (2008: 477), o princípio da igualdade não é completamente aplicado e o da separação deve ser interpretado de maneira muito reservada. Se, por um lado, a LLR foi um passo importante rumo à igualdade de tratamento, permitindo às confissões religiosas estabelecer acordos com o Estado em matérias de interesse comum; por outro, a mesma lei não só não incentiva nem favorece estes acordos<sup>126</sup>, como ainda estabelece um lugar privilegiado para a Igreja (artigo 58º), mantendo a força das concordatas de 1940 e 2004<sup>127</sup> (Brito, 2006: 163-164). O direito português estabelece, por conseguinte, uma

---

<sup>124</sup> Um deles foi firmado com a Igreja em 1989, antes do projeto de concordata. Outros foram assinados com todos os cultos maioritários (à exceção das Testemunhas de Jeová), entre eles: ortodoxos, muçulmanos, protestantes, metodistas, baptistas, adventistas, judeus ou pentecostais.

<sup>125</sup> Contrariamente ao que sucede na Polónia ou em Espanha.

<sup>126</sup> A opinião geral da Comissão para a Negociação da LLR foi de que a proliferação de acordos tende a aumentar as desigualdades (Brito, 2006: 163-164). Assim, o Estado deverá evitar negociá-los se o objetivo de tais acordos puder ser alcançado pela normal aplicação da LLR.

<sup>127</sup> Situação de desigualdade que muitos defendem encontrar-se de acordo com o princípio do tratamento igual face à importância social da Igreja católica em Portugal – o preceito legal de tratar o igual como igual e o desigual como desigual (Lopes, 2002: 75; Alves, 2007: 35).

hierarquização entre igrejas e cultos (Canas, 2008: 480-485). No cume, as igrejas e cultos instalados à longa data ou *radicados* no país<sup>128</sup> – com particular destaque para a Igreja católica, por conta do estatuto particular conferido pelo tratado internacional concordatário<sup>129 130</sup>; depois, aqueles que se encontram registados e que possuem personalidade jurídica enquanto pessoas morais religiosas<sup>131</sup>; e, por fim, as igrejas e os cultos sem personalidade jurídica por consequência da ausência de registo.

Este tipo de separação Estado-religiões com hierarquização de igrejas e com lei especial é uma variante da separação à francesa, na qual existe uma ou mais igrejas destacadas. É por este motivo que amiúde se considera que este sistema não concretiza o critério da separação. Por um lado, a hierarquização deixa intacta a liberdade religiosa; por outro, afeta a igualdade de oportunidades entre as confissões religiosas.

#### 8.4. Conclusão

A ideia de múltiplas modernidades e a sua introdução no debate sobre o lugar da religião nas sociedades contemporâneas obriga-nos a entender a secularização no plural, considerando as suas eventuais tendências e contra-tendências. O reconhecimento e aceitação deste novo paradigma pelos cientistas sociais inauguram, conseqüentemente, um período de maior exigência no que diz respeito à análise (contextual, por meio de teorias de alcance médio-baixo) da secularização. O investigador social consciente não pode continuar a admitir a existência de regras *a priori* que resolvam de maneira simplista a questão da secularização. Pelo contrário,

---

<sup>128</sup> Em 2011 eram cinquenta, entre as quais: a Igreja católica, a Aliança Evangélica Portuguesa e as comunidades islâmica e israelita (Marujo, 2011). Os critérios para serem considerados como radicados em Portugal são: estar há 30 anos, de forma organizada, no país ou há 60 anos no estrangeiro e, pelo número de membros e pela sua história em Portugal, ser expectável que a sua estrutura perdure (artigo 37.º da LLR). Estas ganham direitos particulares, por exemplo, a validade civil do casamento religioso (artigo 19.º da LLR), o reembolso do IVA (artigo 65.º da LLR), a perção de 0,5% dos rendimentos dos contribuintes (n.º 4 do artigo 32.º da LLR), acesso ao tempo de antena na televisão e rádio públicas (artigo 25.º da LLR), possibilidade de assegurar cursos de religião e moral nas escolas públicas (artigo 24.º da LLR), entre outros.

<sup>129</sup> A própria aquisição de estatuto de pessoa jurídica moral é adquirida de maneira diferente, visto que a Igreja e os demais cultos se encontram sujeitos a regimes jurídicos diferentes. O estatuto da Igreja é reconhecido pela assinatura dum convenção de direito internacional e o das outras igrejas e comunidades religiosas é-o através do registo de cultos criado pelo decreto-lei 134/2003.

<sup>130</sup> Em Portugal existe, neste campo, uma singularidade. Entre o primeiro e o segundo escalão desta hierarquia jurídica encontramos a comunidade Imamat Ismaili, por força do acordo supranacional (uma *segunda concordata*, mesmo não havendo outro Estado contratante) assinado com o Estado português em 2010. Esta posição de superioridade face às demais instituições religiosas, não católicas, deve-se ao facto de este acordo contemplar benefícios, nomeadamente fiscais, que vão além dos estabelecidos na LLR e que regulam, à exceção da Igreja católica, os direitos e deveres das comunidades religiosas em Portugal.

<sup>131</sup> Em 2013 eram mais de 730, um aumento de 11% face a 2010 (Moniz, 2016).

deve considerar de maneira mais sensível as circunstâncias políticas, sociais e culturais das sociedades modernas. Esta consciência traz, no nosso ver, alguns ganhos epistemológicos. Em primeiro lugar, mantém a base dos pressupostos macrosociais das teorias da secularização, permitindo o questionamento das suas consequências microsociais. Mas, em segundo, expande o seu campo de análise e fomenta a descoberta e interpretação de novos modelos explicativos. Por fim, permite-nos examinar de forma mais precisa o conteúdo específico da secularização, oferecendo assim uma perspectiva mais rigorosa sobre o fenómeno de deslocação, recomposição, declínio ou fortalecimento do religioso.

A proposta de análise mais fina e rigorosa que oferecemos sobre os nossos casos de estudo contrapõe-se, assim, às conceções paradigmáticas ou unilineares da secularização. A complexidade e idiosincrasias inerentes a cada um dos países selecionados desafiam a construção de arquétipos típicos das grandes narrativas da secularização. É por isso que, na perspectiva por nós desenvolvida, propomos que política, sociedade e religião não são elementos geométricos e com fronteiras estanques e previamente delimitadas, devendo-se observar a sua relação e as suas mutações à luz duma lente mais sensível aos diferentes contextos regionais e culturais.

As ciências sociais necessitam, portanto, de delimitar mais o campo de análise do fenómeno da secularização. Neste sentido procurámos apresentar seis casos de estudo que, mediante critérios amplos, objetivos e operacionais, nos permitissem um olhar mais rigoroso sobre o nosso objeto de investigação. Os países selecionados e a introdução da matriz comparativa levaram-nos a uma reflexão mais profunda que não apenas permitiu deslindar algumas das variações que aí se encontram, mas, sobretudo, depurar as similitudes e o padrão existente.

Quanto às últimas, as mais relevantes para a continuação da nossa pesquisa, encontramos cinco marcos centrais:

1. Manutenção de sociedades esmagadoramente religiosas, particularmente católicas, e de índices relativamente elevados de prática religiosa (pública ou privada), não obstante a mudança e fragmentação das expressões tradicionais de religiosidade.
2. Capacidade de resiliência e adaptação do religioso (ao nível subjetivo) e das igrejas e comunidades religiosas (ao nível prático) às diferentes vicissitudes históricas da modernização europeia.

3. Cumprimento, *de jure*, de todos os requisitos legais da separação (aconfessionalidade, neutralidade, igualdade e liberdade).
4. Todavia, simultaneamente, sob o pretexto da promoção da liberdade religiosa e da prossecução de fins sociais comuns, há uma aceitação do princípio de cooperação com as igrejas e comunidades religiosas, através do estabelecimento de leis especiais.
5. Desenvolvimento de estruturas legais de hierarquização de igrejas, podendo o Estado discriminar positivamente as diversas comunidades religiosas.

Os pressupostos das múltiplas modernidades trouxeram, como vimos, um novo entendimento sobre o conceito de secularização. Mais sensível à pluralidade das suas expressões contextuais e à sua multidimensionalidade, as ciências sociais redefiniram-no dentro dum campo mais plural, não tendo porém entrado numa esfera mais empírica. É precisamente nesta área, deixada em aberto e a carecer de propostas metodológicas – escoradas nos atuais desenvolvimentos teóricos, mas acompanhadas de mais dados empíricos e de inovação no seu tratamento e interpretação, algo que trará, pela sua imberbidade, necessariamente alguns desafios epistemológicos – que nos debruçaremos na segunda parte desta dissertação. Doravante, para logarmos um exame mais fino e de recorte epistemológico mais preciso sobre a deslocação, recomposição, declínio ou fortalecimento do religioso, introduzimos uma abordagem metodológica original que consideramos útil para responder àquela que se afigura como a etapa derradeira de toda a discussão sobre a secularização. Ou seja, a exigência de encontrar elementos operativos e mensuráveis que ajudem a compreender esta nova dinâmica (fluída e múltipla) do binómio modernidade-religião.

## **PARTE II**

### **DA REFLEXÃO TEÓRICO-EMPÍRICA SOBRE O ÍNDICE DE RELIGIOSIDADE, OS ÍNDICES DA SECULARIZAÇÃO E A SUA CORRELAÇÃO E A DIVERSIDADE CULTURAL**

## 1. ÍNDICE DE RELIGIOSIDADE

Como já havíamos explicado na introdução da dissertação, nesta segunda parte partimos para uma análise mais empírica e hipotético-dedutiva. No primeiro capítulo desta segunda parte, entramos num dos pontos cruciais do trabalho, a edificação dum índice de religiosidade<sup>132</sup> que consideramos ser útil e adequado para descrever e medir as várias expressões e dimensões da religiosidade contemporânea. Este índice é fundamental no contexto do nosso trabalho, bem como no de qualquer outro dedicado a estudar as teorias da secularização, porque corresponde à variável dependente da nossa investigação. Posteriormente, ele será correlacionado com as várias camadas da secularização que serão também construídas em forma de índice, correspondendo às nossas variáveis independentes.

No entanto, para já, neste capítulo, queremos entender que construções teóricas e empíricas nos permitem medir a centralidade e intensidade dos significados religiosos tradicionais, bem como das suas expressões modernas mais plurais e difusas, na vida dos indivíduos, na primeira década e meia do século XXI. Para isso propomos um modelo de conceptualização e mensuração da religião – o tal índice de religiosidade – que consideramos ser útil e adequado para descrever e medir as suas várias expressões e dimensões contemporâneas.

### 1.1. Introdução

Ao trabalharmos os padrões do método científico existem dois grandes desafios, especialmente em ciências sociais, quando se pretende descrever e analisar um determinado objeto de estudo. O primeiro, como já assinalámos, desenvolvido pela maioria dos cientistas sociais, é a conceptualização. Ou seja, a tentativa de criar noções mais ou menos abstratas que descrevam o mundo social que estudamos. O segundo, no qual apenas alguns cientistas sociais investem tempo e recursos, é a mensuração desse mesmo objeto. Isto é, a criação e uso de diversos instrumentos de medida que permitam mensurar a sua intensidade, centralidade e/ou realidade.

---

<sup>132</sup> Seguimos aqui a definição de Brites (2015: 7) relativamente ao conceito de índice. Ou seja, deve ser entendido como um conjunto de indicadores agregados que procuram medir um construto teórico (neste caso, a religiosidade), devendo a sua agregação ser teoricamente justificada.

Quando se trata do conceito de religião, como veremos, este desiderato é ainda mais complexo e desafiante; não só, mas particularmente na etapa de mensuração. Com efeito, a leitura e interpretação do estado da arte sobre o tema poderia ser suficiente para dissuadir qualquer um, mesmo o investigador social mais metodológico e obstinado, da ação de definir e medir religião. Pela sua alegada inescrutabilidade, invisibilidade e hipertangibilidade fenomenológica ou pela sua saturação, contestação e fragmentação conceptual, muitos autores afirmam que esta missão “não é fácil” (Belzen, 1999: 93) ou até mesmo que é “fútil” (Molendijk, 1999: 3; Harrison, 2006: 140, 141) e “frustrante” (Vries, 2008: 8).

No contexto etéreo, dinâmico, plural e global do cenário religioso moderno, onde se multiplicam as interações entre sociedades com diferentes tradições culturais e religiosas e onde se difundem formas individualizadas ou espiritualizadas do religioso, estas asserções parecem ainda mais adequadas. Com efeito, a (re)tomada de consciência dos cientistas sociais sobre o lugar do religioso nas sociedades hodiernas, obrigou-os a repensar as limitações das definições clássicas de religião e a penetrar na complexidade das suas dimensões contemporâneas e, não raras vezes, a ampliar e re-sistematizar o seu campo de análise. Isto é demonstrado pela sua constante reivindicação por maior “sofisticação metodológica” (Molendijk, 1999: 7), por “abordagens pragmáticas” (Molendijk, 1999: 10-11; Vries, 2008: 5) e perspectivas “resolutamente estratégicas, seletivas e inventivas” (Vries, 2008: 2) na relação com os cenários religiosos, mais ou menos, difusos da modernidade tardia.

Estamos cientes destes desafios epistemológicos e metodológicos; porém, reconhecemos a atual necessidade de enfrentá-los. Assim sendo, com este capítulo pretendemos apresentar um modelo de conceptualização e mensuração da religiosidade que seja operacional e adequado para descrever e medir as suas várias expressões e dimensões contemporâneas. Este exercício, tal como defenderemos ao longo do trabalho, é especialmente importante para os investigadores sociais interessados na compreensão do lugar e evolução do fenómeno religioso nas sociedades hodiernas. Em particular para os estudiosos da secularização que, não raras vezes, reclamam da falta de mecanismos operacionais, consistentes e sofisticados para entender a influência recíproca dos fenómenos da modernidade e religiosidade (Gorski, 2000; Dobbelaere, 2002; Joas, 2009).

Dada a dimensão, sensibilidade e criticabilidade duma proposta desta envergadura, partimos de alguns dos modelos já existentes, nomeadamente dos compêndios de Hill e Hood (1999), Grim e Finke (2006) e Huber e Huber (2012), procurando, *a posteriori*, construir um índice que consiga captar da forma mais rigorosa possível as sensibilidades, crenças ou práticas religiosas coletivas e/ou individuais modernas. Para tal, consideramos ser útil a escolha dum grupo de países que confira um certo empirismo à nossa teorização e que possa servir de base à mensuração do nível de religiosidade dessas sociedades. Com base nos critérios explicitados no capítulo anterior, seleccionámos um conjunto de países europeus – novamente, Áustria, Eslováquia, Espanha, Itália, Polónia e Portugal – e analisámos, desde os inícios do século XXI, os seus níveis de religiosidade, utilizando os dados disponíveis em três bancos de dados específicos: o EVS - European Values Survey, o ESS - European Social Survey e o WCD - World Christian Database. No entanto, antes de entrarmos nas questões teóricas, metodológicas e matemáticas da formulação do índice, importa-nos repensar o conceito de religião na modernidade, nomeadamente as suas expressões plurais e individuais e a sua multidimensionalidade. É precisamente por aí que se inicia este capítulo.

## **1.2. (Re)pensar o estudo da religião hoje: pluralismo e individualismo religioso**

Nesta secção do trabalho pretendemos repensar o conceito de religião à luz das suas expressões passadas e atuais. Uma vez mais, consideramos epistemologicamente útil uma abordagem genealógica foucauldiana, porquanto nos possibilita a análise das condições que favoreceram a proveniência (*Herkunft* – o caminho percorrido) e a emergência (*Entstehung* – quando se torna tema de discussão) da religião, bem como das suas apropriações e transformações.

De acordo com Molendijk (1999), a noção de religião foi construída ao longo da história ocidental. O *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (Stilwell, 2001) corrobora esta ideia, observando a existência de duas teses sobre a etimologia deste termo de origem latina. A primeira, desenvolvida com Cícero na antiguidade clássica, diz que *religião* deriva do vocábulo *religio* (recolher, visitar ou percorrer novamente) que representava o cumprimento escrupuloso, quase supersticioso, das vontades dos deuses. Denotava uma prática de piedade semelhante ao *temor divino* da tradição bíblica – uma observância conscienciosa do dever imposto por um poder ou autoridade

superior. A segunda, apoiada na tese de Lactânncio ou de Santo Agostinho, diz que o termo deriva de *religare* (ligar ou conjugar). Aqui a ênfase encontra-se no vínculo restabelecido entre os indivíduos e a divindade, de quem os primeiros se haviam afastado por incúria ou por promiscuidade com o profano. Posteriormente, a cristandade ocidental acrescentaria uma inflexão semântica à palavra. Em certos contextos, ela passou a significar também uma vida separada do mundo profano e uma existência interior e exteriormente consagrada ao cumprimento dos chamados *conselhos evangélicos* – pobreza, obediência e castidade, a chamada *vida religiosa*. Apesar das suas dissemelhanças, ambas as etimologias e a sua inflexão cristã oferecem duas propriedades básicas ao conceito de religião: i) a crença na existência de poderes superiores e ii) a comunhão daí resultante, consubstanciada através de ações práticas que visam agradar a divindade.

Até à era iluminista dos séculos XVII e XVIII, o vocábulo religião não foi muito empregue, pois, segundo Smith (1991 [1963]), nada havia com que contrastá-lo. Antes de se usar comumente o termo *religião*, de modo a distinguir um campo de práticas e ideias singulares, empregavam-se as palavras *tradição*, *fé* e *crença*. Isto não significa que a religião não existisse, no sentido atual geral da palavra. Todavia, estava totalmente integrada na cultura das sociedades da época, não existindo, portanto, necessidade dum conceito que descrevesse uma cosmovisão independente. O pensamento iluminista viria a oferecer uma forma distinta de olhar para o conceito. Para os iluministas, a vida pública era aquela intocada pelo poder clerical e por tradições, crenças e rituais religiosos, não raras vezes associados às instituições religiosas. A partir daí cria-se e propaga-se a ideia moderna de religião – aquilo que se podia fazer em privado, num dia de folga, fora da vida pública.

Desta união conceptual derivou outra característica típica das primeiras noções de religião, como a sua unidade e univocidade e a sua presumível constância e universalidade. Estes elementos são evidentes no modo como se aceita o seu atual sentido de inspiração durkheimiana (Stilwell, 2001; Beyer, 2006): um sistema unificado de crenças e práticas concernentes às realidades sagradas. Desde o último quartel do século XX que o estado da arte vem criticando mais sistematicamente este conceito de religião, forjado nos séculos XVIII e XIX, de viés marcadamente europeu e, por consequência, especialmente adequado às tradições monoteístas de raiz abraâmica<sup>133</sup>.

---

<sup>133</sup> Muito particularmente, o judaísmo, o cristianismo e, pela sua inspiração nos dois primeiros, o islão.

Segundo alguns autores (Smith, 1991 [1963]; Despland, 1979), antes dos vários encontros culturais do período colonial e das cisões religiosas surgidas com a Reforma protestante, havia simplesmente uma variedade de crenças e práticas interligadas e embutidas nas várias culturas mundiais. Até aí, de acordo com Juergensmeyer (2017), não parece ter havido necessidade de criação da palavra *religião*. Contudo, a expansão missionária ocidental e o confronto com sistemas religiosos distintos dos monoteístas supracitados, terão levado os europeus a desenvolver um conceito de religião, unitário, que se “sobrepôs a uma variedade de fenômenos” (Smith, 1991 [1963], *apud* Harrison, 2006: 140), favorecendo então uma “noção de universalismo europeu” (Vries, 2008: 28) e o “modo religioso dominante do Ocidente” (King, 2005 [1987]: 7692).

A maior consciência desses vieses culturais e religiosos contribuiu, segundo Molendijk (1999), para uma crescente inquietude na academia sobre a forma de conceptualizar religião. Isto é evidente no modo como, atualmente, se critica a ideia de religião como um conjunto de crenças unívocas (Vries, 2008), como se entende a dependência da sua trajetória histórica e social em cada sociedade (Asad, 2003) e como se rejeitam as suas concepções mais rígidas e universais (Beckford, 2003). Para se ultrapassarem estas limitações usou-se, tradicionalmente (O’Toole, 1984), a divisão entre definições substantivas e funcionais de religião<sup>134</sup>. As primeiras definem a religião pela sua substância ou essência – o sagrado –, analisando os pensamentos, emoções ou relações dos indivíduos relativamente a um poder transcendente. As segundas focam-se menos no que a religião é e mais no que ela faz. Ou seja, nos propósitos que serve na vida dos indivíduos, nomeadamente no modo como as crenças, práticas ou experiências se relacionam com questões essenciais fundamentais, como a morte ou o sentido da vida. As definições substantivas são, normalmente, mais restritivas, porque incluem menos características do religioso, podendo estar associadas a um determinado viés religioso; as funcionais, tendem a ser mais expansivas nos elementos que incluem, podendo transformar o conceito de religião em algo que descreve muito mais do que fenômenos religiosos.

---

<sup>134</sup> Outras estratégias metodológicas foram acrescentadas a este modelo dual – substantivo *vs.* funcional – original. Relembrem-se as definições intelectuais, onde a característica essencial da religião é a crença relativamente a um tipo de objeto (Stark & Glock, 1968); as definições afetivas, onde a característica essencial da religião é a fé e as emoções que a acompanham (Lindbeck, 1984); ou ainda as definições simbólicas, onde a característica essencial da religião são os seus objetos (por exemplo, crucifixos), comportamentos (por exemplo, rezar, ajoelhar ou batizar) e mitos (por exemplo, a história da criação) (Roberts & Yamane, 2012: 8-10).

Não obstante a utilidade do recurso a esta ferramenta analítica, a distinção entre religião substantiva e funcional não parece ser suficiente para lidar com os desenvolvimentos sociais e com as transformações religiosas da modernidade tardia. Os autores argumentam que, com a intensa globalização das sociedades, com a crescente diversidade cultural e religiosa que daí adveio e com a frequente desregulação da religião institucionalizada, os fenómenos religiosos deixaram de estar confinados às fronteiras tradicionais (Molendijk, 1999; Harrison, 2006) – tanto no sentido institucional como no subjetivo – e que, com isto, se gerou uma situação que favorece certas formas de religião ou religiões.

Existem, portanto, dois fenómenos que os investigadores devem reconhecer ao estudar a religião na contemporaneidade. O primeiro diz respeito ao pluralismo religioso<sup>135</sup>. Apesar de a diversidade religiosa<sup>136</sup> não ser, como vimos, um fenómeno recente, os autores vêm afirmando que, nas últimas décadas do século XX, as sociedades, sobretudo as ocidentais, vêm experienciando uma profunda reconfiguração cultural e religiosa que não tem paralelo com a situação pré-revolução industrial (Berger, 1999; Banchoff, 2007; Taylor, 2007). Por um lado, isto deve-se a fatores demográficos, como os fluxos migratórios ou as taxas de fertilidade, e tecnológicos, como o aperfeiçoamento dos meios de comunicação de massa e de transporte que fomentaram uma maior mobilidade geográfica. Por outro lado, o aumento dos fluxos fronteiriços e o desenvolvimento da economia de mercado promoveram a circulação de ideias e conduziram ao aprofundamento do individualismo que caracteriza a época moderna. Afirma-se que, com a fluidez das possibilidades criadas pela globalização, os indivíduos são confrontados com uma gama de escolhas, incluindo as religiosas, mais plural (Banchoff, 2007). Daí que Berger (2014) tenha recentemente asseverado que, o

---

<sup>135</sup> O tópico do pluralismo religioso vem assumindo cada vez mais protagonismo nos estudos sobre os assuntos religiosos. Muitos autores consideram, aliás, que esta perspetiva, por evitar questões relacionadas com as teses do declínio e do regresso da religião e por permitir a análise do *novo lugar* do sagrado nas sociedades modernas, deverá substituir as teorias da secularização (Berger, 2014; Giordan, 2014; Dyczewski, 2015). Nos últimos capítulos desta tese debruçar-nos-emos precisamente sobre este tópico.

<sup>136</sup> Os termos pluralismo religioso e diversidade religiosa, no contexto em que os usamos, não devem ser entendidos como sinónimos. Não se deve confundir o carácter regulador e normativo, sobretudo, do primeiro, com o grau descritivo da *diversidade* empírica. Isto será mais explícito no nosso capítulo sobre a *secularização como diversidade cultural*.

dever não será o de um mundo secularizado, mas o de um mundo com *muitos altares* (religiosos e não religiosos)<sup>137</sup>.

Este pluralismo ou, citando Ammerman (2010), este *estado normal das coisas* conduziu, em finais do século XX, segundo Taylor (2007: 299, 473), a uma fragmentação cultural que generalizou uma “cultura de autenticidade” ou um “individualismo expressivo” no qual as pessoas são encorajadas a encontrar o seu próprio caminho, espiritual ou não<sup>138</sup>. Este é o segundo fenómeno da religião ao qual devemos estar atentos aquando do estudo do fenómeno religioso contemporâneo: a ideia de que a religião é tanto uma questão de fé como uma questão de escolha (individual). Como vimos no capítulo das *alternativas às teorias da secularização*, o crescente pluralismo faz com que os conteúdos religiosos se tornem progressivamente mais vagos, difusos e indeterminados (Norris & Inglehart, 2004; Pollack, 2009). Assim, para se estudar religião atualmente, devemos ir além da sua distribuição e dispersão por espaços e expressões de crença controlados ou influenciados pelos grandes sistemas religiosos tradicionais<sup>139</sup> (como a igreja, a mesquita ou a sinagoga e/ou a influência das escrituras bíblicas, corânicas ou toráticas nos comportamentos e cosmovisões dos indivíduos). As atuais abordagens à religião devem ir além dos fenómenos que estão fora do controlo das organizações religiosas e tratar a questão das próprias produções religiosas da modernidade, por exemplo: as religiões implícita, popular, comum, difusa, invisível, analógica, secular, de substituição ou reposição. Ou seja, devem-se ponderar os conglomerados dispersos de crenças e as reminiscências e os sonhos elusivos que os indivíduos organizam, individual e subjetivamente, como resposta a uma determinada situação com a qual são confrontados.

Como citado em rodapé, não negamos a relevância das expressões mais formais de religião (por exemplo, a afiliação religiosa ou a frequência a serviços religiosos) nem

---

<sup>137</sup> Embora concordemos em traços gerais com esta perspetiva, não acreditamos que este pluralismo religioso se desenvolve ou se venha a desenvolver num terreno onde todas as religiões interagirão de modo equitativo. Isto seria obscurecer a dimensão hierárquica que permeia o pluralismo religioso nos diferentes países, nomeadamente, como vimos no capítulo anterior, através de disposições jurídicas que estabelecem estas divisões hierárquicas. O pluralismo religioso deverá, portanto, ser entendido em articulação com as dinâmicas das tradições religiosas e das culturas políticas maioritárias de cada região.

<sup>138</sup> Taylor enfatiza que esta *cultura de autenticidade* teve origem no romantismo europeu do século XVIII; porém, só penetrou na cultura popular europeia na segunda metade do século XX, provavelmente após a II Grande Guerra ou até num período mais recente.

<sup>139</sup> Isto não significa que consideramos inútil a análise das organizações religiosas e dos seus membros ou até de uma certa sociologia da igreja – a frequência a serviços religiosos. Pelo contrário, isto quer dizer apenas que, além destas dimensões mais tradicionais e tangíveis do fenómeno religioso, devemos ser capazes de captar as expressões de religiosidade mais difusas e individuais das sociedades hodiernas.

a utilidade das suas estratégias de análise tradicionais (religião funcional ou substantiva). Todavia, consideramos que hoje, em face do criticismo às suas conceptualizações tradicionais, os investigadores sociais estão, como vimos, mais capacitados e sensibilizados (Molendijk, 1999; Vries, 2008) para analisar e interpretar criticamente a religião enquanto “facto social total” (Vries, 2008: 16).

De forma implícita, isso significa que, apesar do desafio de definir e conceptualizar religião, os autores mantêm a convicção de que é possível e desejável uma discussão crítica sobre os seus contornos e limites modernos. De forma explícita, nomeadamente se considerarmos a ideia das *abordagens pragmáticas* (Molendijk, 1999; Vries, 2008), isto significa que devemos resistir à adoção de conceitos pré-feitos e de definições essencialistas de religião – de modo a evitarmos questões teológicas<sup>140</sup> – e que devemos analisar, dentro dum tempo e espaço específico, o que o conceito de religião significa precisamente em termos de interação e relevância social. Assim sendo, devemos persistir na missão de construir um conceito de religião; porém, devemos entendê-lo não como um espelho (verdadeiro ou falso) de toda a realidade social, mas como uma ferramenta para distinguir e definir os fenómenos religiosos num determinado contexto.

### **1.3. Religião como conceito multidimensional**

Na secção anterior procurámos evidenciar alguns dos problemas atuais com a definição de religião, mostrando como a experiência religiosa (plural e difusa) contemporânea pode desafiar este conceito. Face à complexidade do fenómeno religioso hodierno, os autores vêm evitando, implícita ou explicitamente, definições teológicas, essencialistas e universalistas de religião, vêm criticando a sobresimplificação teórica inerente às suas definições genéricas e enfatizando a variabilidade espacial e temporal dos seus significados, propondo conceptualizações mais pragmáticas, e vêm questionando o modo naturalista com que a religião é estudada, propondo a sua compreensão como um facto social e individualmente construído.

---

<sup>140</sup> Destacamos, em particular, a necessidade de não se adentrar em questões relativas à verdade, bondade ou moralidade de qualquer religião, nem de se penetrar nas matérias relativas à existência ou não duma ou várias deidades. Assim sendo, poder-nos-emos concentrar essencialmente no modo como a religião influencia o comportamento humano.

Ao reconhecer-se a religião como um fenómeno complexo que é parte dum sistema social mais amplo – onde diferentes esferas culturais, políticas ou económicas interagem e se interpenetram –, sendo afetado por ele, mas afetando-o também, o desafio deixa de ser alcançar uma definição derradeira de religião, mas lograr uma classificação abrangente e sistemática dos fenómenos religiosos, mais ou menos, observáveis na atualidade.

Para se analisarem com coerência científica estes fenómenos, a religião deve ser construída como um conceito multidimensional (Cornwall *et al.*, 1998; Pollack, Müller & Pickel, 2012; Roberts & Yamane, 2012). Esta noção de multidimensionalidade, tal como a de pluralismo religioso, não é propriamente uma ideia recente. Pelo contrário, desde a década de 1960 que vários autores (Lenski, 1961; Glock, 1962; Allport & Ross, 1967; Stark & Glock, 1968; Wilkes, Burnett & Howell, 1986) procuram trabalhar o conceito de religião através duma forma multidimensional. Contudo, apesar desta aparente tendência de sofisticação conceptual, tem havido variação considerável no concernente ao conteúdo e número das dimensões reportadas. Por exemplo, Lenski propôs um conjunto de quatro dimensões: dentro do envolvimento de grupo, a ortodoxia doutrinária, o devocionismo e a religiosidade associativa e, fora do enquadramento das igrejas, a religiosidade comunal. Glock, por seu turno, define cinco dimensões essenciais da religião que se constituem como um quadro geral de referência para a sua pesquisa empírica: intelectual, ideológica, ritualista, experiencial e consequencial. Mais tarde, Glock e Strak eliminaram a dimensão consequencial do modelo e dividiram a dimensão espiritualista em prática privada e pública, mantendo assim cinco dimensões. Allport e Ross, através da sua escala de orientação religiosa, diferenciam a motivação religiosa em religiosidade intrínseca e extrínseca, afirmando que a pessoa extrinsecamente motivada usa a sua religião duma forma estritamente utilitária para ganhar segurança ou estatuto social, enquanto a intrinsecamente motivada vive a sua religião e entende a sua fé como um derradeiro valor em si mesmo. Por fim, Wilkes operacionaliza a religiosidade baseando-se em quatro itens: frequência à igreja, relevância dos valores religiosos, confiança em valores religiosos e autopercepção da religiosidade<sup>141</sup>.

---

<sup>141</sup> Vários outros modelos podem ser encontrados ao longo do século XX, nomeadamente, no campo da psicologia: o índice de compromisso religioso de Pfeifer e Waelty, o índice de compromisso religioso de Roof e Perkins, a escala de ênfase religiosa de Altemeyer ou os trabalhos mais extensos de King e Hunt.

Estes modelos trazem duas grandes vantagens. Primeiro, criam as fundações para a discussão teórica e para o estabelecimento dum quadro de referência universal na pesquisa empírica sobre religião e religiosidade. Segundo, identificam um conjunto limitado de dimensões nucleares que cobrem o campo geral da vida religiosa. No entanto, são-lhe apontados, grosso modo, quatro inconvenientes (Huber & Huber, 2012; Krech *et al.*, 2013; Shukor & Jamal, 2013). O primeiro é o viés cristão que subjaz a estes modelos. Ou seja, a sua inadaptação para medir outras formas de religiosidade não-cristãs e não tradicionais, comprometendo assim a sua pretensão teórica de universalidade. A sua segunda desvantagem decorre diretamente da primeira, a saber: a sua dependência de variáveis tradicionais, como as taxas de afiliação ou participação em organizações religiosas, para observar a vitalidade religiosa duma determinada sociedade. Isto pode levar ao equívoco de que a percentagem da população que se identifica com um determinado grupo religioso é igual à proporção da população que, dentro desse grupo religioso, participa ativamente. Ora, como vimos no capítulo das *alternativas às teorias da secularização*, a afiliação ou participação religiosa não tem de estar necessariamente ligada à identidade religiosa individual. Uma terceira fraqueza tem a ver com a sua, amiúde, dependência exclusiva duma variável – um único item/pergunta – para medir as suas dimensões de análise. A precisão destas escalas é indefinida. Por fim, realçamos a sua falta de distinção clara entre dimensões de análise. No caso de Glock, a maioria dos itens que medem outras dimensões são confundidos com a dimensão da ideologia religiosa, segundo Weigert e Thomas (1969).

Por conta da aparente inadaptação destes modelos ao atual contexto religioso das sociedades modernas e por causa das suas fragilidades metodológicas, é necessário adotar modelos que combinem, por exemplo, o conceito de religiosidade intrínseca de Allport e a ideia das distintas expressões de vida religiosa de Glock. Neste sentido, um dos modelos que tem vindo a ser considerado “adequado” (Krech *et al.*, 2013: 6), tendo uma “operacionalização bastante clara” (Zwingmann, Klein & Büssing, 2011: 348) das várias dimensões modernas da religião, é a escala de centralidade da religiosidade<sup>142</sup> de Huber & Huber (2012).

---

Todavia, a nossa intenção não é nossa aprofundar todas estas propostas de análise multidimensional da religião. Para mais desenvolvimentos cf. Hill e Hood (1999).

<sup>142</sup> Ainda que, até agora, nos tenhamos centrado essencialmente no termo *religião*, doravante, a nossa ênfase estará no conceito de *religiosidade*. Não obstante a aparente incongruência, a expressão religiosidade deve ser entendida no sentido atribuído por Stolz (2009: 347): “preferências, emoções, crenças e ações individuais que se refiram a uma religião existente (ou autoconstruída)”. Assim sendo, o

Desde os inícios do século XX que Stefan Huber, especialista em estudos inter-religiosos, vem desenvolvendo este modelo. Primeiro, através dum livro, publicado em 2003 sobre a centralidade e o conteúdo da religiosidade, propondo uma escala de medida multidimensional para a religiosidade; depois, num artigo publicado em 2008 sobre um modelo interdisciplinar de religiosidade, onde examinava as suas principais dimensões; e, enfim, em 2009, num capítulo dum livro no qual definia os princípios estruturantes, as noções operacionais e as estratégias interpretativas da religiosidade. É apenas em 2012, em conjunto com Odilo Huber, académico da área da psicologia, que Stefan Huber publica o seu trabalho sobre a CRS - *Centrality of Religiosity Scale*, ou a escala de centralidade da religiosidade.

A CRS é um instrumento usado para medir a influência de significados religiosos sobre os sentimentos, cognições e ações dos indivíduos. Mais precisamente, a vitalidade religiosa é operacionalizada através do exame dos significados religiosos que moldam as características mentais, motivacionais e comportamentais das pessoas. O conceito de centralidade sobrepõe-se às noções de orientação religiosa intrínseca, de proeminência da identidade religiosa e de importância da religião. Deste modo, consegue lidar com o papel da religião no desenvolvimento pessoal, observando o impacto do conteúdo religioso na experiência subjetiva e no comportamento dos indivíduos.

A CRS, inspirada no modelo de Stark e Glock (1968), define cinco dimensões essenciais da vida religiosa: intelectual, ideológica, ritual (prática pública), devocional

---

substantivo *religiosidade*, bem como o adjetivo *religioso* devem aqui ser entendidos como algo pertencente ou relativo à religião. Uma expressão individual (prática ou psicológica) da religião. Neste contexto, afigura-se-nos necessário fazer um comentário sobre a *espiritualidade*. Este conceito ganhou popularidade a partir da década de 1980, desenvolvendo-se de modo a dar resposta teórica ao crescimento das formas individualizadas de crença, por oposição ao declínio da religiosidade nas instituições religiosas tradicionais. Dada a tensão entre os conceitos, *espiritualidade* viria a substituir o vocábulo *religiosidade* no uso popular – lembre-se o crescimento de pessoas que, sobretudo no mundo ocidental, se consideram *espirituais*, *mas não religiosas* (Zinnbauer & Pargament, 2005; Zwingmann, Klein & Büssing, 2011). Embora a espiritualidade tenha sido construída como um conceito geral que pode incluir perspectivas e práticas específicas da religiosidade formal, mas que se expande além delas – podendo incluir noções seculares, como o humanismo ou o existencialismo –, ela nada mais é do que uma expressão da religiosidade privada ou da experiência religiosa dos indivíduos. Com efeito, a tensão religiosidade-espiritualidade surge apenas, porque, quando os cientistas sociais se começam a aperceber da dimensão subjetiva que o religioso podia encerrar, deixam de considerar útil o recurso a um conceito de religião que ainda estava, como vimos, associado a vieses de religiosidade tradicional, sobretudo, cristã. Consideramos, portanto, que não há necessidade de fazermos uma distinção tão explícita e sistematizada entre religiosidade e espiritualidade, porque já existem ferramentas metodológicas capazes de analisar, de forma abrangente o fenómeno religioso, especialmente através do exame das diversas dimensões da religiosidade. Como veremos, a atual análise multidimensional da religiosidade, em particular das suas dimensões *prática privada* e *experiência religiosa*, já engloba padrões de espiritualidade.

(prática privada) e experimental. Para Huber & Huber (2012: 713-715), a primeira refere-se à expectativa social de que os indivíduos (religiosos) possuem algum conhecimento sobre a sua religião e de que, através disso, conseguem explicar as suas perspectivas sobre a transcendência. Um indicador geral para esta dimensão é a frequência com que se pensa em assuntos religiosos. Isso indica a frequência com que os conteúdos religiosos são atualizados, através da reflexão que conduz ao âmago da dimensão intelectual. A dimensão ideológica diz respeito à expectativa social de que os indivíduos religiosos acreditem na existência e essência duma realidade transcendente e na sua relação com a humanidade. Esta dimensão é representada através de crenças, convicções inquestionáveis ou padrões de plausibilidade sobre a existência de Deus ou algo divino. A terceira dimensão refere-se à expectativa social de que os indivíduos religiosos pertencem a comunidades religiosas que se manifestam através da participação pública de rituais religiosos e atividades comunitárias. A sua intensidade geral pode ser medida através da questão sobre a frequência com que os indivíduos fazem parte de serviços religiosos. A dimensão devocional concerne à expectativa social de que os indivíduos religiosos se devotam à transcendência em atos individuais e através de rituais em espaço privado. Tanto a oração como a meditação são aqui consideradas para medir a intensidade das práticas privadas, pois expressam formas básicas e irredutíveis de cada um se dirigir a uma contraparte (transcendental). A última diz respeito à expectativa social de que os indivíduos religiosos têm algum tipo de contacto direto com uma realidade última que os afeta emocionalmente.

Cada uma destas dimensões é equitativamente medida e operacionalizada pelo menos por um indicador. A CRS é composta por três versões (com três variações concomitantes) que variam consoante a extensão dos itens colocados em cada uma das cinco dimensões supramencionadas. A CRS-5 é a versão mais económica, oferecendo apenas um item para cada dimensão. A CRS-10 e a CRS-15 apresentam dois e três itens, respetivamente. A última, por ser a versão com a maior discriminação dimensional, permite a medição das dimensões nucleares com maior precisão e fiabilidade. Não obstante estas versões da CRS tenham utilidade em estudos inter-religiosos, elas são, no mínimo, mais adequadas para a investigações sobre as religiões abraâmicas. Para ultrapassar esta eventual barreira, os autores acrescentaram itens a cada uma delas de modo a permitir o exame de situações, exclusivamente, inter-religiosas. Assim construíram as versões inter-religiosas da CRS, agora denominada de

CRSi, acrescentando às dimensões experimental e devocional um item – as CRS-5 e CRS-10, convertem-se em CRSi-7 e CRSi-14, respetivamente. À CRS-15, além dos quatro novos itens acrescentados pelas versões inter-religiosas mais sucintas, junta-se mais outro na dimensão devocional, transformando-se, então em CRSi-20<sup>143</sup>. No quadro 5 conseguimos ver com mais detalhe os itens que compõem as várias versões da CRS.

## Itens e versões da CRS [Quadro 5]

Dimensão	Itens das versões básica e inter-religiosa	Versões da CRS			Itens adicionais para a versão inter-religiosa apenas	Versões da CRSi		
		CRS-5	CRS-10	CRS-15		CRSi-7	CRSi-14	CRSi-20
Intelectual Ideológica Ritual Devocional Experimental	1. Com que frequência pensa em assuntos religiosos?							
	2. Em que medida considera que Deus ou alguma coisa divina existe?							
	3. Com que frequência participa em serviços religiosos?							
	4. Com que frequência reza?				4.1 Com que frequência medita?			
	5. Com que frequência experiencia situações nas quais tem o sentimento de que Deus ou outra coisa divina interferem na sua vida?				5.1 Com que frequência experiencia situações nas quais está em sintonia com um tudo?			
Intelectual Ideológica Ritual Devocional Experimental	6. Quanto interessado está em aprender mais sobre tópicos religiosos?							
	7. Até que ponto acredita na vida após a morte - e.g., imortalidade da alma, ressurreição dos mortos ou reencarnação?							
	8. Quanto importante é fazer parte de serviços religiosos?				9.1 Quanto importante é meditar para si?			
	9. Quanto importante é a oração pessoal para si?				10.1 Com que frequência experiencia situações nas quais tem a sensação de que é tocado por um poder divino?			
Intelectual Ideológica Ritual Devocional Experimental	10. Com que frequência experiencia situações nas quais acha que Deus ou algo divino lhe quer comunicar ou revelar algo?							
	11. Com que frequência se informa sobre assuntos religiosos através da rádio, televisão, internet, jornais ou livros?							
	12. Na sua opinião, quão provável é que realmente exista um poder superior?							
	13. Quanto importante é para si estar ligado a uma comunidade religiosa?							
	14. Com que frequência reza espontaneamente quando inspirado por situações quotidianas?				14.1 Com que frequência procura conectar-se espontaneamente com o divino quando inspirado por situações quotidianas?			
	15. Com que frequência experiencia situações nas quais tem o sentimento de que Deus ou algo divino está presente?							

Fonte: Huber & Huber, 2012

Existem quatro premissas básicas subjacentes a esta estratégia de análise. Em primeiro lugar, os itens devem estar fortemente relacionados a expressões típicas das respetivas dimensões<sup>144</sup>. Em segundo, as dimensões devem representar as formas mais comuns de vida religiosa das diferentes tradições, oferecendo conteúdos religiosos tão gerais quanto possível, desde que significativos e relevantes no contexto das diferentes tradições religiosas. Depois, a sua avaliação deve-nos oferecer uma visão transversal e representativa da presença de significados religiosos nos indivíduos. Por fim, como consequência das anteriores, devemos observar a centralidade da religião através da

<sup>143</sup> Segundo Huber & Huber (2012: 719), a consistência interna do CRS-5 é de 0,85; a do CRSi-7 é de 0,84; a do CRS-10 é de 0,93; e a da CRS-15 ronda os 0,92 e os 0,96 (no coeficiente alfa de Cronbach), provando-se, como dissemos, que quanto maior o número de indicadores/ítems para cada dimensão, tendencialmente, maior será a confiabilidade dos seus resultados.

<sup>144</sup> Por exemplo, a dimensão intelectual deve apenas referir-se ao processo ou resultado de atividades intelectuais, mas não à crença nesses resultados. A dimensão experimental, por seu turno, deve referir-se a situações na qual o contacto direto com uma realidade última é perceptível, mas não se deve referir a atitudes relativamente a essa experiência.

presença de significados religiosos nos indivíduos. Assim sendo, quanto mais centrais são as ideias religiosas, maior será o seu impacto na experiência e no comportamento dos indivíduos. Uma centralidade elevada significa que as suas cosmovisões e ações são profundamente moldadas por significados religiosos. Pelo contrário, a baixa centralidade indica que os significados religiosos têm uma influência baixa nas suas atitudes e na condução da sua vida.

Para medir esta centralidade, Huber & Huber (2012: 720-721) codificaram a frequência dos comportamentos religiosos através duma escala de 1 a 5, nomeadamente para os itens respeitantes à oração, meditação e serviços religiosos. Para a categorização dos grupos – não-religiosos, religiosos, muito religiosos –, os autores propõem os seguintes limites: 1 a 2, não religioso; 2,1 a 3,9, religioso; 4 a 5, muito religioso. Estes limites correspondem, por exemplo no caso duma questão sobre a frequência a serviços religiosos, às respostas: *nunca* ou *com pouca frequência* (1-2); *poucas vezes no ano* (2,1-3,9); ou *uma ou duas vezes no mês, uma vez por semana* ou *mais do que uma vez por semana* (4-5). A primeira mostra a falta de presença ou a presença marginal de ideias religiosas nos indivíduos, a segunda é uma área de transição, onde a presença da religião se encontra em pano de fundo, e a terceira evidencia uma presença clara dos significados religiosos.

O modelo de análise multidimensional de Huber & Huber afigura-se-nos interessante, porque responde a algumas das fragilidades dos modelos que lhe precederam. Destacamos, em particular, a sua capacidade de observar e medir os contornos plurais, diversos, difusos e indeterminados da religiosidade hodierna. No entanto, por ser um modelo idealizado, carece de adaptação à práxis estatística atual<sup>145</sup>. Ou seja, dificilmente se consegue exportar este modelo – com o seu conjunto de perguntas/itens para cada uma das dimensões e com a sua escala de cinco pontos para a codificação dos comportamentos religiosos – para estudos que recorram aos dados dos inquéritos transnacionais e longitudinais dos principais programas de pesquisa mundiais. É necessária uma adaptação entre os princípios teóricos e estatísticos da CRS, as informações disponibilizadas pelos bancos de dados que incluem atitudes,

---

<sup>145</sup> Ressalvamos, porém, que Huber & Huber (2012: 722) já aplicam o CRS a um grupo de 21 países. No entanto, fazem-no de forma limitada, utilizando apenas o CRSi-7 que, como vimos, faz somente uso a perguntas sobre a *frequência* dos sentimentos ou a serviços religiosos. Isto facilita a utilização da escala de cinco pontos para a codificação dos comportamentos, mas denuncia o quão difícil será a sua aplicação nos CRS(i) com mais itens e a sua adaptação a questionários cujas perguntas não meçam a intensidade duma dimensão da religiosidade ou que tenham apenas duas hipóteses de resposta possível (por exemplo, *sim* ou *não*).

comportamentos ou crenças religiosas nos seus inquéritos e os casos de estudo que pretendemos investigar. É precisamente isto que tentaremos fazer de seguida.

#### **1.4. Proposta teórica de um índice de religiosidade**

Desde há uns anos que vimos estudando o fenómeno religioso nos nossos casos de estudo. No entanto, tivemos sempre dificuldades com o conceito de religião e, sobretudo, com as formas de medir a sua centralidade na vida dos indivíduos. Não obstante a necessidade de recorrermos a mais duma variável e dimensão da religião, a medição destes dados sempre se afigurou difícil. Careciam dum guia metodológico e sistemático atualizado que lhes oferecesse uma certa tangibilidade que nos permitisse proceder a análises comparativas mais rigorosas sobre os níveis de religiosidade. Isto dificultou a análise da sua evolução enquanto fenómeno social multidimensional.

A proposta de Huber & Huber permite-nos de facto abrir novos horizontes epistemológicos. Consideramos que, com a devida adaptação aos desafios de investigação de cada pesquisador, isto é, considerando as limitações inerentes à escolha de qualquer grupo de países ou indivíduos e aos dados estatísticos disponíveis, o modelo da CRS pode ser muito útil. Em especial, no sentido de dar resposta ao repto de sofisticação metodológica (multidimensional e abrangente, mas rigorosa) e de abordagens paradigmáticas (casos de estudo concretos, contextuais) que, como vimos, o estado da arte vem reclamando para os estudos de religião.

Assim sendo, decidimos aplicar, com as devidas adaptações, o modelo da CRS ao nosso grupo de países. Para isso recorreremos aos dados das três fontes supracitadas: o WCD, o EVS e o ESS. A primeira faz parte do centro de estudos da cristandade mundial e está integrada no seminário teológico da Gordon-Conwell nos EUA. O WCD oferece, entre outras coisas, um banco de dados duradouro (desde 1970) e sistemático (atualmente a cada quinquénio) sobre a composição religiosa e não religiosa de praticamente todos os países do mundo. A segunda teve início nos finais da década de 1970 e foi iniciada pelo grupo de estudos do European Value Systems Study Group. Atualmente os trabalhos são desenvolvidos pela fundação EVS que, desde 1981, vem elaborando, a cada nove anos (1981, 1990, 1999 e 2008), estudos sobre as atitudes sociopolíticas de 46 países europeus. O EVS é particularmente interessante, porque cobre um amplo campo de questões sobre a afiliação religiosa, a autopercepção

religiosa ou a frequência aos serviços religiosos; mas também a importância das cerimónias religiosas ou a imagem do inquirido sobre Deus ou amuletos. O último, cobre atualmente 36 países europeus e possui, desde 2002, oito rondas de dados estatísticos publicadas bianualmente. Ao nível dos dados religiosos, o ESS cobre três áreas essenciais: a afiliação, a prática e a crença. Ambas são comumente usadas em estudos de autores que trabalham com o fenómeno religioso, nomeadamente na Europa, sendo reconhecidas pela qualidade e pelo rigor dos seus bancos de dados (McAndrew & Voas, 2011).

Como o objetivo é investigar, através destas fontes, as atuais expressões de religiosidade da modernidade tardia, o nosso período de análise será entre 1999 e 2015<sup>146</sup>. A escolha destas datas não é casual. Com efeito a sua escolha deve-se ao facto de as formas mais modernas (individualizadas e indeterminadas) de religião e a diversidade das suas expressões só terem sido estudadas pelas ciências sociais, de forma mais sistemática, nas últimas décadas do século XX, como atestámos. Ou seja, se só a partir deste período os investigadores mostraram maior sensibilidade para a difusão e diversidade das expressões religiosas modernas, isso significa que, até então, os dados estatísticos disponíveis dificilmente contemplariam estas dimensões da religiosidade individual. Deste modo, recorreremos aos primeiros dados disponíveis em finais da década de 1990. Iniciamos a nossa investigação com o recurso à terceira ronda do EVS (1999) e terminamos com os últimos dados disponíveis da WCD (2015)<sup>147</sup>.

Assim sendo, seguindo a lógica multidimensional da CRS e adaptando-a aos itens disponíveis nas nossas fontes, considerámos as seguintes variáveis para medir cada uma das dimensões da religiosidade:

#### 1. Intelectual

- a. Considera que a fé religiosa é uma qualidade especialmente importante de ser aprendida em casa? (fonte: EVS).

---

<sup>146</sup> Este período temporal corresponde, como veremos adiante, à primeira (1999) e à última datas (2015) em que, no momento de realização desta tese, conseguimos reunir dados para o conjunto dos nossos países. Nem sempre conseguimos analisar os nossos indicadores, quer sejam os de religiosidade quer sejam os das variáveis independentes, tão longitudinalmente quanto desejado, por conta da indisponibilidade de dados para a totalidade do nosso período temporal de análise.

<sup>147</sup> Relativamente ao WCD, usámos os dados respeitantes aos anos de 2000, 2005, 2010 e 2015; quanto ao EVS, os de 1999 e 2008; e no que concerne aos do ESS recorreremos aos de 2002, 2004, 2006, 2008, 2010, 2012 e 2014. Sobre o ESS importa ainda dizer que, no momento da redação deste estudo, estavam indisponíveis, para o conjunto de todos os países, os dados de 2016, e para a Áustria os de 2012, para a Itália os de 2006, 2008, 2010 e 2014, e para a Eslováquia os de 2002 e 2014.

- b. Considera ser importante realizar um serviço religioso para o nascimento? (fonte: EVS).
- c. Considera ser importante realizar um serviço religioso para o casamento? (fonte: EVS).
- d. Considera ser importante realizar um serviço religioso para a morte? (fonte: EVS).

## 2. Ideológica

- a. Quanto religioso é você? (fonte: ESS).
- b. Em qual dos seguintes acredita? Deus (fonte: EVS).
- c. Em qual dos seguintes acredita? Vida após a morte (fonte: EVS).
- d. Em qual dos seguintes acredita? Inferno (fonte: EVS).
- e. Em qual dos seguintes acredita? Céu (fonte: EVS).
- f. Em qual dos seguintes acredita? Pecado (fonte: EVS).

## 3. Ritual

- a. Com que frequência comparece em serviços religiosos, além de em ocasiões especiais? (fonte: ESS).
- b. Além de casamentos, funerais e batizados, com que frequência comparecia em serviços religiosos quando tinha 12 anos e idade? (fonte: EVS).
- c. Pertence a uma religião ou denominação particular? (fonte: ESS).
- d. Taxa de pertença a grupos religiosos (fonte: WCD).

## 4. Devocional

- a. Com que frequência reza, além de em serviços religiosos? (fonte: ESS).
- b. Você tem alguns momentos de oração, meditação ou contemplação ou algo semelhante? (fonte: EVS).
- c. Com que frequência reza a Deus fora dos serviços religiosos? (fonte: EVS).
- d. Independentemente de ir ou não à igreja, considera-se uma pessoa religiosa? (fonte: EVS).

## 5. Experimental

- a. Qual destas afirmações se aproxima mais das suas crenças? Deus pessoal (fonte: EVS).
- b. Qual destas afirmações se aproxima mais das suas crenças? Nenhum espírito, Deus ou força vital (fonte: EVS).

- c. Considera retirar algum conforto e força da religião? (fonte: EVS).
- d. Diga qual dos seguintes é importante na sua vida: religião (fonte: EVS).

Diferentemente da CRS apresentamos uma escala de 22 itens com uma versão única, isto é sem variações que incluam apenas cenários inter-religiosos. Isto deve-se ao facto de os países que pretendemos analisar possuírem universos religiosos maioritariamente católicos e tradicionais (com presença de outras denominações como a protestante, ortodoxa, muçulmana ou judaica); mas também ao facto de, em todas as dimensões, estarem incluídos itens que permitem analisar a religiosidade (diversa e difusa) das sociedades modernas. Outra característica deste modelo é o facto de considerar, no mínimo, quatro itens para cada dimensão. Isto reflete a nossa preocupação em maximizar a fiabilidade de cada uma delas. Como o próprio modelo de Huber & Huber atestou, bem como o de outros autores (Wilkes, Burnett & Howell, 1986), em princípio, quanto maior o número de itens para medir as diferentes dimensões da religião, maior a sua consistência interna<sup>148 149</sup>.

---

<sup>148</sup> No caso dos indicadores do nosso índice de religiosidade, bem como nos dos outros índices analisados ulteriormente, não há necessidade de medir a sua fiabilidade através do alfa de Cronbach. O alfa serve para medir a fiabilidade dum conjunto de indicadores, ou seja, a consistência interna dum grupo de respostas (Marôco & Garcia-Marques, 2006). No caso do nosso índice de religiosidade ou dos demais isso não se afigura necessário, pois as dimensões e os indicadores escolhidos baseiam-se nos pressupostos previamente definidos pelo estado da arte e não em dimensões e indicadores idealizados por nós.

<sup>149</sup> Como vimos, este índice, bem como os demais, é construído a partir de diferentes bases de dados que, naturalmente, usam diferentes metodologias para medir dimensões de análise distintas. A utilização de diferentes bases de dados para compor índices é uma prática habitual, por exemplo: o Better Life Index da OCDE - Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico, o Human Development Index da UNDP - United Nations Development Programme, o Religious Diversity Index do Pew Research Center, os índices de regulação governamental ou social, favoritismo ou perseguição religiosa do ARDA - Association of Religion Data Archives ou ainda os índices de *fracionalização* étnica, linguística ou religiosa (Alesina *et al.* 2003; Fearon, 2003; Patsiurko, Campbell & Hall, 2012). A seleção de diferentes indicadores de diferentes bases de dados para compor os índices é, portanto, uma prática comum e necessária. É feita numa lógica de complementaridade (dada a habitual escassez de dados de determinadas bases de dados para compor, por inteiro, um índice) e não de preterimento de determinados indicadores face a outros. Embora já tenhamos explicado, na nota de rodapé anterior, que não precisamos de calcular o alfa de Cronbach para os nossos índices, de modo a atestarmos a sua fiabilidade, consideramos que o seu cálculo reforça a ideia de que, baseando-nos nos pressupostos teóricos que explicitámos sobre as dimensões da religiosidade e que explicitaremos adiante sobre as dimensões das teorias da secularização, os diferentes conjuntos de indicadores são internamente consistentes. Seguindo os níveis de fiabilidade aceites pela academia (Mâroco & Garcia-Marques, 2006; Brites, 2015), nomeadamente os valores de referência 0,5 e 0,6 para as ciências sociais (quanto mais perto de 1 maior a consistência da escala), o nosso índice de religiosidade apresenta uma fiabilidade alta ou elevada ( $\alpha$  ,859). Os outros índices que analisaremos também apresentam valores de consistência interna alta ou moderada alta (segurança existencial  $\alpha$  ,869; diferenciação funcional  $\alpha$  ,849; racionalização  $\alpha$  ,785), média (societalização  $\alpha$  ,575) ou baixa (diversidade cultural  $\alpha$  ,377). No caso da última, a consistência interna dos indicadores, se realmente fosse necessário o teste de fiabilidade do alfa, seria insuficiente. Ela é a mais baixa, porque é aquela cujos pressupostos teóricos ainda se encontram, como veremos, pela sua imberbidade, mais dispersos. Contudo, pelo facto de o alfa não ser propriamente relevante para o nosso estudo, isto não é problemático.

Queremos, porém, enfatizar que estas dissemelhanças não tornam o nosso modelo mais forte ou mais fraco do que o da CRS. Esta é apenas uma versão possível (mediante os itens disponíveis) e mais adaptada aos casos de estudo que queremos investigar.

### **1.5. Proposta de medição e composição do índice de religiosidade**

Nesta secção do nosso trabalho, dada a adaptação e justificação dos nossos itens às múltiplas dimensões da religião propostas por Huber & Huber, pretendemos dar resposta à crítica que fizemos sobre a falta de tangibilidade da religiosidade. Ou seja, a partir de agora, construiremos a nossa variável dependente através de um índice de religiosidade que procurará medir a intensidade das sensibilidades, crenças ou práticas religiosas individuais dentro dum determinado grupo de países.

Este é um exercício prático que, tanto quanto é do nosso conhecimento, não tem tido grande aprofundamento, contrariamente aos estudos teóricos sobre as dimensões da religião. Todavia, existem alguns trabalhos desenvolvidos em diversas áreas como a psicologia, relembre-se o estudo de Koenig, Meador & Parkerson (1997) que procura analisar três dimensões de religiosidade relacionadas com questões de saúde psiquiátrica. No campo da sociologia e da política temos o trabalho de Manço (2000) sobre a religiosidade e integração de homens muçulmanos na Bélgica ou os de Grim e Finke (2006) e Fox (2015) que elaboram índices internacionais de religião, visando medir a regulação pelo governo, o favoritismo governamental, a perseguição religiosa e a regulação social da religião. Na área da estatística e vida pública encontramos o estudo do Pew Research Center (2014) que compõe e desenvolve um índice de diversidade religiosa, sustentando-se somente no item da pertença religiosa, o da Gallup International (2012) que constrói um índice global de religião e ateísmo, baseado em dois itens para ambos, ou o trabalho de Eid (2007) que pretende descortinar um índice global de religiosidade, aplicando-o apenas à realidade quebequense.

Existem várias dificuldades em adotar qualquer um destes índices. Primeiro, porque são construídos, na maioria, através de escalas unidimensionais compostas no máximo por cinco itens. O trabalho de Koenig, Meador & Parkerson, embora procure estudar três níveis de religiosidade – organizacional, não-organizacional e intrínseca –, baseia-se, bem como o de Manço, em apenas cinco itens. Este é o maior número de

itens analisado no conjunto dos trabalhos supracitados, visto que o trabalho de Eid se baseia em três e os estudos da Pew e do Gallup somente num item. Estas escalas estão abaixo ou ao mesmo nível da CRS mais básica. Excluimos desta crítica as investigações de Grim & Finke e Fox, porquanto os seus estudos recorrem a dezenas ou centenas de itens para formular os índices. No entanto, o seu foco não é a religiosidade subjetiva dos indivíduos, mas a intensidade com que os governos regulam ou restringem a atividade das organizações religiosas. Ora, para aqueles interessados no estudo da secularização, e na forma como os fatores macrossociais, como a racionalização, a diferenciação funcional, a societalização ou a segurança existencial influenciam a esfera microsocial relativa à religiosidade dos indivíduos, estes dados são insuficientes.

Assim sendo, consideramos necessária a criação dum índice que permita aferir do modo mais rigoroso possível, a tal intensidade das sensibilidades, crenças ou práticas religiosas individuais que já referimos. Este não é um exercício fácil. Recentemente (2015) o laboratório do CHERPA – Centre de Recherche Unique de Sciences Po Aix ofereceu um seminário de investigação, precisamente, sobre os limites da construção de um índice de religiosidade. E não é, nem será, também um exercício isento de críticas. Por conta das diferentes dimensões que a religiosidade pode assumir em diferentes contextos, por causa dos diferentes itens incluídos ou omitidos ou da própria metodologia utilizada para formular as escalas e pontuações dos índices. Todavia, ele é imprescindível para se conseguir avançar com os estudos sobre a influência dos processos da modernidade nos níveis de religiosidade dos indivíduos.

Embora nenhum dos índices supracitados possa ser diretamente replicado para a construção do nosso índice, consideramos que o trabalho de Grim & Finke (2006) pode servir de inspiração metodológica para lançarmos as nossas fundações<sup>150</sup>. Assim sendo, cada variável de cada dimensão do nosso índice foi redimensionada para um intervalo de 1 a 10 (correspondentes ao valor mínimo e máximo de religiosidade, respetivamente) e codificada consoante a escala criada para cada item (ver os anexos desta tese).

A opção por uma escala de 10 valores prende-se, principalmente, com a nossa preocupação com a maximização das diferenças entre os casos de estudo. Com efeito, eles foram selecionados com base no desenho de investigação dos sistemas mais similares, onde se comparam casos com características semelhantes. A tal

---

<sup>150</sup> Não estamos sozinhos neste aspeto, pois tanto o trabalho de Fox (2015) como o do Pew (2014) recorrem a este par de autores para formularem as bases dos seus índices.

conceptualização da secularização contextual que já analisámos e na qual se procede a comparações intra-área entre contextos relativamente homogéneos. Se, por um lado, isto confere coerência à escolha dos nossos casos, favorecendo a constância do nosso *objeto* religiosidade; por outro lado, isto pode levar a variações de religiosidade impercetíveis entre eles. Para se evitar uma excessiva homogeneização dos seus cenários religiosos e para se encontrar, portanto, alguma variação, é-nos útil o recurso a uma escala de 10 pontos.

Cada um dos 22 itens do nosso modelo foi calculado através dum processo bastante simples, mas fiável. Primeiro multiplicamos por 100 o valor mínimo de cada item e depois dividimo-lo pelo valor máximo. Vejamos, por exemplo, o quadro 6 sobre o item *pertence a alguma religião ou denominação particular?*

Exemplo de medição do item: *pertence a alguma religião ou denominação particular?*  
[Quadro 6]

Pertence a alguma religião ou denominação particular?		
	Valor médio bruto	Pontuação
Áustria	69	
Itália	78	
Eslováquia	77	
Espanha	71	
Polónia	92	
Portugal	84	

Fonte: ESS (2002-2014)  
Valores arredondados às unidades

Aqui<sup>151</sup> o valor médio bruto mais baixo (*vb*), entre os países, é 69 e o valor médio bruto mais alto (*va*) é 92<sup>152</sup>. Portanto  $69 \times 100$  é igual a 6900 que dividido por 92 dá o resultado de 75. A diferença entre este valor (75) e 100 equivale à percentagem de

<sup>151</sup> Sublinhamos que, tal como alertado na secção anterior, nem sempre se consegue abarcar a totalidade do nosso período temporal de análise. No indicador do quadro 6, bem como noutros deste índice e doutros (das variáveis independentes) que analisaremos adiante, faltam dados para analisarmos, tão longitudinalmente quanto desejado (1999-2015), todos os itens selecionados para o conjunto dos nossos seis países (ver, por exemplo, os anexos desta tese).

<sup>152</sup> Ressalvamos que os valores médios brutos da tabela correspondem à média aritmética simples de cada item de cada país. Por exemplo, no caso deste indicador do quadro seis, o *va* da Polónia foi calculado da seguinte forma:  $(92,6 + 91,9 + 92,1 + 92,0 + 92,6 + 89,3 + 90,2) \div 7$ . A média, aproximada é de 92. Estes sete valores correspondem aos dados disponibilizados bianualmente pelo ESS neste indicador; i.e., de 2002 a 2014. Este cálculo foi feito para todos os indicadores de todos os países não apenas neste índice de religiosidade, mas também nos outros que serão construídos nas próximas secções.

25% que difere entre o valor mais baixo (69) e o mais alto (92). A fórmula é, como frisámos, bastante simples:

$$X = \frac{vb \times 100}{va}$$

Para confirmarmos que o valor de  $X$  (25%) corresponde exatamente à diferença entre  $va$  e  $vb$ , basta outro cálculo simples  $[(X \div 100) \times va]$ . Neste caso, o resultado é de 23, correspondendo precisamente à diferença de 23 pontos no valor médio bruto que separa a  $va$  e a  $vb$ .

Alcançado então o valor de  $X$ , procedemos à codificação desta diferença através da nossa escala de 1-10. A premissa básica da nossa codificação é fazer corresponder, às diferenças percentuais entre os valores médios brutos, a mesma diferença na nossa escala. Ou seja, reduzimos a dimensão percentual original dos nossos itens, mas mantivemos a proporção da sua diferença. No caso do quadro 6, a intenção foi corresponder a diferença da percentagem que separa os  $va$  e  $vb$  (25%). Esta codificação é exemplificada no quadro 7.

Exemplo de pontuação do item: pertence a alguma religião ou denominação particular?  
[Quadro 7]

Pertence a alguma religião ou denominação particular?		
	Valor médio bruto	Pontuação
Áustria	69	6
Itália	78	7
Eslováquia	77	7
Espanha	71	6
Polónia	92	9
Portugal	84	8

Escala de normalização 1-10: 30-37 = 1 ponto; 38-42 = 2 pontos; 43-50 = 3 pontos; 51-58 = 4 pontos; 59-66 = 5 pontos; 67-74 = 6 pontos; 75-82 = 7 pontos; 83-90 = 8 pontos; 91-98 = 9 pontos; 99 = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores arredondados às unidades

Não partindo duma escala fixa, que associasse imediatamente os valores percentuais originais a uma escala (por exemplo: entre 30-39 ou 40-49 corresponderia um valor de 3 ou 4, respetivamente), conseguimos maximizar as diferenças entre os países e, simultaneamente, garantimos a proporcionalidade dos seus resultados

dissemelhantes<sup>153</sup>. Assim, com o recurso a este método de aplicação universal, permitimos que o índice de religiosidade possa ser comparado e correlacionado, futuramente, com outros índices relevantes (racionalização, diferenciação ou societalização) para quem estuda, por exemplo, o fenómeno da secularização. No caso do quadro 7, a diferença de 25% foi arredondada para cima, ficando as *va* e *vb* com 9 e 6 pontos respetivamente<sup>154</sup>. O mesmo foi feito para os valores intermédios – os que não são nem o *vb* nem o *va*. Sublinhamos que, embora os valores das pontuações finais não sejam sempre perfeitos, eles correspondem normalmente à proporção da diferença entre os valores brutos de cada indicador. As diferenças proporcionais, existindo, para cima ou para baixo, são sempre muito baixas, nunca ultrapassando os 10%.

Após descobrimos o valor de *X*, codificámos todos os itens de todas as dimensões, utilizando a mesma fórmula do quadro 6 e a mesma lógica de pontuação do quadro 7. Deste modo, chegámos às pontuações globais do quadro 8.

### Codificação dos itens de religiosidade em todas as dimensões [Quadro 8]

Religiosidade							
	Áustria	Itália	Eslóvaquia	Espanha	Polónia	Portugal	Item
Intelectual	5	9	6	7	10	6	Fé religiosa qualidade importante de ser aprendida em casa?
	8	9	8	7	10	9	Importante realizar um serviço religioso para o nascimento?
	8	9	9	7	10	9	Importante realizar um serviço religioso para o casamento?
	9	9	9	8	10	10	Importante realizar um serviço religioso para a morte?
Ideológica	5	7	8	4	8	6	Quão religioso é você?
	8	10	8	8	10	10	Em qual dos seguintes acredita? Deus
	8	9	9	6	10	6	Em qual dos seguintes acredita? Vida após a morte
	4	8	7	5	10	6	Em qual dos seguintes acredita? Inferno
	5	8	7	6	10	8	Em qual dos seguintes acredita? Céu
	6	7	8	6	10	8	Em qual dos seguintes acredita? Pecado
Ritual	4	7	7	4	10	7	Frequência a serviços religiosos, além de em ocasiões especiais?
	5	8	6	6	9	7	Frequência a serviços religiosos quando tinha 12 anos e idade?
	6	7	7	6	9	8	Pertence a uma religião ou denominação particular?
	9	9	9	10	10	10	Taxa de pertença a grupos religiosos
Devocional	5	7	7	5	10	8	Com que frequência reza, além de em serviços religiosos?
	7	8	8	8	10	8	Momentos de oração, meditação ou contemplação ou algo semelhante?
	5	8	7	5	10	8	Com que frequência reza a Deus fora dos serviços religiosos?
	7	9	8	5	9	9	Considera-se uma pessoa religiosa?
Experimental	3	7	5	5	9	8	Qual se aproxima mais das suas crenças? Deus pessoal
	2	7	1	1	9	7	Qual se aproxima mais das suas crenças? Nenhum espírito, Deus ou força vital?
	6	8	8	4	10	10	Considera retirar algum conforto e força da religião ou não?
	6	9	8	5	10	9	Diga qual dos seguintes é importante na sua vida. Religião?
<b>Totais</b>	131	179	159	128	213	177	

Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

<sup>153</sup> Pelo facto de, na escala de 1-10 cada ponto equivaler a 10%, simplificamos a gestão da proporcionalidade das diferenças entre os valores originais e os valores codificados.

<sup>154</sup> Existem, por vezes, casos em que percentagens maiores não correspondem, necessariamente, a pontuações mais elevadas. Por exemplo, no caso do item “Qual destas afirmações se aproxima mais das suas crenças? Nenhum espírito, Deus ou força vital”, quanto menor for a percentagem, maior será o nível de religiosidade. Ou seja, aqui avalia-se a dimensão negativa da religiosidade – a sua negação, descrença ou indiferença. Tal como sucede noutros estudos (Pew, 2014), invertem-se os valores das pontuações face aos valores percentuais, de modo a que a menor adesão à dimensão negativa da religião possa indicar maior religiosidade.

A pontuação máxima possível para as nossas 22 variáveis é de 220 pontos, sendo que o valor mais aproximado deste limite corresponde ao maior índice de religiosidade. Apesar de não ser um elemento de análise muito relevante para já, podemos destacar a Polónia como o país com maior taxa de religiosidade e, pelo contrário, a Espanha e a Áustria, respetivamente, como aqueles que apresentam menor índice de religiosidade.

Após esta fase de codificação geral, passamos à terceira e derradeira etapa da formulação do nosso índice. De modo a que cada dimensão da religião tenha o mesmo peso – lembrando que a dimensão *ideológica* possui mais dois itens do que as outras – calculámos a média aritmética simples de cada dimensão para cada país<sup>155</sup>, tal como é visível no quadro 9.

Médias aritméticas simples de cada dimensão da religião

[Quadro 9]

	Religiosidade					
	Áustria	Itália	Eslováquia	Espanha	Polónia	Portugal
Ritual	6.0	7.8	7.3	6.5	9.5	8.0
Devocional	6.0	8.0	7.3	5.8	9.8	8.3
Intelectual	7.5	9.0	8.0	7.3	10.0	8.5
Ideológica	6.0	8.2	7.8	5.8	9.7	7.3
Experimental	4,3	7.8	5.5	3.8	9.5	8.5
<b>Médias</b>	6.0	8.1	7.2	5.8	9.7	8.1

Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

Cada uma dessas dimensões tem, portanto, o mesmo peso de um quinto (20%) da média final. Ou seja, não damos prioridade a qualquer uma em detrimento de outra. O recurso à média aritmética simples é-nos útil, porque permite encontrar valores de religiosidade mais rigorosos, acentuar as diferenças nos níveis de vitalidade religiosa e definir intervalos/níveis de classificação entre os países. Assim sendo, estabelecemos cinco níveis de religiosidade: entre 1,0 e 2,9 – muito baixa; entre 3,0 e 4,9 – baixa;

<sup>155</sup> A opção por uma média aritmética simples deve-se ao facto de nenhuma das dimensões ou dos indicadores deste índice, bem como dos demais, ser considerada mais influente ou relevante do que outra, como tal todas têm o mesmo peso na composição do índice. Para procedermos a uma média ponderada, na qual se desse maior ênfase a uma dimensão ou a um indicador, teríamos, como explicam Brites (2015) ou Marôco (2018) de fundamentar essa opção teórica e estatisticamente. Como vimos, isso não se justifica neste estudo.

entre 5,0 e 6,9 – média (casos da Espanha e Áustria); entre 7,0 e 8,9 – alta (casos da Eslováquia, Itália e Portugal); e entre 9,0 e 10 – muito alta (caso da Polónia).

Com estes dados podemos, sem adentrar nas suas justificações, pois este não é o espaço para tal, concluir com solidez científica que as sociedades espanhola e austríaca são menos religiosas ou mais secularizadas do que as outras sociedades e que a polaca é, destacadamente, a mais religiosa ou menos secularizada. Estes dados do índice, em conjunto com outros elementos históricos, culturais ou políticos, deverão ser úteis para se entender a dimensão e a evolução da religiosidade nestas e, por extensão e adaptação, noutras sociedades contemporâneas. No entanto, como enfatizamos, por ora estes dados são-nos meramente instrumentais, porque apenas servem o desígnio de construir a nossa variável dependente que será, nos próximos capítulos, comparada e correlacionada com as nossas variáveis independentes.

## **1.6. Conclusão**

O desenho deste índice, bem como de qualquer outro projeto de semelhante dimensão, não é um processo hermético e definitivo. Ele está e deverá sempre estar sujeito a adaptações e atualizações que reflitam a (eventual nova) realidade do fenómeno religioso. Em particular, na área das ciências sociais, onde, como vimos, os conceitos são controvertidos e inexatos e onde são ou podem ser construídos, mais facilmente, através de vieses pessoais, académicos ou culturais. No entanto, essas eventuais atualizações e adequações devem ser entendidas como parte integrante dum processo contínuo de (re)construção, melhoria e aperfeiçoamento do índice.

Por exemplo, no caso do nosso índice será difícil uma replicação automática, especialmente por conta dos itens selecionados, a outras regiões do globo. Este não foi, nem poderia ser, o nosso fito. Em face dos limites inerentes à escolha de qualquer conjunto de países e de bancos de dados específicos, o nosso objetivo foi, no essencial, dar resposta a um estado da arte que reclama por conceções e mensurações de religiosidade mais pragmáticas, abrangentes, multidimensionais e contextuais. Assim sendo, no essencial, concentrámo-nos na criação duma metodologia rigorosa e dum modelo que, com as devidas adaptações – nomeadamente ao nível dos itens disponíveis, das diferentes realidades sócio-religiosas e, por consequência, da necessidade de

integrar mais ou menos dimensões religiosas tradicionais/institucionais –, possa ser utilizado por outros investigadores sociais.

Este índice é, essencialmente, útil por conta da sua abrangência dimensional, das distintas expressões de religiosidade modernas que cobre e da sua adaptabilidade a diferentes contextos regionais. Todavia, a sua principal vantagem é, se aplicada a mesma fórmula matemática e a mesma escala de pontuação, a sua comparabilidade com qualquer outra dimensão (não religiosa) da modernidade. Isto é especialmente relevante para os cientistas sociais interessados em estudar os impactos da modernização. Ele é particularmente interessante para os muitos estudiosos da secularização que há muito procuram entender qual a influência, se é que alguma, dos processos da modernidade (racionalização, diferenciação funcional, societalização, individualismo, pluralismo e diversidade ou segurança existencial) na religiosidade e vice-versa.

## 2. OS ÍNDICES DAS CAMADAS DA SECULARIZAÇÃO E AS SUAS CORRELAÇÕES COM O ÍNDICE DE RELIGIOSIDADE

Este capítulo, o mais longo desta tese, dedica-se à construção das nossas variáveis independentes, correspondentes às camadas internas da secularização, já analisadas em profundidade na primeira parte do trabalho. As teorias clássicas da racionalização, societalização, diferenciação social e segurança existencial serão operacionalizadas em forma de variável independente através de processos de composição e medição dos seus respectivos índices. Esta metodologia, semelhante à do capítulo anterior, permitir-nos-á, derradeiramente, correlacionar a nossa variável dependente (religiosidade) com as nossas variáveis independentes. Dediquemo-nos, por ora, à primeira das teorias da secularização citada neste parágrafo.

### 2.1. Racionalização

A racionalização<sup>156</sup> é, de acordo com Berger (1990 [1967]: 132-133), a variável decisiva da secularização. Recuperando o seu argumento, grosso modo diz-nos que os fenómenos sociais como a ciência ou a consciência tecnológica promovem uma cosmovisão racional sobre as sociedades que, por consequência, reduzem a credibilidade das explicações religiosas, metafísicas ou místicas do mundo. Com isso, a religião torna-se obsoleta e implausível nas sociedades racionalizadas.

Os fatores habitual e mais sistematicamente enunciados pelos teóricos da racionalização são quatro: o espírito do capitalismo ou a expansão do capital (Weber, 2003 [1904/1905]; Berger, 1990 [1967]) e o seu impacto na credibilidade da religião; o controlo técnico e burocrático estatal altamente racional e a criação e manutenção de legitimações que lhe sejam adequadas (Berger, 1990 [1967], Luckmann, 1967; Wilson, 1976); a educação (Wilson, 1969 [1966]; Berger, 1990 [1967]) que passou a formar recursos humanos científicos e tecnológicos, levando à racionalização da sua estrutura psicológica; e o crescimento da ciência e da tecnologia e o desenvolvimento duma

---

<sup>156</sup> Neste lugar, não pretendemos entrar em qualquer tipo de debate sobre o conceito de racionalização, racionalidade ou racional, em sentido lato. O nosso interesse é apenas na forma como este conceito é entendido e descrito pelos teóricos da secularização. Assim sendo, a noção de *racionalização* deve ser entendida como o ato ou efeito de racionalizar. Por seu turno, *racionalizar* deve ser compreendido como a ação de tornar racional. *Racional*, enquanto adjetivo, será entendido como aquilo que se concebe apenas pela razão. Por fim, o termo *racionalidade* deve ser compreendido como a qualidade do que é racional.

consciência tecnológica (Berger, 1990 [1967]; Wilson, 1976), promotores dum novo saber e dum sentimento de controlo do mundo. Ou seja, podemos dizer que a racionalização tem quatro dimensões internas essenciais: o capitalismo/consumismo, a burocracia, a educação e a ciência/consciência tecnológica.

Determinadas as suas dimensões internas, podemos proceder à recolha de dados (itens/indicadores) que integrem e deem corpo a cada uma delas. Assim sendo, recorreremos a dados de quatro fontes: do World Bank Open Data, do UNDP - United Nations Development Programme, do Eurostat e da OCDE - Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico. O primeiro disponibiliza, desde a segunda década do século XX, de forma mais sistemática, dados de 189 países. O trabalho estatístico é gerido por um grupo de desenvolvimento de dados que, em colaboração com a comunidade estatística internacional, coleciona, compila e atualiza uma série de bancos de dados financeiros, macroeconómicos e sectoriais. O UNDP é um programa da ONU - Organização das Nações Unidas que, desde o início da década de 1990, estuda os índices de desenvolvimento humano em cerca de 170 países e territórios. Os seus dados compreendem, no essencial, estatísticas sobre educação, rendimentos, pobreza ou desigualdade. Por seu turno, o Eurostat, fundado em 1953, é a divisão estatística da UE - União Europeia. O seu banco de dados longitudinal existe desde meados do século XX, mas tem-se solidificado e sistematizado desde os finais dessa mesma centúria, focando-se, entre outros, em estatísticas sobre economia e finanças, população e condições sociais, indústria, comércio e serviços e ciência e tecnologia, essencialmente, na UE. Por fim, a OCDE (iniciada em 1948, mas oficialmente fundada em 1961) recolhe e trata, longitudinalmente (desde a década de 1950), os dados de mais de 30 países espalhados pelo mundo. Os dados estatísticos aí recolhidos cobrem diversas áreas, nomeadamente o desenvolvimento, a educação e formação, a ciência e tecnologia, as finanças ou a produtividade. Pela sua experiência, qualidade e rigor e pelo extenso número de investigações científicas (mas também de decisões governamentais) que baseiam os seus trabalhos nestes bancos de dados, consideramos que estas fontes são fidedignas e úteis para a criação dum índice de racionalização que, ulteriormente, venha a ser correlacionado ao de religiosidade.

O período temporal de análise dos dados recolhidos nessas fontes é, para efeitos de coerência metodológica e consistência epistemológica, o mesmo do índice de

religiosidade (1999-2015). O mesmo sucederá com a construção das variáveis independentes subsequentes.

Esclarecidas as questões teóricas, fontais e temporais e adaptando-as às fontes disponíveis nos bancos de dados, seleccionámos os seguintes indicadores para medir cada uma das dimensões teóricas da racionalização:

1. Consumo/capitalismo:

- a. Despesa de consumo final das famílias (% do PIB – Produto Interno Bruto) (fonte: OCDE).
- b. Dívida das famílias (% dos rendimentos líquidos disponíveis) (fonte: OCDE).
- c. Consumo individual atual (% do PIB) (fonte: OCDE).
- d. Despesa por propósito: pessoal (% do PIB) (fonte: OCDE).
- e. Despesa por propósito: lazer, férias e recreação (% do PIB) (fonte: OCDE).

2. Burocracia:

- a. Procedimentos iniciais para registar um negócio (fonte: World Bank).
- b. Procedimentos necessários para registar uma propriedade (fonte: World Bank).
- c. Tempo necessário para resolver um contrato (fonte: World Bank).
- d. Tempo para preparar e pagar impostos (fonte: World Bank).
- e. Tempo necessário para ter acesso a eletricidade (fonte: World Bank).
- f. Tempo necessário para registar uma propriedade (fonte: World Bank).
- g. Procedimentos para registar uma propriedade (fonte: World Bank).
- h. Procedimentos para construir um armazém (fonte: World Bank).

3. Educação:

- a. Despesa do governo com educação (% do PIB) (fonte: World Bank).
- b. Taxa bruta de inscrição: ensino primário (fonte: UNDP).
- c. Taxa bruta de inscrição: ensino secundário (fonte: UNDP).
- d. População pelo menos com alguma educação secundária (fonte: UNDP).
- e. Média de anos de escolarização (fonte: UNDP).

4. Ciência e consciência tecnológica:

- a. Investigadores em I&D (fonte: World Bank).
- b. Despesa em investigação e desenvolvimento (% do PIB) (fonte: World Bank).
- c. Revistas científicas e técnicas (por habitantes) (fonte: World Bank).
- d. Utilizadores de internet (% da população) (fonte: UNDP).
- e. Famílias – nível de acesso à internet (%) (fonte: Eurostat).
- f. Famílias – aparelhos para aceder à internet: computador desktop ou portátil (% das famílias) (fonte: Eurostat).
- g. Indivíduos – acesso à internet móvel: telemóvel ou smartphone para aceder à internet (% dos indivíduos) (fonte: Eurostat).
- h. Indivíduos – uso do computador (nos últimos 12 meses) (% dos indivíduos) (fonte: Eurostat).
- i. Indivíduos – uso do computador (nunca) (% dos indivíduos) (fonte: Eurostat).
- j. Indivíduos – frequência de uso do computador (diária) (% dos indivíduos) (fonte: Eurostat).
- k. Compras por comércio eletrónico – Empresas que compraram através de redes mediadas por computador (fonte: Eurostat).
- l. Compras por comércio eletrónico – Empresas que compram online (pelo menos 1% das encomendas) (fonte: Eurostat).
- m. Utilização de computadores e internet por empregados (fonte: Eurostat).
- n. Indivíduos que possuem proficiência digital geral acima do nível básico (fonte: Eurostat).

Assim sendo, apresentamos um índice com 32 itens. Como vimos, aquando da composição do índice de religiosidade, um tão vasto número de indicadores ajuda-nos a maximizar a fiabilidade de cada dimensão e, por conseguinte, da própria variável racionalização.

### **2.1.1. Proposta de composição e medição do índice de racionalização**

Após a determinação das dimensões e dos itens, procedemos à edificação dum índice de racionalização que nos permitirá correlacionar a sua intensidade face à (eventual falta) de intensidade da religiosidade e testar, mais empiricamente, esta camada interna das teorias da secularização. Na construção deste índice seguiremos a

estratégia metodológica que aplicámos no capítulo anterior. Isto permitirá comparar com os mesmos instrumentos os dois índices e desenvolver um marco teórico e empírico sobre a construção dum índice de racionalização, algo sem precedentes no debate da secularização.

No mundo anglófono, sinófono ou germanófono encontramos alguns trabalhos como, por exemplo, o *investment rationality index* (2005) de Xiaoyuan Chu que analisa e mede a sensibilidade dos indivíduos à informação de ruído e material e outros trabalhos, como os de John Powers e Xiaosui Xiao, que falam muito superficialmente, da ideia de um índice de racionalidade aplicado à perceção individual da síndrome respiratória aguda grave (2008). Temos ainda os de Hans-Georg Köglmayr e Joachim von Stockhausen (1990) ou David Müller (2017) sobre um *Rationalitätsindex* para a gestão de pequenas e médias empresas, mas também a ideia de Mark Deany e Daniel Martinz sobre a medição da racionalidade no concernente aos níveis de consumo dos agregados familiares (2015). Mesmo nos casos como o de Gordon Barnes e Brent Vulcano em que se fazem estudos mais aprofundados, multidimensionais e sistemáticos sobre a medição da racionalidade (1982), as dimensões de análise são meramente psicológicas, não englobando as dimensões macrossociais da racionalização citadas pelos teóricos da secularização e que nos interessam analisar.

Deste modo, afigura-se-nos imprescindível a composição (de raiz) dum índice capaz de medir as dimensões da racionalização supramencionadas. Aqui, bem como na construção das variáveis independentes ulteriores, usaremos exatamente a mesma fórmula matemática empregue no índice de religiosidade, aplicando-a a cada um dos 32 itens supracitados (ver anexo 2). O recurso a estes cálculos e o respeito pela proporcionalidade das diferenças entre os valores originais de cada item, logradas pelas escalas de normalização e pelas suas pontuações, permite-nos analisar de forma comparativa a intensidade da racionalização e da religiosidade e entender o modo como se correlacionam.

Assim sendo, descoberto o valor de  $X$  para cada indicador da racionalização, codificámos todos os seus itens, tal como demonstrado no quadro 10.

A pontuação máxima possível para o conjunto dos nossos 32 indicadores é de 320 pontos, sendo que o valor mais aproximado deste limite corresponderá a um maior índice de racionalização. No conjunto dos países seleccionados, a Áustria destaca-se, em valores absolutos, como o país mais racionalizado (262 pontos em 320 disponíveis),

seguindo-se, bem mais atrás, a Espanha, Eslováquia e Portugal. Inversamente, a Itália e a Polónia devem ser destacados pelo facto de, segundo os critérios dos teóricos da secularização, serem os países menos racionalizados. A Polónia, o país com menor índice de racionalização deste conjunto, apresenta menos de metade do nível máximo de racionalização desta tabela (153 pontos em 320 disponíveis).

### Codificação dos itens da racionalização em todas as dimensões [Quadro 10]

Racionalização	Áustria	Itália	Eslováquia	Espanha	Polónia	Portugal	Item
Consumo/capitalismo	7	8	8	8	9	9	Despesa de consumo final das famílias
	6	5	3	9	4	10	Dívida das famílias
	8	9	7	8	9	10	Consumo individual atual
	10	4	5	5	2	2	Despesa por propósito: pessoal
	10	3	4	4	3	2	Despesa por propósito: lazer, férias e recreação
Burocracia	8	8	8	7	8	9	Procedimentos iniciais para registar um negócio
	9	5	9	5	3	9	Procedimentos necessários para registar uma propriedade
	8	1	6	6	3	6	Tempo necessário para resolver um contrato
	7	3	3	5	1	3	Tempo para preparar e pagar impostos
	9	2	2	1	1	7	Tempo necessário para ter acesso a eletricidade
	9	9	9	10	1	8	Tempo necessário para registar uma propriedade
	9	5	8	6	3	8	Procedimentos para construir uma propriedade
5	6	6	4	1	3	Procedimentos para construir um armazém	
Educação	7	5	4	5	7	7	Despesa do governo com educação
	5	5	5	7	5	5	Taxa bruta de inscrição: ensino primário
	4	4	3	6	4	5	Taxa bruta de inscrição: ensino secundário
	8	6	8	5	7	3	População pelo menos com alguma educação secundária
	9	8	10	9	10	6	Média de anos de escolarização
Ciência e consciência tecnológica	10	2	6	7	3	8	Investigadores em investigação e desenvolvimento
	8	4	2	4	3	4	Despesa em investigação e desenvolvimento
	4	6	9	6	10	7	Revistas científicas e técnicas
	9	6	8	7	6	6	Utilizadores de internet
	10	7	9	8	8	7	Nível de acesso à internet
	8	4	3	4	3	3	Aparelhos para aceder à internet
	10	4	8	10	5	6	Acesso à internet móvel
	10	7	10	9	8	7	Uso do computador (nos últimos 12 meses)
	7	2	7	5	4	3	Uso do computador (nunca)
	10	8	10	7	7	7	Uso do computador (diária)
	10	7	3	4	3	4	Empresas que compraram através de redes mediadas por computador
	10	4	4	5	4	4	Empresas que compram online
	10	7	7	9	6	6	Utilização de computadores e internet por empregados
	8	3	6	7	2	6	Indivíduos com proficiência digital geral acima do nível básico
<b>Totais</b>	<b>262</b>	<b>167</b>	<b>200</b>	<b>202</b>	<b>153</b>	<b>190</b>	

Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

Estes valores brutos permitem-nos já ter uma noção de quais as diferenças entre os países. Todavia, visto que existem dimensões da racionalização com muito mais peso do que outras (por exemplo, a dimensão *ciência e consciência tecnológica* tem 14 itens, enquanto as *educação* e *consumo/capitalismo* têm, respetivamente, cinco indicadores), procedemos ao cálculo da média aritmética simples de cada dimensão, de modo a que todas tenham o mesmo peso. Atente-se ao quadro 11.

Como não existe, na teoria, qualquer argumento que indique que alguma destas dimensões da racionalização tem mais relevância do que outra, cada uma delas tem, na nossa análise, o mesmo peso de um quarto (25%) da média final. Assim sendo, não priorizamos qualquer dimensão em detrimento de outra. Qualquer um dos argumentos dos teóricos da secularização que advogam que a racionalização tem efeitos

(tendencialmente negativos) para a religiosidade recebe a mesma atenção na nossa investigação.

Médias aritméticas simples de cada dimensão da racionalização  
[Quadro 11]

	Racionalização					
	Áustria	Itália	Eslováquia	Espanha	Polónia	Portugal
Consumo/capitalismo	8.2	5.8	5.4	6.8	5.4	6.6
Burocracia	8.0	4.9	6.4	5.5	2.6	6.6
Educação	6.6	5.6	6.0	6.4	6.6	5.2
Ciência e consciência tecnológica	8.9	5.1	6.6	6.6	5.1	5.6
<b>Médias</b>	7.9	5.3	6.1	6.3	4.9	6.0

Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

Através da observação do quadro 11, verificamos que a hierarquia dos países com maior índice de racionalização não se alterou, relativamente à classificação do quadro 10. Todavia, a diferença entre países aumentou<sup>157</sup>. Isto é importante, porque permite encontrar valores de racionalização mais rigorosos, acentuar as diferenças nos seus níveis e definir intervalos/níveis de classificação entre os países. Deste modo, estabelecemos cinco níveis de racionalização: entre 1,0 e 2,9 – muito baixa; entre 3,0 e 4,9 – baixa (caso da Polónia); entre 5,0 e 6,9 – média (casos da Itália, Portugal, Eslováquia e Espanha, por ordem crescente); entre 7,0 e 8,9 – alta (caso da Áustria); e entre 9,0 e 10 – muito alta. Nenhum dos países se enquadra nos níveis extremos destes intervalos de classificação; porém, a Polónia destaca-se por ser um país com nível baixo de racionalização e a Áustria por ter um nível alto nesta dimensão. Os outros quatro países, integrados na dimensão média da racionalização, podiam ser separados em três subgrupos: a Itália, claramente o menos racionalizado, depois Portugal e a Eslováquia, numa posição intermédia, e, por fim, a Espanha como o país com maior nível de racionalização deste conjunto.

Se observarmos, individualmente, as quatro dimensões internas da racionalização, verificamos que a Áustria, o mais racionalizado dos seis países, tem destacadamente maiores índices de racionalização em todas as dimensões, à exceção da dimensão *educação* – onde todos os países têm, mais ou menos o mesmo nível –,

<sup>157</sup> Por exemplo, a diferença do primeiro para o último aumentou aproximadamente 4% e do segundo para o terceiro cerca de 3,5%.

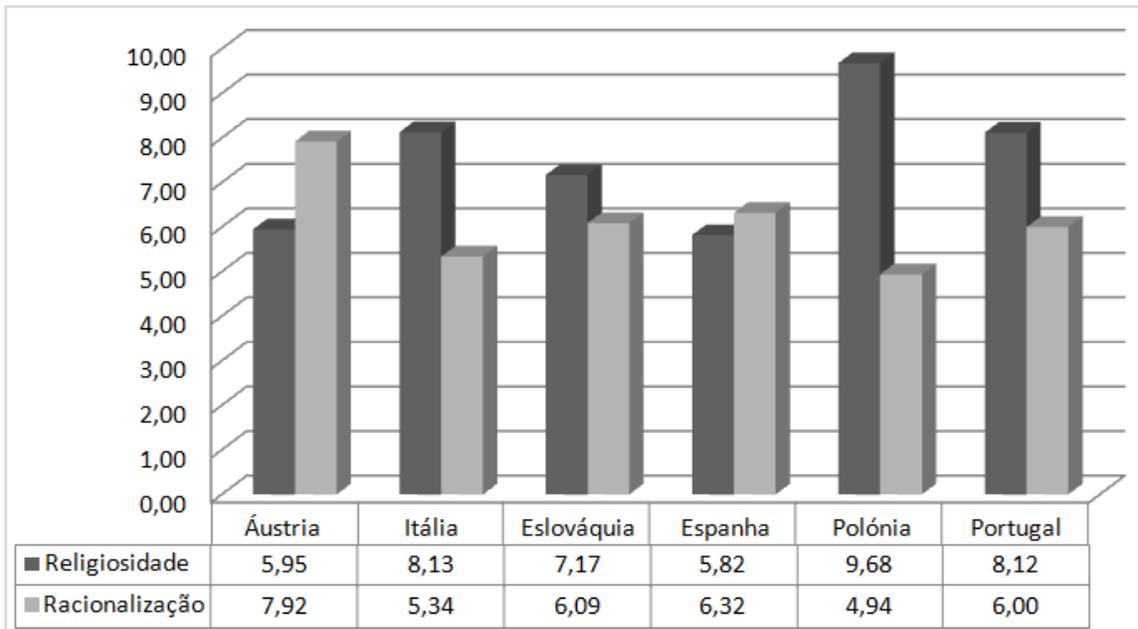
estando em primeiro lugar *ex aequo* com a Polónia, curiosamente o país com menor índice global de racionalização. Deve ainda ser destacado que a Polónia, se não considerarmos o caso austríaco, apresenta níveis de racionalização, mais ou menos, em linha com todos os seus homólogos, não sendo, pelo menos de forma isolada, a menos racionalizada nas dimensões *consumo/capitalismo*, *educação* e *ciência e consciência tecnológica*. No entanto, a sua diferença para os outros países na dimensão *burocracia* é muito significativa, em especial, nos itens sobre o tempo *necessário para preparar e pagar impostos*, *para ter acesso a eletricidade*, *para registar uma propriedade* e sobre os *procedimentos para construir um armazém*. Nestes itens o caso polaco destaca-se pelo facto de ser o ou um dos mais pesados burocraticamente (ao nível de tempo e procedimentos) e, por conseguinte, por ser o menos racionalizado ao nível da gestão dos aparelhos burocráticos estatais.

### **2.1.2. Correlação entre racionalização e religiosidade**

Após o cálculo dos níveis de religiosidade e de racionalização para cada país, chegamos ao derradeiro momento desta nossa etapa investigacional. Queremos testar o argumento dos teóricos da secularização que argumentam que a racionalização tem efeitos negativos na religiosidade. Ou seja, segundo o seu argumento, maiores níveis de racionalização significam menores índices de religiosidade.

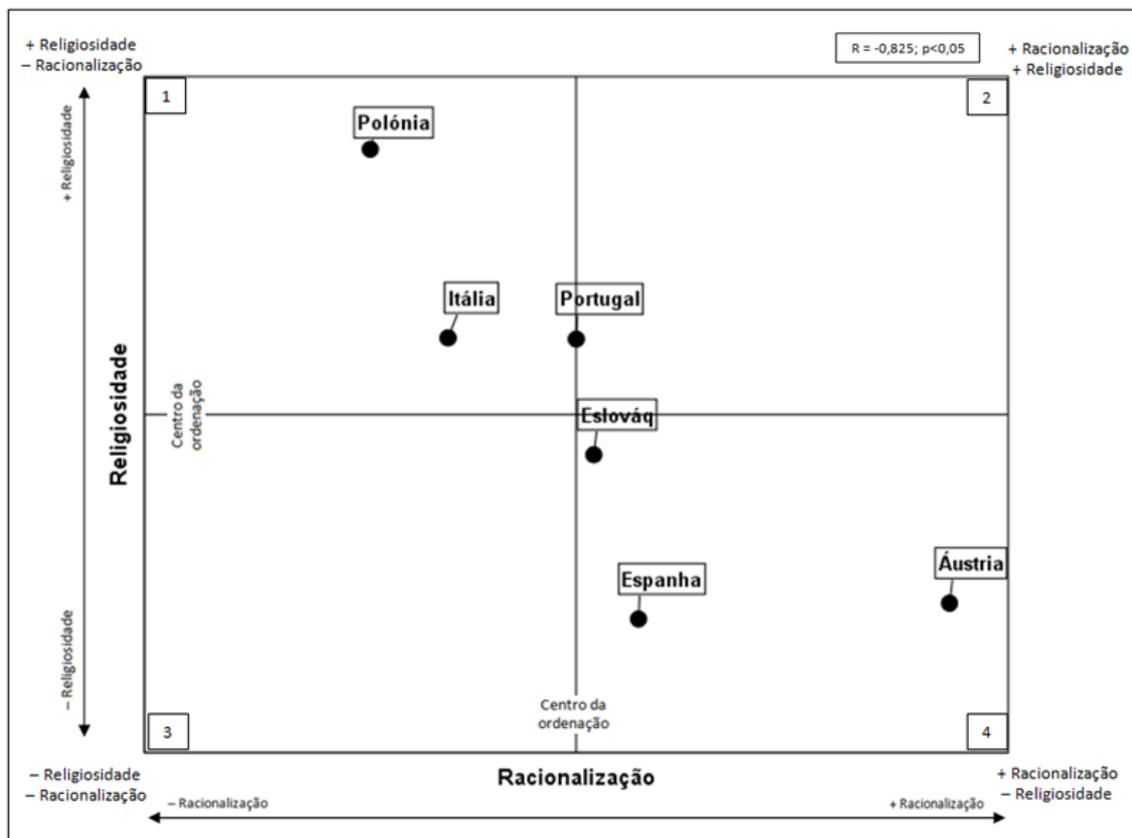
Antes de testarmos esta proposição, analisemos comparativamente, através do gráfico 1, os resultados destes dois índices. A Polónia, o país com maior índice de religiosidade, é também o com menor índice de racionalização. Itália e Portugal, os segundos países com maior taxa de religiosidade, apresentam, respetivamente a segunda e terceira menor taxa de racionalização. Por seu turno, a Áustria e a Espanha, aqueles com maior taxa de racionalização, são, respetivamente, os que têm menores índices de religiosidade. Ora, segundo a análise preliminar do gráfico 1, a asserção dos teóricos da racionalização parece ter ainda validade, pelo menos para o conjunto de países selecionados. Com efeito, parece existir uma correlação negativa forte entre os níveis de religiosidade e de racionalização. Veja-se o gráfico 2.

Colunas com a relação entre os níveis de religiosidade e de racionalização  
**[Gráfico 1]**



Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

Religiosidade vs. Racionalização (posição relativa dos países na respetiva ordenação)  
**[Gráfico 2]**



Fonte: cálculos do autor, considerando as fontes já citadas

O gráfico 2 ilustra a relação entre os valores da série de Y (o índice de religiosidade) e os de X (o índice de racionalização). A análise da posição relativa dos países, por meio de quatro quadrantes, face às duas dimensões mostra que existe uma correlação negativa forte<sup>158</sup> ( $r(6) = -0,825$ ;  $p < 0,05$ ) e estatisticamente significativa entre religiosidade e racionalização<sup>159</sup>. Esta correlação linear simples mostra, tal como o gráfico 1 já denunciava, que os países com maiores índices de racionalização (os três inseridos no quadrante 4 – Eslováquia, Espanha e Áustria) apresentam taxas de religiosidade menores. Pelo contrário, os países com índices de religiosidade maiores (os três que se encontram no quadrante 1 – Polónia, Itália e Portugal) têm menores taxas de racionalização. Por um lado, o exame do gráfico 2 permite-nos entender que, pela ausência de casos nos quadrantes 2 e 3, não se podem considerar as seguintes hipóteses: menos racionalização significa menos religiosidade e de que mais racionalização significa mais religiosidade; por outro lado, pela sua forte segmentação nos quadrantes 1 e 4, podemos afirmar que a racionalização tem um forte impacto negativo nos níveis de religiosidade dos indivíduos.

A nossa grelha classificativa de cinco níveis é-nos, novamente, útil para a análise do gráfico, porque nos permite notar, por exemplo, que o único país com uma taxa de religiosidade  *muito alta*  é, coincidente e isoladamente, o que tem uma taxa de racionalização  *baixa* . Esta tendência adensa-se com a observação de classificação de outros países. Por exemplo, a Espanha e a Áustria, os únicos países com taxa de religiosidade  *média*  (a classificação mais baixa para o conjunto dos países) são os territórios com maiores índices de racionalização, ainda que o segundo se destaque do primeiro, sendo o único dos países selecionados a entrar na categoria de racionalização  *alta* . Mais abaixo, encontramos os casos intermédios que também acompanham esta tendência. Portugal e Itália, que apresentam aproximadamente a mesma taxa de religiosidade  *alta* , são menos racionalizados do que a Eslováquia que, por seu turno, apesar de se enquadrar nas mesmas categorias destes dois países em matéria de religiosidade ( *alta* ) e racionalização ( *média* ), é significativamente menos religiosa do que ambos.

---

<sup>158</sup> Neste campo, seguimos a seguinte classificação padronizada: 0: ausência de correlação; +/- ]0 – 0,25]: muito fraca; +/- ]0,25 – 0,40]: fraca; +/- ]0,40 – 0,60]: moderada; +/- ]0,60 – 0,75]: moderada forte; +/- ]0,75 – 0,90]: forte; +/- ]0,90 – 1[: muito forte; +/- 1: correlação perfeita (Brites, 2015).

<sup>159</sup> O valor exato do nível de significância é ,043.

Se analisarmos individualmente, tal como fazemos no quadro 12, a correlação entre a religiosidade e cada uma das dimensões internas da racionalização, conseguimos entender qual delas tem uma correlação (negativa) mais forte com a variável dependente.

#### Correlações entre a religiosidade e as dimensões da racionalização

[Quadro 12]

Religiosidade	Racionalização			
	Consumo/capitalismo	Burocratização	Educação	Ciência e consciência tecnológica
Correlação de Pearson	-,702	-,748*	-,244	-,790*
Sig. (bilateral)	,120	,087	,642	,062
N	6	6	6	6

\*As correlações são significativas no nível 0,10 (bilateral).

Como se verifica pelo exame do quadro 12, a dimensão *educação* é, de longe, a que menos correlação tem com a religiosidade. As outras dimensões correlacionam-se, mais ou menos, ao mesmo nível *moderado forte* e *forte*, destacando-se a ciência e consciência tecnológica e, depois, a burocratização e o consumo/capitalismo, ainda que nem todas sejam estatisticamente significativas<sup>160</sup>. Mesmo não considerando a dimensão *educação*, a correlação com a variável dependente seria menor ( $r(6) = -.816$ ;  $p < 0,05$ ) do que quando consideradas todas as dimensões da racionalização (como vimos,  $r(6) = -.825$ ;  $p < 0,05$ ), sendo ambas estatisticamente significativas. Não podemos deixar de sublinhar ainda que duas dimensões como a *educação* e a *ciência e consciência tecnológica*, apresentadas como próximas pelos teóricos da secularização, se analisadas individualmente, tenham posições tão distintas no que concerne à sua correlação com a religiosidade. Por um lado, isto pode ser justificado pelo facto de a Polónia, o país com maior índice de religiosidade e menor de racionalização, ter, em

<sup>160</sup> Dada a pequena dimensão da nossa amostra, apenas seis países, consideraremos significativas as correlações que tenham um intervalo de confiança de até 90%:  $p < 0,10$ . Ainda que procuremos sempre dar maior ênfase às correlações com intervalos de confiança menores, nomeadamente àquelas dentro do valor convencionado de 95%,  $p < 0,05$ , pela nossa pequena dimensão amostral, pelo foco exploratório deste trabalho, um limite de referência  $p < 0,10$  pode sugerir um efeito significativo que deverá ser alvo de maior aprofundamento futuro. Todavia, devemos sublinhar que, mesmo que algumas das dimensões da racionalização não sejam estatisticamente significativas (mesmo ao nível  $p < 0,10$ ), todas serão consideradas para efeitos da nossa análise. Isto deve-se ao facto de, num trabalho de ciências sociais como este, haver necessidade de testar todas as teorias e modelos citados pelos teóricos da secularização.

simultâneo com a Áustria, a pontuação mais elevada para a dimensão *educação*. Por outro lado, pode querer dizer que, contrariamente à associação feita pelos teóricos da secularização, a formação dos indivíduos não leva, necessariamente, ao desenvolvimento duma consciência tecnológica eventualmente mais distante dos significados religiosos do mundo.

Billiet *et al.* (2003) e Billiet e Meuleman (2011) já tinham alertado para a complexidade e falta de clareza da análise da relação entre educação superior e religiosidade<sup>161</sup>. Aliás, vários estudos têm apontado em direções ambíguas entre a religiosidade e, por exemplo, as crenças religiosas fortes (Norris & Inglehart, 2004), o compromisso com as instituições religiosas (Billiet *et al.*, 2003) e a frequência a serviços religiosos (Billiet & Meuleman, 2011). Mesmo que esses trabalhos não refiram exatamente os mesmos itens por nós elencados no estudo das diferentes dimensões de análise, parece-nos relevante a comparação dos seus resultados com os nossos. Os primeiros dizem que mais educação conduz a menos religiosidade (na Europa Ocidental), os segundos asseveram que os países com menores índices de educação são os menos religiosos, enquanto o último declara que não se pode confirmar que o nível de educação tenha impacto na religiosidade, embora reconheça que as pessoas com mais educação são menos propensas a acreditar que a ciência e, conseqüentemente, a consciência tecnológica podem, por si só, dar sentido à vida. Isto significa, implicitamente, que mais educação não corresponde, necessariamente a menos religião, algo que está em linha com os nossos resultados. Assim sendo, tal como Billiet *et al.* (2003: 145) concluíram, as cosmovisões científicas dos indivíduos não estão relacionadas com níveis mais elevados de educação. Seguindo o seu argumento, o fator mais forte para explicar a variação (negativa) da religiosidade é a ciência e a consciência tecnológica; ou seja, as pessoas que defendem a ciência como sistema de sentido. Este argumento de inspiração weberiana que diz que a ciência e a tecnologia destroem a crença no *mágico* e *metafísico*, parece ainda válido para os nossos casos de estudo, visto que a dimensão *ciência e consciência tecnológica* é a aquela que apresenta uma correlação negativa mais forte entre racionalização e religiosidade.

---

<sup>161</sup> Pela aparente dicotomia entre as dimensões educação e ciência e consciência tecnológica, analisaremos neste espaço, mais profundamente, apenas estas duas. Isso não significa que as dimensões consumo/capitalismo e burocracia não sejam também complexas. Todavia, pela inferência dos nossos resultados elas apresentam correlações relativamente menos interessantes.

Em parte, isto pode ser consequência daquilo que Taylor (2007) chama de *quadro ou referencial imanente* (secular), no qual a ciência e a tecnologia se assumem como marco cósmico e ontológico pelo qual as sociedades modernas se regem. Isto é, tornam-se no marco imanente subjacente à ordem social contemporânea que, por defeito, leva as pessoas a optar por valores e práticas seculares, afastando-se, assim, das esferas religiosas.

Em suma, esta relação entre racionalização e religiosidade será sempre controversa e estará sempre aberta a debate, quer seja teórico, estatístico ou filosófico. Contudo, pela análise dos nossos dados, podemos dizer que nenhuma das dimensões da racionalização, à exceção da dimensão *educação*, se destaca ao nível da correlação negativa com a religiosidade, pelo menos neste conjunto de países. As quatro dimensões da racionalização, em conjunto, parecem ser ainda bons preditores para explicar a variação da religiosidade dos indivíduos.

## **2.2. Societalização**

Em traços gerais, a teoria da societalização diz que a modernização conduz à mudança duma organização de base comunitária para outra de base social. Alguns fenómenos sociais, como a industrialização ou a urbanização fazem diminuir os laços comunitários (tradicionais), levando à perda de plausibilidade dos sistemas moral e religioso, normalmente associados às experiências de vida comunitária.

Os elementos mais sistematicamente citados pelos teóricos da societalização são quatro: a urbanização e a preponderância da cidade (anónima e distante) sobre a comunidade (dos laços e das solidariedades locais) (Tönnies, 2002 [1887]; Wilson, 1976; Hervieu-Léger, 1999, 2000); a industrialização e o conseqüente desmembramento dos laços sociais, a atomização dos indivíduos e o declínio das formas de comunidade sobre as quais a religião exercia anteriormente controlo (Wilson, 1976; Hervieu-Léger, 1999); a proliferação dos meios de comunicação móvel e digital de massas e a mudança do paradigma de comunicação – de comunal e pessoal para universal e impessoal (Wilson, 1969 [1966], 1982) –; e, por fim, a mobilidade geográfica que, pela fragmentação de um *eu* social permanente, vinculado a uma comunidade de crenças específica, dificulta a manutenção dos fiéis e enfraquece as consciências religiosas coletivas enraizadas numa determinada região (Wilson, 1969 [1966], 1982; Hervieu-

Léger, 1999, 2000). Assim sendo, podemos dizer que a societalização tem, tal como a racionalização, quatro dimensões internas, a saber: a urbanização, a industrialização, a comunicação digital de massas e a mobilidade geográfica.

Na parte da recolha dos dados, para determinarmos os itens que compõem cada uma das dimensões da societalização, recorreremos precisamente às mesmas quatro fontes que já haviam sustentado os indicadores da racionalização. Ou seja, socorremo-nos dos dados disponibilizados no World Bank, UNDP, OCDE e Eurostat, cobrindo exatamente o mesmo período de análise (1999-2015).

Posto isto, foram selecionados os seguintes itens para medir cada uma das dimensões teóricas da societalização:

1. Urbanização:

- a. População urbana (% do total) (fonte: World Bank).
- b. Proporção da população nacional em regiões predominantemente urbanas (fonte: OCDE).
- c. População na maior cidade (% da população urbana) (fonte: World Bank).

2. Industrialização:

- a. Total da produção da indústria (fonte: OCDE).
- b. Produção na fabricação total (fonte: OCDE).
- c. Total na produção da construção (fonte: OCDE).
- d. Total do comércio de retalho (fonte: OCDE).
- e. Registo de viaturas particulares (fonte: OCDE).
- f. Atividade interna das multinacionais por país investidor (atividade total) (fonte: OCDE).
- g. Compras por comércio eletrónico – Empresas que compraram através de redes mediadas por computador (fonte: Eurostat).

3. Comunicação digital de massas:

- a. Subscrições de telemóvel (fonte: OCDE).
- b. Utilizadores de internet (% da população) (fonte: UNDP).
- c. Indivíduos que possuem proficiência digital geral acima do nível básico (fonte: Eurostat).
- d. Famílias – aparelhos para aceder à internet: computador desktop ou portátil (% das famílias) (fonte: Eurostat).

- e. Indivíduos – acesso à internet móvel: telemóvel ou smartphone para aceder à internet (% dos indivíduos) (fonte: Eurostat).
  - f. Utilização de computadores e internet por empregados (fonte: Eurostat).
4. Mobilidade geográfica:
- a. Mobilidade internacional dos estudantes (% do total das inscrições no ensino superior) (fonte: UNDP).
  - b. Entrada de turistas internacionais (milhares) (fonte: UNDP).
  - c. Taxa líquida de migração (por 1.000 habitantes) (fonte: UNDP).
  - d. Caminhos-de-ferro, passageiros transportados (milhões de passageiros-km, por 1.000 habitantes) (fonte: World Bank).
  - e. Transporte aéreo, passageiros transportados (por 1.000 habitantes) (fonte: World Bank).
  - f. Taxa de motorização (por 1.000 habitantes) (fonte: World Bank).

O índice de societalização tem 22 itens, menos dez do que o de racionalização. Isto sucede, porque, dentro das bases de dados disponíveis, foi mais difícil encontrar itens relacionados com a societalização para os países seleccionados e para o período de análise. Neste sentido, também importa referir que, por exemplo, a dimensão *urbanização* apenas conta com três itens, pois, por exemplo, o item *população urbana (% do total)* já capta uma boa parte do argumento dos autores, não sendo portanto necessário recorrer a mais itens. Outra característica relevante deste índice é o facto de termos recorrido, sobretudo na dimensão *comunicação digital de massas*, a alguns itens idênticos aos da racionalização, nomeadamente na sua dimensão *ciência e consciência tecnológica*. Se na primeira ela diz respeito às atuais formas de comunicação (digital) e transfronteiriças e à sua disseminação; na segunda ela procura mostrar como estas tecnologias, pelas suas características intrínsecas citadas, podem moldar a consciência (científica) dos indivíduos. Isto justifica-se pela interpenetração das várias camadas internas da secularização. Como fica provado na questão da societalização, muitas vezes os mesmos autores, por exemplo Bryan Wilson, pela amplitude do seu estudo sobre a secularização, trabalham o mesmo tópico, mas através de perspetivas diferentes (ora a racionalização, ora a societalização), pelo que é natural que alguns destes itens sejam similares, mas que possam ser catalogados em dimensões diferentes. Embora isto tenda a normalizar os resultados destas dimensões, sublinhamos que elas são autónomas. Ou seja, não existe o risco de estarmos a correlacionar dimensões iguais, visto que não

existe repetição de itens entre a variável dependente (religiosidade) e as variáveis independentes. A societalização é, portanto, uma dimensão autónoma das teorias da secularização. A esmagadora maioria dos indicadores aqui coligidos para medi-la (cerca de 75%) são-lhe exclusivamente dedicados.

### **2.2.1. Proposta de composição e medição do índice de societalização**

Determinadas as dimensões e os itens da societalização, passamos à construção propriamente dita do índice. Para analisá-lo à luz da nossa variável dependente (o índice de religiosidade), recorreremos, pelas razões já invocadas, à mesma metodologia e cálculos usados na construção dos outros índices.

Tanto quanto sabemos, este desiderato não teve qualquer tipo de desenvolvimento teórico ou prático. A nossa pesquisa na literatura especializada anglófona, lusófona, hispanófona, francófona ou mesmo na germanófona, onde o termo *Vergesellschaftung* foi inicialmente introduzido na sociologia por Weber, a partir do conceito de *Gesellschaft* de Tönnies, foi infrutífera na tentativa de encontrar linhas guadoras para a construção dum índice de societalização. Assim sendo, tal como fizemos na racionalização, decidimos compor de raiz um índice que fosse adequado para mensurar as dimensões da societalização supracitadas. Mais uma vez, redimensionámos cada item de cada dimensão para um intervalo de 1 a 10 (correspondentes ao valor mínimo e máximo de societalização, respetivamente) e codificámo-los consoante a escala concebida para cada indicador (ver anexo 3).

Após encontrarmos o valor de *X* para cada país em cada item, codificámos os indicadores da societalização, como mostra o quadro 13.

A maior pontuação possível para o agregado dos nossos 22 itens é de 220, lembrando que quanto mais perto deste valor maior será o índice de societalização dos países. No quadro 13, Áustria, Espanha e Itália surgem destacadas, apresentando as taxas brutas de societalização mais elevadas. O primeiro é o mais societalizado (168 pontos em 220 possíveis), o segundo acumula 158 pontos e o terceiro 142. Não muito atrás surge Portugal, com 123 pontos. Os outros dois destaques, mas pelo índice de societalização relativamente mais baixo, são a Eslováquia (96 pontos) e a Polónia (94 pontos) cujas taxas de societalização são quase metade da austríaca e menos de metade

do valor máximo disponível para o conjunto dos nossos 22 indicadores, sendo portanto os países menos societalizados.

### Codificação dos itens da societalização em todas as dimensões [Quadro 13]

Societalização							
	Áustria	Itália	Eslováquia	Espanha	Polónia	Portugal	Item
Urbanização	8	8	7	9	7	7	População urbana
	5	8	2	10	5	8	Proporção da população nacional em regiões predominantemente urbanas
	6	2	3	4	2	9	População na maior cidade
Industrialização	6	7	5	7	5	7	Total da produção da indústria
	6	7	5	8	5	7	Produção na fabricação total
	6	6	6	8	5	8	Total na produção da construção
	6	7	5	6	5	6	Total do comércio de retalho
	6	7	7	8	5	4	Registo de viaturas particulares
	9	10	3	9	6	5	Atividade interna das multinacionais por país investidor
Comunicação digital de massas	10	7	3	4	3	4	Compras por comércio eletrónico
	8	9	6	6	7	6	Subscrições de telemóvel
	8	9	6	6	7	6	Utilizadores de internet
	8	3	6	7	2	6	Indivíduos com proficiência digital geral acima do nível básico
	8	4	3	4	3	3	Famílias – aparelhos para aceder à internet
	10	4	8	10	5	6	Indivíduos – acesso à internet móvel
Mobilidade geográfica	10	7	7	9	6	6	Utilização de computadores e internet por empregados
	10	2	1	3	1	2	Mobilidade internacional dos estudantes
	4	8	1	10	3	1	Entrada de turistas internacionais
	6	6	2	10	1	4	Taxa líquida de migração
	10	7	4	4	4	3	Caminhos-de-ferro, passageiros transportados
	10	5	2	9	1	8	Transporte aéreo, passageiros transportados
Totais	168	142	96	158	94	123	Taxa de motorização

Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

Os valores brutos dão-nos já uma perspetiva das diferenças entre os países selecionados. No entanto, tal como sucede no índice de racionalização, algumas das dimensões da societalização têm mais peso nestes valores brutos, por causa do número mais elevado de itens que as compõem. Por exemplo, a dimensão *urbanização* tem apenas três itens, enquanto a dimensão *industrialização* tem sete. Assim sendo, calculámos a média aritmética simples de cada dimensão, garantindo que todas têm o mesmo peso. Veja-se o quadro 14.

### Médias aritméticas simples de cada dimensão da societalização [Quadro 14]

	Societalização					
	Áustria	Itália	Eslováquia	Espanha	Polónia	Portugal
Urbanização	6.3	6.0	4.0	7.7	4.7	8.0
Industrialização	7.0	7.3	4.9	7.1	4.9	5.9
Comunicação digital de massas	8.7	6.0	6.0	7.0	5.0	5.5
Mobilidade geográfica	8.0	6.2	2.3	7.2	2.7	4.2
<b>Médias</b>	<b>7.5</b>	<b>6.4</b>	<b>4.3</b>	<b>7.2</b>	<b>4.3</b>	<b>5.9</b>

Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

Com o quadro 14 cada uma das quatro dimensões da societalização tem um peso idêntico de 25% da média final. Com este passo metodológico não houve alterações na classificação entre os países mais ou menos societalizados. No entanto, contrariamente ao que sucedeu no índice da racionalização, a diferença entre países não aumentou. Pelo contrário, em alguns casos diminuiu (mas com percentagens pouco significativas, entre 2 a 6%), enquanto noutros não se alterou<sup>162</sup>. Apesar de isto não ter contribuído para o acentuar das diferenças entre países e para a definição e distinção dos níveis de classificação, as diferenças mantêm-se significativas para efeitos do nosso estudo. Deste modo, recorrendo à nossa habitual escala de cinco níveis, encontramos os seguintes intervalos classificativos para a societalização: entre 1,0 e 2,9 – muito baixa; entre 3,0 e 4,9 – baixa (casos da Polónia e Eslováquia); entre 5,0 e 6,9 – média (casos de Portugal e Itália); entre 7,0 e 8,9 – alta (casos da Espanha e Áustria); e entre 9,0 e 10 – muito alta.

No índice de societalização podemos notar que os países se organizam em pares. Dois altamente societalizados – Áustria e Espanha – dois intermedicamente societalizados – Itália e Portugal – e dois baixamente societalizados – Eslováquia e Polónia. Com efeito, a conversão dos valores brutos (que podiam ir até 220 pontos) em médias (que podem ir até dez pontos) manteve as diferenças classificativas relevantes entre os países. Outro elemento relevante a citar é o facto de nenhum dos países se encontrar num dos extremos dos níveis de classificação. Em especial, enfatizamos que nenhum deles se aproxima do intervalo da societalização muito alta. Aliás, se analisarmos individualmente a média de cada dimensão da societalização, verificamos que a mais próxima do intervalo *societalização muito alta* é a Áustria, na dimensão *comunicação digital de massas*. De resto, o caso austríaco é o mais societalizado em todas as dimensões, à exceção da urbanização, onde se destacam Portugal e Espanha. Sublinhamos ainda que Eslováquia e Polónia, os países menos societalizados, se destacam negativamente na dimensão *mobilidade geográfica* onde apresentam, segundo a nossa classificação, taxas de societalização *muito baixas*. Para isto muito contribuem as baixíssimas pontuações nos itens *mobilidade internacional de estudantes* e *entrada de turistas internacionais*. De igual modo, na dimensão *urbanização*, ambos se encontram muito distantes dos níveis de societalização dos seus homólogos, apresentando níveis de societalização baixos, nomeadamente se lembrarmos que todos

---

<sup>162</sup> Ao compararmos Áustria e Espanha a diferença entre ambos diminuiu 2% e ao compararmos o primeiro com a Itália a diferença manteve-se inalterada. O mesmo sucedeu na comparação entre Áustria e Eslováquia.

os outros países apresentam níveis médios ou altos. Isto deve-se, sobretudo às suas pontuações nos indicadores *proporção da população nacional...* e *população na maior cidade*.

Em suma, a Áustria e a Espanha são os países mais societalizados, agregando, entre si, 15 itens que estão no intervalo de societalização *muito alta* e que se concentram, especialmente, nas dimensões *comunicação digital de massas* e *mobilidade geográfica*. Isto representa o triplo de itens no nível de societalização *muito alta* dos outros quatro países. Deste conjunto dos quatro menos societalizados, a Itália é isoladamente responsável por quatro desses cinco itens, nomeadamente pelas suas pontuações nas dimensões *industrialização* e *comunicação digital de massas*. Inversamente, a Polónia e a Eslováquia são os países menos societalizados, possuindo 10 (cinco para cada um) dos 14 itens no nível de societalização *muito baixa*, estando concentrados na supracitada dimensão *mobilidade geográfica*.

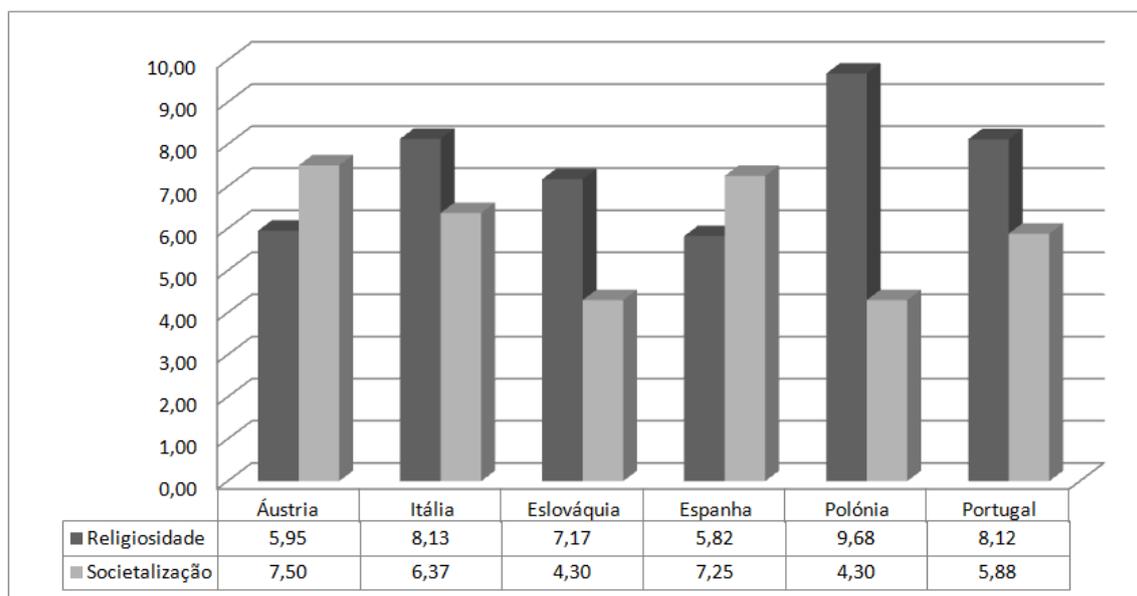
### **2.2.2. Correlação entre societalização e religiosidade**

Alcançados os índices de societalização para cada país, avançamos para a sua comparação com a nossa variável dependente – o índice de religiosidade. Testaremos o argumento dos teóricos da secularização que asseveram que a societalização exerce uma pressão negativa na evolução dos fenómenos religiosos. De acordo com a sua conceção, a uma maior taxa de societalização deve corresponder uma menor taxa de religiosidade. Para começarmos a testar empiricamente esta proposição, vejamos o gráfico 3.

À semelhança do que sucedeu no índice de racionalização, a Polónia destaca-se por ser o país com maior taxa de religiosidade e, simultaneamente, o com menor taxa de societalização, *ex aequo* com a Eslováquia. Outra questão assinalável é o facto de a Áustria e a Espanha, os dois países com taxa de religiosidade de nível *médio* (a mais baixa do conjunto) serem, igualmente, os únicos com taxa de societalização *alta*. Apesar de estas conclusões parecerem prometedoras e corroboradoras da teoria da secularização que diz que mais societalização conduz a menos religiosidade, o mesmo não pode ser dito dos outros três casos de estudo ainda não citados neste parágrafo. Com efeito, sobretudo no caso da Eslováquia esta tese não parece ficar satisfeita, visto que apresenta o nível mais baixo de societalização, mas tem níveis de religiosidade mais baixos do que os de Portugal e Itália. No entanto, estes dois últimos países parecem corresponder,

em certa medida, à expectativa dos teóricos da secularização, pois têm níveis de religiosidade relativamente altos e níveis de societalização médios. Ou seja, parece haver uma correlação negativa entre os índices de religiosidade e societalização. Mas para entendermos mais precisamente esta relação, vejamos o gráfico 4.

Colunas com a relação entre os níveis de religiosidade e de societalização  
[Gráfico 3]



Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

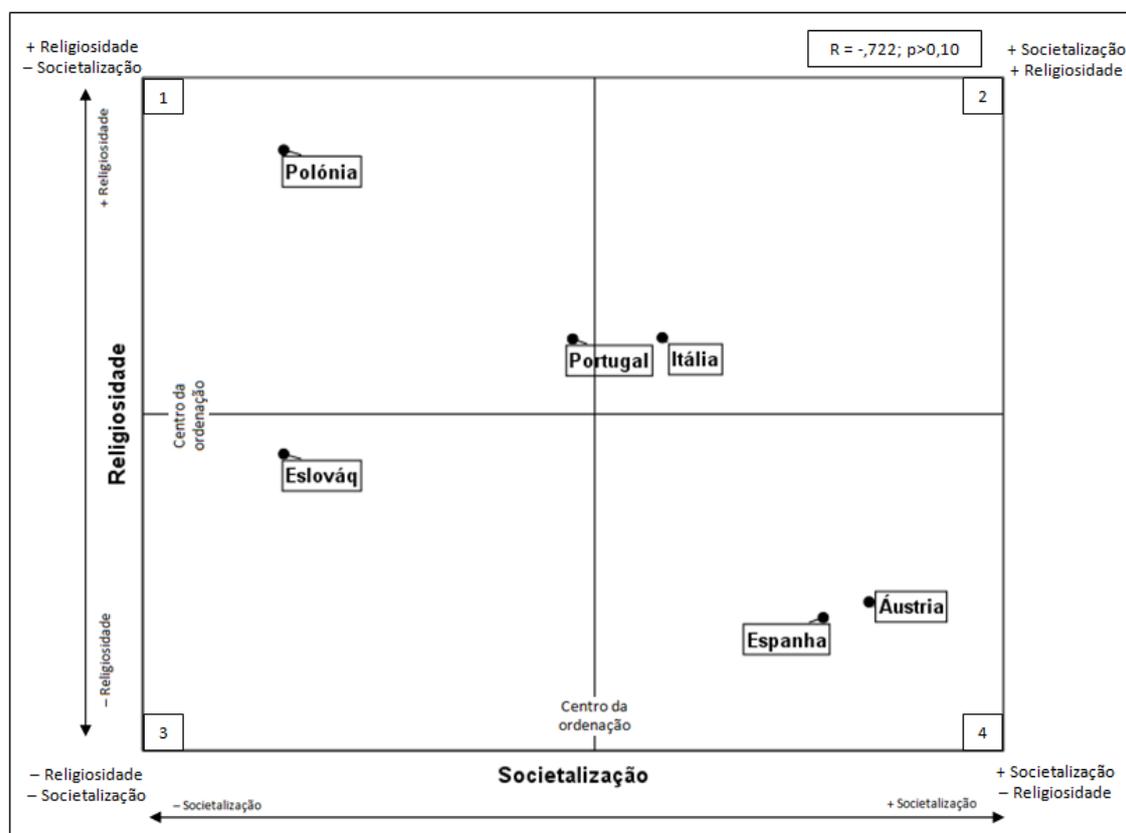
No gráfico 4 observamos a relação entre os valores da série de Y (o índice de religiosidade) e os de X (o índice de societalização). A observação da posição relativa dos casos de estudo, prova mais claramente o que o gráfico 3 já demonstrava: existe uma correlação negativa moderada forte entre societalização e religiosidade, ainda que, muito tangencialmente, não seja significativa ao nível estatístico ( $r(6) = -0,722$ ;  $p > 0,10$ )<sup>163</sup>. Esta correlação é mais fraca do que a existente entre racionalização e religiosidade.

Voltando ao gráfico 4, Polónia e Portugal, os países com maiores índices de religiosidade (Portugal está *ex aequo* com Itália), são os únicos que se situam no quadrante 1; ou seja, são, simultaneamente, mais religiosos e menos societalizados. Inversamente, os dois países com menor taxa de religiosidade são os únicos situados no quadrante 4; isto é, são simultaneamente os menos religiosos e os mais societalizados. A Itália, o único país do conjunto que se situa no quadrante 2 (mais societalização e mais

<sup>163</sup> O valor exato do nível de significância é ,105.

religiosidade) e a Eslováquia (claramente o caso mais desviante) o único no quadrante 3 (menos religiosidade e menos societalização) são desvios ao modelo da secularização. Contudo, não deixa de ser interessante sublinhar que ambos se encontram bastante próximos do quadrante 1, algo que aumenta a correlação negativa moderada forte entre a variável dependente e a independente.

Religiosidade vs. Societalização (posição relativa dos países na respetiva ordenação)  
[Gráfico 4]



Fonte: cálculos do autor, considerando as fontes já citadas

O recurso à nossa escala de 1 a 10 permite-nos descortinar, sobretudo, que os países com níveis de religiosidade *média* (o nível relativo mais baixo do conjunto) são os únicos com taxas de societalização *alta*. Todavia, quando analisamos os outros países, à luz desta grelha classificativa, é mais difícil detetar um padrão, tal como fizemos no índice de racionalização. Isto deve-se, em especial, ao caso eslovaco. Se excluíssemos a Eslováquia, teríamos uma correlação negativa muito forte, quase perfeita, entre societalização e religiosidade que seria estatisticamente significativa

$(r(5) = -0,959; p < 0,01)^{164}$ . Efetivamente, à exceção da Eslováquia, verifica-se que os países com índices de religiosidade semelhantes, também têm taxas de societalização similares e encontram-se em pontos muito próximos do gráfico de dispersão: Portugal e Itália – religiosidade 8,1 para ambos e societalização 5,8 e 6,4, respetivamente – e Espanha e Áustria – religiosidade 5,8 e 6,0 e societalização 7,3 e 7,5, respetivamente. A análise destes quatro casos mostra que os países com níveis de societalização semelhantes têm índices de religiosidade aproximados. Contudo, o mesmo já não poderia ser dito para os casos eslovaco e polaco, pois têm exatamente a mesma taxa de societalização, mas níveis de religiosidade muito diferentes.

O exame da correlação individual entre as dimensões da societalização e a religiosidade permite-nos, tal como vemos no quadro 15, entender qual delas tem uma correlação negativa mais forte com a variável dependente e, assim, compreender qual a dimensão que mais fortemente a influencia.

#### Correlações entre a religiosidade e as dimensões da societalização [Quadro 15]

Religiosidade	Societalização			
	Urbanização	Industrialização	Comunicação digital de massas	Mobilidade geográfica
Correlação de Pearson	-,368	-,578	-,855*	-,699
Sig. (bilateral)	,473	,229	,030	,122
N	6	6	6	6

\*As correlações são significativas no nível 0,10 (bilateral).

Na observação do quadro 15 destaca-se o facto de a dimensão *comunicação digital de massas* ser a única que tem uma correlação negativa forte com a religiosidade, sendo estatisticamente significativa ( $r(6) = -.855; p < 0,05$ ). Por seu turno, a dimensão *mobilidade geográfica* tem uma correlação negativa moderada forte com a variável dependente, não sendo, de forma tangencial, estatisticamente significativa ( $r(6) = -.699; p > 0,10$ ). As outras duas dimensões apenas têm correlações negativas moderadas (industrialização) e fracas (urbanização) com a religiosidade, não sendo qualquer uma delas estatisticamente significativa. Se retirássemos a dimensão urbanização, aquela que menos correlação parece ter com a variável dependente, a correlação negativa entre

<sup>164</sup> O valor exato do nível de significância é ,010.

societalização e religiosidade melhoraria um pouco, mas seria suficiente para passar de *moderada forte* a *forte*, sendo estatisticamente significativa ( $r(6) = -.755; p < 0,10^{165}$ ).

Convém reenfatar que, não obstante a dimensão da *comunicação...* seja fundamentalmente baseada nos itens da dimensão *ciência...*, que compõem a variável independente *racionalização*, os seus valores são diferentes quando correlacionados com a variável dependente religiosidade. Na dimensão *comunicação...* da variável independente societalização ela apresenta uma correlação mais forte ( $R = -.86$ ) relativamente à dimensão *ciência...* da racionalização ( $R = -.79$ ). Apesar de estas dissemelhanças denunciarem que se estão a medir dimensões diferentes, relativamente à variável dependente religiosidade, tanto na societalização como na racionalização estas dimensões são, pela coincidência dos vários itens que as compõem, as que apresentam, individualmente, uma correlação negativa mais forte com a religiosidade.

Alguns estudos empíricos já foram feitos, embora não exclusivamente, sobre algumas destas dimensões da societalização. Na maioria dos casos, os estudos empíricos que foram feitos analisam a influência da urbanização nas práticas religiosas dos indivíduos. Isto pode ser justificado pelo facto de a passagem duma sociedade rural/agrária para uma urbana/industrial ser o argumento central da tese da societalização. Embora os estudos disponíveis avaliem, não raras vezes, a influência da urbanização ou industrialização apenas por relação a um item de religiosidade, o que está bem distante da multidimensionalidade e profundidade do nosso conceito de religiosidade, ainda assim será interessante fazer este esforço comparativo. Por exemplo, nos estudos de Billiet e Meuleman (2011), Billiet *et al.* (2003) ou Dobbelaere (2002), a urbanização é sempre considerada como um fator que está relacionado negativamente com o envolvimento religioso (associado, por exemplo, a uma menor frequência aos serviços religiosos). Nos nossos casos de estudo, se analisada individualmente a dimensão urbanização, reparamos que esta dimensão é a que menos se correlaciona com os níveis de religiosidade, sendo aliás a única com uma correlação negativa fraca. Pela análise dos nossos dados, tendemos a concordar com Billiet e Meuleman (2011) quando dizem que a urbanização pode ter alguma influência na religiosidade das pessoas, mas que este peso não é tão significativo quando comparado com outras dimensões. Noutro campo dimensional, Billiet *et al.* (2003) alegam que a mobilidade geográfica não tem impacto no comparecimento aos cultos religiosos. Como

---

<sup>165</sup> O valor exato do nível de significância é ,082.

frisámos, ainda que o nosso conceito de religiosidade seja bem mais amplo do que o mero comparecimento aos serviços religiosos, a dimensão mobilidade geográfica, no nosso estudo, apresenta-se como um importante fator para explicar a variação negativa da religiosidade. A quase correlação negativa média/forte desta dimensão mostra-nos que, até certo ponto, os teóricos da secularização podem continuar a defender que maior mobilidade geográfica – e o seu conseqüente menor controlo social comunitário e a sua maior abertura à diversidade cultural – tende a significar menos religiosidade. Por fim, importa notar que não encontramos dados empíricos para a dimensão da societalização que maior correlação apresenta com a religiosidade: a comunicação digital de massas. Não obstante a análise individual de alguns dos seus itens em alguns estudos, como vimos na variável racionalização, acreditamos que possa haver ganhos epistemológicos relevantes se os cientistas sociais incorporarem esta dimensão nas suas reflexões sobre a secularização, procurando entender mais aprofundada e sistematicamente qual a influência dos meios de comunicação de massas modernos na religiosidade das pessoas e as mudanças de paradigma por si criadas e que vão muito além das questões comunicacionais: da familiaridade ao anonimato, do controlo social à liberdade digital, do saber local ao conhecimento universal ou dos ritmos rotinizados ao imediatismo.

Em suma, podemos dizer que, através dos dados recolhidos e da metodologia usada, a teoria da secularização sobre a societalização ainda parece adequada. No grosso das suas quatro dimensões, podemos dizer que a societalização tem um elevado poder preditivo a respeito da evolução (negativa) da religiosidade. Ou seja, mais societalização, em princípio, provoca menos religiosidade. No entanto, a premissa básica da societalização – a transição rural-urbano ou a urbanização – não parece, *per se*, ser suficiente para destruir os laços de amizade e solidariedade comunitária (religiosa). Tal como Putman (2000: 96) já havia demonstrado, ao estudar a sociedade norte-americana, as formas comunitárias de conexão social resistiram ao “transplante para a cidade anónima, [pois, mesmo aí,] os filamentos de relação entre os indivíduos foram sendo gradualmente regenerados”. Assim sendo, deve haver “seguramente, algo mais do que a urbanização” (Putman, 2000: 208) para explicar a evolução da religiosidade das pessoas. Foi isso mesmo que detetámos no nosso estudo, nomeadamente quando nos debruçámos sobre as dimensões da mobilidade geográfica e, sobretudo, da comunicação digital de massas. Como vimos, o seu poder preditivo (mais societalização, menos religiosidade) para o conjunto dos países seleccionados, é bastante

elevado. Não pretendemos, com as nossas conclusões, dizer simplifadamente que este é um processo evolutivo trifaseado: rural (sociedades muito religiosas), urbano (sociedades religiosas) e digital/em rede (sociedades pouco religiosas). Hampton (2004: 217) já mostrou que estas fases de transição são sempre acompanhadas de “preocupações” sobre a mudança na estrutura das relações interpessoais. Não pretendemos alimentar esse estado de *preocupação* sobre as mutações intrínsecas de qualquer fase de transição. No entanto, não podemos camuflar o facto de essas mudanças provocarem ou poderem provocar reações (positivas ou negativas) na nossa variável dependente *religiosidade*. Tal como na transição rural-urbano, a transição para a sociedade digital/em rede parece ajudar o indivíduo a libertar-se daquilo que Simmel (1950 [1903]) designou de *mesquinhez* e do *preconceito* das relações orgânicas tradicionais de cariz religioso. A comunicação digital, em rede, reduz a “fricção do espaço” (Hampton, 2004: 225), permitindo-lhe, através da população digital disponível, formar relações que anteriormente lhe eram inacessíveis. A identificação e os laços sociais que se estabelecem deixam de se basear, exclusivamente, no local partilhado, mas nos interesses partilhados. Isto não fada necessariamente a religião ao desaparecimento. Os indivíduos podem recorrer à comunicação em rede para reforçar laços comunitários e/ou religiosos, superando obstáculos de interação social existentes em determinados padrões e contextos relacionais. Contudo, nos nossos casos de estudo, isso não parece ter sucedido. Pelo contrário, a comunicação digital parece ter afastado as pessoas dos laços comunitários religiosos tradicionais, promovendo esferas privadas e móveis de interação social que, por conseguinte, tendem a contribuir para a corroboração da teoria da secularização/societalização.

### **2.3. Diferenciação funcional**

A teoria da diferenciação funcional descreve, a partir duma perspetiva evolutiva (a passagem de sistemas sociais estratificados para sistemas funcionalmente diferenciados), o modo como um determinado sistema social (político, religioso, económico, educacional, entre outros) se diferencia dos outros pela função (autónoma, especializada e competitiva) que desempenhada no sistema geral. Ou seja, com a hipercomplexidade dos fenómenos da modernização – sobretudo, ao nível estatal, com o conceito de separação de poderes –, os diferentes sistemas sociais tendem a aumentar a sua complexidade interna, impedindo que qualquer outro possa controlá-lo, dominá-lo

ou substituí-lo. No decorrer desta crescente autonomização, especialização e competição entre diferentes esferas sociais, os sistemas religiosos tradicionais (que, no passado, teriam operado dentro duma lógica primária hierárquica e mono-estrutural) tornam-se subsistemas sociais, como os outros, perdendo proeminência no desempenho de determinadas funções sociais pelas quais haviam sido, anterior e quase exclusivamente, responsáveis (por exemplo: assistência social, integração ou formação).

São dois os argumentos mais sistematicamente referidos pelos teóricos da diferenciação funcional: em primeiro lugar, e mais destacadamente, a separação entre política e religião que representa o núcleo desta teoria. De acordo com Rueschemeyer (1977: 16), a separação de poderes é “talvez o caso mais dramático de diferenciação”, porque é através desta ação política deliberada que o processo de diferenciação funcional se inicia e que a esfera religiosa é obrigada a competir pelo seu papel (espiritual, assistencial ou educacional) com uma pluralidade de sistemas funcionais modernos, complexos, não redundantes e não hierárquicos. A partir daí, segundo Wilson (2016 [1966]: 62) não só as novas esferas sociais (seculares) substituem o papel das instituições religiosas, como ainda, o papel da religião nelas “perde rapidamente a sua preeminência e se torna praticamente residual”. Esta gradual perda de influência das esferas religiosas sobre várias atividades humanas é estimulada pelo segundo fator, ou melhor, conjunto de fatores, citados pelos teóricos e que derivam da diferenciação funcional: a autonomização, especialização e competição entre as esferas sociais. À medida que estas se vão autonomizando, aumenta a “pressão da competição” (Wilson, 2016 [1966]: 115) entre elas. Para sobreviverem nestas condições as esferas sociais passam por um processo de “especialização funcional” (Luckmann, 1967: 95) – marca a rutura entre a sociedade tradicional e a sociedade industrial moderna – que é uma marca distintiva deste processo geral de diferenciação (Parsons, 1960: 207).

Em matéria de bancos de dados foram consultados novamente os dados disponibilizados pela OCDE e pelo Eurostat, em particular para a segunda dimensão da diferenciação. Neste campo, importa ainda salientar que, pela dificuldade enfrentada na composição desta dimensão autonomização, especialização e competição, tivemos de recorrer a alguns itens cuja cronologia dos valores agregados se afasta um ano para baixo (1998) do nosso período de análise. Isso é mais evidente nos itens sobre *regulação*, entendidos aqui enquanto antónimos de autonomização e competição. No que concerne à primeira dimensão, pela sua especificidade, tivemos de recorrer a uma

das bases de dados públicas mais recentes, completas e úteis ao nível comparativo sobre o nível de separação política e religião, o ARDA – Association of Religion and Data Archives. Esta associação, coordenada por Jonathan Fox e composta por uma equipa de investigadores reconhecidos na área, como Roger Finke, elaborou duas rondas de estudo abrangentes às quais deu o nome de *projeto RAS – Religion and State* (ronda 1: 1990-2002; ronda 2: 2003-2008), sediado na Universidade Bar-Ilan (Israel). Por conta do período de análise do nosso estudo, recolhemos apenas dados da segunda ronda do RAS que é composto por 147 indicadores e que, entre outras coisas, ajudam a medir os índices de regulação e favoritismo estatal face à religião ou de regulação social e de restrições à ação religiosa, num conjunto de mais de 170 países. Pela sua pertinência e pela sua complementaridade (temática e cronológica) aos dados do RAS, ainda acrescentámos nesta dimensão, sobre o grau de separação, um item cuja fonte é um trabalho de Pollack e Pickel (2009: 149-152) sobre o nível de separação legal entre religião e Estado.

Assim sendo, escolhemos os seguintes indicadores para medir as duas dimensões teóricas genéricas da diferenciação funcional:

1. Separação Estado-religiões:

- a. Regulação governamental da religião (fonte: ARDA-RAS<sup>166</sup>).
- b. Favoritismo governamental à religião (fonte: ARDA-RAS).
- c. Regulação social da religião (fonte: ARDA-RAS).
- d. Perseguição religiosa (fonte: ARDA-RAS).
- e. Pontuação Estado e Religião (fonte: ARDA-RAS).
- f. Medida composta de regulação e restrições na maioria ou em todas as religiões (fonte: ARDA-RAS).
- g. Medida composta de discriminação religiosa contra as minorias religiosas (fonte: ARDA-RAS).
- h. Medida composta de legislação religiosa (fonte: ARDA-RAS).
- i. Grau de separação legal entre igreja e Estado (fonte: Pollack & Pickel, 2009).

2. Autonomização, especialização e competição:

---

<sup>166</sup> Visto que os próprios dados do ARDA aqui mencionados são medidas compostas (índices), sendo construídas através duma miríade de itens, para se entender o que cada uma significa exatamente e, por consequência, quais os itens que as compõem, aconselhamos a consulta da plataforma do RAS, citada na bibliografia. Em particular, o seu “Religion and State Codebook: Round 2 (version 5)”, 2012.

- a. Empresas em setores de alta-tecnologia (fonte: Eurostat).
- b. Recursos humanos em ciência e tecnologia (fonte: Eurostat).
- c. Especialistas de tecnologias de informação e comunicação (fonte: Eurostat).
- d. Total dos recursos humanos escolares (fonte: OCDE).
- e. Total do emprego nas áreas social e da saúde (fonte: OCDE).
- f. Despesa pública com a família, os idosos, os sobreviventes, os incapacitados e os doentes (fonte: OCDE).
- g. Cobertura dos cuidados de saúde (fonte: OCDE).
- h. Regulação do mercado de produtos (fonte: OCDE).
- i. Regulação na energia, nos transportes e nas comunicações (fonte: OCDE).
- j. Regulação no comércio de retalho (fonte: OCDE).
- k. Barreiras à concorrência – restrições ao comércio de serviços (fonte: OCDE).
- l. Indicador de competitividade: custos unitários de trabalho e preços no consumidor (fonte: OCDE).
- m. Restrição regulatória no investimento estrangeiro direto (fonte: OCDE).

À semelhança do índice de societalização, o de diferenciação funcional é composto por 22 itens. Tal como no anterior, a construção do índice de diferenciação foi muito desafiante, por causa da dificuldade em encontrar indicadores que dessem corpo aos argumentos dos teóricos da diferenciação funcional. Na dimensão *separação Estado-religiões*, esta tarefa foi um pouco mais fácil, por causa dos subíndices citados em rodapé nesta secção. Consideramos que o recurso a este tipo de indicadores e o seu emparelhamento conseguem captar melhor a real dimensão da diferenciação funcional. Fá-lo melhor, no nosso entender, do que as tentativas de criação duma variável *diferenciação* baseada em escalas microssociais e uni ou bidimensionais (Pickel, 2017), do que as que se baseiam no mero estabelecimento de critérios legais de separação (Pollack & Pickel, 2009) ou do que as que se sustentam na perceção que os indivíduos têm das funções das autoridades religiosas (Norris & Inglehart, 2004), porque engloba a totalidade da dimensão política, legal ou social do fenómeno de diferenciação. Outra questão a sublinhar, relativamente à dimensão *separação*, é o facto de integrarmos itens não considerados habitualmente na análise da diferenciação funcional, por exemplo o favoritismo ou a discriminação religiosa. Primeiro importa explicitar que ambas são

analisadas a um nível macro, pois estão ligadas ao modo como os Estados favorecem ou discriminam uma ou várias religiões. Depois, elas são consideradas na construção do nosso índice, porque, se forem entendidas dentro da lógica da diferenciação (menos interferência do Estado – i.e., maior autonomia das esferas religiosas – é igual a mais diferenciação), podemos compreender que menos favoritismo ou discriminação estatal face às religiões possa ser sinónimo de maior diferenciação funcional. Importa ainda ressaltar que na construção desta dimensão de nove itens, não foram repetidos quaisquer indicadores utilizados na racionalização ou societalização.

No que diz respeito à sua segunda dimensão – autonomização, especialização e competição – as dificuldades em encontrar itens que pudessem medir a diferenciação funcional foram ainda maiores. Isto deve-se, em parte, ao facto de, contrariamente à dimensão anterior, não haver trabalho empírico aí desenvolvido, pelo que tivemos de investigar e criar de raiz o nosso conjunto de itens, neste caso 13. Com efeito, procurámos indicadores que demonstrassem, transversalmente e de algum modo, a autonomização das diferentes esferas sociais (educação, saúde, assistência social, economia, transportes ou comunicação), a sua especialização (sobretudo, mas não exclusivamente, nos três primeiros indicadores listados) e a competição entre eles (nomeadamente, nos últimos seis itens listados, mas com particular destaque para os três últimos). Antes de prosseguirmos, é relevante explicar que, com estes indicadores e, em especial, com a sua posterior medição e codificação, tivemos sempre em atenção o seguinte: quanto maior a dimensão das diferentes esferas sociais – ao nível dos recursos infraestruturais, humanos e financeiros –, quanto maior a sua especialização institucional e técnica, quanto menor a regulação estatal à qual estão sujeitas e quanto melhores as condições para a sua livre competição, maior o nível de diferenciação funcional.

### **2.3.1. Proposta de composição e medição do índice de diferenciação funcional**

Depois de determinarmos as dimensões e os indicadores que compõem o índice de diferenciação funcional, seguimos para a sua construção propriamente dita, recorrendo novamente à mesma metodologia dos outros índices já analisados.

À semelhança do índice de racionalização e inversamente ao de societalização, podemos detetar algumas tentativas para medir esta teoria da secularização na literatura

especializada. Como já denunciámos na secção acima, alguns autores alemães vêm trabalhando sobre este tópico, procurando medir a intensidade da diferenciação funcional nas sociedades europeias. Um dos primeiros modelos para calcular este fenómeno foi o de Chaves e Cann (1992), cuja intenção era medir apenas a primeira dimensão da diferenciação funcional (a separação) e, a partir daí, entender qual o impacto da regulação religiosa estatal na religiosidade. Para isso os autores utilizaram seis indicadores que pretendiam calcular a (in)existência de i) uma igreja de Estado, ii) do reconhecimento estatal de determinadas religiões, mas não de outras, iii) da indicação de líderes religiosos pelo Estado, iv) de pagamento direto de salários ao pessoal religioso, v) de um sistema de arrecadação de impostos eclesiásticos e vi) do financiamento direto das despesas das instituições religiosas. Isto seria calculado através de dois valores: *zero* no caso da inexistência duma dessas circunstâncias e *um* no caso da sua existência. Este modelo foi ulteriormente aperfeiçoado por Pollack e Pickel (2009). Os autores mantiveram o mesmo número de indicadores, mas alteraram alguns dos itens que compunham o modelo original. Por exemplo, com a consideração das capelanias militares ou prisionais ou da educação religiosa em escolas públicas. Além disso, alteraram o modo de pontuar essa presença religiosa no espaço público, recorrendo a um modelo de *zero a dois* e oferecendo valores ponderados que conferem maior relevância a uns itens e menos a outros. Por exemplo, a existência de uma igreja de Estado seria pontuada com *dois*, enquanto a existência de capelanias seria pontuada com *um*. A inexistência seria sempre pontuada com *zero*. Os estudos de Fox (2008, 2015) também procuram medir, através de vários índices compostos, tal como vimos nos dados da ARDA-RAS, o nível de envolvimento religioso dos governos. Para isso o autor recorreu, essencialmente, a quatro dimensões<sup>167</sup> para medir a intensidade desse envolvimento. Neste caso, *zero* é o mínimo de envolvimento possível e *dez* o máximo. Outros modelos mais simples têm sido utilizados, como o de Pickel (2017) que analisa a diferenciação funcional à luz de dois indicadores micro, ou seja, baseados numa amostra da opinião individual dos indivíduos, a saber: i) os políticos não religiosos não são bons para o país e ii) os líderes religiosos não devem influenciar os governos. Embora sejam linhas de trabalho interessantes e nos tenham servido de base para, por exemplo, dar ênfase à dimensão *separação* da diferenciação funcional, nenhum destes índices cobre a real dimensão exigida pelos teóricos da secularização neste campo. Isto porque

---

<sup>167</sup> As quatro primeiras citadas na dimensão separação Estado-religiões.

presumem, de forma simplista, que maior separação entre política e religião significa, natural e compulsoriamente, uma separação da religião das outras esferas sociais. Ora, por mais que até possa ser esse o caso, é necessário determinar e medir essa segunda dimensão da diferenciação funcional e entender se também nesses Estados, *politicamente* diferenciados, existe uma autonomização, especialização e competição de e entre outras esferas sociais.

É por esse motivo que consideramos necessária a criação de origem dum índice de diferenciação funcional que nos permita validar ou eventualmente refutar, com base empírica, os argumentos dos teóricos da secularização. Para cumprir este desiderato e à semelhança do que sucedeu com os outros índices, redimensionámos o valor original de cada indicador em cada país para um intervalo de 1 a 10 (correspondentes ao valor mínimo e máximo de diferenciação funcional, respetivamente) e codificámo-los com base na escala criada para cada item (ver anexo 4).

Posto isto, e encontrado o valor de *X* para cada um, passámos à etapa de codificação dos itens da diferenciação funcional. Observemos o quadro 16.

#### Codificação dos itens da diferenciação funcional em todas as dimensões [Quadro 16]

Diferenciação funcional							
	Áustria	Itália	Eslováquia	Espanha	Polónia	Portugal	Item
Separção Estado-religiões	5	4	3	6	10	10	Regulação governamental da religião
	6	6	5	4	8	4	Favoritismo governamental à religião
	2	4	5	5	3	10	Regulação social da religião
	9	9	9	10	9	10	Perseguição religiosa
	4	7	8	6	6	8	Pontuação Estado e religião
	8	8	9	8	7	7	Medida composta de regulação e restrições na maioria ou em todas as religiões
	3	8	9	7	6	10	Medida composta de discriminação religiosa contra as minorias religiosas
	8	6	1	2	4	7	Medida composta de legislação religiosa
	7	6	5	6	4	7	Grau de separação legal entre igreja e Estado
Autonomização, especialização e competição	10	9	10	5	7	7	Empresas em setores de alta-tecnologia
	9	7	8	9	7	6	Recursos humanos em ciência e tecnologia
	9	6	4	6	7	8	Especialistas de tecnologias de informação e comunicação
	9	4	6	8	7	6	Total dos recursos humanos escolares
	10	6	5	5	5	7	Total do emprego nas áreas social e da saúde
	10	10	6	7	9	8	Despesa pública com a família, os idosos, os sobreviventes, os incapacitados e os doentes
	10	10	10	10	10	10	Cobertura dos cuidados de saúde
	7	6	6	6	5	6	Regulação do mercado de produtos
	7	5	4	7	4	4	Regulação na energia, transporte e comunicações
	2	1	7	2	4	3	Regulação no comércio de retalho
	8	7	8	7	4	7	Barreiras à concorrência - restrições ao comércio de serviços
	1	1	2	1	1	1	Indicador de competitividade: custos unitários de trabalho e preços no consumidor
	1	5	6	8	3	10	Restrição regulatória no investimento estrangeiro direto
<b>Totais</b>	145	135	136	135	130	156	

Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

À semelhança do índice de societalização, a maior pontuação possível para o conjunto dos 22 indicadores, por cada país, é 220. Quanto mais aproximado desta pontuação, maior será o nível de diferenciação funcional dos países. No quadro 16 verificamos que os valores são relativamente próximos. No entanto, Portugal surge

como o país mais diferenciado funcionalmente, apresentando uma taxa bruta de diferenciação funcional de 156 pontos. O segundo mais diferenciado é a Áustria, com 145 pontos. Os restantes quatro países surgem com valores muito aproximados, entre os 136 (Eslováquia) e os 130 (Polónia, o país com menor diferenciação funcional).

Uma vez mais, os valores brutos já nos dão uma ideia das diferenças entre os nossos casos de estudo; porém, por conta dos diferentes pesos que cada uma das dimensões da diferenciação funcional possui (a primeira é constituída por nove indicadores e a segunda por treze), para diminuirmos uma eventual discrepância de peso na pontuação final da diferenciação funcional, procedemos ao cálculo da média aritmética simples de ambas, tal como é visível no quadro 17.

Médias aritméticas simples de cada dimensão da diferenciação funcional  
[Quadro 17]

	Diferenciação funcional					
	Áustria	Itália	Eslováquia	Espanha	Polónia	Portugal
Separação Estado-religiões	5.8	6.4	6.0	6.0	6.3	8.1
Autonomização, especialização e competição	7.2	5.9	6.3	6.2	5.6	6.4
<b>Médias</b>	6.5	6.2	6.2	6.1	6.0	7.2

Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

Com o quadro 17 garantimos que estas duas dimensões da diferenciação funcional contribuem de igual modo (50% cada) para a média final da diferenciação funcional. A hierarquia entre os países manteve-se praticamente inalterada. Há apenas uma mudança a assinalar, a Itália e a Eslováquia passam a ter pontuações iguais, enquanto a Espanha fica isolada como o segundo país menos diferenciado funcionalmente. Contrariamente ao que sucedeu com a societalização, com este passo metodológico, nota-se, como pretendemos, o maximizar das diferenças entre os países. Por exemplo, a diferença entre o caso português e austríaco ou eslovaco era de 8% e 13% no quadro 16 e agora, no quadro 17, passou para 10% e 14% respetivamente. Este acentuar das diferenças, não foi, porém, suficiente para distingui-los. Efetivamente, quando aplicada a nossa grelha de classificação quantitativa e qualitativa, quase todos os países se situaram no nível intermédio, por conta da sua grande proximidade pontual. Relembremos novamente os intervalos classificativos para a diferenciação funcional:

entre 1,0 e 2,9 – muito baixa; entre 3,0 e 4,9 – baixa; entre 5,0 e 6,9 – média (por ordem crescente, Polónia, Espanha, Itália e Eslováquia e Áustria); entre 7,0 e 8,9 – alta (caso de Portugal); e entre 9,0 e 10 – muito alta.

Mesmo destacando-se como o único país com nível *alto* de diferenciação funcional, Portugal alcança este patamar apenas de forma muito tangencial (duas décimas acima do limite mínimo). O caso português evidencia-se sobretudo por causa da sua pontuação na primeira dimensão da diferenciação funcional, uma diferenciação que poderíamos considerar mais do foro político. Com efeito, Portugal apresenta nessa diferenciação funcional política uma pontuação muito acima das médias dos outros países. Inversamente, a Áustria surge como o país menos diferenciado politicamente, sendo a sua posição final compensada apenas pela consideração da dimensão *autonomização, especialização e competição*, onde apresenta, destacadamente, o valor mais alto do conjunto. Se apenas essa dimensão fosse considerada, o caso austríaco seria aliás o único com nível alto de diferenciação funcional. Os outros países têm, grosso modo, pontuações aproximadas tanto numa como noutra dimensão da diferenciação funcional, distando uns dos outros, no máximo, pouco mais do que seis décimas.

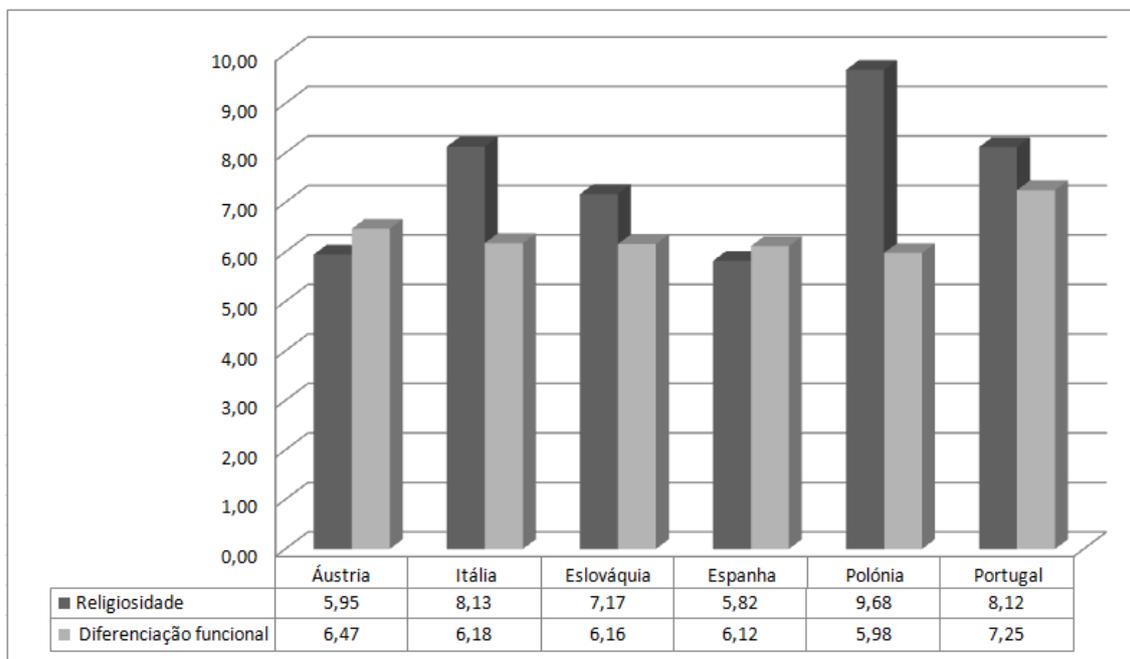
Em resumo, podemos afirmar que, deste conjunto, Portugal é o mais diferenciado funcionalmente, sendo seguido pela Áustria e pelos restantes quatro países que apresentam taxas de diferenciação funcional muito similares. Também devemos destacar o número de países no nível médio de diferenciação funcional e a ausência de casos nos e a sua distância pontual significativa para os extremos (muito baixo e muito alto) da nossa grelha classificativa. Isto pode querer dizer que, no que toca à separação das esferas religiosas da política e no que concerne à autonomização, especialização e competição entre as diferentes esferas sociais, estes países tendem a não ser muito diferentes.

### **2.3.2. Correlação entre diferenciação funcional e religiosidade**

Após o cálculo dos níveis de diferenciação funcional para cada país, seguimos para a sua comparação com o índice de religiosidade, a nossa variável dependente. Neste caso, procuraremos testar a proposição dos teóricos da secularização que diz que

mais diferenciação funcional significa menos religiosidade. Começamos a aferição desta asserção mediante a análise preliminar do gráfico 5.

Colunas com a relação entre os níveis de religiosidade e de diferenciação funcional [Gráfico 5]

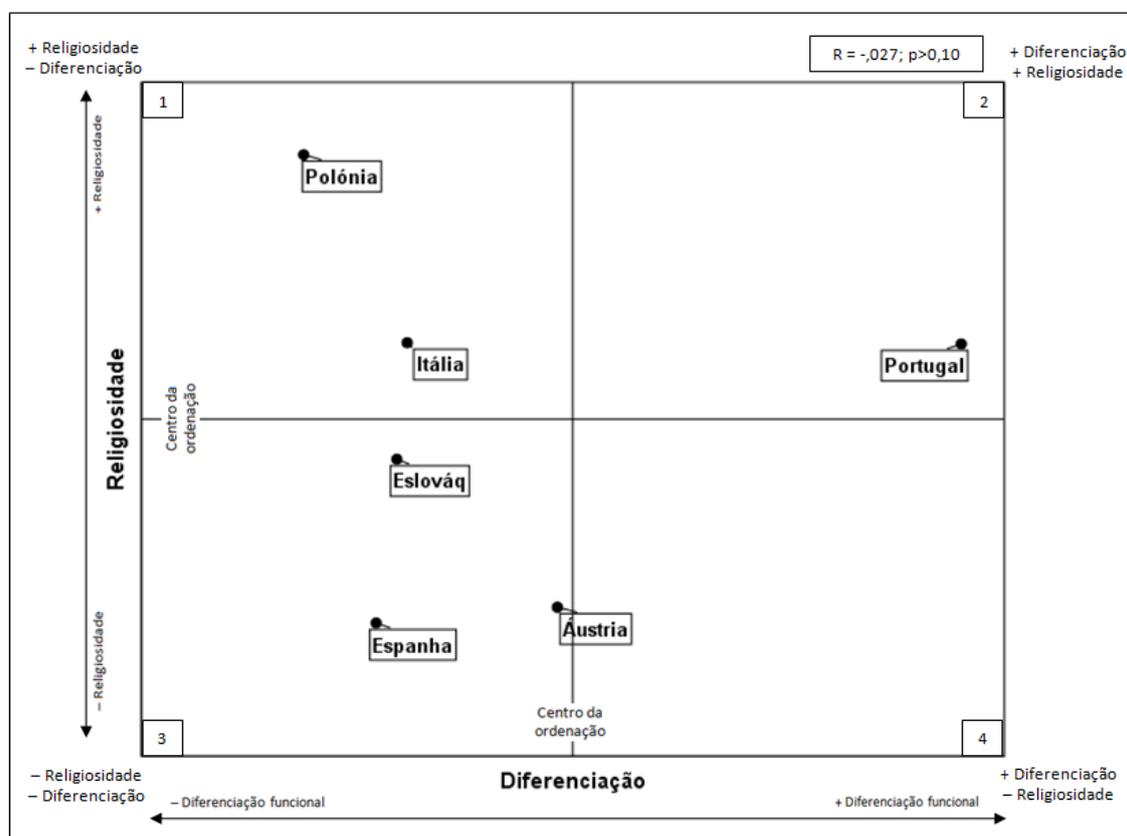


Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

Tal como viemos a indicar, a parca diferença entre os valores da diferenciação funcional entre os países dificulta a deteção de algum padrão particular. Se, por um lado, uma vez mais, a Polónia continua a ser o país, simultaneamente, mais forte na variável dependente (religiosidade) e mais fraco na variável independente (neste caso, a diferenciação funcional); por outro lado, a Espanha ou a Áustria (os países com níveis de religiosidade mais baixos) não são os mais diferenciados funcionalmente. O caso espanhol é ainda mais sintomático das dificuldades de encontrar um padrão, porquanto é o segundo menos diferenciado e o menos religioso. Portugal, um dos países mais religiosos é, por seu turno, o mais diferenciado, estando distante, ao nível da diferenciação, em mais de um ponto da Itália, com quem partilha praticamente o mesmo nível de religiosidade. Assim sendo, nenhum destes casos de estudo permite corroborar a ideia da secularização que diz que a diferenciação funcional tem tendencialmente consequências negativas nos fenómenos religiosos. Todavia, o contrário também não parece ser verdade. Ou seja, mais diferenciação funcional não parece ser um bom

preditor dum elevado nível de religiosidade. Se no caso português isto poderia ser discutível, pois é um dos países com maior taxa de religiosidade e o que tem maior diferenciação funcional, no caso polaco, a afirmação iria, precisamente, no sentido oposto: aí, menos diferenciação é sinónima de mais religiosidade. Não parece, portanto, haver qualquer correlação (positiva ou negativa) entre os índices de religiosidade e de diferenciação funcional. Observemos o gráfico 6, para melhor compreendermos esta aparente falta de correlação.

Religiosidade vs. Diferenciação funcional (posição relativa dos países na respetiva ordenação)  
**[Gráfico 6]**



Fonte: cálculos do autor, considerando as fontes já citadas

No gráfico 6 temos a relação entre os valores da série de Y (o índice de religiosidade) e os de X (o índice de diferenciação funcional). Ao analisá-la podemos perceber um pouco melhor o que o gráfico 5 já denunciava: existe uma correlação negativa muito fraca entre a variável dependente e a independente, não sendo

estatisticamente significativa ( $r(6) = -0,027$ ;  $p > 0,10$ )<sup>168</sup>. Esta é, de longe, a correlação mais fraca e menos significativa estatisticamente que encontramos até agora no conjunto das variáveis independentes.

No gráfico 6, importa, antes de mais, sublinhar o facto de o quadrante 4, o único que estaria de acordo com os pressupostos dos teóricos da secularização – mais diferenciação é igual a menos religiosidade –, estar vazio. Não obstante a Áustria se aproxime desta asserção da secularização, mais uma vez, mostra-se, através deste estudo, que ela não se pode ser comprovada, pelo menos ao nível da diferenciação funcional. Ao continuarmos a análise do gráfico, percebemos que, apesar da correlação negativa muito fraca entre as variáveis, podemos registar a existência dum certo padrão. No quadrante 3 encontramos os três países menos religiosos, sendo que eles estão também no conjunto dos menos diferenciados. Outro ponto a sublinhar é o facto de os dois países mais religiosos se encontrarem juntos no quadrante 1, sendo, simultaneamente dos menos diferenciados funcionalmente. Portugal, nomeadamente pela sua elevada pontuação relativa na variável *diferenciação funcional* é o único país que se encontra isolado num quadrante, estando colocado naquele destinado aos países mais religiosos e mais diferenciados.

Dada a aparente inexistência de correlação e a conseqüente dificuldade de encontrar um padrão entre as variáveis, verifiquemos se, pelo menos, alguma das dimensões da diferenciação funcional tem uma correlação menos fraca com a variável dependente. Examine-se o quadro 18.

Correlações entre a religiosidade e as dimensões da diferenciação funcional  
[Quadro 18]

Religiosidade	Diferenciação funcional	
	Separação Estado-religiões	Autonomização, especialização e competição
Correlação de Pearson	,431	-,756*
Sig. (bilateral)	,394	,082
N	6	6

\*As correlações são significativas no nível 0,10 (bilateral)

<sup>168</sup> O valor exato do nível de significância é ,960.

Há dois elementos que se destacam no quadro 18. Primeiro, se analisadas individualmente, ambas as dimensões da diferenciação funcional têm correlações mais fortes com a religiosidade. Em particular, a dimensão *autonomização, especialização e competição* que apresenta, ainda que tangencialmente, uma correlação (negativa) forte com a variável dependente, sendo esta correlação estatisticamente significativa ( $r(6) = -0,756$ ;  $p < 0,10$ ). Segundo, pela primeira vez temos uma dimensão dum variável independente a ter uma correlação positiva com a variável religiosidade, ainda que moderada e não significativa estatisticamente ( $r(6) = 0,431$ ;  $p > 0,10$ ). Isto reforça a ideia de que o argumento da secularização sobre a relação (negativa) entre *separação Estado-religiões* e a religiosidade não se pôde comprovar, pois, ainda que de forma moderada, a relação entre ambas afigura-se saudável. Ou seja, quanto mais diferenciadas funcionalmente as sociedades mais religiosas tendem a ser e não o oposto como sugerem os teóricos da secularização.

Efetivamente, na correlação da dimensão *autonomização, especialização e competição* com a variável dependente, verifica-se uma concentração dos três países com maiores níveis de religiosidade (Polónia, Itália e Portugal) no mesmo quadrante dos países mais religiosos e menos autonomizados, especializados e competitivos. A proximidade da Eslováquia do quadrante dos menos religiosos e mais autonomizados, especializados e competitivos e o destaque da Áustria nesse mesmo quadrante ajudam a explicar a razão por detrás desta correlação negativa forte. Se retirássemos a Espanha desta dimensão da diferenciação funcional teríamos uma correlação negativa muito forte (quase linear) entre *autonomização, especialização e competição* e *religiosidade*, sendo estatisticamente significativa ( $r(5) = -0,931$ ;  $p < 0,05$ <sup>169</sup>). Assim sendo, esta é a única versão da teoria da secularização sobre a diferenciação funcional – a autonomização funcional dos vários sistemas sociais e a sua transformação em subsistemas sociais especializados que competem entre si – que parece ter ainda alguma força empírica para sustentar que mais diferenciação funcional pode significar menos religiosidade.

Por outro lado, a dimensão *separação Estado-religiões*, o núcleo da diferenciação funcional, não pôde ser apoiada pelos nossos resultados empíricos. Isto já havia sido de certo modo corroborado, embora por meio doutras estratégias metodológicas, doutros bancos de dados e doutros propósitos investigacionais, nomeadamente por Pollack (2009) ou, indiretamente, pelos trabalhos de Fox (2008) sobre os níveis de

---

<sup>169</sup> O valor exato do nível de significância é ,022.

envolvimento estatal na religião. Pollack (2009: 158), em particular, mostra que é difícil encontrar algum efeito da separação Estado-religiões na vitalidade do campo religioso. Todavia, mesmo quando deteta algum efeito, sobretudo ao nível da frequência ao culto – um indicador da nossa dimensão *ritual* da religiosidade –, ele contraria o pressuposto da secularização, pois a capacidade integradora e a intensidade da religião aumentam em situações de menor diferenciação funcional do Estado face à religião.

Em suma, a teoria da secularização que diz que mais diferenciação funcional é igual a menos religião, não foi comprovada pelo nosso exame empírico. Tal como outros autores já denunciavam, não parece haver correlação entre estas variáveis. A única dimensão da diferenciação funcional que parece ter alguma sustentação empírica é a *autonomização, especialização e competição*, porque nos permitiu provar que, tendencialmente, quanto mais esta dimensão está presente, menos religiosos são os indivíduos. Por seu turno, a tese do impacto da separação Estado-religiões na religiosidade não pôde ser corroborada empiricamente. A correlação desta dimensão da diferenciação e a religiosidade, existindo, tende a ser positiva, contrariando diametralmente os teóricos da diferenciação funcional. Ou seja, os fenómenos de maior diferenciação funcional tendem a estar presentes nos países com maiores índices de religiosidade.

#### **2.4. Segurança existencial**

A teoria da segurança existencial diz-nos, grosso modo, que as condições que as pessoas experienciam, nomeadamente nos seus primeiros anos de vida, têm um impacto profundo nos seus valores culturais. Por um lado, crescer em sociedades nas quais a sobrevivência é incerta conduz a uma forte ênfase na religião; por outro lado, o crescimento em sociedades com níveis elevados de segurança existencial reduz a relevância subjetiva da religião na vida das pessoas. As populações mais vulneráveis, que experienciam incertezas e riscos consideráveis nas suas vidas, consideram mais a religião e, por isso, participam com maior frequência e intensidade nas suas atividades culturais ou espirituais. Conforme a vida se torna mais confortável e segura, os indivíduos tendem a encarar com maior indiferença os valores religiosos, a olhar com maior ceticismo para a crença em poderes sobrenaturais e a tornar-se menos ativos nas instituições religiosas. Assim, espera-se que, à medida que as sociedades se

modernizem e se tornem, em princípio, mais seguras, a procura ou necessidade de religião seja menos intensa e frequente.

Esta teoria pode ser compreendida, segundo a própria formulação dos seus autores (Norris & Inglehart, 2004), através de quatro elementos essenciais: o desenvolvimento socioeconómico, a educação e as comunicações, os cuidados de saúde e a demografia. O primeiro mede, entre outros, o nível de desenvolvimento humano e a igualdade de rendimentos entre os indivíduos, sendo que, quanto maior o desenvolvimento e quanto menor a desigualdade, menor será a necessidade dos indivíduos recorrerem à religião. O segundo baseia-se na ideia de que, com o aumento da formação educacional e com o maior acesso às tecnologias da informação, os indivíduos se tornam mais conhecedores do mundo e se deixam impregnar por cosmovisões mais seculares. Por consequência, passam a procurar menos o sobrenatural aquando da explicação e entendimento dos fenómenos sociais que os rodeiam. A terceira diz que, quanto mais evoluídos e democráticos forem os cuidados de saúde, menor é a necessidade de se recorrer à religião e aos seus meios não científicos para curar doenças. Provavelmente como consequência das três explicações anteriores, mas inversamente aos seus pressupostos básicos (*mais* desenvolvimento é igual a *menos* religião), na dimensão *demografia* afirma-se que *mais* a crescimento populacional é igual a *mais* empenho dos indivíduos relativamente à religião. *A contrario sensu*, o desenvolvimento humano conduz a mudanças culturais que reduzem a religiosidade e as taxas de fertilidade. Em suma, seguindo o modelo de Norris e Inglehart, podemos detetar, à semelhança do que aconteceu nos índices de racionalização e de societalização, quatro dimensões internas da segurança existencial<sup>170</sup>.

Quanto à recolha dos dados, procurámos seguir o mais perto possível o modelo de Norris e Inglehart, recorrendo a bancos de dados disponíveis nas já citadas e trabalhadas World Bank ou UNDP e cobrindo precisamente o mesmo período de análise das nossas outras variáveis independentes (1999-2015). A principal diferença reside no facto de os autores usarem apenas dados anuais para cada indicador, enquanto nós usamos os dados agregados de todos os anos disponíveis para o nosso intervalo

---

<sup>170</sup> O estudo destas dimensões deve ainda ser associado ao *axioma das tradições culturais* (Norris & Inglehart, 2004: 17, 218). Para os autores, a erosão dos valores, crenças e práticas religiosas é moldada por processos duradouros de segurança existencial e pelo legado cultural e pela tradição religiosa duma determinada sociedade. Por conta da relação indelével entre o seu *habitus* religioso e as suas tradições culturais, quando aplicarmos o nosso modelo de correlação entre a variável dependente (religiosidade) e a independente (segurança existencial) teremos em consideração estas diferenças nos países seleccionados. Todavia, parte disso já foi feito no capítulo sobre os *casos de estudo*.

temporal. Esta necessidade prende-se, como já explicámos anteriormente, com facto de, pela utilização de mais dados, conseguirmos minimizar a escolha de eventuais anos excepcionais e maximizar a coerência e precisão dos nossos resultados. Além dos bancos de dados já citados, usámos novamente dados da OCDE e do Eurostat de modo a completar e melhorar a análise das dimensões da segurança existencial referidas por Norris e Inglehart. Juntámos ainda dados da OMS – Organização Mundial de Saúde que, através do seu observatório de saúde no mundo, vem disponibilizando estatísticas anuais (desde 2000) sobre tópicos pertinentes para a nossa investigação. Esses dados ajudam-nos essencialmente na construção da dimensão *cuidados de saúde*, em particular com o recurso a indicadores sobre o acesso a água potável e sobre outras questões de higiene e saneamento.

Assim sendo, e tentando seguir e melhorar as dimensões delineadas por Norris e Inglehart, seleccionámos os seguintes indicadores para medir a segurança existencial:

1. Desenvolvimento socioeconómico:
  - a. Índice de Desenvolvimento Humano (fonte: UNDP).
  - b. Índice de GINI (fonte: World Bank).
  - c. PIB *per capita* registado (fonte: World Bank).
  - d. População urbana (% do total) (fonte: World Bank).
  - e. Proporção da população nacional em regiões predominantemente urbanas (fonte: OCDE).
2. Educação e comunicação:
  - a. Despesa do governo com a educação (% do PIB) (fonte: World Bank).
  - b. Taxa bruta de matrícula (ensino primário) (fonte: UNDP).
  - c. Taxa bruta de matrícula (ensino secundário) (fonte: UNDP).
  - d. População com, pelo menos, alguma educação secundária (fonte: UNDP).
  - e. Média de anos de escolaridade (fonte: UNDP).
  - f. Subscrições de telemóvel (fonte: OCDE).
  - g. Utilizadores de internet (% da população) (fonte: UNDP).
  - h. Indivíduos que possuem proficiência digital geral acima do nível básico (fonte: Eurostat).
  - i. Famílias – aparelhos para aceder à internet: computador desktop ou portátil (% das famílias) (fonte: Eurostat).

- j. Indivíduos – acesso à internet móvel: telemóvel ou smartphone para aceder à internet (% dos indivíduos) (fonte: Eurostat).
3. Cuidados de saúde:
- a. Leitos disponíveis em hospitais (por 100.000 habitantes) (fonte: Eurostat).
  - b. Despesa corrente com a saúde (% do PIB) (fonte: OCDE).
  - c. Total do emprego nas áreas social e da saúde (fonte: OCDE).
  - d. Imunização infantil (fonte: UNDP).
  - e. Baixo peso à nascença (% do total de nascimentos) (fonte: OCDE).
  - f. Mortalidade infantil (até 1 ano de vida) (fonte: OCDE).
  - g. Mortalidade neonatal (até 28 dias de vida) (fonte: OCDE).
  - h. Cobertura dos cuidados de saúde (fonte: OCDE).
  - i. Recursos de água potável (fonte: OMS).
  - j. Instalações sanitárias (fonte: OMS).
4. Demografia
- a. Esperança média de vida à nascença (fonte: World Bank).
  - b. Taxa de dependência (idosos, pessoas com 65 ou mais anos) (fonte: UNDP).
  - c. Crescimento populacional (fonte: World Bank).

Esta variável independente vai então ser medida por 28 indicadores, divididos por quatro dimensões da segurança existencial. Não obstante tenhamos mantido o mesmo número de dimensões, aumentámos, relativamente ao trabalho de Norris e Inglehart, o número de indicadores que compõem cada uma. Isto afigurou-se-nos necessário, porque os autores não criam propriamente um índice de segurança existencial. Aquilo que fazem é uma análise multivariada entre cada item das suas quatro dimensões e as suas variáveis dependentes *participação religiosa* e *frequência com que reza*. Todavia, como pretendemos construir um índice que possa ser correlacionado, posteriormente, com a nossa variável dependente *religiosidade*, consideramos importante aprofundar algumas das dimensões citadas por Norris e Inglehart. Se na primeira dimensão mantivemos o mesmo número de indicadores e na última acrescentámos apenas um, na segunda dimensão juntámos mais sete itens e na terceira acrescentámos quatro. Consideramos que, deste modo, aumentando a

consistência interna de cada dimensão, é possível obter resultados mais rigorosos sobre a nossa variável independente.

Importa sublinhar que, embora nem sempre tenhamos usado exatamente os mesmos itens para a construção de cada dimensão, o espírito e a intenção que subjazem à sua edificação foram respeitados e aprofundados. Não raras vezes os itens usados pelos autores já não se encontram disponíveis ou não fazem sentido geograficamente (para os nossos países seleccionados) e teoricamente (por já serem datados)<sup>171</sup>. Por isso, tivemos de fazer algumas adaptações ao tempo e espaço que estamos a analisar e aos dados disponíveis para fazê-lo. Neste contexto, é também importante enfatizar que a dimensão *educação e comunicação*, por ser constituída por dois elementos distintos, mas complementares, é composta por dez itens, correspondendo os cinco primeiros à esfera da educação e os cinco últimos à da comunicação.

À semelhança do que fizemos na diferenciação funcional, Norris e Inglehart, usam subíndices, como o índice de desenvolvimento humano ou o de GINI, como indicadores que compõem as suas dimensões de análise. Mantivemos essa estratégia metodológica na primeira dimensão que é, precisamente, onde os autores a empregam. Outra característica deste índice é o facto de, tal como na societalização, recorrermos a indicadores já usados na composição de outras variáveis independentes. Isto sucede, principalmente, na dimensão *educação e comunicação*, onde usamos cinco itens da dimensão *comunicação digital e de massas*, presentes na variável societalização. Uma vez mais, consideramos que a interpenetração das camadas da secularização é a grande responsável pela replicação de alguns destes indicadores. Contudo, tal como explicámos na secção sobre a societalização, não há risco de estarmos a correlacionar as mesmas variáveis (independentes) ou as mesmas dimensões. Com efeito, a larga maioria dos itens da segurança existencial são-lhe exclusivamente destinados (75% do total dos indicadores aqui coligidos). Esta é, portanto, uma teoria autónoma dentro da secularização e será analisada enquanto tal.

---

<sup>171</sup> Por exemplo, o número de pessoas infetadas pelo VIH, em meados da primeira década do século XXI e para o nosso grupo de países, não parece ser um indicador tão relevante como era em 1997, ano no qual Norris e Inglehart recolheram este dado.

#### **2.4.1. Proposta de composição e medição do índice de segurança existencial**

Após determinarmos as quatro dimensões e os 28 indicadores que medirão o nível de segurança existencial nos nossos países selecionados, iniciamos a construção do seu índice. De modo a compará-lo com a nossa variável dependente, utilizámos, uma vez mais, a mesma metodologia e os mesmos cálculos utilizados na construção das outras variáveis independentes.

Não obstante nos baseemos no modelo de Norris e Inglehart, os autores, como denunciámos, nunca construíram propriamente um índice de segurança existencial. O seu trabalho, apesar de inspirador do nosso modelo, diferencia-se dele em vários aspetos relevantes. Primeiramente, os autores não têm uma variável dependente determinada. Eles procuram, essencialmente, entender a religiosidade em três eixos centrais: a participação religiosa, os valores religiosos e as crenças religiosas. Estes três “indicadores de religiosidade” (Norris & Inglehart, 2004: 41) são compostos, no total, por oito itens, resgatados do World Values Survey e do EVS (1981-2001). Além de um modelo de medição da religiosidade como este ser criticável, nomeadamente se analisado à luz do nosso índice de religiosidade, ele não compõe uma verdadeira medida de religiosidade que permita entender, como o nosso estudo propõe, a influência da ou a correlação entre a variável dependente *religiosidade* e as variáveis independentes (no caso do autores: as dimensões *demografia* ou *cuidados de saúde*, entre as outras já citadas). Por conta disso, eles apenas conseguem ver a correlação individualizada entre estes indicadores de religiosidade (as suas variáveis dependentes) e as variáveis independentes (os itens de segurança humana, alguns dos quais já citados na nossa lista de indicadores que medem a segurança existencial) (Norris & Inglehart, 2004: 62), faltando-lhes a sua comparação global. Não obstante a sofisticação metodológica do seu trabalho, em especial através da análise multivariada baseada em quatro modelos explicativos (Norris & Inglehart, 2004: 66), falta-lhe uma metodologia capaz de entender de forma mais sustentada a eventual correlação entre a variável dependente *religiosidade* e a variável independente *segurança existencial*.

À semelhança da variável racionalização, encontrámos algumas tentativas de criar um índice de segurança existencial. Apesar desses estudos não tratarem este conceito exatamente da mesma forma que Norris e Inglehart, o modelo que vamos seguir, enfatizamos a sua relevância e atualidade. Destacamos, em particular, a investigação de Lonergan, Gustavson e Carter (2000) sobre a insegurança humana. Os

autores criam um índice de insegurança humana, baseando-se em quatro dimensões (ambiente, economia, sociedade e instituições) compostas, individualmente, por quatro indicadores. Posteriormente, este índice é correlacionado com outro de desenvolvimento humano. Os autores concluem que existe uma forte correlação entre ambos, sugerindo que mais desenvolvimento humano conduz a uma redução da sensação de insegurança humana. Outras tentativas de medir este fenómeno foram feitas por várias organizações como a CROP - *Comparative Research Programme on Poverty* que usa três dimensões (compostas no total por 12 indicadores) para construir um *índice de segurança humana*; ou o *Better Life Index* da OCDE que, no seio deste índice geral, estabelece uma dimensão de *segurança* baseada em apenas dois indicadores.

Esta preocupação empírica evidente em medir a (in)segurança humana ou existencial e as suas diferentes metodologias de mensuração, abrem caminho à composição do nosso índice de segurança existencial, baseado, incontornavelmente, na proposta de Norris e Inglehart. No entanto, indo mais além do que os autores, especialmente por conta do desenvolvimento teórico-empírico do conceito, patenteado no parágrafo anterior, dos dados estatísticos atualmente disponíveis e da necessidade de criar um índice multidimensional, rigoroso e, sobretudo, operacional que seja capaz de ser correlacionado com a nossa variável dependente. Para tanto, identicamente à metodologia usada nas outras variáveis independentes, redimensionámos individualmente os indicadores de cada uma das nossas dimensões da segurança existencial para um intervalo de 1-10 (relativos ao valor mínimo e máximo de segurança existencial, respetivamente). Aplicada esta metodologia a cada indicador da segurança existencial, codificámos todos os seus itens (ver anexo 5). Veja-se o quadro 19.

O máximo de pontos que cada país pode atingir, para o conjunto destes 28 indicadores, é de 280. Quanto mais perto deste valor, maior o índice de segurança existencial. O quadro 19 mostra que Áustria e Espanha são os países com maior taxa absoluta de segurança existencial. O primeiro surge destacadamente com 223 dos 280 pontos possíveis e o segundo com 208. A Itália encontra-se numa posição intermédia, acumulando 193 pontos. Os três países com pior desempenho ao nível da segurança existencial são, por ordem decrescente, Portugal (183 pontos), Eslováquia (179 pontos) e, em último lugar, Polónia (174 pontos). Contrariamente a outros índices, como, por exemplo, o de societalização, as diferenças no índice de segurança existencial não são muito significativas. Embora sejam-no mais do que no índice de diferenciação

funcional. Com efeito, a distância entre o primeiro classificado (Áustria) e o último (Polónia) é pouco maior do que 20% e a diferença proporcional sequencial entre países nunca ultrapassa os 7,5%<sup>172</sup>. A proximidade entre os níveis de segurança existencial no conjunto dos nossos países, mesmo através da aplicação duma metodologia de maximização das diferenças, pode querer dizer que teremos dificuldades em entender a presença duma correlação (positiva ou negativa) entre esta variável independente e a variável dependente *religiosidade*.

### Codificação dos itens da segurança existencial em todas as dimensões [Quadro 19]

Segurança existencial							
	Áustria	Itália	Eslováquia	Espanha	Polónia	Portugal	Item
Desenvolvimento socioeconómico	9	9	8	9	8	8	Índice de Desenvolvimento Humano
	8	6	9	9	6	7	Índice de GINI
	10	8	3	7	3	5	PIB per capita registado
	8	8	7	9	7	7	População urbana
Educação e comunicação	5	8	2	10	5	8	Proporção da população nacional em regiões predominantemente urbanas
	7	5	4	5	7	7	Despesa do governo com a educação
	5	5	5	7	5	5	Taxa bruta de matrícula (ensino primário)
	4	4	3	5	4	5	Taxa bruta de matrícula (ensino secundário)
	8	6	8	5	7	3	População com, pelo menos, alguma educação secundária
	9	8	10	9	10	6	Média de anos de escolaridade
	8	9	6	6	7	6	Subscrições de telemóvel
	9	6	8	7	6	6	Utilizadores de internet
	8	3	6	7	2	6	Indivíduos com proficiência digital geral acima do nível básico
	8	4	3	4	3	3	Famílias – aparelhos para aceder à internet
Cuidados de saúde	10	4	8	10	5	6	Indivíduos – acesso à internet móvel
	9	5	7	4	8	4	Leitos disponíveis em hospitais
	10	8	7	8	6	9	Despesa corrente com a saúde
	10	6	7	6	5	7	Total do emprego nas áreas social e da saúde
	9	10	10	10	10	10	Imunização infantil
	4	4	4	4	5	3	Baixo peso à nascença
	8	9	3	8	3	8	Mortalidade infantil
	6	6	4	6	3	7	Mortalidade neonatal
	10	10	10	10	10	10	Cobertura dos cuidados de saúde
	10	10	10	10	10	10	Recursos de água potável
Demografia	10	10	10	10	10	10	Instalações sanitárias
	8	8	7	8	7	8	Esperança média de vida à nascença
	8	6	10	8	9	7	Taxa de dependência
	6	5	2	10	1	3	Crescimento populacional
<b>Totais</b>	<b>223</b>	<b>193</b>	<b>179</b>	<b>208</b>	<b>174</b>	<b>183</b>	

Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

Visto que nenhuma das quatro dimensões da segurança existencial é, segundo o estado da arte, predominante, mais uma vez, optámos por analisá-las e medi-las como se tivessem o mesmo peso. Assim sendo, cada dimensão da segurança existencial, independentemente do número de indicadores que a constituam, será calculada com o mesmo peso (25%). Através do cálculo da média aritmética simples de cada dimensão obtivemos os valores observáveis no quadro 20.

Não obstante a alteração nos valores finais, a classificação entre os países, verificada no quadro 19, não se alterou. Todavia, as diferenças proporcionais aumentaram. Por exemplo, a diferença entre Áustria e Polónia passou para 22,5% e a

<sup>172</sup> Para ser mais exato, a diferença é respetivamente de 21,97% e de 7,21% (a maior distância proporcional entre países é entre Espanha e Itália).

distância entre Espanha e Itália passou para 10,7%. Tendo em consideração que as diferenças brutas entre os países selecionados não eram muito elevadas, o aumento das diferenças entre eles ajuda na definição dos nossos intervalos de classificação. Assim sendo, para a segurança existencial temos os seguintes níveis: entre 1,0 e 2,9 – muito baixa; entre 3,0 e 4,9 – baixa; entre 5,0 e 6,9 – média (casos da Polónia, Eslováquia, Portugal e Itália, por esta ordem crescente); entre 7,0 e 8,9 – alta (casos da Espanha e da Áustria, por esta ordem crescente); e entre 9,0 e 10 – muito alta. Nenhum dos países se encontra nos extremos desta classificação da segurança existencial; porém, à semelhança de outros índices, a Áustria volta a ser o país com uma maior pontuação na variável independente e a Polónia a com menor pontuação. Outra característica evidente é o facto de quatro países se encontrarem no mesmo nível (médio) de segurança existencial. Isto dificulta, tal como o quadro 19 já denunciava, a perceção das diferenças entre os países. Ainda assim, podemos destacar a existência de dois grupos distintos: os casos austríaco e espanhol, altamente seguros existencialmente, e os restantes, com índices de segurança existencial relativamente mais baixos, destacando-se aí, pelo valor de segurança existencial praticamente de nível *alto*, a Itália.

Médias aritméticas simples de cada dimensão da segurança existencial  
[Quadro 20]

	Segurança existencial					
	Áustria	Itália	Eslováquia	Espanha	Polónia	Portugal
Desenvolvimento socioeconómico	8.0	7.8	5.8	8.2	6.0	6.8
Educação e comunicação	7.5	5.7	5.9	6.5	5.7	5.3
Cuidados de saúde	8.6	7.8	7.2	7.6	7.0	7.8
Demografia	7.3	6.3	6.3	8.7	5.7	6.0
<b>Médias</b>	<b>7.9</b>	<b>6.9</b>	<b>6.3</b>	<b>7.7</b>	<b>6.1</b>	<b>6.5</b>

Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

O exame individual das dimensões da segurança existencial mostra-nos que a Áustria é, destacadamente, o país mais seguro existencialmente nas dimensões *educação e comunicação* e *cuidados de saúde*. A Espanha é o mais seguro existencialmente nas duas restantes dimensões: *desenvolvimento socioeconómico* e, de modo destacado, na dimensão *demografia*. Por seu turno, a Polónia é apenas o menos seguro existencialmente nas dimensões *cuidados de saúde* e *demografia* e *ex aequo* com a Eslováquia na dimensão *educação e comunicação*. Em nenhuma das dimensões da

segurança existencial os países apresentam um nível *muito alto* ou *muito baixo*. Apenas nas dimensões *cuidados de saúde* e *demografia*, Áustria e Espanha se aproximam, respetivamente, da categoria *muito alta*. Portugal destaca-se pelo baixo nível de segurança existencial na dimensão *educação e comunicação*, sendo o único país que se encontra, numa determinada dimensão da segurança existencial, mais perto de ter um índice considerado *baixo*.

Resumidamente, Áustria e Espanha são, respetivamente, os países mais seguros existencialmente, reunindo, entre si, 21 indicadores que se encontram no intervalo de segurança existencial *muito alta*, aglomerando-se, em particular, nas dimensões *desenvolvimento socioeconómico* e *cuidados de saúde*. Isto representa 45% do total de itens de segurança existencial *muito alta*. A maioria dos países tem, pelo menos, quatro indicadores de categoria *muito alta* na dimensão *cuidados de saúde*, nomeadamente nos itens: cobertura dos cuidados de saúde, recursos de água potável, instalações sanitárias e imunização infantil. Os países com menor índice de segurança existencial são a Polónia e a Eslováquia, concentrando 16 itens de categoria *baixa* ou *muito baixa*, especialmente nas dimensões *educação e comunicação* e *cuidados de saúde*, possuindo resultados relativamente baixos em indicadores como a mortalidade infantil e neonatal.

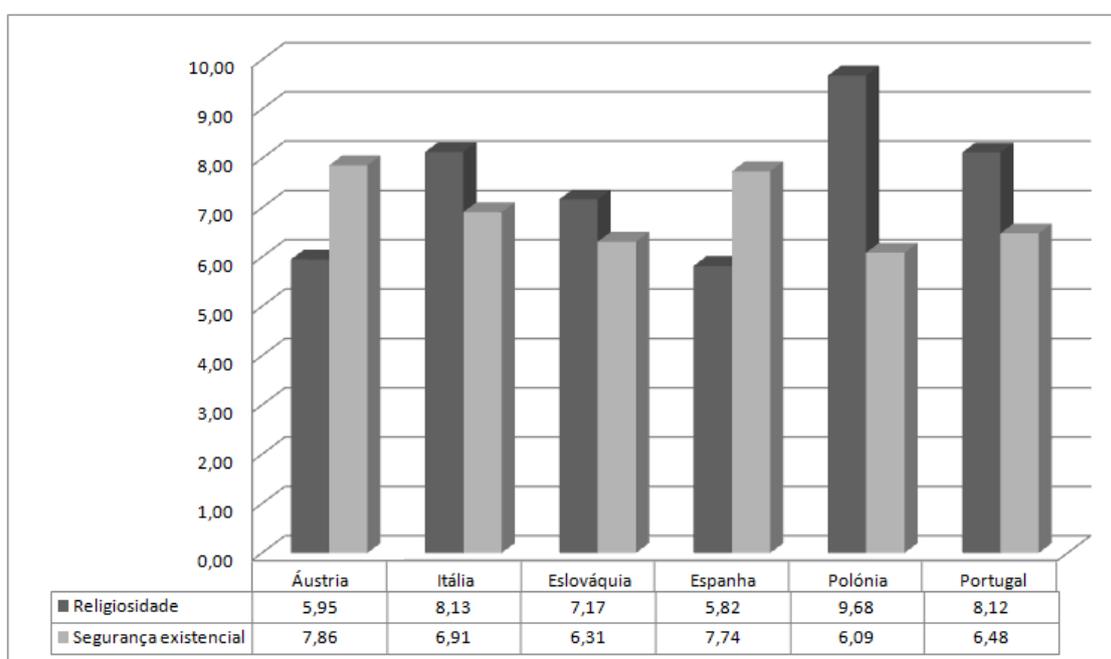
#### **2.4.2. Correlação entre segurança existencial e religiosidade**

Após obtermos os índices de segurança existencial para os países selecionados, comparamo-os com o índice de religiosidade – a nossa variável dependente. Aqui queremos testar o argumento que diz que a segurança existencial tem efeitos, tendencialmente, negativos na religiosidade. Ou seja, a maiores taxas de segurança existencial deverão corresponder menores taxas de religiosidade. Veja-se o gráfico 7.

Novamente, o caso polaco, o mais religioso do conjunto, obtém a pontuação destacadamente menor na variável independente – segurança existencial. Concomitantemente, os países com índice de religiosidade mais baixa do conjunto, Espanha e Áustria, apresentam os níveis de segurança existencial mais altos. Por um lado, isto parece ir ao encontro da teoria da secularização que defende, como vimos, que mais segurança existencial conduz a menos religiosidade. Por outro lado, à semelhança do que sucede no índice de societalização, esta tese não pode ser totalmente corroborada se considerarmos os outros países selecionados. De facto, Portugal e Itália, países mais religiosos do que a Eslováquia, apresentam índices de segurança existencial mais altos.

Além disso, o caso italiano, tangencialmente mais religioso do que o português, apresenta, à semelhança do que sucede entre Áustria e Espanha, um índice de segurança existencial relativamente mais elevado, quase de nível *alto* na nossa classificação, não permitindo comprovar inteiramente esta teoria da secularização. Ainda que a análise micro, às décimas e centésimas, não permita corroborar completamente o argumento da secularização que diz que cenários mais seguros existencialmente são, em princípio, menos religiosos, o exame macro parece apontar para uma correlação negativa entre as duas variáveis. Todavia, para atestarmos isto com mais detalhe, analisemos o gráfico 8.

Colunas com a relação entre os níveis de religiosidade e de segurança existencial  
[Gráfico 7]



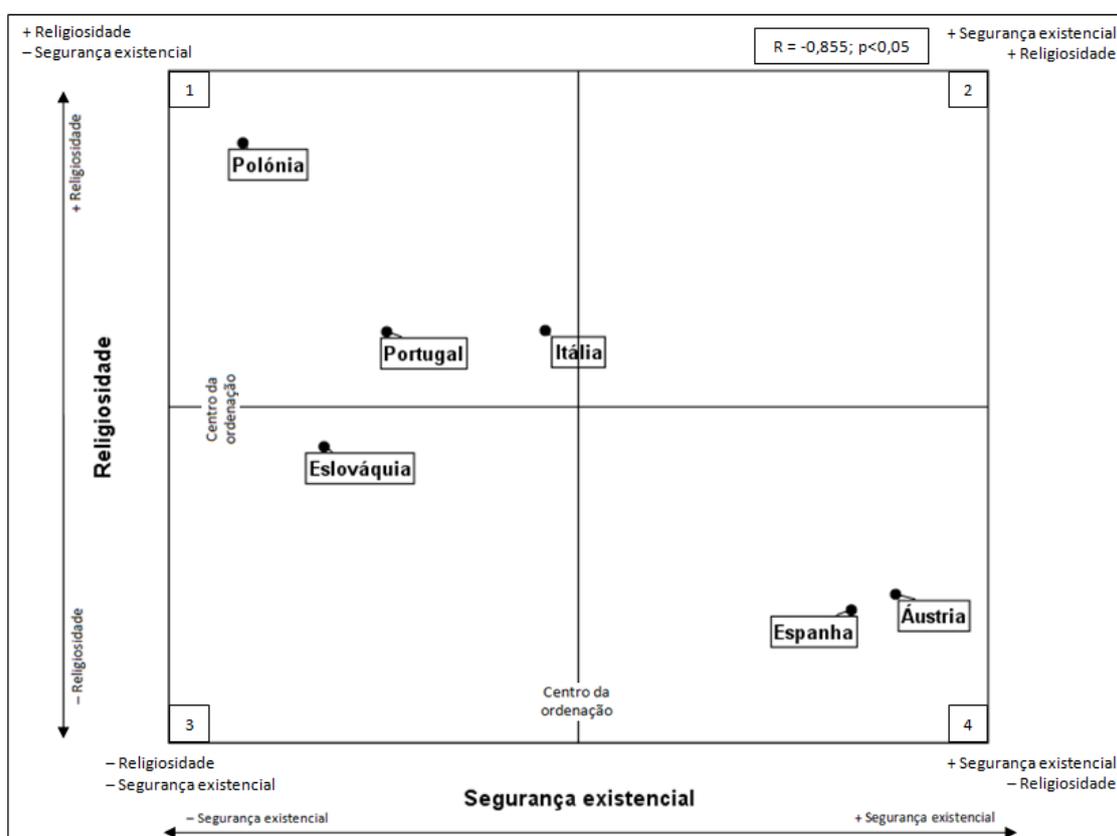
Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

No gráfico 8 exploramos a relação entre os valores do índice de religiosidade (eixo Y) e os do índice de segurança existencial (eixo X). A posição relativa dos países seleccionados mostra-nos, tal como Norris e Inglehart demonstraram, que existe uma correlação negativa forte e estatisticamente significativa entre as duas variáveis ( $r(6) = -0,855$ ;  $p < 0,05$ )<sup>173</sup>. Esta é a correlação mais forte e estatisticamente mais relevante do conjunto das variáveis independentes analisadas até agora. Ou seja, dentre as principais

<sup>173</sup> O valor exato do nível de significância é ,030.

teorias da secularização (racionalização, societalização e diferenciação funcional), a segurança existencial é aquela que mais contribui para a explicação da variação (negativa) da religiosidade (85,5%), considerando os países selecionados e a metodologia empregue.

Religiosidade vs. Segurança existencial (posição relativa dos países na respetiva ordenação)  
**[Gráfico 8]**



Fonte: cálculos do autor, considerando as fontes já citadas

Com efeito, a análise do gráfico 8 mostra, tal como as colunas do gráfico 7 já denunciavam, uma forte correlação negativa entre as duas variáveis. Os três países mais religiosos – Polónia, Itália e Portugal – encontram-se no quadrante 1 (mais religiosidade e menos segurança existencial), enquanto os países menos religiosos se encontram no quadrante 4 (menos religiosidade e mais segurança existencial). Esta categorização por quadrantes está em linha com os pressupostos da teoria da secularização relativamente à segurança existencial: a existência de maior segurança existencial parece estar negativamente correlacionada com os níveis de religiosidade. Sublinhamos ainda dois

elementos do gráfico 8. Primeiramente, o quadrante 2 (mais segurança existencial e mais religiosidade) encontra-se vazio, algo que ajuda a corroborar a tese de Norris e Inglehart; ou seja, a existência de maior segurança existencial não parece conduzir a maiores índices de religiosidade. Em segundo lugar, a Eslováquia surge como um caso desviante ao modelo da secularização, à semelhança do que sucedeu no índice de societalização. O caso eslovaco surge no quadrante 3 (menos religiosidade e mais segurança existencial), não se encontrando em linha com qualquer outro dos países analisados. Em suma, o gráfico 8 ajuda a corroborar a teoria da secularização desenvolvida por Norris e Inglehart, porque, por um lado, confirma que quanto mais seguros existencialmente são os países menos religiosos tendem a ser (quadrantes 1 e 4); enquanto, por outro lado, não mostra qualquer efeito positivo da segurança existencial nos níveis de religiosidade individual (quadrante 2).

Os intervalos classificativos, determinados após a análise do quadro 20, ajudam-nos a entender que os países com nível de segurança existencial *alta* são os únicos que se encontram no quadrante 4. Os restantes países que possuíam níveis *médios* de segurança existencial estão todos, à exceção da Eslováquia, no quadrante 1. Existe, portanto, um padrão fácil de descortinar: mais segurança existencial é igual a menos religiosidade e menos segurança existencial significa mais religiosidade. Esta tendência seria ainda mais forte se, mais uma vez, retirássemos o caso eslovaco. Assim, obteríamos uma correlação negativa muito forte entre segurança existencial e religiosidade, praticamente perfeita, a mais forte de todas as teorias da secularização e mesmo de cada uma das suas dimensões internas, sendo estatisticamente significativa ( $r(5) = -0,975; p < 0,01$ )<sup>174</sup>.

Atestada a correlação negativa forte, ou muito forte se excluíssemos a Eslováquia, entre as duas variáveis, será interessante ver se alguma das dimensões internas da segurança existencial tem uma correlação particularmente mais forte com a variável dependente. Observemos o quadro 21.

O quadro 21 permite-nos verificar que as dimensões *demografia* ( $r(6) = -.869; p < 0,05$ ) e *educação e comunicação* ( $r(6) = -.755; p < 0,10$ ) são as únicas que têm uma correlação negativa forte com a religiosidade, sendo que esta correlação é estatisticamente significativa. As dimensões *cuidados de saúde* ( $r(6) = -.597; p > 0,10$ ) e *desenvolvimento socioeconómico* ( $r(6) = -.641; p > 0,10$ ) apresentam apenas uma

---

<sup>174</sup> O valor exato do nível de significância é ,005.

correlação moderada e moderada forte, respetivamente, com a variável dependente, não sendo estatisticamente significativas.

Correlações entre a religiosidade e as dimensões da segurança existencial  
[Quadro 21]

Religiosidade	Segurança existencial			
	Desenvolvimento socioeconómico	Educação e comunicação	Cuidados de saúde	Demografia
Correlação de Pearson	-,641	-,755*	-,597	-,869*
Sig. (bilateral)	,170	,083	,211	,025
N	6	6	6	6

\*As correlações são significativas no nível 0,10 (bilateral).

Por um lado, as nossas correlações estão em sintonia com os dados do estudo de Norris e Inglehart, estando até mais fortemente correlacionadas com a religiosidade (entre -.60 e -.87) do que aquilo que os autores tinham detetado (entre -.40 e -.74). Por outro lado, contrariamente à opinião dos autores de que todos os indicadores de segurança existencial “se correlacionam forte e significativamente com as formas de religiosidade” (Norris & Inglehart, 2004: 61), estamos longe de declarar com tanta assertividade, e mesmo com as nossas correlações mais altas, que as dimensões *desenvolvimento socioeconómico* ou *cuidados de saúde* têm um forte valor preditivo nos níveis de religiosidade, em especial se comparadas com as outras duas dimensões. Ainda assim, estas duas dimensões com menor correlação com a religiosidade parecem estar em consonância com a sua teoria. Ou seja, o desenvolvimento ou a “igualdade socioeconómica tem um impacto [negativo] na prioridade dada aos valores e às crenças religiosas” (Norris & Inglehart, 2004: 65-67). Em contextos de maior desenvolvimento socioeconómico, tal como na Áustria ou Espanha, as crenças religiosas parecem ter uma tendência decrescente. Contudo, na Itália, um país com nível igualmente alto de desenvolvimento socioeconómico, esse efeito minguante não é visível. A dimensão *cuidados de saúde* deveria também ter, segundo os autores, efeitos negativos na religiosidade. Isto sucederia, porque a ausência destes cuidados básicos está normalmente associada a situações de precariedade, insegurança e imprevisibilidade que “levam muitas pessoas a enfatizar a religião” (Norris & Inglehart, 2004: 64). A ausência de cuidados de saúde ou a sua precariedade deveria, segundo o argumento, significar uma maior enfatização da religião. Não obstante estejamos cientes da proximidade entre

os valores na nossa dimensão *cuidados de saúde* e das posteriores dificuldades de categorização dos países, os nossos dados não nos permitem corroborar tão afirmativamente que melhores cuidados de saúde tendem a significar menos religião. Por exemplo, Espanha, o país menos religioso do conjunto, tem resultados mais baixos nesta categoria da segurança existencial do que dois dos países mais religiosos: Itália e Portugal.

Onde as teses de Norris e Inglehart parecem, efetivamente, ter maior ressonância nos nossos dados é nas dimensões *educação e comunicação* e *demografia*. A primeira baseia-se na premissa weberiana de que mais educação leva ao crescimento das perspectivas racionais do mundo e que, conseqüentemente, a secularização deve ter maiores impactos na população com mais formação. Em geral, Norris e Inglehart (2004: 27) defendem que “as pessoas com menos educação e literacia (...) serão mais religiosas”, ainda que afirmem que esta não é uma tendência inevitável. Complementarmente ao fenómeno educativo, a comunicação de massas cria “gradualmente um público mais informado e consciente politicamente” (Norris & Inglehart, 2004: 16). Para os autores, isto é relevante, porque as mensagens culturais difundidas pelos média “podem turvar as perceções dos indivíduos sobre as normas e práticas religiosas adequadas” (Norris & Inglehart, 2004: 76). Assim sendo, quanto mais educados e informados forem os indivíduos, menor deverá ser o seu nível de religiosidade. Os efeitos negativos previsíveis desta dimensão da segurança existencial na nossa variável dependente são, como vimos, corroborados no nosso estudo. Mesmo que a sua ordem esteja trocada, os três países mais religiosos são os que apresentam menores índices de educação e comunicação. Inversamente, os três países menos religiosos são os que têm maiores taxas de educação e comunicação. Isso ajuda a explicar por que motivo no nosso estudo a dimensão *educação e comunicação* está tão negativamente correlacionada com a religiosidade.

A dimensão *demografia* é, porém, aquela que apresenta maior poder preditivo sobre a religiosidade. No nosso estudo, bem como no de Norris e Inglehart, ela destaca-se por ser a hipótese mais fortemente correlacionada com a religiosidade. No desenvolvimento da sua teoria, os autores chegam inclusive a elaborar uma *hipótese demográfica* (Norris & Inglehart, 2004: 22, 231) por meio da qual afirmam que as taxas de fertilidade estão “sistematicamente ligadas à força da religiosidade” (Norris & Inglehart, 2004: 29), esperando que os países com maiores índices de religiosidade

tenham muito maior crescimento populacional do que os mais secularizados. Enquanto estas sociedades ditas seculares, mais ricas, produzem menos crianças e investem mais (educativa ou profissionalmente) em cada indivíduo, as sociedades mais orientadas por valores tradicionais enfatizam mais os laços entre pais e filhos e família, rejeitando fortemente o divórcio, o aborto ou a homossexualidade. Os sistemas culturais destas sociedades podem variar, mas, no geral, encorajam as pessoas a produzir mais crianças.

Em Norris e Inglehart, há, a respeito da dimensão *demografia*, uma inversão da lógica da secularização. Enquanto as teorias da secularização, bem como as outras dimensões da segurança existencial, advogam que mais desenvolvimento – ou seja, mais educação e comunicação, mais desenvolvimento socioeconómico ou melhores cuidados de saúde – significa menos religião, na dimensão demografia, maior segurança demográfica (i.e., maior esperança média de vida ou maior crescimento populacional) é sinónimo de maiores índices de religiosidade. Ora, a nossa investigação, mediante o conjunto dos países analisados, não permite corroborar esta tese. Os nossos resultados mantêm-se em linha com as teorias da secularização, em particular com o argumento geral da segurança existencial, porquanto mostra, claramente, que a maior segurança existencial ao nível demográfico corresponde menor religiosidade. Ou seja, mais desenvolvimento ou segurança demográfica significa menos religiosidade.

O nosso estudo diz-nos que a *demografia*, entendida à maneira de Norris e Inglehart, ajuda a prever praticamente 87% da variação negativa na religiosidade. Com efeito, se apenas analisássemos esta dimensão através de quadrantes similares aos do gráfico 8, poderíamos verificar que os três países mais religiosos (Polónia, Itália e Portugal) se encontravam no quadrante 1, correspondente aos casos mais religiosos e simultaneamente menos seguros demograficamente. Por seu turno, os países menos religiosos, Espanha e Áustria, encontrar-se-iam no quadrante 4, concernente aos casos menos religiosos, mas com maior segurança demográfica.

Em suma, pode-se dizer que a segurança existencial é, dentre o que designamos de camadas internas da secularização, a que mais forte e negativamente se correlaciona com a religiosidade. A isto não deve ser alheio o facto de ela ser a mais recente destas teorias, utilizando métodos e *softwares* estatísticos que lhe permitem, contrariamente aos meios de investigação das décadas de 1960-70, uma aferição mais fácil, exata e global dos dados recolhidos e das suas correlações. A correlação entre segurança existencial e religiosidade é muito negativa. Ou seja, a maior desenvolvimento

socioeconómico, melhores cuidados de saúde, melhores níveis de educação e informação e maior desenvolvimento demográfico, correspondem menores índices de religiosidade. Este efeito negativo é, particularmente, visível nas duas últimas dimensões. Destacamos a dimensão *demografia*, pelo facto de ser o maior preditor da variação na religiosidade e pelo facto de, contrariamente ao que Norris e Inglehart previam, pelo menos para o conjunto dos países seleccionados, ter uma correlação negativa forte com a religiosidade.

### 3. SECULARIZAÇÃO (TAMBÉM?) COMO DIVERSIDADE CULTURAL

A análise das quatro camadas da secularização permitiu-nos verificar que existe uma correlação negativa média-forte entre si e a religiosidade (com a exceção da camada *diferenciação funcional*). A mais negativa destas correlações foi encontrada na sua camada mais recente que decidimos considerar na nossa análise – a segurança existencial. O maior refinamento teórico e a maior inovação metodológica e tecnológica a que os teóricos desta camada tiveram acesso na construção da sua proposição podem, eventualmente, estar correlacionados com este resultado. Quer este seja mais ou menos o caso, a verdade é que isso desperta a nossa atenção para outros desenvolvimentos teóricos da secularização ainda mais recentes e provavelmente ainda mais interessantes para testar, empiricamente, a hipótese da secularização.

É isso que faremos, em seguida, neste capítulo onde decidimos acrescentar, por conta dos desenvolvimentos factuais e teóricos recentes ocorridos sobretudo nas sociedades europeias, mais uma camada às teorias da secularização – a diversidade cultural. Além de analisarmos, conceptualizarmos e justificarmos a pertinência da sua escolha, também criaremos um índice correlacionável com a variável dependente. Acima de tudo, queremos testar a hipótese que diz que a secularização pode ser justificada pela diversidade cultural das sociedades hodiernas.

#### 3.1. Da modernidade como pluralismo

Outro processo da modernidade muito presente na literatura sobre a secularização é o pluralismo – a coexistência de comunidades étnicas, morais ou religiosas numa sociedade (Berger, 2014) –, nomeadamente os seus efeitos na religiosidade.

Embora não seja um fenómeno propriamente recente, como já citámos e como vários autores já provaram<sup>175</sup>, com a acelerada globalização da segunda metade do

---

<sup>175</sup> Berger (2014) diz-nos, por exemplo que a experiência do pluralismo existiu em diferentes formas ao longo da história, citando, por exemplo: as culturas da Ásia Oriental ou da Índia pré-islâmica. A Reforma protestante e o crescimento dos Estados-nação, com regimes tendencialmente de separação da religião, é, porém, o momento histórico mais citado (Tschannen, 1992; Casanova, 1994; Norris & Inglehart, 2004). Isso justifica-se pelo facto de a Reforma ter destruído o monopólio da cristandade ocidental e ter permitido a criação e coexistência territorial dum pluralismo religioso. Taylor (2007) cita ainda a invenção do humanismo exclusivo, no século XVIII, com um fator que abre uma nova situação de

século XX, o pluralismo tornou-se, segundo Taylor (2007: 437), irreconhecível para e incomparável com qualquer época histórica anterior. O mundo contemporâneo tem-se tornado gradualmente mais diverso cultural, religiosa e etnicamente, sendo marcado por um pluralismo inédito de cosmovisões que se multiplicam irrefreavelmente (Taylor, 2007; Vilaça, 2016).

Esta é, de acordo com o estado da arte, uma marca indelével da modernidade. Para Berger (2014: 53), a modernidade e o pluralismo estão inelutavelmente cruzados, pois a primeira “leva necessariamente” ao segundo, libertando todos os processos que o estimulam, nomeadamente a urbanização, as migrações em massa, a alfabetização e o desenvolvimento das tecnologias de comunicação<sup>176</sup>. Também para Vilaça (2006: 22) o pluralismo tornou-se num dos “traços da modernidade”. Por causa do aumento dos fluxos migratórios e da mobilidade geográfica e do progresso dos *mass media* as sociedades diversificam-se cultural, étnica, religiosa e linguisticamente. Todavia, esta crescente heterogeneidade não é passageira. De acordo com Vilaça (2006: 22), ela é a nova “norma e não uma mera situação transitória”. Estas perspetivas são corroboradas por outros autores. Martin (2005: 157) diz que o pluralismo é uma característica “presente de forma massiva no mundo contemporâneo”, Taylor (2007: 300) chama-lhe “supernova” da era moderna, marcada por um “pluralismo galopante”, Pickel (2017: 290) diz que é um dos “prognósticos seguros para a Europa” e Vilaça *et al.* (2014: 2) preveem que o seu crescimento se manterá como resultado dos efeitos da globalização.

Com efeito, os estudos empíricos, estatísticos, sobre tendências demográficas, projeções de crescimento populacional ou dinâmicas migratórias mundiais apontam para profundas mudanças e, conseqüentemente, para uma crescente complexificação das dinâmicas culturais, religiosas ou étnicas regionais. Por exemplo, o Pew Research Center (2015, 2017), nas suas previsões sobre o crescimento populacional e sobre o futuro das religiões mundiais até 2050, mostra o modo como o perfil religioso do mundo está a “mudar rapidamente” (Pew, 2015: 5). Isto deve-se, sobretudo, à diferença entre as taxas de fertilidade, ao tamanho das populações juvenis e às conversões

---

pluralismo, multiplicando as perspetivas do mundo em todas as direções (religiosa ou não religiosa). Mesmo que seja muito anterior ao século XXI, o pluralismo (religioso) é hoje, mais do que nunca, – pela globalidade, velocidade e capacidade de penetração dos processos da modernidade –, incontornável para a compreensão do cenário religioso contemporâneo.

<sup>176</sup> Esta é uma revisão relativamente ao argumento original de Berger (1990 [1967]). Como vimos, na década de 1960, o autor considerava, inversamente, que a secularização, por conta da desmonopolização das tradições religiosas, levava a uma situação de pluralismo e não o contrário.

religiosas típicas duma era global e plural<sup>177</sup>. Mas também se deve ao número de migrações internacionais. De acordo com o relatório das Nações Unidas sobre a migração internacional de 2017, entre 1990 e 2017 a percentagem de migrantes internacionais aumentou, ao nível global, 69%. Esta é uma tendência crescente, dado que o volume de migrações internacionais cresceu a uma taxa média anual de 1,2% entre 1990 e 2000 e a uma taxa de 2,4% entre 2000 e 2017. As regiões consideradas desenvolvidas receberam 60% do total dessa migração durante a totalidade do período. Outra questão relevante aqui é o número de pedidos de asilo que, em 2015, bateu, ao nível europeu, o número recorde de 1,3 milhões de candidaturas (Pew, 2017).

A irreconhecibilidade destes fenómenos ou a sua incomparabilidade com outros períodos históricos, como Taylor sublinha e como já citámos, deve-se ao facto de não estarmos a passar por simples processos de emigração, mas de migração global, e essa diferença, como eloquentemente coloca Eco (2002), é fundamental para compreender o nosso mundo globalizado.

“Ainda é possível distinguir emigração de migração quando o planeta inteiro está a tornar-se o território de deslocações cruzadas? Creio que é possível: como disse, as imigrações são controláveis politicamente, e as migrações não; são como os fenómenos naturais. Enquanto há imigração, os povos podem ter a esperança de manter os imigrados num gueto, para que não se misturem com os nativos. Quando há migração já não há guetos, e a mestiçagem [neste contexto, acrescentaríamos a diversidade e/ou pluralismo] é incontrolável. Os fenómenos que a Europa tenta ainda enfrentar como casos de emigração são, pelo contrário, casos de migração” (Eco, 2002: 109-110).

Por conta destes eventos globais, o tema do pluralismo tornou-se numa das mais “promissoras agendas de pesquisa” (Pollack, 2014: 115), sendo um dos “tópicos mais importantes” nas ciências sociais contemporâneas (Doktór, 2009: 26). Para isto muito ajudou o facto de os teóricos da secularização terem começado a associar o pluralismo aos efeitos da modernização. O seu argumento básico é o seguinte: a modernização não

---

<sup>177</sup> Uma das principais consequências será o crescimento e a disseminação do islão, acima de qualquer outra religião no mundo. Isto será particularmente evidente na Europa, onde, de acordo com as previsões, se espera que a comunidade muçulmana venha a compor 10% do total da população.

leva necessariamente à secularização; porém, conduz inevitavelmente ao pluralismo (Berger, Davie & Fokas, 2008; Berger, 2014; Vilaça *et al.* 2014).

Todavia, salvo o caso de Vilaça *et al.* (2014), cujo interesse de investigação parece centrar-se mais na mutação do religioso em condições modernas (plurais) e não no seu declínio, os outros teóricos do pluralismo parecem marcados pelo estigma da secularização. Para eles, o pluralismo leva à “contaminação cognitiva” (Berger, 2014: 2) que, por conta dos crescentes contactos interpessoais globais, relativiza<sup>178</sup> e enfraquece os consensos morais; à “diferenciação interna” (Pace, 2016: 9) que, quando o contexto se altera, leva as sociedades a transferir a sua complexidade externa para a esfera privada; e à “fragilização mútua” (Taylor, 2007: 303-304) das cosmovisões (religiosas ou não religiosas). Não obstante a omissão dum argumento que afirme, explicitamente, a ligação (negativa) do eixo modernização-pluralismo-secularização, esta relação parece presente de forma implícita. Com efeito, se a modernização leva fatalmente ao pluralismo e se o pluralismo, pela concorrência de diferentes cosmovisões, provoca uma *contaminação, diferenciação* ou *fragilização* dos valores sociais, então, a pluralização tenderá a enfraquecer, entre outras, as certezas religiosas. Ou seja, a modernização provoca uma pluralização das visões do mundo que, por seu turno, é acompanhada de um enfraquecimento das convicções religiosas.

Esta conclusão pode, porém, parecer simplista se entendida à luz dos efeitos complexos e, por vezes, reversíveis do pluralismo na religião. De acordo com Berger (2014: 15), as religiões não estão de forma alguma imunes às consequências do pluralismo; pelo contrário, este é “o grande desafio de todas as tradições e comunidades religiosas na era moderna” (Berger, 2014: 15). No entanto, como o próprio autor adita, à medida que o pluralismo vai extenuando as convicções religiosas, vai surgindo uma miríade de opções cognitivas e normativas que, em grande parte, podem ser religiosas. Esta ideia, aparentemente, dicotómica fica bem expressa através da reflexão de Pickel (2017) sobre os processos de secularização e pluralização que marcam as sociedades europeias contemporâneas.

“[O] pluralismo é o segundo prognóstico seguro para a Europa (...). [Por conta dele] [a]lém dum crescimento da discussão pública e política em torno da religião, também existe (pelo menos na Europa) uma

---

<sup>178</sup> Outra das consequências da contaminação cognitiva é o fundamentalismo. Para Berger (2014), o fundamentalismo balcaniza as sociedades e condu-las a um conflito constante ou à coerção totalitária.

«perda arrasadora da relevância da religião». Não podemos, por conseguinte, excluir preliminarmente uma reativação da *identidade* (religiosa) no futuro. No entanto, em face do enfraquecimento dos laços, do conhecimento ou da integrabilidade religiosos, isso parece improvável” (Pickel, 2017: 290).

Ou seja, o pluralismo parece enfraquecer tendencialmente a religião; porém, também pode ter efeitos positivos sobre a última. Todavia, parece-nos que os autores, pela forma como constroem os seus argumentos – entendem sempre o crescimento da religiosidade, em condições de pluralismo, como uma eventualidade –, se aproximam mais da primeira proposição.

Entender os efeitos atuais do pluralismo na religião afigura-se, portanto, como um desiderato difícil. Os autores não advogam mais uma tendência geral, unívoca e determinista. Apesar de mostrarem que o pluralismo pode ter consequências perniciosas para a religião, atualmente, tendo em conta a experiência com as várias *falácias da secularização* que analisámos, eles salvaguardam as suas teses, oferecendo-lhes uma hipótese de relação saudável entre ambos.

A atual postura (prudente e diplomática ou dicotômica e reversível) dos teóricos da secularização quanto aos efeitos do pluralismo na religiosidade<sup>179</sup> contrasta, como vimos, com as posições mais assertivas assumidas no decorrer da segunda metade do século XX<sup>180</sup>. Nessa época, de um lado, encontramos os teóricos que afirmam que, com a pluralização, as visões do mundo, religiosas ou não, tendem a ser relativizadas e a sofrer uma crise de plausibilidade. Embora por razões diferentes, estes teóricos argumentam, no geral, que os processos de racionalização (Wilson, 1969 [1966]; Berger, 1990 [1967]) ou de diferenciação (Luckmann, 1967; Yinger, 1967) levam a uma autonomização que engloba a pluralização e que é a causa do enfraquecimento das cosmovisões religiosas. Assim sendo, as práticas e crenças religiosas, bem como as instituições que as enquadram, gozam dum nível mais elevado de firmeza quando enquadradas, usando o termo bergeriano, numa *estrutura de plausibilidade* homogénea e partilhada pela maioria das pessoas. Por contraste, sob condições de pluralismo e com

---

<sup>179</sup> Excluimos aqui Bruce (2017), porque continua a considerar, de forma clara e sistemática, que as consequências da secularização serão sentidas, primeiramente, nas sociedades que possuam um grau de pluralismo considerável.

<sup>180</sup> Martin (1978) pode ser considerado como uma exceção. Com efeito, o autor não assume que o pluralismo tem um efeito unívoco (positivo ou negativo) na religião. Pelo contrário, defende que o pluralismo, mediante o seu grau de incidência, pode levar a vários cenários religiosos.

a consequente desmonopolização das perspectivas religiosas do mundo, a pretensão de legitimidade inquestionável e auto-evidente das comunidades ou instituições religiosas tende a ser desafiada. As organizações religiosas passam a atuar dentro duma lógica de mercado onde também competem, como vimos em Gorski (2003) ou Stolz (2010), com uma pluralidade de cosmovisões seculares. Esta competição intra e extra religiosa afeta a credibilidade das perspectivas religiosas do mundo e, por conseguinte, atinge negativamente os níveis de crença ou prática religiosa. De outro lado, os teóricos da economia religiosa esperam, como atestámos no capítulo sobre as *alternativas às teorias da secularização*, que a participação e o compromisso religiosos sejam influenciados pela oferta de religião (Stark & Bainbridge, 1985; Finke & Stark, 1988; Iannaccone, 1991; Stark & Iannaccone, 1994). O seu argumento diz-nos que mais pluralismo religioso (mas também, maior liberdade religiosa) aumenta a participação e empenhamento religioso. Isto sucede, porque o pluralismo fomenta a competição. As instituições e comunidades religiosas trabalham mais afincadamente para satisfazer a procura religiosa e, por consequência, as pessoas tendem a ficar mais satisfeitas com o serviço oferecido e a envolver-se mais com o religioso. Ou seja, contrariamente aos primeiros teóricos, o pluralismo teria um efeito positivo na religião.

Não obstante a centralidade destes estudos e autores para o debate dos efeitos do pluralismo na religião, este tópico (ainda que nem sempre sob o vocábulo *pluralismo*) esteve, até à atualidade, sempre presente implícita ou explicitamente nos trabalhos sobre a secularização. Bruce (2002), Taylor (2007) ou Berger, Davie e Fokas (2008) associam, uns mais do que outros, o declínio ou a marginalização da autoridade das crenças religiosas, a fragmentação das visões do mundo e a rutura da homogeneidade cultural e religiosa à *diversidade social* e à *pluralização das cosmovisões* individuais. Outros autores fazem exercícios semelhantes. Por exemplo, Casanova (1994) analisa a posição das religiões no mundo moderno à luz do pluralismo – a condição estrutural da modernidade –; Martin (2005) observa o contexto global de secularização através dum *pluralismo competitivo e expansivo*; Davie (1994), Banchoff (2007), Habermas (2008) ou Vilaça *et al.* (2014) relacionam a modernidade e os seus fenómenos de migração internacional, fluidez demográfica e nova economia global com o *pluralismo* e com as suas múltiplas possibilidades de identificação e pertença; enfim, Norris e Inglehart (2004) correlacionam os níveis de religiosidade dos indivíduos com um índice de pluralismo religioso.

Por causa desta presença, mais ou menos assídua e mais ou menos explícita, do pluralismo nos trabalhos dos teóricos da secularização, surgiram vários estudos empíricos que quiseram compreender a correlação pluralismo-religiosidade. A existência duma correlação negativa foi tomada como corroboradora das teorias da secularização, enquanto uma correlação positiva sustentaria os pressupostos do modelo do mercado religioso. A literatura sobre o tema cresceu tanto que, nos inícios do século XXI, Chaves e Gorski (2001) fizeram uma grande revisão do tópico através do exame de 193 testes em 26 artigos científicos. Nesse estudo, reportam, sobretudo, a relação tendencialmente negativa ou nula (quase 70% dos casos) entre o pluralismo e a participação religiosa (em qualquer sentido geral). A correlação positiva entre as variáveis não é portanto comprovada pelos seus resultados, salvo quando aplicada a um número limitado de casos.

Outro estudo, o “mais crítico” na opinião de Norris e Inglehart (2004: 97), afirma que todos os resultados de todas as correlações (positivas ou negativas) devem ser abandonados (Voas, Olson & Crockett, 2002). De acordo com Voas, Olson & Crockett, no início da centúria, não havia provas convincentes de que o pluralismo tinha qualquer efeito na participação religiosa. Qualquer variação aleatória no número de casos selecionados determina, segundo eles, graus de correlação diferentes. Ou seja, a relação entre diversidade e envolvimento religioso refletiria apenas a relação matemática entre as medidas de participação religiosa e um índice de pluralismo, não tendo como base qualquer fator substantivo. Por conta disso, é-nos dito que “todas as provas oferecidas por ambas as partes do debate são agora suspeitas” e que o “pluralismo pode não ter qualquer efeito na participação religiosa” (Voas, Olson & Crockett, 2002: 218). Embora partilhemos algumas das suas preocupações, julgamo-las excessivas<sup>181</sup> e, como os próprios autores admitem, as provas que reúnem são

---

<sup>181</sup> A crítica de Voas, Olson e Crockett parece-nos um pouco excessiva, nomeadamente por desconsiderar na totalidade qualquer relação estatística entre as duas variáveis, desmerecendo a escolha de casos e os fundamentos que subjazem à escolha das variáveis. No limite, nenhuma correlação poderia ser aceite, se não conseguisse provar a universalidade dos seus resultados. Embora entendamos a preocupação dos autores quanto à seleção dos casos de estudo e às variáveis dependentes e independentes, não consideramos que “toda a discussão [em torno do pluralismo] tem de ser reavaliada (...), porque agora é suspeita” (Voas, Olson & Crockett, 2002: 218). Além disso, não nos parece completamente correta a associação que os autores fazem entre os seus resultados e os trabalhos de Christiano (1987), Zaleski e Zech (1995) e Perl e Olson (2002). Não obstante a afirmação de Voas, Olson e Crockett de que as investigações destes autores não detetam qualquer relação entre o pluralismo e o compromisso religioso, os seus estudos, mesmo que de forma não muito explícita, mostram não só que o pluralismo tem influência em determinados contextos religiosos, mas também que ele e a consequente competição religiosa podem conduzir a maior participação religiosa (nomeadamente através das doações às igrejas e comunidades religiosas).

“altamente circunstanciais” (Voas, Olson & Crockett, 2002: 230). Por conseguinte, os estudos empíricos sobre o impacto do pluralismo na religião continuaram.

Norris e Inglehart (2004), de certo modo, em linha com Voas, Olson & Crockett, mostram que os resultados do seu estudo não apontam para uma grande influência do pluralismo na religião. Todavia, admitem que algumas correlações apontam para uma relação forte e significativa entre o primeiro e o grau de participação religiosa dos indivíduos. Esta correlação é praticamente sempre negativa. Contrariamente aos pressupostos da teoria da economia religiosa a “análise multivariada dos dados dum vasto grupo de sociedades não apoia a hipótese de que o pluralismo religioso produz níveis elevados de religiosidade” (Norris & Inglehart, 2004: 230); pelo contrário, as sociedades menos plurais apresentam maiores índices de participação religiosa. Os trabalhos de Doktór (2009) e Pollack e Pickel (2009) também apontam nesta direção. O primeiro, ao estudar a relação entre o pluralismo religioso e as relações de vizinhança e/ou amizade, conclui que, no geral, a influência do pluralismo religioso é negativa. Os segundos, ao examinarem a correlação entre as relações Estado-religiões e a vitalidade religiosa, concluem, novamente, que os dados empíricos não só não confirmam os pressupostos do modelo do mercado religioso, como ainda os contradizem. Com efeito, no seu estudo, as correlações, quando significativas, apontam no sentido contrário – quanto maior o pluralismo, menor a participação religiosa.

Em suma, o debate dos teóricos da secularização sobre o pluralismo e os seus efeitos na religião, tal como todo o debate da secularização, tem sido prolífero, contraditório e inconclusivo. No entanto, conseguimos detetar quatro etapas essenciais. A primeira, desenvolvida mais energeticamente até à década de 1970 e preconizada pelos teóricos da secularização, assevera que mais pluralismo significa menos religião. A segunda, nascida em meados da década de 1980 e acompanhada pelos primeiros estudos empíricos mais sistemáticos dos teóricos da economia religiosa, afirma, inversamente, que mais pluralismo significa mais religião. A terceira, surgida na primeira década do século XXI, por conta deste debate, é marcada, como acabámos de ver, por uma tentativa de aclaração das duas etapas dicotómicas originais. Os seus resultados não foram conclusivos, apontando em várias direções. Todavia, trouxeram à luz, ainda que fragilmente, a correlação tendencialmente negativa ou nula entre pluralismo e religião. A última, que se vive atualmente e cuja reflexão se foi adensando desde a primeira metade da década inicial do século XXI, procura lidar, ainda na aurora

da sua adolescência, com o pluralismo e a coexistência da diversidade (cultural, étnica ou religiosa) nas sociedades e com os seus presumíveis efeitos na religião. Este tópico surge agora de forma mais premente, por causa das mudanças rápidas e globais provocadas pela globalização, pelas migrações transnacionais, pela nova economia global ou pelos *mass media* digitais. Estes teóricos admitem uma influência maioritária, mas não exclusivamente negativa, do pluralismo na religiosidade; porém, isso não significa, necessariamente o enfraquecimento da religião, mas apenas a sua recomposição. Esta é, em certa medida, uma posição intermédia relativamente às teses anteriores. Ou seja, o pluralismo, enquanto condição *sine qua non* da modernidade, já não conduz (contrariamente às teorias da secularização) necessária e fatalmente ao fim da religião, mas também não está normalmente associado ao seu desenvolvimento positivo (contrariamente à teoria da economia religiosa). Apesar de o pluralismo trazer consequências para a religião (contrariamente ao que Voas, Olson e Crockett alegam) estes efeitos tanto podem significar um enfraquecimento como uma revitalização.

Pela inexatidão das teses clássicas da secularização e da economia religiosa, relativamente ao pluralismo, e pela experiência, altamente criticada, de desenvolvimento de teorias unívocas, universalistas e deterministas (tanto numa direção como noutra), a posição *política e cientificamente correta* passou a ser uma *intermédia*, semelhante à dos teóricos da quarta etapa elencada. Para se contornarem eventuais críticas, aceita-se a religião como uma espécie de constante antropológica que nenhum processo da modernidade consegue enfraquecer, mas apenas reconfigurar. Mas isto não será apenas um processo dialético hegeliano? Ou seja, será que estamos a passar duma *tese* (secularização), para uma *antítese* (economia religiosa), até uma mera *síntese* (posição intermédia entre o enfraquecimento da religião e a sua revitalização) sobre os efeitos do pluralismo na religião? Por que razão hoje os autores (como Berger ou Pickel) afirmam apenas implícita e tenuemente que o pluralismo pode ter um impacto negativo na religião, mesmo quando os seus estudos apontam nesta direção? Dadas as profundas alterações globais que vivemos, em que medida podemos continuar a estudar os efeitos do pluralismo na religião à luz de pressupostos teóricos das décadas de 1960 ou 1980? Como poderá o pluralismo tornar-se numa *agenda de pesquisa promissora* se nada mais for do que a negação da negação (na perspetiva dialética de Hegel)?

É de facto com estas, entre outras, interrogações em mente que avançamos na direção duma proposta reedificada e atualizada da secularização baseada no binómio pluralismo-religião.

### **3.2. Definindo conceitos: pluralismo, pluralização ou pluralidade e diversidade?**

O pluralismo afigura-se, segundo a literatura especializada, como um dado adquirido das sociedades modernas. É uma “característica permanente” das sociedades humanas (An-Na’im, 2009: 225), é um “conceito-chave” para se entender o mundo (Giordan, 2014: 1), é o “estado normal das coisas” (Ammerman, 2010: 19) que, por conta dos efeitos da globalização, “manterá uma tendência crescente” (Vilaça *et al.*, 2014: 2).

Por causa desta opinião generalizada, o tópico do pluralismo tem conquistado maior protagonismo nas ciências sociais. No nosso ver, o seu grande mérito foi ter desafiado – no debate sobre os efeitos dos processos da modernidade na religião – a justaposição entre os apoiantes da versão *ortodoxa* da secularização e os que se lhe opõem pela afirmação dum *retorno do sagrado*. Atualmente criticam-se as primeiras teorias, mas sem se abraçarem as segundas. Ou seja, há um distanciamento das perspetivas mais idiossincráticas do paradigma ortodoxo que não significa, automaticamente, uma adoção da abordagem contra ortodoxa. A secularização é tida como um processo de mudança do religioso que não significa, necessariamente, declínio ou revitalização religiosa. Abre-se espaço para uma perspetiva mais plural, que considera a contingência, e rigorosa, que privilegia o empirismo, que tem a pretensão de explicar melhor o que se passa no campo da religiosidade moderna.

No entanto, o conceito de pluralismo é comumente usado nas ciências sociais, mas é menos frequentemente explicado. Como amplamente denunciado, muitos académicos continuam a usá-lo de forma indiscriminada, referindo-se a *pluralismo* sem especificar concretamente o que querem descrever com o termo (Beckford, 2003; Mortensen, 2003; Vilaça, 2006; Berger, 2014). Além disso, surgiram e continuam a surgir muitas interpretações que confundem, erradamente, pluralismo e diversidade ou pluralidade. Isto traz sérias complicações terminológicas, metodológicas e epistemológicas para o debate científico, porque mistura questões descritivas e valorativas/regulatórias. A noção de pluralismo corre o risco de se tornar num chapéu

conceptual sob o qual se colocam fenómenos heterogéneos e inconsistentes entre si. Não admira, pois, que seja apelidada de “problemática” (Mortensen, 2003: 425; Beckford, 2007: 267), “traíçoeira” ou “ambígua” (Beckford, 2003: 73-102) e que se venha reivindicando uma “maior atenção” (Beckford, 2014: 15) e um maior “refinamento teórico” (Giordan, 2014: 1) para este conceito.

Na secção anterior, usámos o conceito de pluralismo e diversidade, conscientemente, de forma indiscriminada, mediante a forma original como os autores citados recorrem ao termo. Contudo, concordamos com a ideia de que deve haver uma separação analítica entre eles. Consideramos que uma análise multidimensional do pluralismo pode ajudar não só a deslindar as dimensões de autonomia e dependência entre os conceitos, mas também a refinar as nossas ferramentas nocionais. Isso levar-nos-á ao desenvolvimento dum objeto conceptual que nos permita, no atual contexto de pluralismo *permanente* e *crescente*, trabalhar sobre e aclarar os fenómenos atuais de secularização. Como nos diz Beckford (2010), se isto suceder, abrir-se-ão boas oportunidades de pesquisa na área.

No geral, os autores vêm reivindicando uma separação entre os conceitos de pluralismo e diversidade<sup>182</sup> (Beckford, 2003, 2007; Wuthnow, 2004; Vilaça, 2006; An-Na'im, 2009; Berger, 2014). O âmago do seu argumento é que o pluralismo é um conceito normativo, enquanto a diversidade é uma noção descritiva. O primeiro, como denuncia o sufixo *ismo*, é um sistema de valores, instituições ou processos que aceita a diversidade como um valor positivo; o segundo diz respeito, descritiva, empírica e factualmente, ao grau de heterogeneidade cultural<sup>183</sup> existente numa determinada sociedade ou num mesmo contexto social. Um grau elevado de diversidade não significa que existe pluralismo ou que uma sociedade seja pluralista (i.e., que endosse o pluralismo). São, portanto duas esferas relativamente autónomas, pois mais diversidade, como nos diz Yang (2014: 137), “não leva necessariamente ao pluralismo”. Todavia, os conceitos são contíguos – “o pluralismo é uma resposta ideológica ou normativa à diversidade empírica” (Beckford, 2007: 268). É, nas palavras de Jenkins (2002: 29, *apud* Mortensen, 2003: 425), a “ideologia que celebra a diversidade”. A sua interdependência tem levado os cientistas sociais a análises multidimensionais que têm

---

<sup>182</sup> Estes conceitos estão, considerando os autores aqui estudados, normalmente associados à questão religiosa. Todavia, o seu significado e a sua distinção podem ter um alcance mais amplo e é nesse sentido que os analisaremos de seguida.

<sup>183</sup> Alongar-nos-emos sobre este conceito e sobre as suas múltiplas e mútuas relações dimensionais na próxima secção.

permitido deslindar os seus pontos de intersecção e as suas esferas autónomas. Considerando as sistematizações de Beckford (2003, 2007), Wuthnow (2004) ou Yang (2014), podemos considerar quatro sentidos fundamentais do pluralismo:

1. Enquanto conceito descritivo ou analítico (*diversidade* ou *pluralidade* - entendidas sinonimamente).
  - a. Descreve o nível de heterogeneidade dentro duma sociedade.
2. Enquanto conceito processual (*pluralização*).
  - a. Descreve o processo de crescente diversidade numa sociedade.
3. Enquanto conceito normativo ou valorativo (*pluralismo per se*).
  - a. Descreve os arranjos institucionais e sociais, sustentados em normas legais, favoráveis à diversidade.
    - i. Implica a aprovação e o reconhecimento (positivo) da diversidade.
4. Enquanto conceito filosófico.
  - a. Descreve um conjunto de ideias intelectuais que colocam um valor alto na diversidade e nos arranjos institucionais e sociais que a escoram.

Esta miríade de significados que o conceito de pluralismo pode ter, mas também a consciência desse facto e o seu domínio conceptual, trazem-nos maior responsabilidade metodológica na escolha do que designámos de *objeto conceptual mais apropriado* para estudar os fenómenos contemporâneos da secularização.

Neste contexto, optámos pelo conceito de diversidade<sup>184</sup>. Por um lado, isso deve-se ao facto de considerarmos mais prudente evitar as questões normativas, processualistas e filosóficas associadas ao *pluralismo* ou à *pluralização*. Por outro lado, isso também se prende com o facto de a *diversidade* estar, normalmente, associada a perspectivas científicas mais neutras e, por consequência, metodologicamente mais pacíficas, operando apenas ao nível analítico-descritivo. Vários cientistas sociais defendem que, aquando do estudo do impacto da modernização na religião, a opção pela noção de diversidade é preferível ou mais apropriada (Beckford, 1999, 2003; Yang, 2014). No âmbito do nosso estudo esta precedência ou adequação afigura-se relevante,

---

<sup>184</sup> Não obstante os termos pluralidade e diversidade possam descrever, sinonimamente, situações de heterogeneidade cultural, de modo a evitarmos eventuais perturbações de sentido, optamos pelo termo diversidade. O recurso exclusivo à *diversidade* é, de acordo com Beckford (2010), mais prudente, porque o vocábulo pluralidade, se colocado noutro contexto (por exemplo, no campo eleitoral), pode ter um significado totalmente diferente.

porque, se quisermos analisar a religião como variável dependente, devemos encontrar uma independente que nos permita não só descrever, mas, sobretudo, medir o grau de heterogeneidade cultural duma determinada sociedade e, enfim, correlacioná-lo com o nosso índice de religiosidade. Posto isto, acreditamos que o conceito de diversidade – dada a sua centralidade, no contexto do debate sobre pluralismo, para o estudo geral e atual da secularização (e para a nossa pesquisa em particular), e dada a sua dimensão empírica e analítica (que nos permitirá encontrar indicadores que o mensurem) – é atualmente o instrumento teórico-empírico mais pertinente para o estudo dos efeitos da modernidade na religião.

### **3.3. Sobre o conceito de diversidade (cultural)**

O termo diversidade representa um conceito amplo que atraiu a atenção, não só, mas também, de cientistas sociais, especialmente, no final da década de 1990 e durante a de 2000. Prova disso são as convenções da UNESCO sobre a diversidade cultural (2001) ou sobre a sua proteção e promoção (2005), erigindo uma definição de diversidade que é descrita como uma multiplicidade de formas culturais representativas dos diversos grupos sociais. Se, por um lado, a *diversidade*, ou a consciência da sua existência enquanto conceito autónomo do pluralismo, tem apenas algumas décadas, a diversidade (sem itálico) empírica não é uma novidade, como nos provam, por exemplo, Wood (2003) ou Berger (2014).

A *diversidade* tem a sua etimologia no latim *diversitas*, procurando dizer *variedade* ou *diferença*. É a representação, num determinado sistema social, da multiplicidade de diferenças e similaridades que existem entre os indivíduos ou os grupos que os representam. É a qualidade do diverso (dimensão positiva), por oposição à cultura de grupo, à homogeneização de culturas ou à monocultura (dimensão negativa). A noção de diversidade está, portanto, associada aos conceitos de pluralidade (como vimos em rodapé), multiplicidade ou heterogeneidade, dizendo respeito à miríade de ideias, características ou elementos distintos que distinguem os indivíduos sobre um determinado assunto, contexto ou ambiente. É, nas palavras de Crystal (2002: 33), uma expressão “incorrigivelmente plural” e, acrescentaríamos nós, incontornavelmente associada à multiplicidade de identificações culturais de cada grupo social. Com efeito,

a diversidade que queremos analisar é a cultural<sup>185</sup>, pois é a cultura – através da sua capacidade de inserção e adequação do ser ao meio – que explica, dá sentido e agrega as diferentes cosmologias sociais, como as étnicas, religiosas ou linguísticas. Não surpreende que, ao tratarem do tópico da diversidade, os cientistas sociais normalmente o associem à cultura (Cox, 1993; Ottaviano & Peri, 2006; Patsiurko, Campbell & Hall, 2012; Dohse & Gold, 2013).

Com tudo isto não queremos insinuar que a diversidade cultural é um conceito relativamente escorreito que se limita a descrever, univocamente, a heterogeneidade das formas culturais e das suas representações. Pelo contrário, como denunciam vários autores (Alesina *et al.*, 2003; Beckford, 2003; Wood, 2003; Ottaviano & Peri, 2006), pela sua amplitude, complexidade, subtilidade e fluidez, é difícil sumariar a noção de diversidade cultural numa tipologia simples. Johnson e Grim (2013) determinam dois tipos de diversidade: interna e exterior. A primeira reporta-se à diversidade dentro dum grupo (étnico ou religioso) específico, enquanto a segunda descreve o grau de diversidade total dos grupos numa determinada região ou sociedade. Por seu turno, Gardenswartz e Rowe (2003) falam em quatro camadas da diversidade: i) organizacional, relacionada com o controlo da diversidade pela organização onde os indivíduos trabalham; ii) externa, representa as escolhas de vida dos indivíduos (por exemplo, religião, educação ou costumes); iii) interna, as características determinadas à nascença, como a etnicidade ou o género; e iv) personalidade, ou seja, os traços e características dos indivíduos que são considerados estáveis. O Pew (2014) também refere que as ciências sociais definiram quatro formas de diversidade: i) o grau em que uma sociedade se divide em diferentes grupos; ii) o tamanho do grupo minoritário; iii) a sua influência; e iv) a dominação dum ou mais grupos na sociedade. Beckford (2003) vai ainda mais longe, afirmando que a diversidade deve ser distinguida, analiticamente, através de cinco significados: i) o número absoluto de grupos sociais; ii) o número de pessoas que lhe estão associadas; iii) o número de tradições distintas existentes numa sociedade; iv) o número de indivíduos que combinam diferentes perspetivas tradicionais; e v) o processo de diferenciação interna pelo qual os grupos passam.

Além disso, ainda segundo Johnson e Grim (2013), há cinco formas de medir a diversidade: i) fracionalização, a probabilidade de que dois indivíduos, aleatoriamente

---

<sup>185</sup> Doravante, sempre que nos referirmos ao termo *diversidade*, estaremos a fazê-lo à luz da ideia de *diversidade cultural*. Salvo quando indicarmos o contrário.

selecionados, pertençam a diferentes culturas; ii) polarização, analisa e atinge o seu máximo aquando da existência de dois grupos sociais de dimensão similar; iii) dominação, baseada na dimensão do maior grupo; iv) minoria, reporta-se ao tamanho da maior minoria; v) clivagem, descreve uma situação onde há um grupo maioritário e, pelo menos, outro com uma minoria significativa.

Não há propriamente uma uniformidade no tratamento da questão da diversidade, à exceção da ideia geral de que, à semelhança de tantos outros, é um conceito multidimensional e que pode ser medido de várias formas. No entanto, a literatura especializada na área tem, implicitamente, chegado a um consenso sobre a melhor forma de analisar, subdividir e quantificar a diversidade. Em particular, desde os inícios do século XXI que têm surgido estudos sobre a já referida *fracionalização* (Alesina *et al.* 2003; Fearon, 2003; Patsiurko, Campbell & Hall, 2012) e que pretendem descrever, medir e entender os efeitos da diversidade, estes autores chamar-lhe-ão *heterogeneidade*, da e na população.

A fracionalização, ou seja, o grau de divisão (de alguém ou algo) em diferentes grupos ou partes, dentro duma determinada sociedade ou região, é tipicamente medida através das três dimensões seguintes: a étnica, a linguística e a religiosa.

A fracionalização étnica ou a etnicidade é, do conjunto, para Alesina *et al.* (2003: 6), a “principal variável” de análise. Associada, anteriormente, à dimensão linguística – a heterogeneidade etnolinguística (Mauro, 1995; Easterly & Levine, 1997) –, a etnicidade passou a ser considerada autonomamente. Isto levou os teóricos a afastar-se de definições padronizadas de etnia ou grupo étnico que normalmente incluíam a língua e a religião e que se baseavam na ideia duma crença comum numa ancestralidade e/ou em características culturais (reais ou presumidas) partilhadas (Fenton, 2004). Apesar do pouco desenvolvimento teórico neste campo, a diversidade étnica aqui mencionada é concernente ao conjunto de características biológicas, como a origem racial ou a cor da pele dos indivíduos (Alesina *et al.*, 2003; Patsiurko, Campbell & Hall, 2012).

A fracionalização linguística passou a ser tratada, como vimos, como uma dimensão de análise independente da diversidade étnica. Para Alesina *et al.* (2003: 5), a separação entre a língua e as características étnicas ou físicas dos indivíduos é uma “melhoria” relativamente às pesquisas anteriores já citadas. A questão linguística é, para os autores, tão ou mais relevante do que a diversidade étnica. Não considerar a

linguagem como fator de diversidade é, na linha de Crystal (2002: 34), um “erro”, porquanto a língua é parte integrante da identidade dos indivíduos. Fearon (2003), aliás, constrói a sua medida de fracionalização cultural, baseando-se apenas no grau de similaridade ou distância entre línguas. Este tipo de fracionalização é então medido com referência à percentagem de falantes da língua nativa numa determinada sociedade (Alesina *et al.*, 2003; Patsiurko, Campbell & Hall, 2012).

A fracionalização religiosa é, de acordo com Alesina *et al.* (2003: 6), provavelmente a dimensão da fracionalização “menos controversa e arbitrária”, pois as fronteiras da religião são mais claras e consistentes entre países. Não obstante, alguns autores, como Fearon (2003), deixem a dimensão religiosa propositadamente de fora<sup>186</sup>, outros continuam a considerá-la nos seus trabalhos, medindo-a, sobretudo, através dos dados disponíveis sobre afiliação religiosa e sobre a distribuição dos grupos religiosos (Alesina *et al.*, 2003; Patsiurko, Campbell & Hall, 2012).

Estas três medidas são entendidas como a tríade de “aspectos principais da diversidade cultural” (Alesina *et al.* 2003) que melhor “capta as [suas] distinções” (Patsiurko, Campbell & Hall, 2012). Com efeito, elas têm recebido uma grande aceitação e adesão dos cientistas sociais, mas não só, que têm como fito estudar os efeitos da diversidade cultural no desempenho da economia (Patsiurko, Campbell & Hall, 2012), nos conflitos políticos e sociais (Brunnschweiler & Bulte, 2009), na fragilidade dos Estados (Alemu, 2016) ou nos valores familiares (Voicu, 2017).

Mais recentemente vem-se falando da necessidade de, para se compreender inteiramente o fenómeno da diversidade, se adicionarem outros fatores além do étnico, linguístico e religioso (Dohse & Gold, 2013; Alemu, 2016). Os teóricos vêm defendendo a ampliação do conceito de diversidade cultural por meio da integração de uma dimensão que considere o local de nascimento dos indivíduos (Ottaviano & Peri, 2006; Dohse & Gold, 2013; Alesina, Harnoss & Rapoport, 2016). Isto é particularmente relevante, porque a medida *local de nascimento*, contrariamente à etnicidade, língua ou religião, penetra nas diferentes experiências de vida dos indivíduos, nas suas diferenças formativas e educacionais e no desenvolvimento de perspetivas distintas. Assim sendo, segundo Alesina, Harnoss e Rapoport (2016), a diversidade do local de nascimento

---

<sup>186</sup> Isso sucede, provavelmente, porque, como veremos mais à frente, a dimensão religiosa não parece ter correlação com a variável dependente que muitos dos autores citados, especialmente interessados em questões económicas, estipulam para os seus estudos. No entanto, no contexto do nosso estudo, a variável *diversidade religiosa* é altamente relevante e, por isso, será considerada.

difere, conceptualmente, das outras três medidas de diversidade citadas, mas também se distingue empiricamente, pela forte falta de correlação entre a primeira e as segundas. A dimensão *local de nascimento* parte do pressuposto de que a cultura nativa é homogénea e que, por conseguinte, a diversidade cultural é determinada pela proporção de população não-nativa que vive nessa região. Por um lado, observa o tamanho (da população nascida no estrangeiro); por outro lado, a multiplicidade (dos não nativos). Ou seja, esta medida de *diversidade intercultural* (Dohse & Gold, 2013: 7-8) ou *diversidade populacional* (Alesina, Harnoss & Rapoport, 2016) deduz a diversidade cultural duma região por meio da distinção entre população nativa e estrangeira, mas também através da variedade da última.

De acordo com Erikson e Jonnson (1999), a definição de indicadores para as quatro dimensões ora citadas – etnicidade, língua materna, confissão religiosa e país de origem – deve dar elementos suficientes para a construção dum índice de diversidade cultural bastante preciso. Por conta desta alegada precisão, o ESS definiu-as como as dimensões nucleares para a compreensão dum conceito amplo de identidade étnica.

A necessidade de determinar certas dimensões da diversidade que permitissem a construção de índices e, por consequência, o estudo dos efeitos da diversidade nas sociedades não é nova. Desde os meados da década de 1990 que vários estudos têm investigado este assunto, nomeadamente no campo da economia. Como nos dizem Dohse e Gold (2013: 6), no geral, a atual literatura sobre os efeitos da diversidade cultural é “ainda inconclusiva”. Por um lado, vem-se reconhecendo a correlação positiva entre a diversidade cultural e a inovação e o empreendedorismo (Audretsch, Dohse & Niebuhr, 2010; Niebuhr, 2010; Parrotta, Pozzoli & Pytlikova, 2011). Contudo, esta correlação é normalmente restringida ao espaço europeu, nomeadamente ao mais rico, e à imigração qualificada aí existente. Por outro lado, ainda vem sendo difícil documentar os efeitos positivos globais da diversidade (Ottaviano & Peri, 2006). Com efeito, salvo algumas exceções gerais (Brunow & Brenzel, 2011; Alesina, Harnoss & Rapoport, 2016), os estudos apontam frequentemente para uma correlação negativa entre diversidade cultural e crescimento económico (Glaeser, Scheinkman & Shleifer, 1995; Alesina *et al.* 2003; Patsiurko, Campbell & Hall, 2012), instituições e políticas públicas (Easterly & Levine, 1997), desempenho dos governos (La Porta *et al.*, 1999), oferta de bens públicos (Alesina, Baqir & Easterly, 1999), redistribuição (Luttmer, 2001) ou paz social (DiPasquale & Glaeser, 1998; Montalvo & Reynal-Querol, 2005).

De facto, foram construídas muitas medidas de quantificação da diversidade, como os índices de *fracionalização* (Alesina *et al.*, 2003; Patsiurko, Campbell & Hall, 2012), *diversidade cultural* (Fearon, 2003; Audretsch, Dohse & Niebuhr, 2010), *diversidade populacional* (Alesina, Harnoss & Rapoport, 2016) e até mesmo um *de diversidade religiosa* (Johnson & Grim, 2013). Também foram adotadas muitas fórmulas para a sua construção. A mais usada, mas também mais criticada (por ser determinada pela percentagem do grupo dominante), é a *Herfindahl-Hirschman*, sobre a concentração do mercado<sup>187</sup>. Complementarmente tem-se recorrido ao índice de *Theil* sobre a diversidade cultural<sup>188</sup>, de modo a medir-se, com maior amplitude, a percentagem e a variedade de culturas existentes numa certa sociedade ou região<sup>189</sup>.

Não obstante o refinamento teórico e metodológico em torno dos efeitos da diversidade nas várias esferas da vida social, os autores parecem negligenciar a questão religiosa. Como pudemos atestar e tanto quanto sabemos, não existem estudos que correlacionem a diversidade cultural com a religiosidade. Os estudos que fazem esta aproximação, como os, já citados, de Voas, Olson e Crockett (2002), Norris e Inglehart (2004), Doktór (2009) ou os do modelo do mercado religioso, fazem-no à luz do conceito de pluralismo (no caso, religioso). Ou seja, ainda que queiram analisar os efeitos da heterogeneidade dos grupos sociais na vitalidade religiosa, fazem-no, normalmente, através da perspetiva conceptual errada. Além disso, não raras vezes, recorrem a medidas uni ou bidimensionais (Doktór, 2009; Pollack & Rosta, 2017), associando o *pluralismo*, por exemplo, apenas ao grau de aceitação de vizinhos com credos diferentes.

Assim sendo, para efeitos do nosso estudo, consideramos pertinente juntar o melhor dos dois modelos. Por um lado, embebermo-nos no espírito dos teóricos do *pluralismo*, pois, por conta do seu interesse derradeiro na vitalidade religiosa, ajudam a entender preliminarmente os efeitos da diversidade na religião. Por outro lado,

---

<sup>187</sup> É uma medida económica que pretende medir, sobretudo, a concentração de grupos empresariais. Ou seja, mede o tamanho das empresas relativamente à sua indústria, sendo um indicador do grau de competição e concentração do mercado.

<sup>188</sup> Este índice é normalmente utilizado para medir-se a distribuição de renda. No entanto, neste contexto, os autores medem-na através da média ponderada de cada grupo étnico sobre o total da população. Ou seja, à medida que a diversidade aumenta, equitativamente, o índice também cresce.

<sup>189</sup> Existem ainda outras medidas, por exemplo, o índice de *Shannon-Weaver* que também permite medir a diversidade através de dados categóricos. Ou seja, dados resultantes do exame de variáveis categóricas – identificam para cada caso uma categoria. É um índice muito usado na literatura sobre ecologia. Mas ainda o índice de *Simpson* que deu origem ao de *Herfindahl-Hirschman*, medindo igualmente o nível de concentração dos indivíduos quando catalogados por grupos. Todavia, nenhuma destas fórmulas tem sido atualmente utilizada para criar índices de diversidade.

recorreremos ao modelo metodológico dos teóricos da *diversidade* (especialmente, dos da área económica), de modo a conseguirmos sistematizar, categorizar e quantificar a diversidade cultural.

### **3.4. Proposta de composição e medição do índice de diversidade cultural**

À semelhança do que fizemos aquando do estudo das outras variáveis independentes, criaremos um índice de diversidade cultural que possa ser correlacionado com a nossa variável dependente *religiosidade*. A construção deste índice é baseada, como demos a entender no final da secção anterior, nas preocupações teóricas e metodológicas do estado da arte. Deste modo, determinámos as seguintes quatro dimensões teóricas da diversidade cultural: etnia, língua, religião e local de nascimento.

Não obstante o nosso impulso inicial de utilizar os índices de fracionalização supracitados, a verdade é que não o pudemos fazer por conta do substancial desfasamento entre o nosso período temporal de análise e aquele que serviu de referência à fracionalização. Por exemplo, os dados de Alesina *et al.* (2003) para a etnicidade cobrem o período 1979-2001 (apenas cobrindo os nossos três primeiros de análise<sup>190</sup>) e os de Fearon (2003) reportam-se à década de 1990. Até mesmo os trabalhos mais recentes, como os de Patsiurko, Campbell e Hall (2012) ou de Gören (2014) não são pertinentes para correlacionar com a nossa variável dependente. O estudo dos primeiros abrange o período 1985-2000 e o do segundo 1960-1999.

Assim sendo, tivemos de construir de raiz o nosso índice de diversidade, mas inspirando-nos nos indicadores e fontes citadas pelos autores. Recorremos, nomeadamente para a edificação das dimensões diversidade religiosa e local de nascimento, aos nossos habituais bancos de dados – ESS, OCDE e WCD. Nas dimensões diversidade étnica e linguística socorremo-nos, sobretudo, dos dados atualizados da *Encyclopædia Britannica* e do *Ethnologue: Languages of the World*, respetivamente. Estas bases de dados são centrais nos trabalhos dos teóricos da fracionalização. A primeira é uma enciclopédia generalista, publicada desde meados do século XVIII, e que disponibiliza dados sobre a composição étnica, através da

---

<sup>190</sup> Especificamente, para a análise dos países selecionados, estes dados não cobrem o nosso período de análise. Para a Itália, os dados disponíveis são de 1983, Espanha 1991, Eslováquia 1996 e Áustria, Polónia e Portugal 1998.

distribuição da percentagem dos grupos étnicos, para a maioria dos países do mundo. Pelo facto de os seus dados serem, como explicaremos adiante, imperfeitos, decidimos complementá-los com outras fontes como o *World Directory of Minorities and Indigenous Peoples* baseado nos dados do ACNUR - Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados ou do Eurobarómetro da Comissão Europeia. A segunda, publicada pela Sociedade Internacional de Linguística - SIL International, oferece, desde 1951, um catálogo sobre as línguas do mundo. É uma referência, porque contém, por exemplo, na sua vigésima edição (2017), uma base de dados com mais de 7.000 línguas (escritas ou faladas), incluindo informação sobre os falantes, a localização, os dialetos ou a afiliação linguística. O *Ethnologue* serve de base para a construção de índices de diversidade linguística, como aquele ao qual recorremos e que foi publicado num relatório da UNESCO sobre diversidade cultural e diálogo intercultural (2005).

Posto isto, elenquemos as nossas dimensões de diversidade cultural e os indicadores que as compõem:

1. Diversidade linguística:

- a. Língua mais frequentemente falada em casa: a primeira mencionada (fonte: ESS).
- b. Número de línguas vivas (fonte: Ethnologue).
- c. Número de línguas vivas imigrantes (% do total das línguas vivas) (fonte: Ethnologue).
- d. Cobertura territorial da língua nativa (fonte: Ethnologue).
- e. Índice de diversidade linguística (fonte: UNESCO).

2. Diversidade étnica:

- a. Pertence a um grupo étnico minoritário no país? (fonte: ESS).
- b. Grupo de maioria étnica (nativa) (% do total) (fonte: Encyclopædia Britannica).
- c. Grupo de maioria étnica (nativa) (% do total) (fonte: World Directory of Minorities and Indigenous Peoples).
- d. Número de etnias percentualmente relevantes (acima de 0,5%) (fonte: Encyclopædia Britannica).
- e. Nos últimos doze meses assistiu a algum tipo de discriminação ou assédio baseado na origem étnica? (resposta relevante: sim) (fonte: Eurobarómetro).

3. Diversidade religiosa:
  - a. Índice de diversidade religiosa (fonte: Pew Research Center).
  - b. Religião ou confissão a que atualmente pertence (não católica) (fonte: ESS).
  - c. Religião ou confissão a que pertenceu no passado (aplicável) (fonte: ESS).
  - d. Pertença a grupos religiosos não católicos (% total população) (fonte: WCD).
  - e. Pertença a grupos não católicos (% outras religiões e não religiões) (fonte: WCD).
4. Diversidade do local de nascimento:
  - a. Cidadão do país (fonte: ESS).
  - b. Nascido no país (fonte: ESS).
  - c. Pai nascido no país (fonte: ESS).
  - d. Mãe nascida no país (fonte: ESS).
  - e. População estrangeira (fonte: OCDE).
  - f. População nascida no estrangeiro (fonte: OCDE).

Na primeira dimensão tentámos seguir os principais indicadores linguísticos do *Ethnologue*, nomeadamente o número de línguas vivas e a sua cobertura nacional e a percentagem destas línguas que não é nativa. Não obstante o *Ethnologue* seja uma fonte normalmente citada por um grande número de linguistas, existe, segundo Paolillo (2006), um relativo consenso de que os seus dados têm algumas imprecisões, não raras vezes problemáticas<sup>191</sup>. Por isso, adicionámos um indicador do ESS que consideramos importante para entender o grau de diversidade linguística, mas também, tal como fizemos na secção da diferenciação funcional, um índice composto, o de diversidade linguística<sup>192</sup>, compilado pela UNESCO e agregando os principais dados do

---

<sup>191</sup> Uma das principais críticas apontadas ao *Ethnologue* é que os seus valores, por norma, são mais altos do que noutras bases de dados. Isto deve-se, sobretudo, à sua definição de *línguas* que tende a incluir dialetos ou outras subcategorias duma determinada língua. Na construção dos nossos indicadores, de modo a evitarmos as implicações políticas e fluídas dos termos, considerámos o conceito lato de *línguas vivas*, determinado pelo *Ethnologue*.

<sup>192</sup> Este índice de diversidade linguística baseia-se no cálculo da proporção de cada língua, relativamente ao conjunto da população. Ou seja, considera o número de línguas distintas e a sua relativa frequência enquanto língua materna.

Ethnologue. Esta complementaridade de dados e as diferentes formas de trabalhá-los permite-nos refinar e dar maior solidez à nossa dimensão da diversidade linguística.

Por seu turno, a dimensão étnica provou ser, a mais desafiante. Por conta das suas imbricações com as dimensões linguísticas ou religiosa ou até mesmo com o local de nascimento, ela continua a ser analisada, principalmente na *Encyclopædia Britannica*, através de dimensões compostas como a etnolinguística ou a diversidade dos países de origem. Tendo em conta os nossos países selecionados, isto sucede, respetivamente, nos casos italiano e austríaco. Além disso, nem todos os dados de todos os países estão atualizados nas mesmas datas<sup>193</sup>. Por este motivo, Patsiurko, Campbell e Hall (2012: 196) referem que os seus dados apresentam “inconsistências”. Isto deve-se, pelo menos em parte, ao facto de alguns países considerarem os dados sobre a etnicidade dos seus cidadãos como sensíveis e, conseqüentemente, por colocarem barreiras legais à sua recolha (mesmo sob anonimato dos entrevistados). Para tentarmos contornar este problema complementámos os dados originais da *Encyclopædia Britannica*, sobre a proporção do grupo de maioria étnica e sobre o número de etnias proporcionalmente relevantes, com os dados atualizados do *World Directory of Minorities and Indigenous Peoples*, repetindo inclusive (para lhe dar maior consistência, visto que é o item mais relevante nesta dimensão) o mesmo indicador sobre o grupo de maioria étnica. Selecionámos um item idêntico do Eurobarómetro, sobre a observação de discriminação étnica, que capta uma dimensão mais microsocial da fragmentação ou diversidade étnica e, enfim, um indicador sobre a autoidentificação étnica, disponibilizado pelo ESS<sup>194</sup>.

Relativamente à dimensão diversidade religiosa recorreremos a bancos de dados já utilizados, principalmente, na construção do índice de religiosidade (o ESS e o WCD)<sup>195</sup>. Considerando que os países selecionados têm uma maioria nominal católica, nesta dimensão analisámos a diversidade religiosa não católica, ou seja a pertença a comunidades religiosas diferentes da católica. Também considerámos um indicador que

---

<sup>193</sup> Para a Áustria os dados recolhidos correspondem a 2015, os da Eslováquia a 2013, os da Polónia a 2011 e os de Itália, Espanha e Portugal a 2000.

<sup>194</sup> O ESS nas suas rondas 1 (2002) e 7 (2014) disponibiliza, como já referimos, dados sobre as dimensões nucleares da identidade étnica. Não os pudemos usar, porque a Itália não tem dados concernentes ao ano de 2014 e a Eslováquia não tem relativamente a 2002 e 2014.

<sup>195</sup> Sublinhamos que, embora os bancos de dados sejam os mesmos, nenhum dos indicadores da dimensão diversidade religiosa é idêntico a qualquer item no nosso índice de religiosidade. Garantimos, assim, que estamos a medir dimensões autónomas e que não há risco de estarmos a correlacionar (ainda que parcialmente) variáveis iguais.

examina, complementarmente, a fluidez e pluralidade da pertença religiosa, conseguindo assim captar a diversidade religiosa a partir doutro ângulo. Por fim, incluímos o índice de diversidade religiosa do Pew Research Center que, pela sua atualidade e amplitude, se tornou numa referência para os cientistas sociais, analisando e calculando a diversidade existente entre os oito principais grupos religiosos ao nível mundial. Este subíndice do Pew reforça, pelo seu refinamento metodológico, a nossa dimensão diversidade religiosa.

Finalmente, na dimensão sobre a diversidade do local de nascimento recolhemos dados no ESS e na OCDE, essencialmente através de indicadores que demonstram os números da população não nativa, bem como dos seus ascendentes, de modo a captar em profundidade a heterogeneidade do local de nascimento. Importa ainda referir que, na composição desta dimensão, não recorreremos (como sucede nas outras três dimensões da diversidade) a qualquer indicador/índice composto. Pelo seu desenvolvimento teórico relativamente tardio, ainda não foi construído qualquer índice por país<sup>196</sup>. Por isso, ela é original e totalmente construída por nós.

Em suma, construímos um índice com quatro dimensões e 21 indicadores – todas as dimensões têm cinco itens, salvo a diversidade do local de nascimento que é composta por seis. Este é, de todos os nossos índices, o que é composto por menos itens. Contudo, pelo número substancial de indicadores reunidos – fica apenas um item abaixo do que fizemos para os índices religiosidade, societalização e diferenciação funcional – e pela sua criteriosa seleção e adequação ao tema que nos cumpre analisar, consideramos que os valores reunidos em torno deste índice serão representativos do nível de diversidade cultural de cada país.

Estabelecidas e justificadas as dimensões e os indicadores que utilizaremos para examinar a variável independente diversidade, iniciamos a construção do nosso índice. Para calcularmos o valor de cada um dos 21 itens da diversidade recorreremos à metodologia e à fórmula matemática usadas nas outras variáveis (ver anexo 6). Assim sendo, calculado o valor de  $X$  para cada item de cada país, seguimos para a codificação dos indicadores da diversidade. Veja-se o quadro 22.

---

<sup>196</sup> Dohse e Gold (2013) construíram uma lista sobre regiões europeias NUTS II, onde analisam o ranking das regiões com maior ou menor percentagem de população estrangeira a viver na União Europeia. Contudo, essa Nomenclatura das Unidades Territoriais não pode ser adaptada a um estudo que, como o nosso, examina unidades territoriais nacionais.

Codificação dos itens da diversidade em todas as dimensões  
[Quadro 22]

Diversidade	Áustria	Itália	Eslováquia	Espanha	Polónia	Portugal	Item
Linguística	10	6	4	5	1	1	Língua mais frequentemente falada em casa
	8	10	7	4	3	6	Número de línguas vivas
	10	4	6	7	4	9	Número de línguas vivas imigrantes
	10	8	9	10	8	7	Cobertura territorial da língua nativa
	9	10	6	8	1	1	Índice de diversidade linguística
Étnica	8	2	10	5	3	4	Pertença a grupo étnico minoritário no país
	6	5	6	10	5	5	Grupo de maioria étnica (nativa)
	7	7	8	10	7	7	Grupo de maioria étnica (nativa)
	8	7	8	10	4	8	Número de etnias percentualmente relevantes
	10	6	7	10	3	5	Discriminação ou assédio baseado na origem étnica
Religiosa	9	8	7	10	3	3	Índice de diversidade religiosa
	7	2	10	4	2	3	Religião ou confissão a que atualmente pertence
	10	4	4	9	4	4	Religião ou confissão a que pertenceu no passado
	10	4	7	3	6	9	Pertença a grupos religiosos não católicos
	10	6	7	4	3	4	Pertença a religiões não católicas e a não religiões
Local de nascimento	7	2	1	10	1	5	Cidadão do país
	10	4	2	10	1	7	Nascido no país
	10	2	3	7	2	4	Pai nascido no país
	10	2	3	7	2	4	Mãe nascida no país
	10	6	1	10	1	4	População estrangeira
	10	5	2	9	1	6	População nascida no estrangeiro
<b>Totais</b>	<b>189</b>	<b>110</b>	<b>118</b>	<b>162</b>	<b>65</b>	<b>106</b>	

Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

Para o conjunto dos nossos indicadores, a maior pontuação possível, por país, é de 210. Uma maior proximidade deste valor significa um maior nível de diversidade. No quadro 22 podemos observar que os valores são relativamente díspares. A Áustria surge, destacadamente, como o país mais diverso culturalmente, recolhendo 189 em 210 pontos possíveis. Por seu turno, a Polónia é, de longe, o país com menos diversidade, apresentando apenas 65 pontos. A Espanha é o segundo país com maior grau de diversidade, reunindo 162 pontos e estando longe de Eslováquia (118), Itália (110) e Portugal (106) que são os países que lhe seguem, respetivamente. Embora estes valores brutos nos deem já uma perspetiva das diferenças, ao nível da diversidade, entre os países, de modo a garantirmos que nenhuma dimensão tem mais peso do que outra na quantificação final, ponderámos a média aritmética simples das quatro dimensões. Observe-se o quadro 23.

Como podemos notar, não existe qualquer alteração relativamente ao posicionamento dos países. Isto deve-se ao facto de as dimensões da diversidade terem, cada uma, no nosso modelo, praticamente o mesmo número de indicadores – apenas a dimensão *local de nascimento* tem mais um item (seis) do que as outras (cinco cada uma). Todavia, à semelhança das outras variáveis independentes, este passo metodológico permitiu-nos refinar os valores finais, maximizando, ainda que não em

todos os casos, as diferenças entre os países<sup>197</sup>. As distâncias pontuais, no caso deste índice, são significativas em especial se considerarmos os nossos intervalos classificativos: entre 1,0 e 2,9 – muito baixa; entre 3,0 e 4,9 – baixa (caso da Polónia); entre 5,0 e 6,9 – média (em ordem crescente, casos de Portugal, Itália e Eslováquia); entre 7,0 e 8,9 – alta (caso da Espanha); e entre 9,0 e 10 – muito alta (caso da Áustria).

Médias aritméticas simples de cada dimensão da diversidade  
[Quadro 23]

	Diversidade					
	Áustria	Itália	Eslováquia	Espanha	Polónia	Portugal
Linguística	9.4	7.6	6.4	6.8	3.4	4.8
Étnica	7.8	5.4	7.8	9.0	4.4	5.8
Religiosa	9.2	4.8	7.0	6.0	3.6	4.6
Local de nascimento	9.5	3.5	2.0	8.8	1.3	5.0
<b>Médias</b>	9.0	5.3	5.8	7.7	3.2	5.1

Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

Através do índice de diversidade verificamos uma grande segmentação entre países. Como sucede nos outros índices, Áustria e Polónia voltam a apresentar a melhor e a pior pontuação, respetivamente, na variável independente. O primeiro encontra-se num extremo (muito alto) da nossa grelha classificativa, enquanto o segundo está muito próximo do seu outro extremo (muito baixo). A Espanha surge igualmente isolada na categoria de diversidade alta, estando bastante distante dos outros três países que estão mais próximos, nomeadamente Portugal e Itália, dum nível médio-baixo. Assim, podemos sublinhar a existência de três grupos de países: os altamente diversos (Áustria e Espanha), os medianamente diversos (Eslováquia, Itália e Portugal) e o baixamente diverso (Polónia).

A análise individual das dimensões da diversidade permite-nos entender melhor estes valores. Com efeito, o caso austríaco tem, à exceção da dimensão étnica, todas as suas dimensões de diversidade em categorias muito altas, destacando-se a dimensão local de nascimento, onde tem uma pontuação *muito alta* em cinco dos seis indicadores que a compõem. Por seu turno, a Espanha apresenta a pontuação mais elevada na

<sup>197</sup> Por exemplo, se no quadro 22 a diferença entre Itália e Eslováquia era de 7%, no quadro 23 essa disparidade aumentou para os 8,6%. No entanto, a maioria das diferenças entre os países manteve-se inalterada, tendo, similarmente ao que sucedeu no índice de societalização, até diminuído (1,1%) entre Áustria e Polónia.

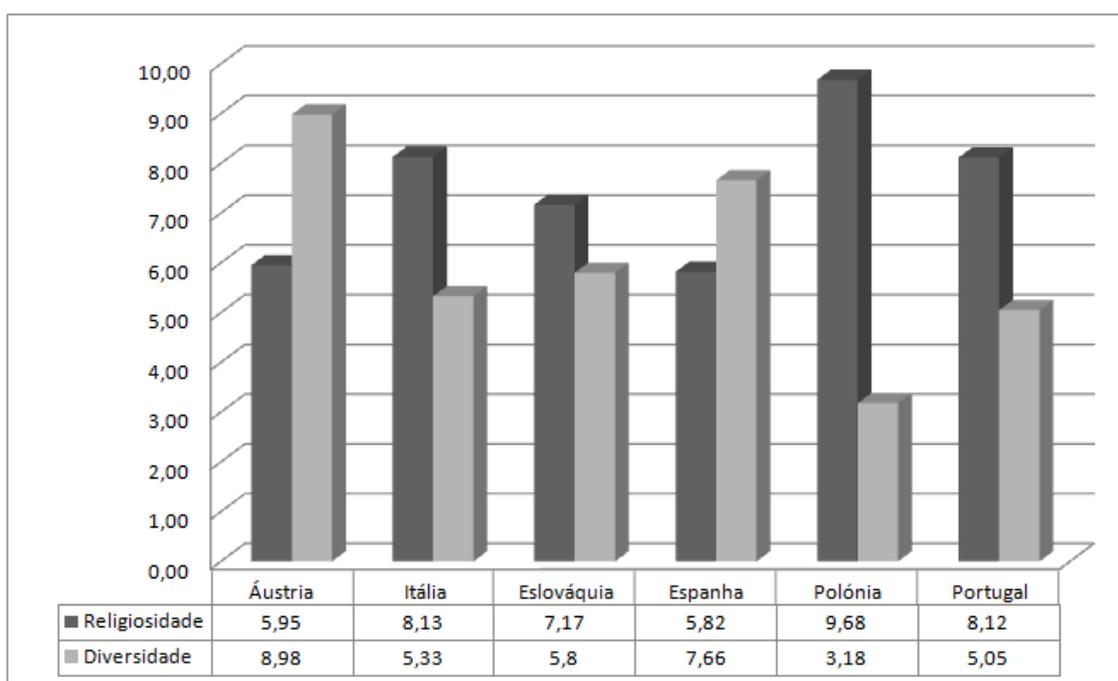
dimensão étnica, sendo o único país a situar-se num patamar de diversidade *muito alto*. Contudo, o caso espanhol apresenta apenas valores médios nas dimensões de diversidade linguística ou religiosa, contribuindo para isso, sobretudo, a sua fraca pontuação nos indicadores *número de línguas vivas* ou *pertença a grupo religiosos não católicos*. A Eslováquia tem valores próximos aos de Espanha, sendo ainda significativamente mais diversa na dimensão religiosa. Todavia, na dimensão sobre a diversidade do local de nascimento, o caso eslovaco é o segundo mais pequeno, estando à semelhança da Polónia num patamar de diversidade muito baixo, o que o afasta definitivamente do caso espanhol. Isto deve-se, em especial, à sua pontuação muito baixa nos indicadores *cidadão do país* ou *população estrangeira*. A Polónia, no outro extremo da tabela classificativa, tem em todas as dimensões da diversidade a pontuação mais fraca, destacando-se pelo seu nível muito baixo de diversidade do local de nascimento, onde só tem pontuações entre 1 e 2. A Itália, embora seja o segundo país com maior diversidade linguística, tem as segundas piores pontuações nas dimensões de diversidade étnica e do local de nascimento, sendo aliás o país com pior pontuação no indicador *pertença a grupo étnico minoritário no país*. Portugal é o segundo país com pior pontuação nas dimensões de diversidade linguística e religiosa. Contudo, apresenta a maior consistência relativa, em termos pontuais, em todas as dimensões. Todas as suas dimensões estão dentro de intervalos classificativos baixo ou médio e a maior diferença pontual existente entre dimensões é de apenas 1,2.

Em suma, destacamos que Áustria e Espanha são os países com maiores índices de diversidade, agregando, entre si, 25 indicadores que estão no intervalo de diversidade muito alta. Eles reúnem quase 80% do conjunto destes indicadores, estando espalhados, de forma mais ou menos equilibrada, por todas as dimensões da diversidade. Inversamente, a Polónia, o país com menos diversidade, reúne 9 indicadores do intervalo de diversidade muito baixa, 45% do total. Estes itens concentram-se, principalmente, na dimensão sobre a diversidade do local de nascimento. Os outros países, com a exceção da Itália ou da Eslováquia, nas dimensões sobre a diversidade linguística e religiosa, respetivamente, contribuem mais com itens de diversidade baixa ou muito baixa do que com itens de diversidade alta ou muito alta.

### 3.5. Correlação entre diversidade cultural e religiosidade

É chegado o momento de compararmos o índice de diversidade com a nossa variável dependente – o índice de religiosidade. Procuramos entender qual dos argumentos sobre os efeitos da diversidade na religiosidade (mais diversidade significa menos religião, mais diversidade significa mais religião, diversidade não tem efeitos na religião ou diversidade tem efeitos tendencialmente negativos na religião, mas isso não a enfraquece) é corroborado empiricamente pelos nossos dados. Vejamos o gráfico 9.

Colunas com a relação entre os níveis de religiosidade e de diversidade  
[Gráfico 9]

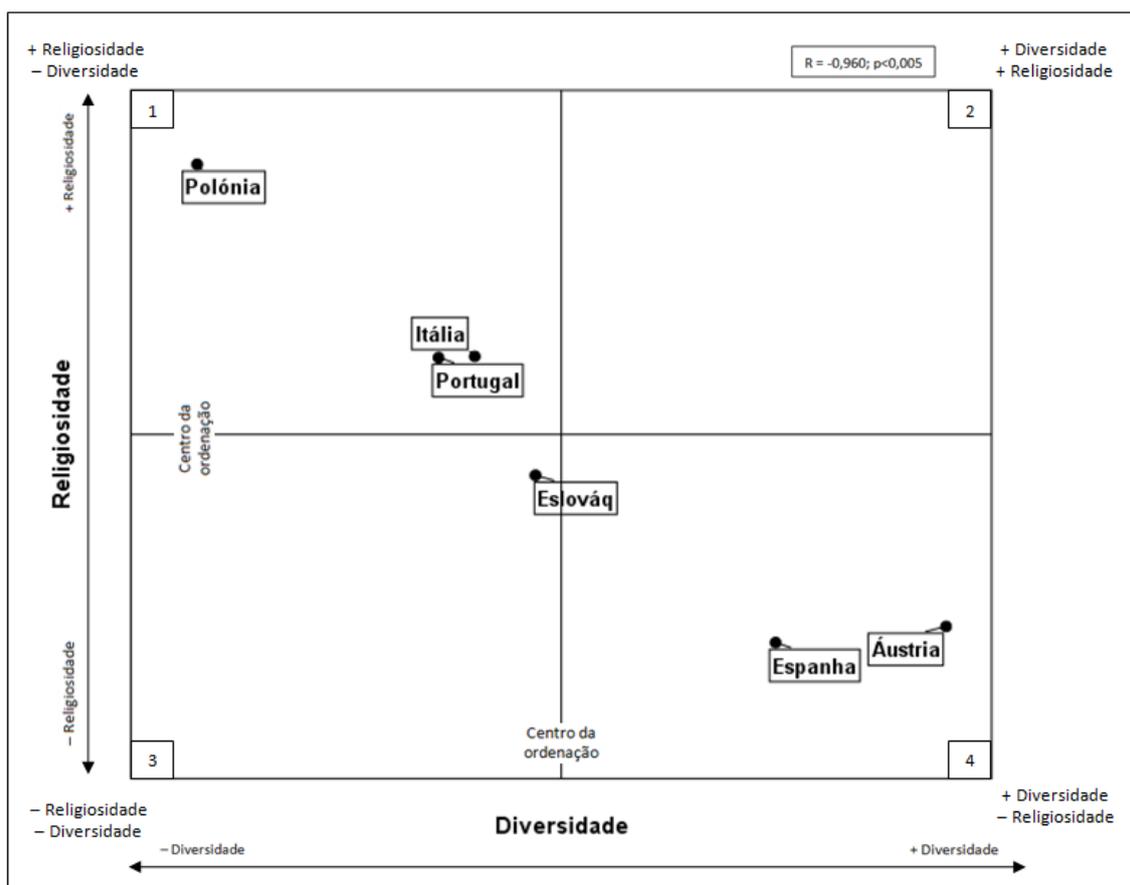


Fonte: compilação do autor, considerando as fontes já citadas

A observação do gráfico 9 permite-nos verificar rapidamente que os países com menores índices de diversidade (descendentemente, Itália, Portugal e Polónia) são os mais religiosos. Por consequência, os países com maiores índices de diversidade (ascendentemente, Eslováquia, Espanha e Áustria) são os menos religiosos. O recurso aos nossos intervalos classificativos, permite-nos esclarecer que, por exemplo, Espanha e Áustria, os únicos países com um valor *médio* de religiosidade (o mais baixo do conjunto), são também os que têm índices de diversidade *altos* ou *muito altos*, respetivamente. Por seu turno, a Polónia, o único país com uma taxa de religiosidade

*muito alta*, é também o único com um índice de diversidade *baixo*. As proposições que dizem que mais diversidade significa tendencialmente menos religião têm, por isso, eco na nossa investigação. Contrariamente ao que sucede nas outras variáveis independentes do nosso estudo, existe uma relação negativa quase perfeita entre as duas variáveis. À exceção da Áustria e Espanha, a ordem classificativa é total e negativamente respeitada: o país (Polónia) com maior classificação na religiosidade é o sexto e último classificado em termos de diversidade; o segundo país com maior pontuação em termos de religiosidade é o quinto e penúltimo em matéria de diversidade, e assim por diante. De modo a entendermos melhor essa relação negativa entre as variáveis, observe-se o gráfico 10.

Religiosidade vs. Diversidade (posição relativa dos países na respetiva ordenação)  
[Gráfico 10]



Fonte: cálculos do autor, considerando as fontes já citadas

No gráfico 10 examinamos a correlação entre o índice de religiosidade e o de diversidade. A análise da posição relativa dos casos de estudo revela mais distintamente

o que o gráfico 9 já denunciava: existe uma correlação negativa muito forte e estatisticamente significativa entre as duas variáveis ( $r(6) = -0,960$ ;  $p < 0,01$ )<sup>198</sup>. De todas as correlações que efetuámos esta é, de longe, a mais forte. Isto é, comparativamente às teorias clássicas da secularização, a teoria da diversidade é a que mais ajuda a explicar a variação (negativa) da religiosidade (96%), considerando os países escolhidos e a metodologia aplicada.

De facto, o gráfico 10 prova a correlação negativa muito forte entre diversidade e religiosidade. Se olharmos para os quadrantes do gráfico, verificamos que os três países mais religiosos estão situados no quadrante 1 (mais religiosidade e menos diversidade), enquanto os menos religiosos se encontram no quadrante 4 (mais diversidade e menos religiosidade). A Eslováquia é o único país que se encontra isolado num quadrante (o número 3: menos religiosidade e menos diversidade), mas, pela sua proximidade do quadrante 4 e pela sua linearidade (negativa) com os outros países, não deve ser considerado como um caso desviante do modelo. A nossa categorização por quadrantes comprova muito fortemente as proposições dos teóricos da secularização relativamente à diversidade: quanto maior o nível de diversidade dum país menor o seu nível de religiosidade. Ou seja, mais diversidade significa menos religiosidade. A diversidade parece estar negativamente associada ao desenvolvimento da religião, conduzindo, de acordo com os nossos dados, ao enfraquecimento da última. Inversamente, as teorias que defendem que a diversidade é benéfica para a religião não são, de todo, atestadas pela nossa investigação. Prova disso é o facto de o quadrante 2 (mais diversidade e mais religiosidade) ser o único vazio. De igual modo, as teorias que defendem a inexistência de relação entre estas variáveis são insustentáveis, considerando estes resultados. Existe uma correlação (no caso, negativa) muito forte entre diversidade e religiosidade e, como sublinhámos, esta é destacadamente a relação mais forte que há dentre todas as teorias da secularização.

Por fim, interessa-nos examinar, individualmente, a correlação entre a religiosidade e cada uma das dimensões da diversidade, de modo a entendermos a negatividade ou positividade da sua relação e a percebermos qual delas se correlaciona mais fortemente com a variável dependente. Analisemos então o quadro 24.

O primeiro aspeto que realçamos é o facto de todas as dimensões da diversidade apresentarem, no mínimo, correlações negativas fortes com a religiosidade, sendo todas

---

<sup>198</sup> O valor do nível de significância é precisamente ,002.

estatisticamente significativas. Independentemente do ângulo da diversidade empregue na correlação com a religião, o impacto da primeira é sempre fortemente negativo na última. O segundo ponto que enfatizamos é a correlação negativa muito forte entre a diversidade étnica e a religiosidade, sendo estatisticamente significativa ( $r(6) = -.950$ ;  $p < 0,01$ ). Tal como Alesina *et al.* (2003) declararam, a etnicidade é a principal dimensão de análise da diversidade. Realçamos ainda a sua proximidade com a correlação negativa muito forte do índice global de diversidade que viemos analisando (como vimos, [ $r(6) = -0,960$ ;  $p < 0,01$ ]). Isso poder-nos-ia levar a cogitar que a dimensão étnica da diversidade, por si só, capta o essencial da relação entre diversidade e religiosidade. Pelo contrário, a dimensão linguística da diversidade é a que menor correlação negativa forte tem com a religiosidade; porém, é ainda estatisticamente significativa ( $r(6) = -.780$ ;  $p < 0,10$ ). Isto deve-se essencialmente ao facto de a Itália, o segundo país mais religioso do conjunto, ser também o segundo mais diverso nesse campo. Efetivamente, se retirássemos o caso italiano desta dimensão, já obteríamos praticamente uma correlação negativa muito forte entre as variáveis<sup>199</sup>. A separação das dimensões étnica e linguística da diversidade, proposta por Alesina *et al.* (2003), mostrou-se então útil, porque indica que são esferas distintas da diversidade que, por consequência, têm impactos não coincidentes na variável dependente.

Correlações entre a religiosidade e as dimensões da diversidade  
[Quadro 24]

Religiosidade	Diversidade			
	Linguística	Étnica	Religiosa	Local de nascimento
Correlação de Pearson	-,780*	-,950***	-,819**	-,840**
Sig. (bilateral)	,067	,004	,046	,036
N	6	6	6	6

\*As correlações são significativas no nível 0,10 (bilateral)

\*\* As correlações são significativas no nível 0,05 (bilateral)

\*\*\* As correlações são significativas no nível 0,01 (bilateral).

Falemos ainda das duas outras dimensões da diversidade. A religiosa, contrariamente ao que os teóricos dos estudos económicos apontam, tem, como supúnhamos, uma forte correlação com a variável dependente, sendo estatisticamente

<sup>199</sup> Essa correlação seria a seguinte:  $r(6) = -.896$ ;  $p < 0,05$ .

significativa ( $r(6) = -.819$ ;  $p < 0,05$ ). O aditamento da dimensão *local de nascimento*, sugerida por Ottaviano e Peri (2006) ou Dohse e Gold (2013), também se mostrou profícua, visto que é a segunda dimensão da diversidade que mais se correlaciona com a religiosidade, sendo estatisticamente significativa ( $r(6) = -.840$ ;  $p < 0,05$ ). Contudo, por oposição ao que Alesina, Harnoss e Rapoport (2016) asseveraram, esta dimensão tem, à semelhança das outras da diversidade, uma correlação similarmente forte com a variável dependente.

Assim sendo, dadas as correlações negativas fortes e muito fortes do nosso modelo, podemos afirmar três aspetos essenciais relativamente ao estado da arte – ainda que não recorra a um conceito de diversidade multidimensional como nós propomos. Em primeiro lugar, no campo teórico, os nossos dados não corroboram as proposições dos teóricos da economia religiosa que dizem que quanto maior a diversidade de escolhas religiosas, mais a religião tende a florescer. Pelo contrário, os nossos dados demonstram, quer analisemos apenas a dimensão religiosa da diversidade ou todas as suas quatro dimensões, que esta relação é, sem exceções, totalmente oposta: a diversidade está sempre negativamente correlacionada com a religião. Por outro lado, isso significa, em consonância com as teorias clássicas da secularização (Wilson, 1969 [1966]; Berger, 1990 [1967]; Luckmann, 1967; Yinger, 1967) ou com algumas das suas teorizações mais recentes (Taylor, 2007; Berger, 2014; Pace, 2016), que a diversidade conduz a uma contaminação, diferenciação ou fragilização dos valores sociais, enfraquecendo, por conseguinte, as cosmovisões religiosas. Em segundo lugar, no campo empírico, o nosso estudo não apoia as teses que falam numa relação tendencialmente nula entre diversidade e religião (Chaves & Gorski, 2001; Voas, Olson & Crockett, 2002; Norris & Inglehart, 2004). Os nossos dados apontam, inversamente, na direção dos trabalhos de Doktór (2009) ou Pollack e Pickel (2009), especialmente para as suas conclusões sobre os impactos negativos da diversidade na religião. Em terceiro lugar, os nossos resultados aproximam-se das teses que defendem que a diversidade tem efeitos, tendencialmente negativos, na religiosidade e que essa realidade é incontornável para se compreender o lugar da religião nas sociedades contemporâneas (Norris & Inglehart, 2004; Berger, 2014). Contudo, o nosso estudo não permite corroborar a hipótese destes mesmos teóricos que assume, implicitamente, a religião como uma constante antropológica que nenhum processo da modernidade é capaz de abalar, mas apenas fazer mover e adaptar. Pelo contrário, os nossos dados

sugerem um enfraquecimento geral da religiosidade à medida que as sociedades se diversificam culturalmente.

Embora não concluamos categoricamente, como Pickel (2017), que a diversidade tem consequências *arrasadoras* para a relevância do religioso, a nossa investigação permite-nos dizer, com segurança, que a diversidade tem consequências negativas para a religião. Julgamos que este contributo empírico é importante, porque pode ajudar os atuais teóricos da secularização a concluir mais assertivamente – o que é diferente de unívoca, determinística ou universalmente – aquilo que vêm dizendo de forma implícita nos seus trabalhos (Norris & Inglehart, 2004; Berger, 2014). Ou seja, a diversidade pode ter impactos na religião que vão além da mera mutação ou recomposição do religioso em condições modernas, sugerida por outros autores (Berger, Davie & Fokas, 2008; Berger, 2014; Vilaça *et al.* 2014).

#### **4. TENTATIVA DE EXPLICAÇÃO DA RELAÇÃO ENTRE DIVERSIDADE E RELIGIÃO**

Dados os resultados obtidos através das correlações do capítulo precedente quedamo-nos com uma questão fundamental: por que motivo a diversidade cultural está tão negativamente correlacionada com a religiosidade?

No sentido de darmos resposta(s) a esta questão e de modo a mantermos a estrutura analítica clássica das teorias da secularização (que animaram esta dissertação desde o início) sobre a influência do macro sobre o micro, procuraremos entender de que forma a diversidade cultural tem obrigado os Estados a (re)agir e como esta (re)ação tem influenciado a religiosidade. No entanto, de modo a logarmos uma perspetiva relativamente mais abrangente sobre este fenómeno, analisaremos as suas interpenetrações e o modo como a última (dimensão micro) tem influenciado as ações dos primeiros (dimensão macro). Por fim, dissecaremos as consequências das mútuas transposições diversidade-político-religioso e a forma como ajudam ou não a esclarecer a correlação negativa forte entre o primeiro e o último eixo desta tríade.

Se há algo aparentemente inegável neste exercício é a ideia de que a diversidade cultural, além de ser um fenómeno incontornável das sociedades modernas, tem alguma influência sobre a religiosidade. O que é questionável, como vimos, é o tipo de consequência: declínio, aumento, nenhum dos dois ou adaptação e recomposição? A nossa pesquisa mostrou o quão negativamente estão correlacionados os índices, aproximando-se da hipótese de que a diversidade cultural tem tendencialmente impactos negativos na religiosidade. A análise individual dos indicadores que nos possibilitaram a construção dos índices de religiosidade e diversidade cultural permite-nos adensar essa proposição. Se a correlação entre os índices já se afigura fortemente negativa, a observação da evolução dos itens de cada índice, em cada país, também ajuda a corroborar esta ideia. Por um lado, a maioria dos indicadores sobre diversidade cultural sofreram uma variação positiva<sup>200</sup>; por outro lado, a maioria dos indicadores da religiosidade sofreram uma negativa<sup>201</sup>.

---

<sup>200</sup> Por exemplo, uma das estatísticas mais relevantes neste campo é a percentagem da população nascida no estrangeiro. Em todos os casos de estudo, salvo no polaco, coincidentemente o mais religioso do conjunto, este valor percentual cresceu (na Áustria de 10,8% para 16,7%, em Itália de 3,9% para 9,5%, em Espanha de 3,7% para 13,4%, na Eslováquia de 2,2% para 3,2% e em Portugal de 5,1% para 8,2%), ainda que com algumas variações significativas, entre 1999 e 2013. Este crescimento foi,

A questão de fundo é se existe, de facto, alguma explicação teórica e/ou empírica que, indo além das correlações estatísticas, justifique isto ou se esta correlação fortemente negativa não passa, de certo modo, duma coincidência estatística. Embora, à partida, não ponhamos esta hipótese de parte, ela parece-nos implausível, pelo menos se entendida, totalmente, como puro acaso estatístico. Os nossos índices de religiosidade e diversidade cultural são, como amiúde mostrámos, construídos com base nos estudos de alguns dos principais teóricos da área, não sendo de esperar, portanto, que a correlação forte entre as nossas variáveis seja, pelo menos inteiramente, um simples ato do acaso.

Assim sendo, que ferramentas teóricas nos dá o ou conseguimos extrair do estado da arte? De que modo nos ajudam a entender e justificar esta correlação? De que forma a realidade dos factos reflete estes modelos teóricos? É com base nestas, entre outras, inquietações epistemológicas que projetamos a próxima fase da dissertação. Na etapa subsequente exploramos algumas das principais construções teóricas que nos permitem enquadrar o binómio diversidade-religiosidade, procurando contrapô-las, sempre que possível, à realidade empírica dos nossos casos de estudo.

Para procedermos a este exercício, considerando que não existe uma boa teoria social atual sobre este binómio, afigura-se-nos mais pertinente e desafiante construir a base duma teoria que, inspirada nas reflexões dispersas do estado da arte, nos permita compreender mais ampla e profundamente a dinâmica diversidade-religiosidade. Para cumprir este desiderato, que tem tanto de ambicioso (pela dimensão que pretende cobrir) como de arriscado (pela parca teorização atualmente desenvolvida), dividiremos

---

tendencialmente, maior nos países com índices mais baixos de religiosidade. Outro indicador relevante, especialmente no contexto do nosso trabalho, é a percentagem de pertença a grupos religiosos não católicos, ou seja, não maioritários. Em todos os países selecionados, entre 1999 e 2015, existiu uma variação negativa na percentagem desta confissão religiosa maioritária (na Áustria, -11,3%; em Itália -4,9%, em Espanha -2,2%, na Eslováquia -4,2%, na Polónia -2,6% e em Portugal, -3,1%). Inversamente, há uma variação positiva geral dos outros posicionamentos religiosos e dos não religiosos. Em suma, há semelhança das outras dimensões da diversidade, houve um aumento geral da diversidade religiosa no período analisado.

<sup>201</sup> Por exemplo, uma das estatísticas mais importantes é a crença em Deus. Em todos os países selecionados, à exceção da Eslováquia, houve uma variação negativa entre 1999 e 2008 (na Áustria -7,8%, em Itália de -3,3%, em Espanha -8,7%, na Polónia -1% e em Portugal -4,9%). Outro indicador emblemático e sintomático é a frequência do comparecimento a serviços religiosos. Em todos os casos de estudo, novamente à exceção do eslovaco, há uma variação negativa entre 2002 e 2014 (na Áustria -4,4%, em Itália de -2,9%, em Espanha -7,1%, na Polónia -4,5% e em Portugal -4,3%). Podemos ainda citar o item que mede a relevância da religião na vida das pessoas. À exceção do caso italiano, entre 1999 e 2008, todos os países selecionados tiveram uma variação negativa: Áustria -7,9%, Eslováquia -4,9%, Espanha -3,1%, na Polónia -8,8% e em Portugal -8,6%. Apesar de não ser um processo linear nem global, tem havido uma tendência para a diminuição das crenças e práticas religiosas no conjunto dos países analisados.

a nossa análise em três partes, correspondentes a cada um dos pontos que consideramos mais sustentados teoricamente e mais coerentes empiricamente.

#### **4.1. Teoria social sobre a diversidade cultural (contexto histórico-social europeu e desafios do século XXI)**

Como vimos no capítulo anterior, a diversidade tornou-se, citando Triandafyllidou, Modood e Meer (2012: 2), num “facto incontestável” e numa “característica incontornável” das sociedades humanas. Enquanto no passado a *diferença* era tida como anormal, sendo sinónima de desrespeito e, no limite, de destruição, atualmente tornou-se num valor ou direito a ser afirmado (Harzig & Juteau, 2003; Sacks, 2007). Esta é, segundo Harzig e Juteau (2003), a *nova narrativa mestre* da esfera sociopolítica, mas também das ciências sociais.

Para alguns autores (Bruce, 2002; Gregory, 2012), a origem desta narrativa surge, em particular, com a Reforma protestante e as Guerras de Religião dos séculos XVI e XVII. Com a primeira, o indivíduo (racional), do tipo weberiano, é colocado no centro da sociedade, investindo-se na responsabilidade pessoal de interpretar o papel dos seres humanos na esfera temporal. Isto reflete, de acordo com Bruce (2002, 2011), a reafirmação do que estava implícito desde os inícios do cristianismo: todas as pessoas são iguais aos olhos de Deus. Após a Reforma, a ideia de igualdade divina evoluiu para uma equidade entre humanos, desdobrou-se numa igualdade diante da lei e culminou numa equidade de direitos individuais, protegendo assim as diferenças existentes entre os indivíduos (Bruce, 2002, 2017). Com as segundas desenvolve-se a codificação dum sistema legal de burocracias neutras, fortalece-se uma ética protestante e um espírito do capitalismo, que operam dentro do Estado e fora da alçada religiosa, e garante-se um mínimo de liberdade religiosa. Recorde-se, neste contexto, o Édito de Turda de 1568 (Driessen, 2010).

A ideia de regulação da diversidade religiosa é “reforçada” com o tratado e a paz de Vestefália (1648) (Bouma, 1999: 7) e com a conseqüente emancipação dos Estados-nação face ao escrutínio religioso<sup>202</sup>. A partir daí o discurso político adota a ideia de tolerância ou neutralidade relativamente à religião (Dunn & Hann, 1996). Da

---

<sup>202</sup> Como nos diz Greengrass (2015), Vestefália foi deficientemente encarado como um imperativo de secularização política. O tratado é mais um problema de emergência dum razão estatal e da expansão da sua influência e controlo do que a tentativa de resolução dum problema de diversidade religiosa.

necessidade do Estado regular e mediar o conflito teológico e assegurar a contenção das ameaças à ordem política legítima, emerge uma suspensão, por meio do direito público, das questões irresolúveis relativas à verdade religiosa, concedendo-se, para tal, reconhecimento jurídico e equidade às diferentes confissões (Bhuta, 2012). Apenas com a ideia do *cuius regio, eius religio* – que assevera literalmente “de quem [é] a região, dele [se siga] a religião” –, ou seja, com a afirmação da religião (pública) professada pelo soberano, os princípios da diversidade e não-interferência tornam-se “dominantes” (Katzenstein, 2011: 161). A necessidade de controlar as paixões religiosas e de gerir a diversidade, sobretudo, religiosa, levou ao estabelecimento dum quadro, organizado em torno de linhas seculares, que via o Estado como soberano e a religião como matéria privada<sup>203</sup>. Vestefália trouxe um discurso que levou a uma “ideia mal formada” (Calhoun, 2011: 80) de como a religião devia ser ou não imaginada na vida pública. Segundo Fernandes (2018), a partir daqui lançam-se as bases dum projeto secular moderno que, fundado no *mito* da violência religiosa (Cavanaugh, 2009), esvazia a esfera da crença religiosa ou neutraliza o seu campo de ação. Este mito, segundo o autor, “prevaleceu na história”, originando uma secularização política que conduziu “nuns casos à demonização, noutros a uma desconfiança estrutural do protagonismo da esfera religiosa” (Fernandes, 2018: 181). O acesso ao espaço público pela religião devia, portanto, ser fortemente limitado e controlado e, em certos casos (mais próximos do que se designaria, posteriormente, de laicismo), a sua influência devia ser combatida.

No século XVIII, com o advento do Iluminismo e das revoltas democráticas estas ideias são aprofundadas. Surge a concepção de que o Estado democrático liberal deve ser funcionalmente secular ou, no mínimo, neutro relativamente às expressões religiosas no espaço público. O “imaginário social” passa a ser, segundo Graham (2013: 39-40), “secular”. Desenvolve-se uma cosmovisão dominada pelo racional, empírico e mundano, por oposição ao sobrenatural, e pela emancipação de esferas autónomas de ação humana. Esta rutura epistémica entre razão secular e pensamento religioso é, segundo, Taylor (2007: 49) a resposta direta dos Estados à diversidade geral das

---

<sup>203</sup> Vestefália, porém, como indica Calhoun (2011), não tornou a Europa menos religiosa. O continente assumiu-se, gradualmente, como um conjunto de Estados confessionais. A religião nunca foi propriamente privatizada, mesmo com o pretexto de gestão da diversidade.

sociedades ocidentais <sup>204</sup>, sendo, ainda hoje, um dos valores constitutivos das democracias liberais (Berg-Sørensen, 2013).

Com efeito, a Reforma e as guerras religiosas, Vestefália e, sobretudo, o Iluminismo são os eventos históricos que, por norma, os autores citam para apoiar, implicitamente, o advento da *nova narrativa mestre* da diversidade a partir dos finais do século XX. Além destes acontecimentos históricos, eles focam as suas análises no período pós-II Grande Guerra, considerando-o o momento determinante para se começar a falar de diversidade cultural nas sociedades ocidentais (Casanova, 2007; Vilaça *et al.* 2014; Fox, 2015). Este aparente anacronismo histórico, não raras vezes, omite, por vezes explicitamente (Taylor, 2007; Fox, 2015), os finais do século XVIII e o século XIX e alguns dos seus principais acontecimentos e implicações relativamente à diversidade. Por exemplo, as revoluções liberais e o advento da declaração de independência norte-americana (1776) – “todos os homens são criados iguais (...) e foram investidos de certos direitos inalienáveis”–; da primeira emenda à Constituição dos EUA (1791) – “o Congresso não legislará no sentido de estabelecer qualquer religião, ou proibindo o seu livre exercício (...)” –; e da declaração francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) – “Os homens nascem e morrem livres e iguais em direitos. (...) Ninguém deve ser perseguido pelas suas opiniões, mesmo religiosas (...)”. Estes preceitos legais sobre liberdade de consciência e o seu alcance, protetores e disseminadores da ideia de diversidade, nomeadamente a religiosa, seriam aprofundados no século XIX, em particular com as ideias kantianas sobre o *rechtsstaat* (Schmitt, 2008 [1928]; Bhuta, 2012) e com a industrialização, as descolonizações americanas e o abolicionismo e a conseqüente necessidade de gestão da diversidade (lesta e livre) daí emergente. Esta proteção e disseminação teriam, porém, contornos limitados por conta da expansão dos nacionalismos e do Estado-nação e da sua ideia de pertença a um grupo com uma cultura, língua e história próprias e, frequentemente, consideradas etnocentricamente.

Não obstante a atualidade e preponderância de alguns destes e doutros princípios e práticas no imaginário cultural e político das sociedades ocidentais contemporâneas – nomeadamente a ideia iluminista de que a religião, em face da diversidade, deve ser

---

<sup>204</sup> A rutura epistémica afigura-se ainda maior quando considerado o facto de o próprio termo religião ter sido usado, como vimos no capítulo sobre a *genealogia da secularização*, poucas vezes no período pré-Iluminista, pois nada havia com o que contrastá-lo. Não havia o conceito de uma cosmovisão distinta que carecesse de designação (Juergensmeyer, 2017).

afastada do espaço público (Carter, 1993; Casanova, 2009b) – e o facto de a diversidade não ser propriamente uma novidade no mundo (Harzig & Juteau, 2003; Banchoff, 2007; Ammermann, 2010) – ela precedeu qualquer um destes acontecimentos históricos muito sucinta e humildemente elencados por nós –, é apenas na segunda metade do século XX, e em particular nas duas últimas décadas da centúria, que os autores se sentem confortáveis para falar assertivamente de diversidade.

Existem duas razões principais para assumirem esta posição. A primeira tem a ver com o fenómeno das migrações transnacionais. Para Casanova (2007: 59), desde a década de 1960 que a Europa se tem tornado num dos “principais destinos de migração global” e isso tem sido um dos motores do “crescimento da diversidade”. Outros cientistas sociais acompanham esta posição, afirmando que as “ondas de imigração” (Vilaça *et al.*, 2014: 2) ou a “migração global” (Graham, 2013: xiv, 49) para sociedades tradicionalmente de emigração e não de imigração, como muitas na Europa, fomentaram a diversidade e aumentaram a perceção do valor inerente às diferenças linguísticas, étnicas ou religiosas junto dos indivíduos em geral, mas dos governos nacionais em particular.

A segunda razão é concernente ao fenómeno da globalização. Com efeito, nas décadas de 1980 e 1990 (com a queda do muro de Berlim, o fim da Guerra Fria ou os novos meios, digitais, de comunicação de massa) há o sentimento de que “uma nova era havia começado, a era da globalização” (Juergensmeyer, 2017: 335). Ao analisar este novo fenómeno, os cientistas sociais concluíram que as sociedades seriam marcadas por um crescimento da diversidade e não pela uniformidade (Berger & Huntington, 2002) e que a primeira se manteria como resultado dos efeitos da nova cultura global emergente (Vilaça *et al.* 2014).

O novo interesse público na religião deriva, precisamente, da interligação entre o crescimento global das migrações transnacionais (sentimento de que a diversidade cultural seria maior) e os processos gerais da globalização (sentimento de que o seu crescimento perduraria). O século XXI apenas adensaria estas proposições, dado que, em face da realidade da globalização da economia e dos *mass media*, dos hibridismos culturais e do crescimento geral da heterogeneidade das sociedades contemporâneas, os autores passam a considerar que esta diversidade é diferente das anteriores, baseando-se mais em interrelações e menos na autonomia (Berger & Huntington, 2002), falando agora de *super* (Vertovec, 2007) e *híper* diversidade (Gregory, 2012). A diversidade

torna-se, assim, definitivamente numa *questão* por conta da atenção política, social ou científica que é dada a um conjunto de fatores: a pressão demográfica das migrações internacionais, a disseminação dos princípios democráticos e das convenções internacionais sobre diversidade cultural, o próprio ativismo judicial do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem a favor da diversidade religiosa (Koenig, 2015) e o facto de as minorias, que consubstanciam a diversidade das sociedades, se terem começado a unir para reivindicar certos direitos.

Este é, portanto, um dos desafios mais prementes que, sobretudo, a Europa enfrenta atualmente, como reconhecem vários autores (Banchoff, 2007; Casanova, 2009b; Bhargava, 2011; Triandafyllidou & Modood, 2017). A ideia de como responder, política ou socialmente, à diversidade e o modo como isto pode afetar ou ser afetado pela religião é colocada hoje, segundo Triandafyllidou e Modood (2017: 2) com “urgência renovada”. Com efeito, esta nova situação trouxe a ideia de que, tal como as teorias clássicas da secularização advogam, relativamente aos processos da modernidade, o crescimento e continuidade da diversidade não podem decorrer sem efeitos (negativos ou positivos) para a religião. No entanto, diferentemente dos teóricos clássicos da secularização, os cientistas sociais que falam da diversidade não assumem, como vimos, categoricamente qualquer posição. Por reconhecerem dicotomias no binómio diversidade-religião e os revezes que esta relação pode ter, a sua posição atual parece algo paradoxal. Por um lado, acreditam que a globalização e o crescimento da diversidade tendem a favorecer estruturalmente a privatização da religião, mas, por outro lado, podem também contribuir para a sua desprivatização e influência renovada (Vilaça *et al.*, 2014). Como brilhantemente resume Graham (2017: 15)

“[Vivemos num] cenário cultural contemporâneo caracterizado por correntes de pluralismo e diversificação religiosa contraditórias e nunca vistas, acompanhadas de declínio institucional e forte resistência a expressões religiosas em público. O mundo testemunha a colisão entre a força irresistível da revitalização religiosa e o objeto inamovível da razão Iluminista. Qual será o resultado?”.

Para já, o que podemos adiantar relativamente à interpelação de Graham é que as *fronteiras turbulentas da modernidade*, como nos diz Taylor (2007: 711-27), tenderão a desafiar as tradições religiosas. Em particular, por conta do carácter secular dos Estados europeus e do modo como isso marca a sua forma de lidar com a diversidade. O

problema subjacente, como já demos a entender, é o facto de a concepção europeia dominante relativamente à religião – a ideia de privatização – colidir com a desprivatização do religioso e com tradições religiosas menos adeptas da distinção público-privado. Como alguns autores indicam (Casanova, 2007; Cohen & Laborde, 2016), as sociedades e os Estados europeus foram desenhados, ao estilo do *cuius regio, eius religio*, enquanto sistemas de *uma religião-sociedade*, não tendo sido capazes de adotar um modelo sensível à profunda diversidade cultural. De acordo com Bhargava (2013: 177) esta é uma das suas “maiores falhas”, pois o reconhecimento e resposta à diversidade é “o principal desafio das sociedades europeias”. Assim sendo, propomos, na próxima secção, uma análise mais detalhada sobre o modo com os Estados têm respondido à diversidade. Para isso, focaremos o nosso exame nos países seleccionados nesta tese.

#### **4.2. Da diversidade à acomodação e ao controlo do religioso**

A diversidade, nomeadamente a religiosa, como já sublinhámos, tem nos últimos anos desafiado o Estado secular e a concepção de secularidade que lhe subjaz. Neste sentido, Bhargava (2011) diz que nas últimas décadas quase todos os Estados seculares têm sofrido forte pressão. Banchoff (2007) vai mais longe, asseverando que, em particular na Europa, um continente relativamente menos habituado à diversidade e imigração, se comparado com o americano, a diversidade põe em risco a coesão social e as próprias democracias.

Além da diversidade, *per se*, a sua presença e visibilidade na esfera pública tornaram-se características incontornáveis das sociedades ocidentais. Isto vem sucedendo, essencialmente, desde as décadas de 1980 e 1990 com a *desprivatização* da religião ou com o *ressurgimento* das *religiões públicas* que se envolvem em assuntos sociais, que criticam o poder secular e que têm capacidade de mobilização coletiva (Casanova, 1994). A ideia de que a religião se tornou, gradualmente, num elemento saliente no debate público é muito clara no estado da arte. Os atentados terroristas de 11 de Setembro de 2001 trouxeram uma consciência renovada sobre o lugar da religião no espaço público. Contudo, esta nova compreensão passou a enfatizar também os

problemas inerentes à nova publicidade do religioso<sup>205</sup>, amiúde associada ao tal *mito* ou não da violência. Em face desta crescente diversidade e visibilidade que escapam às premissas e ao consenso do Estado secular, a persistência da religião tornou-se na “tempestade perfeita” (Graham, 2017: 41) ou no “desafio central” (Vilaça, 2014: 89) das sociedades europeias seculares.

Concordamos com Stepan e Taylor (2014) quando dizem que, neste contexto, uma das principais preocupações atuais é entender de que modo os Estados devem lidar e interagir com expressões religiosas fluídas, fragmentadas e que reivindicam espaço público. Todavia, a nossa preocupação nesta parte do trabalho não será tanto refletir sobre a forma como devem agir, mas analisar o modo como os Estados europeus, no geral, e os nossos países selecionados, em particular, têm-no feito.

Grosso modo, na Europa, encontramos duas situações. Por um lado, há discussões sobre a vitalidade e visibilidade das religiões, sobretudo, por conta das migrações internacionais e da diversidade daí emergente; por outro lado, por conta de um certo *viés iluminista*, os Estados europeus continuam a lidar com a desprivatização da religião numa forma cética e resistente (Graham, 2013, 2017; Cohen & Laborde, 2016). Enquanto historicamente, como nos relata Bruce (1996, 1999, 2002, 2017), os Estados tentaram forçar a conformidade cultural, exterminando, expulsando, convertendo ou isolando os *heterodoxos*, atualmente isso é mais difícil por causa das ideias de liberdade e igualdade, entre outras, que enformam as democracias. Com efeito, com o crescimento da diversidade e com as experiências negativas dessas práticas contra os *hereses*, (Bruce, 1996; Fox, 2015) os Estados tornaram-se gradualmente menos hostis relativamente às religiões e mais adeptos da ideia de acomodação<sup>206</sup>. A diversidade obriga o Estado a estabelecer várias ligações com vários atores sociais,

---

<sup>205</sup> Alguns estudos, como o de Hjelm (2015), mostram um crescimento do interesse público, mediático, em assuntos religiosos. Todavia, frequentemente, os tópicos religiosos estão relacionados com a violência política.

<sup>206</sup> Pelo facto de ser um conceito central desta secção, importa explicitar o que queremos dizer exatamente por acomodação. Embora diferente da sua versão original – introduzida entre os séculos XVI-XVII pelo jesuíta italiano Alessandro Valignano, enquanto visitador das missões da Companhia de Jesus no Oriente – a ideia de acomodação que aqui empregamos vai beber muito à sua origem. No passado, ela era usada para descrever a tomada dos costumes orientais, através da valorização dos seus elementos culturais e da criação dum sistema de adaptação ao universo do outro. Na mesma medida, o conceito contemporâneo de acomodação descreve a forma como alguns governos (seculares) são espaços de adaptação ao outro (religioso), nomeadamente através do estabelecimento de arranjos institucionais com as igrejas e comunidades religiosas. Ou seja, o termo acomodação (nesta vertente positiva) pretende caracterizar a atividade consociativa dos Estados para integrar as religiões, valorizando alguns dos seus elementos distintivos (como o universalismo, os direitos humanos ou a solidariedade).

incluindo os religiosos, conferindo-lhes personalidade jurídica. Este ato constituinte compele o Estado à cooperação com as instituições religiosas por ele reconhecidas.

Na Europa existem diferentes modelos de relação ou cooperação com o religioso<sup>207</sup>. No entanto, o sistema de separação com cooperação é, como já havíamos visto em Torfs (2007), o mais comum. Não obstante a miríade de designações para este modelo – secularismo moderado (Modood, 2007, 2015), pluralismo institucional (Kymlicka, 2009), neocorporativismo (Bader, 2009), pluralismo não constitucional (Bader, 2017), sistemas híbridos de cooperação (Doe, 2011) ou acomodação positiva (Stepan, 2011) – é latente uma preocupação geral essencial em gerir a diversidade. Para tal os Estados centram-se em três aspetos essenciais: i) as já citadas *twin tolerations* ou autonomia mútua – o que é o contrário de exclusão mútua –, ou seja, o mínimo de tolerância que o *religioso* precisa receber do e dar ao *político* (por exemplo: direito de culto ou liberdade das religiões proporem os seus valores publicamente), de modo a que os valores democráticos não sejam violados, ii) a compreensão da religião como um bem público e não meramente privado e, por consequência, a legitimidade do Estado em envolver-se positivamente com os elementos da religião organizada e não apenas protegê-los de eventuais violações –, e iii) a cooperação seletiva ou *principled distance*, onde os Estados, por meio de acordos formais, reconhecem organismos específicos, frequentemente maiorias religiosas tradicionais e há muito estabelecidas, como representantes corporativos das diferentes religiões, conferindo-lhes apoios e direitos específicos para a concretização de tarefas comuns às do Estado.

Estes preceitos vêm plasmados nos diversos diplomas legais dos nossos casos de estudo. Tal como verificámos no capítulo sobre os *casos de estudo*, o primeiro princípio, relativamente à autonomia, vem plasmado ao nível constitucional em todos os países, tendo também eco ao nível sub-constitucional, como é o caso da LLR portuguesa. O segundo e o terceiro princípio são preconizados, essencialmente, ao nível sub-constitucional, não apenas através de leis sobre liberdade religiosa, mas também por

---

<sup>207</sup> Segundo Stepan (2011), por exemplo, podemos identificar sobretudo quatro modelos: o separatista, no qual o Estado exerce um controlo muito reduzido sobre as religiões minoritárias ou maioritárias; o da religião estabelecida, característica dos países do Norte da Europa ou do Reino Unido, onde existem Igrejas de Estado; o da acomodação positiva, um modelo que estabelece as bases para um exercício governativo de intensa negociação e de indispensáveis partilhas de espaço (público ou simbólico) com as igrejas e comunidades religiosas; e, enfim, o de respeito por todas as religiões, cooperação positiva e distância acordada. Neste modelo, mais idealizado que os anteriores, o Estado coopera, estabelece acordos e respeita de forma igual todas as confissões religiosas, maioritárias ou minoritárias, nas esferas pública e privada.

meio de acordos estabelecidos entre os Estados e as comunidades religiosas, mediante o nível de reconhecimento do primeiro relativamente às últimas (por exemplo: tratados concordatários, acordos especiais ou acordos não especiais).

Este modelo de secularismo é marcado por uma intensa negociação e por indispensáveis partilhas e (re)definições de espaço público ou simbólico com o *religioso*. Por um lado, isto demonstra um compromisso do *político* com a proteção da diversidade e, por outro lado, o reconhecimento do Estado quanto à natureza e missão das comunidades religiosas também no espaço público. Um exemplo claro disso, como já mostrámos em extensão noutra lugar (Moniz, 2017), são os mecanismos de apoio financeiro<sup>208</sup> direto às atividades e organismos das igrejas e comunidades religiosas, tais como as capelanias, escolas ou instituições de solidariedade, e indireto, por meio de benefícios fiscais de ordem vária, previstos ao nível sub-constitucional e extensíveis às minorias reconhecidas nos países.

A ideia de diversidade é, portanto, central para o desenvolvimento do Estado secular moderno (Bruce, 2002) e para a sua doutrina do secularismo. Para muitos autores, o modelo de secularismo europeu tornou-se numa “ideologia útil” (Fox, 2015: 238), numa característica “essencial” (Taylor, 2009: xxi) ou “indispensável” (An-Na'im, 2009: 23) ou ainda na “melhor hipótese” (Bhargava, 2011: 94) para se lidar com a diversidade e com os seus desafios<sup>209</sup>.

Como assinala Woodhead (2012), o ressurgimento e a diversidade da religião levaram os Estados a estreitar relações com igrejas e comunidades religiosas. Com o aumento da visibilidade pública desta diversidade os Estados “entraram em pânico” (Woodhead, 2012: 24) e começaram a regulá-las mais ampla e profundamente. Essa tem sido uma tendência assinalada por diferentes autores (Doe, 2011; Modood, 2015; Stölz & Tanner, 2017), nomeadamente após o trabalho de Fox (2008, 2015) sobre o crescimento do envolvimento dos governos na religião<sup>210</sup>. Em Portugal, a título

---

<sup>208</sup> Muitos dos exemplos que, doravante, daremos terão como tópico os mecanismos de financiamento da religião. Esta escolha não é casual. Segundo Doe (2011) ou Fox (2015), o tipo mais comum e mais relevante de apoio à religião atualmente existente é o financiamento das igrejas e comunidades religiosas. A sua tangibilidade, associada à maior exposição e controlo estatal que as instituições religiosas sofrem, tornam-na num lugar de destaque para se analisarem os contornos do secularismo europeu.

<sup>209</sup> Isto não significa, tal como diz Stepan (2000), que o secularismo seja indispensável para a democracia e para o seu desenvolvimento.

<sup>210</sup> O trabalho de Fox conclui, essencialmente, três coisas: os governos de quase todos os Estados mundiais têm algum nível de envolvimento com o religioso e que, entre 1990 e 2008, essa foi uma tendência crescente; a neutralidade política é a exceção, sendo ainda a posição política mais difícil de

exemplificativo, apenas entre 2010 e 2013, houve um aumento de 11% dos cultos registados (Moniz, 2017); na Eslováquia, entre 2002 e 2010, o número de organizações religiosas registadas e com direito a receber os 2% da consignação fiscal, respeitante ao Imposto sobre o Rendimento das Pessoas Singulares, aumentou 30% (Strečanský, 2012). Este envolvimento é complexo, em particular pela dicotomia regulação-controlo. O Estado confere autonomia às igrejas e comunidades religiosas, mas esta independência está, paradoxalmente, dependente do *político* e da sua noção de autonomia institucional e da abrangência da aplicação desse princípio. O apoio ao *religioso*, por exemplo, por meio das contrapartidas financeiras já citadas, inclui elementos de controlo como a determinação de critérios para obtenção e aquisição de personalidade jurídica, a exigência de registo público e de prestação de contas ao Estado (Duffar, 2009). Na opinião de Fox (2015: 65), exemplos como este mostram como o apoio às igrejas e comunidades religiosas está “inexoravelmente ligado” ao seu controlo por parte do Estado. Daí que o *político* possa determinar, juridicamente, a medida na qual o *religioso* é autónomo (Doe, 2011), tratar diferenciadamente determinadas igrejas e comunidades religiosas em detrimento de outras (Fox, 2015) e promover um tipo de religiosidade, normalmente com corpos representativos centralizados, que considere adequado (Woodhead, 2012)<sup>211</sup>.

A diversidade e a consequente necessidade de proteção da liberdade e da igualdade de crenças e a indispensabilidade de encontrar consensos neste campo têm sido usadas como argumentos para os Estados proporem valores e instituições de natureza secular. O compromisso do Estado em acomodar a diversidade, normalmente, beneficia os desígnios seculares, como vários autores citam (Schuck, 2003; Casanova, 2009b; Bruce, 2018). Inevitavelmente, o Estado secular promove determinadas identidades culturais, decidindo que tipo de normas – fomentadoras dos seus objetivos culturais e demográficos e que não ameacem a identidade nacional – regularão a diversidade. Com isso, segundo Casanova (2009b: 226-227), os governos aproveitam a diversidade para promover alguns objetivos políticos, levando as pessoas a seguir motivos (seculares) comuns. Os autores destacam algumas “ortodoxias” seculares (Schuck, 2003: 274), em particular os princípios democráticos da liberdade, igualdade, justiça social, direitos humanos, desenvolvimento socioeconómico ou solidariedade

---

manter; e o maior envolvimento estatal, quer signifique mais restrições e controlo, implica que a religião continua a ser política e socialmente relevante.

<sup>211</sup> Veja-se, por exemplo, o n.º 1 do artigo 4.º da lei 308/1991, na Eslováquia, ou o artigo 33.º da LLR portuguesa.

(An-Na'im, 2009; Casanova, 2009b; Cohen & Laborde, 2016; Wolhrab-Sahr & Burchardt, 2017). A redação do artigo 5.º da LLR portuguesa, sobre o princípio da cooperação, ou o preâmbulo e o artigo 1.º da concordata de 2004 são bons exemplos disso. Aí o Estado diz cooperar com as igrejas e comunidades religiosas, com vista especialmente à promoção dos direitos humanos, da dignidade humana, liberdade, justiça ou solidariedade. O artigo 1.º da concordata italiana de 1984, que cita explicitamente a colaboração entre as partes com vista à promoção do bem do país, ou ainda o n.º 3 do artigo 25.º da Constituição polaca ou o preâmbulo da sua concordata, são outros exemplos paradigmáticos. Apesar de os Estados aceitarem a diversidade, não aceitam uma diversidade de valores (cívicos). Existe algo semelhante a uma “cultura política prescrita”, na opinião de Triandafyllidou, Modood e Meer (2012: 3), que obriga as igrejas e comunidades religiosas a uma forma de participação pública determinada pelo Estado secular.

A prescrição desta cultura torna-a dominante (Chaplin, 2008; Triandafyllidou, Modood & Meer, 2012; Driessen, 2014; Modood, 2015), porquanto passa a haver mais consenso e autoridade em torno de princípios e soluções seculares (Bruce, 2018). Afirma-se a força deste *poder ideológico* e, não raras vezes, *simbólico*, utilizando a concepção de Bourdieu (1989), na promoção de mensagens culturais ou políticas específicas ou na inculcação de princípios particulares e na sua naturalização ou interiorização. O *político* passa, não só, a determinar o conjunto de regras em torno das quais a sociedade se passa a organizar, mas também a enquadrá-lo, estabelecendo os próprios princípios e práticas através das quais as relações sociais se compreendem e experienciam. Este poder é um produto de batalhas históricas e ideológicas que são eloquentemente descritas por Smith (2003), quando nos fala da já citada *revolução secular*, ou por Driessen (2010), a propósito do estabelecimento e supremacia da autoridade política, racional e secular. Mas é também uma consequência da progressiva competição entre o religioso e o secular pela produção de bens ou normas (imanes) que condicionam e conduzem a vida dos indivíduos (Gorski, 2003; Stölz, 2010; Fox, 2015; Stölz & Tanner, 2017).

Esta ideia geral pode ser entendida à luz do conceito de *hegemonias seculares*<sup>212</sup> de Wolhrab-Sahr e Burchardt (2012, 2017). Os autores, ao escreverem sobre as já

---

<sup>212</sup> A ideia de *hegemonia* não deve ser interpretada como o domínio absoluto e derradeiro duma maioria sobre uma minoria. Pelo contrário, o conceito deve ser entendido como a luta duma minoria que procura

referidas *secularidades múltiplas*, descrevem as formas de distinção e institucionalização das diferenciações entre o religioso e outras esferas sociais (consideradas não religiosas) e que privilegiam as soluções do Estado moderno e as ideias (seculares) que o fundam.

Muito sucintamente, para Wohlrab-Sahr e Burchardt, os Estados e as sociedades modernas têm uma série de problemas sociais específicos que são entendidos como os seus problemas de referência. Existem, essencialmente, quatro problemas de referência: a liberdade individual, relativamente aos grupos sociais dominantes (religiosos ou não religiosos); a diversidade religiosa e o subsequente conflito social (hipotético ou real); a inclusão e o desenvolvimento social ou nacional; e o desenvolvimento livre das esferas institucionais. Não obstante as respostas sociais dominantes da religião e da secularidade sejam alvo de tensão e de negociação permanente, a todos os problemas de referência, incluindo o da diversidade religiosa, é oferecida normalmente uma solução baseada em ideias-guiadoras seculares. Por exemplo, para o primeiro, a solução passa pela defesa da liberdade e da individualidade; para o segundo, pela tolerância, respeito ou não-interferência; para o terceiro, pelo progresso ou iluminismo; e para o quarto, pela racionalidade ou eficiência.

As ideias de liberdade e individualidade, referentes ao primeiro problema de referência, são evidentes, por exemplo, genericamente, na LLR portuguesa e espanhola, na não imposição de uma igreja nacional ou dum ensino religioso público ou no princípio da separação presente na Constituição de todos os países seleccionados.

Mais extensamente, o segundo problema de referência e as suas ideias guiadoras da tolerância, respeito ou não-interferência vêm plasmados, por exemplo, na Eslováquia, na alínea e) do artigo 12.º da lei 308/1991, alterada pela lei 201/2007, nos artigos 7.º e 6.º da LLR portuguesa e espanhola, respetivamente, ou no artigo 25.º da Constituição polaca. Assim sendo, as ideias de secularidade em favor do equilíbrio ou acomodação da diversidade podem-se manifestar, como vimos, por meio do apoio financeiro direto às actividades das igrejas e comunidades religiosas registadas nos países e indireto, através de vantagens fiscais de ordem vária (Moniz, 2017). Estes

---

supremacia, poder ou autoridade sobre uma determinada esfera social ou sobre todas, sendo por isso um processo contínuo e sempre incompleto. A própria ideia de secularização, nomeadamente a partir da década de 1960, e a sua hegemonização foi – como se viu, por exemplo, em Smith (2003) – uma batalha cultural duma minoria (secular). O mesmo sucedeu, como também analisámos, com a defesa do positivismo e a revolução pela ciência, com o comunismo e a libertação do operariado ou com a laicidade e a emancipação pela escola laica.

auxílios financeiros encontram-se, habitualmente, previstos ao nível sub-constitucional, como no n.º 2 do artigo 10.º do estatuto da liberdade de consciência e religião polaco, de 1989; nos artigos 13.º; 24.º; 25.º; 31.º ou 32.º da LLR portuguesa; no acordo concordatário sobre assuntos económicos espanhol, de 1979, e o n.º 2 do artigo 7.º da sua LLR; nos artigos 13.º, 16.º e 17.º da concordata eslovaca; na convenção financeira de Latrão, modificada pela lei 121/1985, em Itália; e no Church Funding Act austríaco. Isto também é visível através dos tempos de emissão religiosa concedidos às diferentes religiões, mediante a sua representatividade, na televisão ou rádio pública. Em Portugal, isso vem plasmado no n.º 1 do artigo 25.º da LLR, e o mesmo sucede em Espanha ou Itália <sup>213</sup>. Também podemos aqui citar o estabelecimento de comissões interconfessionais e independentes (apesar de terem uma estreita ligação política – à Assembleia da República – e de serem composta por membros do governo), como a da Liberdade Religiosa em Portugal, que visa dirimir conflitos da convivência religiosa, sobretudo aquela vivida pluralmente, e salvaguardar a liberdade de todas as religiões.

A tudo isto subjazem as ideias guiadoras dos outros dois problemas de referência que Wohlrab-Sahr e Burchardt associam mais frequentemente aos sistemas sociais e não ao mundo da vida, como é o caso dos dois primeiros citados. Por exemplo, a ideia iluminista de progresso que é visível no artigo 5.º da LLR portuguesa, no preâmbulo da concordata polaca ou no artigo 1.º da lei 121/1985 em Itália, mas sobretudo as ideias da autonomia, eficiência e racionalidade. Destas três últimas, a primeira já foi suficientemente explicitada, quando falámos da separação Estado-religiões existente em todos os países. No entanto, as duas últimas ideias ficam melhor enquadradas se entendidas à luz dos desenvolvimentos vestefalianos, onde o princípio do fortalecimento dum poder político centralizado e a consequente expropriação dos bens eclesiásticos – primeiramente em áreas como a educação, a economia ou a administração interna e muito posteriormente no campo da saúde e assistência ou na tutela do registo civil –, passaram a estar associados às ideias de racionalidade e maior eficiência do *político* na gestão da coisa pública. Em todos os países analisados isto é patente precisamente por conta de todos os processos de espoliação e de nacionalização dos bens eclesiásticos ao

---

<sup>213</sup> Em Espanha há um grupo de religiões que tem acesso direto aos meios de radiodifusão, mormente as igrejas católica e protestante e a comunidade islâmica (Foblets & Alidadi, 2014: 38). A primeira e a terceira têm, aliás, espaços televisivos próprios financiados pelo Estado – *Pueblo de Dios* e *Islam hoy*. Em Itália o acesso à radiodifusão é mais restrito, não garantindo o acesso direto às diferentes comunidades, presumivelmente, por conta da influência das religiões dominantes – a protestante, mas, principalmente, a católica (Foblets & Alidadi, 2014: 36-38).

longo do século XIX e da primeira metade do século XX; da perda de independência financeira do clero e do subsequente advento de sistemas de compensação e indenização às igrejas e comunidades religiosas criados e controlados pelos Estados (Moniz, 2017: 153-154).

A hegemonia e institucionalização destas ideias guiadoras e a sua aplicação aos problemas de referência, seguindo a terminologia de Wohlrab-Sahr e Burchardt (2017), levaram à emergência de *culturas de secularidade* que são codificadas no direito, construídas dialeticamente no espaço público e compreendidas nos hábitos culturais das pessoas. Isto transformou-as num grupo de pressupostos dominantes que molda as perceções, práticas e sensibilidades dos indivíduos no concernente à religião. Esta “hegemonia” (Triandafyllidou, Modood e Meer, 2012: 8) ou “proeminência” (Calhoun, 2011: 77-78) das culturas de secularidade fica clara nos direitos nacionais, como fomos vendo ao longo da nossa dissertação, mas também, como vários autores apontam (Chaplin, 2008; Fokas, 2015, 2018; Boulden & Kymlicka, 2015), na posição secular gradualmente mais assertiva da jurisprudência emanada pelo Tribunal Europeu dos Direitos Humanos. Deste modo, os pressupostos e as práticas promovidas pelo *político* tornam-se autoevidentes, sendo geralmente aceites como uma característica natural das sociedades. Chaplin (2008) diz que isto é o resultado dum cultura excessivamente secular que coloca as pessoas e os princípios religiosos numa posição difícil, *nadando contra a corrente*, quando se tentam afirmar no espaço público.

Estas hegemonias seculares não são, porém, sinónimas dum total afastamento da religião da esfera sociopolítica. Para Fernandes (2018), mesmo dentro destas culturas de secularidade, a religião continua a ser “certamente importante”. O Estado permite-lhe inspirar ou influenciar certas propostas de significado sociopolítico, mas com a condição de que as suas fontes inspiradoras (transcendentes) “apareçam amortecidas (...), [comportando-se] como fundos de reserva filantrópica, de preferência com um deus açaimado” (Fernandes, 2018: 179, 188). Ou seja, a sua contribuição deve ser primeiramente, senão exclusivamente, sociopolítica e só acessoriamente religiosa, sendo no máximo inspirada “algures numa deontologia da profissão da fé extrapolada para a vida comum” (Fernandes, 2018: 188). A religião é compelida a perder, em certa medida, aquando da sua intervenção no espaço público, o seu sentido propriamente religioso. A crença é reduzida a um problema de liturgia ou fé – um *resto*, como lhe chamou Gauchet (1985: 395) –, mas pouco mais do que isso.

Estas reflexões de cariz mais filosófico têm, no entanto, respaldo empírico na forma como o *secular* trata o *religioso*, nomeadamente, através das *morality policies* – políticas públicas moldadas essencialmente por conflitos valorativos fundamentais e, só depois, por considerações instrumentais sobre o desenho dessas políticas (por exemplo, políticas sobre a eutanásia, aborto ou casamento entre pessoas do mesmo sexo). Embora não nos possamos alongar muito sobre o tópico, este campo de estudos é interessante porque mostra como as hegemonias seculares, na prática, na formulação de políticas públicas (com fundo moral), consideram (ou não) as doutrinas religiosas. Não obstante as comunidades religiosas, sobretudo as católicas europeias, tenham tido um papel relevante e ativo no concernente às *morality policies* (Resende & Hennig, 2015), vários estudos apontam para o facto de, desde a II Grande Guerra, haver uma tendência geral de *permissividade* neste campo (Studlar & Burns, 2015). Isto sucede mesmo em sociedades maioritariamente católicas, apesar de aí poder haver um maior atraso na implementação destas políticas (Knill, Preidel & Nebel, 2014), porquanto as doutrinas religiosas são apenas relevantes quando a discussão das políticas de moralidade se encontra nas etapas iniciais do processo político, perdendo significado assim que se entra na sua etapa derradeira, aquando da sua chegada à agenda política (Knill *et al.*, 2018). Nos casos austríaco ou português, por exemplo, a influência da Igreja católica ou das comunidades religiosas radicadas no país, respetivamente, foi importante nesta etapa inicial de discussão política das *morality policies* para abrandar ou impedir o ritmo das reformas (Monteiro, 2012; Knill, Preidel & Nebel, 2014; Resende & Hennig, 2015; Vilaça & Oliveira, 2015). É o caso do casamento entre pessoas do mesmo sexo na Áustria que será legalizado apenas a partir de 2019 – mas também da Eslováquia ou da Polónia onde não é permitido –, da questão da interrupção voluntária da gravidez em Portugal, rejeitada em referendo (1998)<sup>214</sup>, ou do chumbo do Parlamento português relativamente às propostas sobre a legalização da morte medicamente assistida (2018)<sup>215</sup>.

No entanto, tal como o estudo longitudinal (1960-2010) de Knill, Preidel e Nebel (2014) prova, na Europa a resistência às reformas políticas típicas das *morality*

---

<sup>214</sup> Relembrem-se alguns contramovimentos católicos da época, como o movimento “Juntos pela Vida” ligado à Igreja católica. Para mais desenvolvimentos, cf. Monteiro (2012).

<sup>215</sup> Recorde-se a Declaração do Grupo de Trabalho Inter-religioso Religiões-Saúde “Cuidar até ao fim com compaixão” (2018), assinada pelos líderes portugueses da Igreja católica, da Aliança Evangélica Portuguesa, da União Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia, da União Budista Portuguesa, da Comunidade Hindu, da Comunidade Islâmica de Lisboa e da Comunidade Israelita de Lisboa.

*policies* só subsiste enquanto as estruturas de oportunidade cultural e institucional não promovem esforços seculares para politizá-las, logrando consenso suficiente para uma mudança política. Mas também só subsiste enquanto há uma vontade ou inclinação ideológica das lideranças religiosas para influenciar essas decisões políticas. Algo que, segundo Resende e Hennig (2015), não sucedeu em Portugal, explicando-se, assim, a tal *permissividade* quanto à maioria das políticas de moralidade. Por exemplo, a procriação medicamente assistida (legalizada em 2006)<sup>216</sup>, a interrupção voluntária da gravidez (legalizada em 2007)<sup>217</sup>, o casamento entre pessoas do mesmo sexo (legalizado em 2010)<sup>218</sup> ou o direito à autodeterminação de género (legalizado em 2018)<sup>219</sup>. O mesmo sucede, ainda que em menor escala, nos outros países seleccionados. Por exemplo, a legalização da interrupção voluntária da gravidez, sem restrições, em todos os países analisados (à exceção da Polónia, onde só é permitida para preservar a saúde e a vida da mulher), do casamento entre pessoas do mesmo sexo em Espanha (legalizado em 2005) e na Áustria (a legalizar em 2019) ou da pressão política no concernente à morte medicamente assistida e das suas propostas de lei em Portugal e Espanha (2018) e da sua legalidade, se praticada de forma passiva, na Áustria e em Espanha.

Estas práticas de normalização secular são fruto de processos de “regulação estrita e de unificação contra a diversidade” (Mendonça, 2013: 293). A diversidade é, direta ou indiretamente, o pretexto para um exercício sociopolítico e jurídico que promove e hegemoniza as culturas de secularidade, algo particularmente visível nas *morality policies*. Em linha com Bramadat e Seljak (2009), Calhoun (2011) ou Bruce (2018), isto tem como consequência uma certa marginalização do religioso, pois, para se lograr algum consenso social e/ou político, desenvolve-se sobretudo um acordo à volta de crenças (ou problemas de referência) e remédios (ou ideias-chave) seculares, recorrendo à formulação de Wohlrab-Sahr e Burchardt.

Em suma, com a pressão que a diversidade exerce nas sociedades modernas, os Estados (por imperativos de defesa da liberdade ou igualdade) constroem os princípios e as práticas religiosas, institucionalizando-os, controlando-os ou, no limite,

---

<sup>216</sup> Não obstante a posição pública e explicitamente contrária da Igreja católica portuguesa. Cf. Comunicado final da 184ª Assembleia Plenária da CEP - Conferência Episcopal Portuguesa (2014).

<sup>217</sup> Apesar da influência da Igreja católica na Comissão do planeamento familiar (Monteiro, 2012: 600).

<sup>218</sup> Não obstante a defesa da perspectiva da doutrina católica no concernente à homossexualidade e do facto de a Igreja ter demonstrado, ainda que discretamente, a sua posição contrária relativamente a esta matéria no debate público (Vilaça & Oliveira, 2015).

<sup>219</sup> Apesar da oposição explícita da Igreja, por meio da CEP, sobretudo pelo facto de esta lei, inicialmente, permitir a mudança de género a partir dos 16 anos, sem relatório médico.

domesticando-os, de modo a que fiquem o mais confinados possível ao respeito pelos princípios democráticos. Deste modo, as sociedades democráticas passam, no espaço público, a viver sobretudo de referências seculares. Com isto diminuem-se os níveis de *literacia religiosa* e o papel das religiões nas práticas quotidianas dos indivíduos (Bramadat & Koenig, 2009; Graham, 2013, 2017; Hjelm, 2015). Daí que, já em meados da década de 2000, Rawls (2001) ou Habermas (2006, 2008) identificassem uma necessidade *pós-secular* de *tradução* dos conteúdos religiosos que permitisse a sua compreensão e aceitação no espaço público. Tendemos a concordar com a ideia dum *défice de literacia religiosa* nas sociedades ocidentais. Todavia, pelo facto de os nossos casos de estudo apresentarem sistemas de cooperação seletiva ou *principled distance* e pelo facto de a tal competição religioso-secular envolver tanto a saída como a entrada dos indivíduos do e para o domínio secular, a religião, nomeadamente a maioritária, conserva um papel de relevo mesmo dentro desta *cultura* ou *era* (excessivamente?) secular. Como nos diz Hjelm (2015: 8), na sua reconsideração sobre a nova visibilidade do religioso no espaço público, a religião mantém-se “entrincheirada” em tradições regionais ou nacionais. Contudo, a legitimidade da sua presença pública é baseada nas funções que desempenha – na sua *utilidade pública*, empregando uma expressão de Davie (2006) – e não necessariamente na proficuidade da sua doutrina.

Posto isto, interrogamo-nos sobre quais as eventuais consequências deste secularismo moderado e acomodatório, mas progressivamente intensificado pelos fenómenos de diversidade, no religioso. Quais os efeitos do confinamento da diversidade ao respeito dos princípios democráticos seculares? Quais os resultados das hegemonias seculares na religião: relativismo, resistência ou indiferença? Qual a consequência da iliteracia religiosa nos comportamentos dos indivíduos? Em que medida o sistema de acomodação positiva dos Estados consegue ou não atenuar algum efeito desta era, tendencialmente, secular? É, com efeito, pelo estímulo que estas interrogações nos dão que partimos para a última secção deste capítulo.

#### **4.3. Diversidade e as suas consequências para o religioso: a suspensão da (des)crença?**

Mesmo em discussão direta com alguns dos principais teóricos mundiais – como Enzo Pace, Monika Wohlrab-Sahr, Steve Bruce, Gert Pickel ou Marian Bruchardt – que têm preocupações com a questão do secular e da diversidade nos seus trabalhos, a

tentativa de explicação dos impactos da diversidade na religiosidade nem sempre é clara, muito menos consensual. No entanto, algumas pistas teóricas podem-nos ajudar a entender os resultados obtidos no nosso estudo empírico e os impactos da e na religião no contexto, predominantemente secular, descrito na secção acima.

Uma das pistas menos divergentes é Charles Taylor. No seu livro *A Secular Age*, por nós já citado inúmeras vezes, o filósofo canadiano diz que a diversidade – o “mundo plural” ou “pluralismo galopante” (Taylor, 2007: 300) como o designa –, traz uma multiplicação de posições (crentes e não-crentes) que se debatem e que, por consequência, se fragilizam. Esta cultura fraturada, à qual chama de “nova” (Taylor, 2007: 297ss), disseminou-se nas sociedades, especialmente nos finais do século XX, tendo-se tornado numa das principais características das sociedades do século XXI. A diversidade é, portanto, uma parte importante da resposta sobre como a religião é atualmente diferente. Na linha do *Sacred Canopy* (1967) ou do *Heretical Imperative* (1979) de Peter Berger, Taylor admite que em contextos homogéneos, ao nível social ou religioso, as dúvidas sobre os nossos princípios ou crenças não surgem tão facilmente. Todavia, nas sociedades modernas – marcadas pelo tal pluralismo galopante, pela retirada de elementos religiosos da vida pública e pela sua substituição por outros associados a uma cultura pública (secular) e pelo aparecimento do indivíduo secular, que considera que os seus próprios valores e identidades básicas não têm ligação com os tradicionalmente manifestados pela religião – dificilmente se consegue manter a concepção geral de que a crença divina é central para a ordem social. Pelo contrário, em alguns meios, como vimos, o secular tornou-se a “solução por defeito” (Taylor, 2007: 12-13, 531, 556).

O efeito fragilizador da diversidade, que Taylor admite estar presentemente no seu máximo, terá como resultado amiúde “inevitável” (Taylor, 2007: 532) o recuo da religião no espaço público. Apesar de reconhecer, inspirado no trabalho de Casanova (1994), que o religioso manterá um certo protagonismo no espaço público, Taylor entende que a *competição* religioso-secular é um terreno desnivelado e com domínio de princípios duma ordem moral secular moderna (por exemplo, a democracia ou os direitos humanos). Isto foi evidenciado na nossa análise dos documentos legais que definem, para o conjunto dos países selecionados, um grupo similar de problemas de referência e de ideias ou soluções guiadoras. Assim sendo, para Taylor (2007: 437) “a proporção de crença é mais pequena e a de descrença é maior do que alguma vez foi”.

Quer concordemos mais ou menos com esta posição devemos, primeiramente, entendê-la no contexto do mundo Atlântico Norte que é, essencialmente, onde se concentra a proposição tayloriana. Em segundo lugar, devemos nos focar nas pistas de investigação que nos oferece, nomeadamente no que respeita ao reconhecimento de certos elementos da diversidade que podem ter impactos no religioso. Um desses indícios pode ser encontrado na concepção de Taylor (2007: 531) que diz que, em condições modernas, a força das crenças depende muito mais do que no passado das “intuições poderosas que os indivíduos radiam uns para os outros”. As formas institucionais e centralizadas de religião, aquelas que, como vimos, mesmo um secularismo moderado promove, são portanto menos capazes do que no passado de influenciar as ações dos indivíduos. Este argumento foi partilhado diretamente comigo, em particular, por Enzo Pace ou Steve Bruce. Por um lado, o primeiro defende que isso pode ser justificado através duma abordagem sistémica luhmianna (Luhmann, 2013 [1998]) que vê a religião como um sistema de relações estabelecidas com um determinado meio. O argumento básico é que, pela coincidência dos fenómenos de diferenciação funcional e de regulação ou controlo da religião, as suas formas institucionais tradicionais sofrem uma perda relativa de relevância social. Este argumento é desenvolvido mais profundamente em Pace (2017). Por outro lado, o segundo assevera que essa diminuição do significado social da religião institucional e tradicional deriva da falta de consenso social, uma das suas principais bases de sustentação, provocada pela diversidade. O proselitismo religioso, de nível macro (institucional), torna-se cada vez menos capaz de cativar os indivíduos, no sentido da conversão ou conservação de fiéis. Por seu turno, a contínua afirmação societal (através de interações quotidianas), de nível micro, passa a ser a sua forma mais influente de persuasão. Contudo, considerando o grau de secularidade das sociedades que analisámos, essa persuasão passa, não raras vezes, a ser efetuada em torno de valores e práticas seculares. Bruce explica isto de forma não tão direta em alguns dos seus trabalhos (1996, 1999, 2002, 2006, 2011, 2017).

Estas ideias são devedoras da obra *The Social Construction of Reality* (1966) de Berger e Luckmann e da ideia de que a realidade quotidiana, considerada autoevidente e dominada por princípios e rotinas pragmáticos, obriga a uma suspensão da crença (religiosa). Com a pressão exercida pela hegemonia dos princípios seculares, as forças sagradas são gradualmente removidas das reservas de conhecimento disponibilizadas

socialmente, tornando-se mais dificilmente adquiríveis. À medida que o religioso é afastado do quotidiano e das confirmações face-a-face, mais difícil se torna retê-lo. O estudo de Teixeira (2012), de certo modo, elucida-nos sobre o modo como em Portugal estas confirmações são relativamente raras no espaço público. Em 2011, por um lado, uma grande parte das pessoas (cerca de 50%), mesmo as religiosas, dizia não falar de assuntos ou temas religiosos e, por outro lado, a maioria dos que o faziam (cerca de 30%) limitavam-nos à esfera privada, familiar. O facto de “quase metade” das pessoas (religiosas ou não religiosas) não considerar os assuntos religiosos “cativantes” (Dix, 2013: 68) no seu quotidiano faz com que, nesta *era secular*, a decisão de transitar da realidade quotidiana (por defeito, secular) para “províncias de significado finito”, como a experiência religiosa, seja “extrema”, segundo Berger e Luckmann (1966: 37, 39). Pelo peso pessoal e social inerente a essa mudança, a vida quotidiana torna-se menos permeável à influência do religioso.

Este argumento é também subsidiário da tradição bergeriana do *The Sacred Canopy*. Em especial da asserção de que a diversidade (e o conseqüente advento da competição entre diferentes esferas sociais e, posteriormente, o desenvolvimento das hegemonias seculares) relativiza qualquer corpo de crenças religiosas, minando a inquestionabilidade das suas *estruturas de plausibilidade*. Assim, os crentes desenvolvem uma consciência (mesmo que falsa) de que são a minoria cognitiva. Isto afigura-se mais evidente em condições modernas, porque, tal como diz Berger (1979), embora o crente contemporâneo seja muito semelhante ao da Idade Média, existe uma diferença fundamental entre ambos. Ela reside no facto de, diferentemente do segundo, o primeiro não conseguir evitar a ideia e o conhecimento de que existem (muitas) outras formas de crença (religiosa ou não). Esta perspectiva relativizadora ou cética relativamente às crenças dos outros é, para Giddens (1991: 181), um “pressuposto praticamente inevitável” das sociedades plurais. As crenças tornam-se mais vagas, deixando de ser centrais nas ações quotidianas dos indivíduos.

Talvez por isso, segundo dados de 2007 do Eurobarómetro, os valores culturais que os europeus menos enalteciam, em média (9%), eram os *valores e crenças (filosóficos e religiosos)*, apresentando taxas muito baixas até entre alguns dos nossos países com maior índice de religiosidade: Polónia com 4%, Portugal com 8% e Itália com 10%. Estas teorias talvez possam ajudar a explicar também por que razão, em 2008 e 2012, dentre os valores pessoais dos europeus, a religião tenha sido em média (7% em

2008 e 5% em 2012) o menos considerado. Os outros valores, típicos dos problemas de referência e ideias-chave das culturas de secularidade, como a democracia, o Estado de direito, a liberdade, a paz ou os direitos humanos, encontravam-se destacadamente à frente dos religiosos. Isto sucede igualmente com o segundo enunciado, típico de sociedades modernas com elevada diversidade, menos considerado pelos europeus – o *respeito por outras culturas*. Além disso, neste campo, houve um decréscimo geral durante o período de análise, por exemplo: Portugal desceu de 4% para 3%, a Polónia de 14% para 8%, a Itália de 5% para 4% e a Espanha de 5% para 3%.

A ideia de que a diversidade ajuda à perda de plausibilidade da religião no espaço público também ecoa na opinião negativa da maioria dos indivíduos dos países selecionados, nomeadamente quanto à influência que os líderes religiosos devem ter no modo como os eleitores votam em democracia (média de 79%<sup>220</sup>) ou quanto à sua influência relativamente a decisões governamentais (média de 70%<sup>221</sup>). Mas também ecoa na resposta positiva no concernente à adequação de políticos para exercer cargos públicos, mesmo não acreditando em Deus (média de 63%<sup>222</sup>).

Steve Bruce, um autodenominado *teórico da secularização convicto* é, atualmente, um dos autores menos consensuais dentro desta teoria; porém, concordamos com Martin (2017: 7) quando diz que, se sustentados, os seus argumentos podem ser muito úteis para quem estuda a secularização. Neste campo, um dos contributos mais originais de Bruce tem sido a sua ênfase na diversidade e a sua inovação relativamente à versão original de Berger (1990 [1967]) – *from sacred canopies to golf umbrellas* (Bruce 2018). Com efeito, Bruce tem sido um dos autores que, mais recente e sistematicamente, tem procurado entender o binómio diversidade-religião, recorrendo amiúde às teorias clássicas supracitadas, mas sempre com o cuidado de as atualizar.

---

<sup>220</sup> Dados do EVS de 1999 relativos à pergunta “Os líderes religiosos não devem influenciar o modo como as pessoas votam em eleições” e à resposta “concordo ou concordo fortemente”. Os valores por país foram os seguintes, em ordem crescente: Espanha 70,9%; Eslováquia 74,1%; Itália 78,9%; Portugal 81,4%; Áustria 84,7% e Polónia 85,4%.

<sup>221</sup> Dados do EVS de 1999 e 2008 relativos à pergunta “Os líderes religiosos não devem influenciar decisões governamentais” e à resposta “concordo ou concordo fortemente”. Os valores por país foram os seguintes, para 1999, em ordem crescente: Itália 67,8%; Eslováquia 70,6%; Espanha 73,2%; Portugal 79,0%; Áustria 79,9% e Polónia 81,4%. Os valores para 2008 foram os seguintes: Portugal 52,0%; Eslováquia 60,4%; Itália 66,1%; Áustria 67,8%, Polónia 70,0% e Espanha 71,5%.

<sup>222</sup> Dados do EVS de 1999 e 2008 relativos à pergunta “Os políticos que não acreditam em Deus são inadequados para cargos públicos” e à resposta “discordo ou discordo fortemente”. Os valores por país foram os seguintes, para 1999, em ordem crescente: Eslováquia 52,6%; Itália 64,2%; Espanha 64,7%; Polónia 66,0%; Áustria 68,6% e Portugal 68,8%. E em 2008: Polónia 55,7%; Áustria 56,5%; Portugal 59,3%; Eslováquia 60,3%; Itália 63,5% e Espanha 71,0%.

Desde cedo que Bruce (1996) parte a sua investigação de duas premissas fundamentais: i) as sociedades ocidentais são, por conta das migrações internacionais, da expansão da unidade política e da fragmentação das culturas religiosas dominantes, espaços culturalmente diversos; e que ii) estas mudanças estruturais tem impactos na psicologia social. As mutações são consequência dos processos de diferenciação social e estrutural (Bruce, 2002), descritos por Luhmann; da afirmação e hegemonia de princípios seculares como a igualdade e a liberdade que visam “substituir os religiosos” (Bruce, 2014: 192), valores descritos na secção precedente; dum esvaziamento da religião no espaço público, nomeadamente ao nível do “controlo das interações quotidianas” (Bruce, 2011: 37), elencadas por Berger e Luckmann, e, por conseguinte, duma agudização da “crise” (Bruce, 2006: 37) das suas estruturas de plausibilidade, relatada por Berger; e duma certa *relativização das crenças*<sup>223</sup>, pois a diversidade e a competição entre cosmovisões religiosas dificulta que alguma se assuma como *a verdadeira* (Bruce, 1996, 2002, 2011, 2017). Talvez por isso apenas a minoria (em média, menos de um quarto) dos indivíduos dos países selecionados consiga afirmar que existe apenas uma religião verdadeira<sup>224</sup> e que a religião é o seu valor cultural e pessoal mais querido. Esta tem sido uma tendência decrescente, nomeadamente por comparação às dimensões trabalho, família, amigos e conhecidos ou atividades de lazer<sup>225</sup>.

O resultado disto tudo é, segundo Bruce (2014), a secularidade; isto é, um mundo no qual a religião gradualmente vai tendo menos relevância nas diferentes esferas sociais, onde o consenso e a autoridade em torno de valores e práticas seculares são maiores e onde o isolamento religioso, o tal trânsito para *províncias de significado finito*, tem um custo social muito alto que a maioria das pessoas não está disposta a pagar. Há, de certo modo, uma suspensão (voluntária ou direcionada) da crença em valores religiosos, transcendentais, e, *a contrario sensu*, uma suspensão da descrença<sup>226</sup> nos valores seculares, imanentes, que passam a ser aceites num sentido catártico – como

---

<sup>223</sup> Bruce (2011) admite duas consequências da diversidade na religião: o relativismo ou a defesa cultural. No entanto, pelo facto de não ver nenhum novo estímulo no nativismo religioso (cristão) europeu, o autor assume que apenas a primeira proposição se tenderá a disseminar no continente.

<sup>224</sup> Segundo dados de 2008 do EVS, na resposta positiva ao enunciado “apenas uma religião oferece alguma verdade”. Por país, os resultados foram os seguintes, por ordem crescente: Áustria 9,0%; Itália 21,3%; Eslováquia 23,4%; Espanha 26,9%, Polónia 30,3% e Portugal 34,3%.

<sup>225</sup> Segundo dados de 1999 e 2008 do EVS, na resposta à pergunta “Quão importante é na sua vida?” e aos enunciados “religião” e “muito importante”. Por país, os resultados foram os seguintes em 2008, por ordem crescente: Espanha 15,5% (aumento de 0,6 relativamente a 1999); Áustria 17,7% (diminuição de 3,7%); Portugal 24,9% (diminuição de 3,3%); Polónia 31,1% (diminuição de 13,8%); Itália 32,4% (diminuição de 0,6%) e Eslováquia 33,5% (aumento de 6,8%).

<sup>226</sup> Este termo foi cunhado pelo poeta britânico Samuel Taylor Coleridge em 1817, com a publicação da sua obra *Biographia literaria*.

uma libertação de sentimentos e práticas repressoras –, tornando-se na norma destas sociedades marcadas pela secularidade.

Segundo o argumento, o religioso deixa não só de ser reafirmado através da vida quotidiana, como também diminui a sua influência nos ciclos de vida das próprias comunidades (nascimentos ou casamentos). Por exemplo, em Portugal, o número de casamentos religiosos diminuiu (maioritariamente por conta dos casamentos católicos), entre 2007 e 2015, quase 50%<sup>227</sup>, correspondendo apenas a 36% dos casamentos realizados no país, enquanto em 2007 correspondia aproximadamente a 48%. Em Espanha sucede algo de semelhante. Em 2007 os casamentos religiosos correspondiam a 55% dos casamentos celebrados no país, mas em 2015 já só equivaliam a pouco mais de 30%<sup>228</sup>. Em Itália também se assiste a um fenómeno relativamente idêntico. Mesmo ao analisarmos um período de tempo mais curto (2008-2014), verifica-se que a percentagem de casamentos religiosos diminuiu de 72% para menos de 55%<sup>229</sup>. Outros dados, referentes por exemplo à celebração de batismos, também apresentam uma diminuição desde os inícios do século XXI. Sem contar com a variação do número de nascimentos em cada país, na Áustria<sup>230</sup> houve uma diminuição de 11% entre 2003 e 2015, em Espanha<sup>231</sup> uma de quase 30% e em Portugal de 37% entre 2000 e 2012<sup>232</sup>.

Bruce (2014, 2017) tem algumas ressalvas quanto aos efeitos da diversidade na religião. Primeiro, porque considera improvável a disseminação dos processos da modernidade a todas as sociedades do mundo e, segundo, porque coloca a possibilidade de haver forças compensatórias no paradigma da secularização – a defesa ou transição cultural. Contudo, elas devem ser apenas entendidas como exceções temporárias e não como uma reversão no processo de secularização. Para Bruce (1996, 2002, 2011, 2014, 2017), em sociedades modernas onde haja uma certa paz cultural, ainda que a marginalização da religião possa ser uma consequência involuntária de Estados modernos que se ajustam à diversidade, não há motivos para esperar que a secularização não seja irreversível. Além disso, segundo o argumento, estas consequências serão

---

<sup>227</sup> Cf. Pordata (2007-2015), indicador: “Casamentos entre pessoas do sexo oposto: total e por forma de celebração”.

<sup>228</sup> Cf. Instituto Nacional de Estadística, indicador “% bodas de España 1976-2016”.

<sup>229</sup> Cf. Istituto Nazionale di Statistica, indicador “% matrimoni, separazioni e divorzi 2008-2014”.

<sup>230</sup> Cf. Katholische Kirche Österreich, indicador “Kirchenstatistik 2016 Eintritte, Wiedereintritte, Austritte, Taufen”.

<sup>231</sup> Cf. Conferencia Episcopal Española, indicador “Evolución de la actividad litúrgica de la Iglesia Católica”, 2008-2014.

<sup>232</sup> Cf. Anuário Estatístico da Igreja, 2012.

primeira e mais fortemente sentidas nas sociedades ocidentais democráticas com maiores índices de diversidade (Bruce, 2017, 2018).

Como vimos, esta é também a opinião de Pickel (2017), quando nos diz, ainda que com algumas reservas, ser improvável que o religioso saia fortalecido de sociedades fortemente diversas ao nível cultural. Todavia, esta parece ser uma posição relativamente disseminada no debate atual sobre a secularização, visto que vários autores citam diferentes efeitos negativos da diversidade na religião: desde a indiferença (Quack & Schuh, 2017), à suspeição (Graham, 2017), ao silenciamento (Spinner-Halev, 2000; Modood, 2007; Woodhead, 2012), à incerteza (Pollack & Rosta, 2017) até ao seu perecimento (McCaffree, 2017)<sup>233</sup>. Talvez por isso Bruce (2018) tenha recentemente criticado a retratação de Berger (2014), considerando-a desnecessária.

Com efeito, desde os meados da década de 2000 que Berger vem, explicitamente, revendo a sua posição relativamente à relação entre os efeitos dos processos da modernidade, nomeadamente da diversidade, no religioso:

“O que não entendi quando comecei (...) foi que o que mudou não foi necessariamente o *quê* da crença, mas o *como* da crença. O que o pluralismo e as suas dinâmicas psicológicas e sociais trouxeram foi que a certeza se tornou mais difícil de alcançar. É a isso que chamo o *como* da crença. É mais vulnerável. (...) Não estou a dizer que o pluralismo é exclusivamente hodierno, mas acho que a modernização intensificou este processo, tanto em profundidade como em alcance (...). Argumentarei que a modernidade, muito provavelmente, mas não inevitavelmente, leva ao pluralismo, uma pluralização de cosmovisões, valores, etc., incluindo a religião (...)”. (Berger, 2006: 153-154) (destaque nosso).

“Estava bastante correto ao afirmar que a modernidade produz pluralismo, mas o pluralismo não produz necessariamente secularidade. O que ele produz, quase inevitavelmente, é uma situação em que nenhuma cosmovisão é inquestionável, de modo que os indivíduos têm de escolher entre as diferentes cosmovisões oferecidas. Contudo, muitas

---

<sup>233</sup> Sem contar com os estudos que já citámos sobre os efeitos negativos da diversidade no crescimento económico, nas instituições e políticas públicas ou na redistribuição e ainda os muitos que falam da sua relação negativa com a coesão social (Putnam, 2007; Letki, 2008; Larsen, 2013). Ou seja, na literatura especializada está relativamente disseminada a ideia de que a diversidade fragiliza a coesão das sociedades e de que elas apenas mantêm sentimentos elevados de comunidade e união quando são relativamente homogêneas ao nível cultural.

dessas escolhas podem ser religiosas – e, de facto, são-no na maioria do mundo contemporâneo.” (Berger, 2011: 99, *apud* Bruce, 2018: 105-106).

O grande ponto de discórdia entre Bruce e Berger é que, enquanto o primeiro considera que a diversidade<sup>234</sup> conduz *inevitavelmente* a um mundo de maior indiferença religiosa, o segundo vê a diversidade como uma multiplicação de escolhas sociais *não necessariamente* seculares.

Para Berger (2014), por um lado, os teóricos da secularização estavam certos ao analisar que a modernização desenvolve um discurso secular influente que, como marca da *era secular*, assume uma posição dominante na sociedade e na mente das pessoas. Por outro lado, estavam errados ao pressupor que este discurso secular expulsaria as cosmovisões religiosas, assumindo um predomínio total sobre as definições da realidade e sobre as orientações valorativas. Houve, segundo o autor, uma subestimação do religioso por parte dos teóricos da secularização ou da secularidade, muitos deles já citados na secção anterior (Chaplin, 2008; Triandafyllidou, Modood & Meer, 2012; Wohlrab-Sahr & Burchardt, 2012, 2017; Driessen, 2014; Modood, 2015; Bruce, 2018), relativamente à exclusividade, supremacia ou hegemonia do secular. Além disso, terá havido uma subestimação no concernente à capacidade dos indivíduos para viver em distintas esferas da realidade, religiosa e secular, alternando entre ambas (Berger, 2014: 112). Apesar de a modernização ter efeitos secularizantes – consubstanciados essencialmente na emergência dum padrão imanente de interpretar o mundo, tipicamente tayloriano –, essas consequências são limitadas. Ou seja, os princípios religiosos, as *províncias de significado finito*, descritas por Berger e Luckmann (1966), e os rituais religiosos conservam o seu fundamento. A religião e a secularização não são, portanto, formas mutuamente excludentes de encarar a realidade, mas abordagens complementares da realidade. Há uma diversidade da mente, espelhada nos comportamentos das interações quotidianas, que se reflete numa ação recíproca entre o religioso e o secular – um tipo de linguagem híbrida que pode agregar os dois. Para Berger (2014), este é o próprio significado da diversidade das cosmovisões – a

---

<sup>234</sup> Com havíamos referido no capítulo anterior, vários autores usam os conceitos de pluralismo ou diversidade de modo indiscriminado. Berger é, no ver de Yang (2014), um desses autores. Pelo que se reivindica que a concepção bergeriana adopte o conceito diversidade, tal como vimos fazendo ao longo deste trabalho. Assim sendo, mesmo que no seu trabalho Berger (2014) não recorra frequentemente ao termo diversidade, para evitarmos conflitos com os seus significados normativos e descritivos, continuaremos a empregar esse conceito.

subsistência duma pluralidade de discursos religiosos e seculares não estanques e igualmente legítimos na psique e nas práticas dos indivíduos.

A título exemplificativo, podemos citar o número significativo de pessoas que, em média, nos países analisados, considera Deus (50%) e a religião (63%) relevantes para a condução das suas vidas, recorre a serviços religiosos (66%), retira conforto ou força da religião (67%) ou se considera religiosa (77%)<sup>235</sup>. A manutenção da relevância dos funerais religiosos em todos os países selecionados ou da instrução religiosa (nas escolas públicas e na catequese) em Portugal, mesmo entre não crentes (33,5%) e crentes sem religião (56,4%) (Dix, 2013: 69), e a tendência geral de crescimento dos casamentos religiosos não-católicos em Portugal<sup>236</sup>, dos batizados na Eslováquia<sup>237</sup> e de ambos (incluindo o casamento católico) na Polónia<sup>238</sup>, mostram também como a opção religiosa é plausível e legítima na era secular.

Outros exemplos da manutenção do discurso ou *habitus* religioso (Bourdieu, 1998), citando neste contexto apenas o caso português, são, por exemplo:

- a) Fátima e o aumento do turismo religioso, nomeadamente o crescimento do número de peregrinos (nacionais e estrangeiros) em celebrações oficiais do santuário e de missas oficiais e particulares, entre os períodos 2005, 2008 e 2017<sup>239</sup>.
- b) A presença e destaque dado aos dignitários religiosos em cerimónias oficiais públicas, como a abertura do ano judicial, a bênção das fitas dos finalistas universitários ou o início do mais recente mandato presidencial *solenizado*, em 2016, com uma oração ecuménica na Mesquita Central de Lisboa.
- c) A renomeação das freguesias de Lisboa (2011) e a manutenção das designações religiosas, como Santa Maria Maior, Misericórdia ou Santo António ou a nomeação da nova ponte sobre o rio Douro (2018) - Ponte D. António Francisco dos Santos (antigo bispo do Porto).
- d) O caso dos feriados civis e religiosos (2012) em que, no contexto da crise financeira, económica e social o Estado português, querendo diminuir o número de feriados no país, decretou o fim dos feriados dos dias do Corpo de

---

<sup>235</sup> Dados do EVS para 2008.

<sup>236</sup> Cf. Pordata, “Forma de celebração do casamento”.

<sup>237</sup> Cf. Štatistický úrad SR, KBS, ECAV.

<sup>238</sup> Cf. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego za 2016 rok.

<sup>239</sup> Cf. Santuário de Fátima, “Dados estatísticos”.

Deus e de Todos os Santos. No entanto, por pressão social e da Santa Sé, eles foram apenas suspensos temporariamente, tendo sido repostos em 2016.

- e) A parceria social estratégica na área da solidariedade social entre o Estado e as igrejas e comunidades religiosas (através do financiamento público da últimas). Lembremos, por exemplo, o plano de emergência social estabelecido entre a Câmara Municipal e o Patriarcado do Porto (2013) ou o prémio dos direitos humanos, oferecido pela Assembleia da República, e que entre 2010 e 2012 apenas distinguiu organizações de matriz religiosa (católica) ou lideradas por um dos seus membros.

O erro de Berger foi, como o próprio admite (Berger, 2014: ix-x), ter compreendido a diversidade apenas como um fator que sustentava a secularização, não entendendo que, mesmo em circunstâncias de multiplicidade de escolhas cognitivas e normativas, muitas dessas opções continuam a ser religiosas, como vimos nos vários exemplos citados.

Berger procura resolver o velho problema das teorias da secularização, não assumindo uma correlação inevitável entre as condições constituidoras da modernidade e os processos da secularização. Deste modo, a modernização deixa, inevitavelmente, de produzir a secularização e o perecimento definitivo da religião. Entre o eixo tradicional modernização-religião, o autor coloca um novo elemento modernização-*diversidade*<sup>240</sup>-religião. Como vimos, na nova concepção bergeriana a modernização leva inelutavelmente à diversidade. Todavia, esta última provoca a tal *contaminação cognitiva* através da qual as pessoas, com diferentes cosmovisões, se falam e influenciam de forma permanente. De acordo com Berger (2014: 15), isso tem duas consequências essenciais: fundamentalismo ou relativização. O primeiro balcaniza a sociedade, conduzindo a situações de coerção ou conflito permanente; o segundo, muito devedor da linha tradicional bergeriana, enfraquece o consenso moral sobre o qual as sociedades não sobrevivem. Embora seja da opinião de que o problema da diversidade terá de ser encontrado com um meio-termo entre as duas proposições, Berger parece entender que, em condições de maior diversidade, a segunda proposição tende a ser dominante. De acordo com o argumento, a diversidade “provoca uma situação em que a

---

<sup>240</sup> Berger (2014: 1) opta pelo termo pluralismo, apesar desta opção, em detrimento da escolha do conceito de diversidade, ser, como vimos, criticável (Yang, 2014).

relativização se torna numa experiência perene” e, com isso, as certezas inquestionáveis passam a ser uma “mercadoria escassa” (Berger, 2014: 9).

Assim sendo, se a modernização provoca a diversidade e se a diversidade relativiza e enfraquece as certezas adquiridas, privando a religião da sua condição inquestionável, a diversidade fomentará, irremediavelmente, a secularidade. Como o próprio Berger continua a admitir, os processos da modernidade (sobretudo as migrações, a urbanização, educação e os média digitais) enfraquecem o religioso, pelo facto de o expulsarem de grande parte da ordem institucional. Ora se a modernização conduz à diversidade e se a diversidade relativiza as certezas religiosas, a consequência derradeira é que a modernização, por intermédio da diversidade, é acompanhada dum enfraquecimento do religioso. Esta proposta é, mesmo com as revisões de Berger e com o seu pedido de substituição do paradigma da secularização pelo da diversidade, o cerne de qualquer teoria da secularização.

Talvez por isso, ainda hoje, Bruce (2017) e outros autores resistentes às críticas às teorias da secularização (Hempton & McLeod, 2017; Pickel, 2017) consigam concordar com Berger, porque em ambos a diversidade diminui a plausibilidade dos compromissos religiosos, através da redução ou relativização da certeza sobre crenças e argumentos religiosos. Isto significa que os processos da modernidade produziram uma estrutura secular, imanente na concepção tayloriana, que permite aos indivíduos lidar com muitas áreas da vida sem qualquer referência ao religioso. Como nos diz Ammerman (2014), na sua resposta a Berger, quando este quadro secular/imanente se torna dominante, como sugere a nova concepção bergeriana, e os indivíduos deixam de ter locais de interação religiosa regular – onde o discurso religioso pudesse ser preponderante – é normal que isso molde a sua maneira de estar no mundo. Ou seja, as pessoas deixam de conseguir “falar sobre uma – ou talvez mesmo ver uma – camada de realidade espiritual” quando interagem no seu quotidiano (Ammerman, 2014: 196).

Como pudemos analisar, especialmente com a análise do trabalho mais recente de Berger, as diferentes teses que tentam entender os impactos da diversidade na religião têm tanto de complexo como de aparentemente contraditório. Em suma, embora pareça contraproducente apoiar as teorias da secularização, nomeadamente em face da diversidade das sociedades modernas e da força da religiosidade dentro delas, também parece implausível continuar a negar a evolução dum quadro imanente que, no esforço

de gestão dessa pluralidade e vitalidade, é relativamente neutro ou hostil para com a religião.

Num comentário final, pesando o que foi estudado e analisado empírica e teoricamente, podemos dizer que, considerando o conjunto de países e o período temporal selecionados, a teoria que assevera que a diversidade apenas provoca a deslocação e recomposição do religioso e não o seu declínio não tem apoio empírico. Por consequência, a sua sustentação teórica é também bastante frágil. Pelo contrário, verificámos que a religião, tal como Berger (2014) admitiu, não está imune às consequências da diversidade, sendo, aliás, um dos seus maiores desafios contemporâneos. Não é portanto de excluir a hipótese de que isto suceda por conta do sexteto de razões previamente examinadas e que agora enumeramos:

- a) O gradual predomínio dum viés iluminista – assume um afastamento da religião do espaço público.
- b) O estabelecimento de sistemas de secularismo (*moderado*) – implementa processos de regulação/controlo do religioso, baseados em princípios de neutralidade secular.
- c) O desenvolvimento e hegemonia de *culturas de secularidade* – reclamam a primazia da autoridade política, racional e secular.
- d) A diminuição dos níveis de *literacia religiosa* e do papel do religioso nas práticas quotidianas dos indivíduos – um espaço público que passa a viver maioritariamente de referências imanentes.
- e) A mais difícil acessibilidade às *províncias de significado finito* e a diminuição das confirmações transcendentais face-a-face – o que torna a vida quotidiana menos suscetível à influência da religião.
- f) A *contaminação cognitiva* e o efeito fragilizador e relativizador da própria diversidade – há uma relativização das certezas incontestáveis que conduz ao enfraquecimento do consenso religioso.

No entanto, os nossos resultados e as construções teóricas que os acompanharam, não são sinónimos dum perecimento da religião, sendo ainda menos tributários da ideia de que isso sucederá numa forma universal, unilinear ou determinista. Concordados com a asserção de Berger que diz que, não obstante a existência de alguns efeitos secularizantes (nomeadamente da emergência e predomínio dum paradigma imanente de interpretação do mundo), a modernização/diversidade tem

consequências limitadas no religioso. Além disso, a própria religião mantém a sua influência, sendo igualmente capaz de reforçá-la. Como sublinhámos, nos casos referentes à manutenção e adaptação do discurso religioso ou até no caso dos batizados ou dos matrimónios religiosos, a própria cultura de secularidade também é forçada a adaptar-se ao religioso. Há, em certo sentido, uma *complementaridade* indelével entre ambas, usando uma expressão bergeriana; uma contaminação recíproca, permanente, feita de avanços e recuos, entradas e saídas, marcada por um hibridismo que mistura o sagrado e o secular, como nos disse Ammerman.

Assim sendo, quer concordemos mais ou menos com os argumentos clássicos de Berger, Luckmann ou Luhmann, com os contemporâneos de Burchardt e Wohlrab-Sahr, Bruce ou Pickel, com os retratados de Berger ou com os do quase unânime Taylor relativamente à fragilização da religião pela diversidade, a verdade é que, atualmente, estes são alguns dos esforços científicos mais completos para se apreciar os resultados obtidos no nosso estudo. Com efeito, neste último capítulo a nossa intenção não foi propriamente concordar ou discordar com os seus argumentos. Quisemos sobretudo encontrar uma forma de enquadrar historicamente os nossos resultados, entender o contexto macro (político e jurídico) que regula/controla a diversidade e aplicar as proposições teóricas, o que é diferente de aceitar irrefletidamente as suas conclusões, que nos permitem justificar por que razão, ao nível micro (na mente e nas práticas dos indivíduos), obtivemos uma correlação negativa tão forte entre diversidade e religião.

Não queremos diminuir a relevância do trabalho por nós desenvolvido, até porque, modéstia à parte, consideramo-lo profícuo para enquadrar e desafiar as teorias clássicas e modernas da secularização e para lançar novas pistas de investigação na área. Todavia, sabemos que serão necessários mais estudos para se sustentar e robustecer este argumento ou, quem sabe, para falsificá-lo. Sabemos que serão imprescindíveis mais investigações, provavelmente com maior amplitude e abrangência, envolvendo naturalmente mais recursos (humanos, temporais e financeiros), que considerem novas áreas geográficas e períodos de análise mais extensos. No entanto, neste momento, apenas podemos esperar que esta tese seja um contributo nesse sentido.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A secularização não é um mito”, disse Martin (2011: 5) num dos seus estudos mais recentes onde reflete sobre o futuro do cristianismo, da democracia, da religião e da secularização. A secularização, nos países selecionados e no período de tempo analisado, é algo que vem sucedendo, mesmo que apresente formas e consequências mais ou menos diferentes daquelas tradicionalmente descritas pelos teóricos da secularização. Esta é uma das conclusões mais claras da nossa dissertação. Esta asserção deve ser entendida sem qualquer tipo de triunfalismo, mas apenas como constatação duma realidade empírica que, ainda atualmente, continua a ter apoio teórico. A secularização não deve, porém, ser encarada como uma realidade autoevidente – uma *grande narrativa*, na expressão dos críticos – que conduz, determinística e unilinearmente, as sociedades influenciadas pelos processos da modernidade para uma situação de declínio da relevância do religioso.

A ideia de que a secularização pode provocar uma fragilização das certezas e instituições religiosas é, como vimos, uma perspectiva cada vez menos plausível no discurso científico. Como nos diz Luhmann (2013 [1998]), está estabelecido que as ciências sociais não podem mais falar de declínio da religião. No máximo podem argumentar a favor da sua desreificação ou desinstitucionalização, não questionando a possível perversidade destas ideias<sup>241</sup>. A secularização passa, gradualmente, a ser substituída por conceitos mais amplos e vagos como os de deslocação, transformação ou recomposição do religioso. Há, em certa medida, aquilo que Hjelm (2015: 21) designa de “entusiasmo contido” sobre a permanência e visibilidade da religião nos espaços público e privado. No entanto, a ressurgência ou vitalidade do religioso não prova *per se* que as teorias da secularização, se não forem compreendidas enquanto *grandes narrativas*, estejam erradas. Do mesmo modo que não existe fatalidade na ideia do fim da religião, nada há também de inevitável na sua visibilidade. Qualquer uma destas perspectivas, se entendidas de forma unívoca e celebradora (ainda que apenas

---

<sup>241</sup> Concordamos com a sugestão de prudência que Fernandes (2018: 179) faz no que respeita a um certo “fascínio hodierno”, sobretudo político, com este tipo de religiosidade que designa, não originalmente, de *à la carte*. No entanto, o autor alerta para o facto de este tipo de religiosidade com vínculos institucionais mais ténues e sem efeitos praxistas ter consequências negativas para a religião, nomeadamente a sua desagregação e acantonamento. Isto é especialmente evidente na sua coparticipação no espaço público, amiúde dispersa e fortemente controlada pela esfera política.

contidamente celebradora), poderá estar condenada a repetir os erros do passado relativamente à ortodoxia da secularização.

Com efeito, através deste trabalho procurámos tão imparcial, sistemática e exaustivamente quanto possível apresentar estratégias metodológicas e epistemológicas que permitissem desafiar e rever as concepções clássicas das teorias da secularização e atualizar a relação do binómio modernização-religião. Neste momento, tal como o ímpeto inicial da nossa conclusão já denunciou, não pretendemos fazer um resumo do que até agora foi dito (e já muito foi dito). Consideramos epistemologicamente mais útil explicitar e sistematizar a nossa posição quanto ao debate da secularização, inspirando-nos, para tal, nos capítulos desenvolvidos.

Primeiramente, consideramos que qualquer discussão científica relativamente a este tópico, independentemente da área científica específica, deve partir duma contextualização histórica, global, sobre os eventos políticos, sociais e religiosos que marcaram as sociedades a partir do final da segunda guerra mundial e da década de 1960 e, sobretudo, dos inícios do século XXI. Isto permitir-nos-á, de forma mais superficial, entender a dimensão e abrangência dos fenómenos religiosos contemporâneos e, dum modo mais profundo, ultrapassar os nossos eventuais vieses quanto à ideia de que o estudo da religião não é necessário para o entendimento geral da organização das sociedades contemporâneas. Isso é ainda mais evidente e premente no campo da ciência política, onde, para dizer o menos, tem havido alguma incúria relativamente ao tratamento dos assuntos religiosos.

Em segundo lugar, achamos imprescindível ter uma compreensão genealógica da secularização, pois isso permite-nos trabalhá-la como uma verdadeira ferramenta de pesquisa, analisando as suas contingências, descontinuidades e vicissitudes históricas. A genealogia possibilita ainda a compreensão de que, em si mesmos, os conceitos, como o de secularização, não têm uma essência, sendo construídos através de figuras que não lhe são estranhas e de perspectivas muito próprias quanto à evolução (processual e universal) da história das sociedades e quanto ao seu desfecho (moderno e secular). Estas noções preparam-nos para questionar a sua essência enquanto a ordem natural das sociedades hodiernas. Todavia, mais importante do que isso, compelem-nos a trabalhar este conceito não como um paradigma ou pano de fundo unívoco das sociedades hodiernas, mas como um objeto de estudo multidimensional que influencia e é influenciado pelos processos da modernidade.

Por isso, em terceiro lugar, julgamos imprescindível encontrar formas de tornar o conceito de secularização operacional e falsificável. A sua compreensão no plural e através de diferentes camadas internas e a comparação dos seus pressupostos macrossociais – racionalização, societalização, diferenciação funcional ou segurança existencial – estão, no nosso ver, entre as estratégias relevantes. Isto permite-nos trabalhar com ou criticar um substrato específico da secularização, analisando individualmente o seu axioma principal e os seus fenómenos explicativos. Outro passo metodológico importante é a contraposição das teorias da secularização às suas alternativas teóricas mais relevantes – mercado religioso e individualização. A exploração dos seus padrões de similaridade e diferença ajuda-nos não só a explicar como é possível que modelos teóricos, com objetos de estudo análogos, levem à inferência de resultados tão diferentes quanto à (in)variação ou à (falta de) vitalidade religiosa nas sociedades hodiernas, mas, sobretudo, permite-nos mostrar o quão relevantes e atuais continuam a ser as teorias da secularização, pelo menos, em contexto europeu. Insistimos que, se aplicadas corretamente e não como *grandes narrativas* que determinam o futuro (moderno e secular) das sociedades, elas são as nossas melhores hipóteses teóricas para explicar os fenómenos de deslocação, recomposição, revitalização ou declínio do religioso em condições modernas.

Esta ideia é, em certa medida, explicitada mesmo pelos principais críticos das teorias da secularização. Com efeito, se as teorias, por um lado, podem ser censuradas por diferentes motivos, nomeadamente no que diz respeito às suas premissas históricas, à matriz civilizacional que a compreende universalmente, aos eventos políticos (ocultados) que a marcaram, à sua (in)capacidade teórico-analítica para interpretar o desenvolvimento de novos padrões religiosos e aos seus resultados previsíveis; por outro lado, os próprios críticos parecem relutantes em abandonar o modelo da secularização. Defende-se que, apesar dos seus defeitos internos, ele ainda nos dá um quadro útil para explicar a situação do religioso nas sociedades hodiernas e, portanto, as suas proposições não devem ser rejeitadas incuriosamente. Inversamente, é mais frutífero repensar, rever ou atualizar as teorias da secularização, à luz da realidade social contemporânea, do que abandoná-las.

Neste contexto, apontamos em duas direções fundamentais. Em primeiro lugar, para a rejeição das fontes e ressonâncias míticas e ideológicas das teorias da secularização que advogam que ela é uma tendência global, uniforme e simultânea

aplicável a todos os indivíduos, regiões, sociedades ou comunidades religiosas do mundo. Ou seja, afastamo-nos das categorias analíticas de nível elevado – conceptualizações universais ou teorias globais, promotoras de comparações transversais entre contextos heterogêneos –, em favor da adoção de categorias de nível médio – conceptualizações intermédias que possibilitam comparações intra-área entre contextos relativamente homogêneos. Em segundo lugar, apontamos para a necessidade de se encontrarem categorias mais complexas, sofisticadas e reflexivas que nos ajudem a entender melhor o sistema global das *modernidades múltiplas* de Eisenstadt. A ideia de que a relação entre modernização e religião pode ir em várias direções – dependendo de fatores específicos, como o carisma de líderes espirituais particulares, o impacto de eventos contingentes ou a mobilização de movimentos baseados na fé – e que pode assumir diversas formas em contextos diferentes, obriga-nos a um exercício de maior sensibilidade ao particularismo ou contexto específico da cada região ou país, mas, em particular, compele-nos a interpretar a secularização como um fenómeno plural.

Por este motivo, em quinto lugar, apoiamos as novas perspectivas científicas, sensíveis aos contextos e dependentes das trajetórias, típicas do novo paradigma das *múltiplas*, que se debruçam de forma renovada sobre os processos da modernidade (sujeitos à contingência histórica) e sobre as suas diversas consequências na religião (uma característica particular e duradoura das sociedades hodiernas). No nosso ver, a ideia de secularização contextual, pelo seu equilíbrio entre extensão e intenção das propriedades lógicas da secularização, mas, principalmente, pela sua ênfase na última, está bem equipada para compreender as consequências dos atuais processos da modernidade sobre a religião. Todavia, para se aprimorarem de forma sistemática os seus pressupostos teórico-analíticos, são necessários mais estudos empíricos, como o nosso, que permitam a falsificação e aperfeiçoamento dos seus quadros analíticos.

Dada a relativa novidade destas construções teóricas e a relativa escassez de dados empíricos para a construção de variáveis/índices que nos permitam medir os níveis de religiosidade de cada país e pô-los à prova, ou seja, correlacioná-los com os fenómenos da secularização (as variáveis independentes), consideramos imprescindível a criação de índices que permitam este exercício ou inspirem outros semelhantes. No caso desta investigação, a construção das variáveis dependentes e independentes e as suas respetivas correlações deram os resultados globais visíveis no quadro 25.

Médias aritméticas simples de cada variável (dependente ou independente) e respetiva correlação

[Quadro 25]

	Áustria	Itália	Eslováquia	Espanha	Polónia	Portugal	Correlação
Religiosidade	6,0	8,1	7,2	5,8	9,7	8,1	
Racionalização	7,9	5,3	6,1	6,3	4,9	6,0	<b>-0,825**</b>
Diferenciação funcional	6,5	6,2	6,2	6,1	6,0	7,2	<b>-0,027</b>
Societalização	7,5	6,4	4,3	7,2	4,3	5,9	<b>-0,722</b>
Segurança existencial	7,9	6,9	6,3	7,7	6,1	6,5	<b>-0,855**</b>
Diversidade	9,0	5,3	5,8	7,7	3,2	5,1	<b>-0,960***</b>

\* As correlações são significativas no nível 0,10 (bilateral).

\*\* As correlações são significativas no nível 0,05 (bilateral).

\*\*\* As correlações são significativas no nível 0,01 (bilateral).

Os dados gerais do quadro 25 mostram-nos, essencialmente, quatro coisas. Primeiramente existe uma correlação negativa entre todas as variáveis independentes e a variável dependente. Ou seja, os fenómenos da secularização não estão, para o conjunto destes países, associados positivamente à religiosidade, antes pelo contrário. Em segundo lugar, à exceção da diferenciação funcional, todas as variáveis independentes correlacionam-se negativa e forte ou muito fortemente com a religiosidade. Isto é, não só a secularização provoca reações no religioso, como os seus impactos parecem tendencial e fortemente negativos. Em terceiro lugar, as teorias clássicas da secularização, nomeadamente a racionalização e a segurança existencial, continuam a ser bons preditores quanto à variação (negativa) da religião. Por fim, à luz dos mais recentes desenvolvimentos teóricos sobre a questão da diversidade, a nossa aposta nesta variável parece frutífera, visto que, de todas as correlações efetuadas ela é claramente a mais forte. É a única que está na categoria de correlação negativa *muito forte*, correspondendo a uma correlação negativa quase perfeita. Ou seja, a mais diversidade corresponde menos religiosidade – a fórmula básica das teorias da secularização.

Somos, porém, extremamente cautelosos no que a estes resultados diz respeito. Em primeiro lugar, estamos cientes que as nossas conclusões são fruto da análise dum conjunto específico de países, situados num tempo e espaço determinados, tendo sido alcançadas através duma metodologia específica criada com base nos (pouco sistemáticos e nem sempre tão longitudinais quanto desejados) dados disponíveis. Não

só por isso, mas também, rejeitamos qualquer tipo de triunfalismo relativamente aos nossos resultados. Não aceitamos a ideia de que a correlação negativa forte entre a religião e a modernização e, dentro desta, a diversidade é o *fim da história* no que concerne à questão da secularização nos países selecionados e muito menos no que diz respeito à replicação destas conclusões noutros contextos regionais. Estamos cientes que estes resultados são consequência não apenas da forma como, originalmente, as teorias da secularização foram construídas (enquanto *histórias de subtração*, na conceção tayloriana), mas também da nossa (maior ou menor) sensibilidade e subjetividade na procura de indicadores e na construção de variáveis que dessem corpo a essa reflexão teórica. Como nos diz Martin (2017), as provas no concernente à secularização dependem sempre dos diferentes espaços e tempos culturais selecionados, mas também das premissas seguidas ou das metodologias aplicadas. No entanto, nem tudo é caos e, como o próprio autor adianta, a ordem social não é caótica ou totalmente maleável para ser usada ao sabor de diferentes estratégias hermenêuticas. Os processos da secularização apresentam algumas regularidades verificáveis e inteligíveis, havendo, pois, terreno comum suficientemente sólido para se discutirem e reverem os seus pressupostos. Foi por estas razões que, nesta dissertação, partimos dos e nos sustentámos nos argumentos e indicadores considerados relevantes pelos teóricos da secularização, procurando limitar, tanto quanto possível, a manipulação do nosso espaço conceptual. As provas aduzidas a partir das nossas correlações devem, portanto, ser entendidas à luz destes constrangimentos que nós, à semelhança de qualquer outro cientista social, tivemos na construção da nossa hipótese explicativa.

Posto isto, tendemos, por um lado, a concordar com o argumento principal das teorias da secularização, porque, com base nos resultados obtidos, fatores como a racionalização, segurança existencial ou societalização continuam a estar muito negativamente correlacionados com a religião. No entanto, por outro lado, verificamos que esta correlação não conduz a uma atrofia inevitável e irreversível das crenças e práticas religiosas. Como vimos, entre outros lugares, no capítulo sobre as *alternativas às teorias da secularização*, nomeadamente na parte respeitante à individualização religiosa ou na parte final do capítulo sobre a *relação entre diversidade e religião*, o religioso não só não desapareceu como ainda tem ganho novas formas.

Não obstante os resultados alcançados por meio da metodologia aplicada neste estudo, talvez demasiadamente estaticista, não estamos a lidar com uma correlação ou

regressão linear (neste caso, metafórica) no que concerne ao declínio da crença e prática religiosas, causada pela incompatibilidade entre algumas características da modernidade e o religioso. Reforçamos o nosso desacordo com esta asserção típica das *grandes narrativas* da secularização. Também não estamos de acordo com as tentativas de associar os fenómenos da constância e resiliência da religião à contínua refutação da secularização. Temos ainda reservas no que respeita às tentativas de reduzir os efeitos da secularização a meras experiências de individualização religiosa ou a outros tipos de transformação da religião, por exemplo, através da sua promoção como terapia ou terapia categorizada como religião. Aqui concordamos com Pickel (2017) quando diz que estes argumentos não são suficientes para se rejeitar por completo a secularização.

É evidente, pelo menos para o conjunto dos países selecionados, não só a correlação negativa entre a variável dependente (religiosidade) e as variáveis independentes (teorias da secularização), mas também o declínio das crenças e práticas religiosas e, além disso, a perda do seu estatuto inquestionável<sup>242</sup>. Este sim é, e aqui concordamos com Taylor (2007), o principal fenómeno de secularização.

Especialmente por conta do avanço da diversidade, mas não só<sup>243</sup>, vivemos num mundo diferente e talvez irreconhecível se comparado a outras épocas históricas. Um mundo marcado por uma diversidade de cosmovisões – religiosas, arreligiosas ou irreligiosas – e onde proliferam inúmeros conceitos de *verdade* ou *vida boa*. Este mundo é marcado, por consequência, pelos conceitos bergeriano e tayloriano de *fragilização mútua* provocados pelo contacto e pelas interpenetrações entre diferentes cosmovisões. Isto provoca, por certo, um declínio nas certezas religiosas, mas também nas não religiosas e irreligiosas. O *religioso* e o *secular* existem agora num campo de escolhas sociais que pode transportar os indivíduos da incerteza à rejeição. Contudo, no nosso ver, a religião pode manter-se como uma fonte de motivação independente e forte na modernidade. Tal como Berger admitiu, na sua retratação relativamente ao *dossel*

---

<sup>242</sup> Isso não significa dizer, porém, que nos deixamos seduzir pelo argumento da *idade d'ouro* da religião, tal como deixámos claro no capítulo sobre as *críticas-tipo*. Aqui estamos a considerar, como adiante explicitamos, a diversidade e a fragilização mútua que ela causa nas certezas que os indivíduos têm como garantidas. Este, sim, é o elemento diferenciador que tem efeitos singulares no religioso.

<sup>243</sup> No geral, mesmo que a diversidade seja o fator que explica a maior variabilidade negativa da religião, tal como nos dizem Hempton e McLeod (2017), ele não é, nem deve ser entendido, como o único motor da secularização. Todas as variáveis independentes consideradas, e provavelmente outras não examinadas, devem ser entendidas como contribuidoras do argumento que diz que os processos da secularização se correlacionam negativamente com o religioso.

*sagrado*, muitas das opções que, na modernidade, os indivíduos selecionam para dirigir as suas vidas continuam a ser religiosas.

A pressão que a diversidade provoca nas sociedades democráticas modernas e o predomínio do secular leva, porém, os Estados (por imperativos de respeito aos valores democráticos) a impor esta agenda. Como vimos, ela tende a tornar-se hegemónica – *as hegemónias seculares* – e a provocar um certo isolamento religioso – a dificuldade de transitar para *províncias de significado finito*. Assim, com o efeito mais ou menos direto da diversidade, a religião deixa de ser afirmada quotidianamente, as sociedades reduzem o seu nível de literacia religiosa e as escolhas passam a ser, por defeito, seculares ou imanentes, ao invés de religiosas e transcendentais. Concordamos com Bruce (2018) quando diz que o resultado – segundo ele, inevitável – é um mundo onde a maioria das pessoas se preocupa cada vez menos com a religião. A diversidade promove uma certa marginalização da religião, porque passa a haver muito mais consenso em torno de crenças e práticas seculares. Discordamos, porém, de Bruce (2018: 111) quando nos diz que a religião, no Ocidente deixou de ter plausibilidade, popularidade e poder, sendo, atualmente, “excêntrica, impopular e impotente”. No geral, estamos mais de acordo com a posição de Taylor (2007: 437), nomeadamente quando assevera que a fragilização mútua, característica das sociedades com elevado nível de diversidade, provoca “certamente” um declínio da religião – “como consequência a proporção de crença é menor e a de descrença é maior do que alguma vez foram”. Isto deve-se ao facto de o terreno onde as opções religiosas e seculares se debatem ser desequilibrado a favor das últimas. Por um lado, isto provoca uma retração da religião no espaço público. Na concepção tayloriana, isso é inevitável e, em certas circunstâncias (para a manutenção da coesão social, ética política ou democracia), desejável. Todavia, por outro lado, a permanência e frequência da escolha das primeiras opções desafia as *grandes narrativas* da secularização. É por isso que muitos decidiram abandonar o conceito de secularização e a sua ideia de declínio do religioso, falando agora exclusivamente da recomposição ou do novo posicionamento do religioso em relação à vida individual e social. Quer concordemos mais ou menos com estas concepções alternativas (e já mostrámos as nossas reservas quanto elas), o questionamento das teorias da secularização, que pela sua hegemonia ajudaram a afetar indelével e negativamente o nosso entendimento do religioso, abre, de facto, novas possibilidades de investigação. É

isso que aqui nos parece importante sublinhar e que mais nos aproxima da posição de Taylor.

Um exemplo disso é, não só a revisão das teorias da racionalização ou societalização, mas a construção de novas hipóteses explicativas, como a diversidade. Não obstante reconheça um certo declínio do religioso na era secular, a ideia de secularização como diversidade, tal como apresentada por nós através das lentes bergerianas ou taylorianas, admite que a persistência da religião é compatível com certas características da modernidade, sendo coerente com o próprio processo de secularização. Ou seja, não afirma que as mudanças descritas pelas *grandes narrativas* da secularização são universais e incontornáveis. Com este revisionismo teórico, a secularização deixa de ser vista, exclusivamente, como um mero processo (secular) cumulativo e gradual ou como uma mera flutuação (a ideia de deslocação e recomposição) do religioso.

É neste meio-termo que nos situamos, relativamente ao debate da secularização. Por um lado, somos revisionistas puramente críticos, reconhecemos validade na premissa básica da secularização, mas rejeitamos, por todos os motivos elencados, a sua compreensão enquanto *grande narrativa*. De igual modo, não apoiamos as teses sobre a (res)sacralização das sociedades hodiernas ou sobre a constância antropológica da religião, caracterizada pelo movimento e pela mutação do religioso. O primeiro parece-nos um conceito ocioso e triunfalista que não capta a dimensão e profundidade da interação modernização-religião. O segundo afigura-se-nos algo partidário, estando preciso a repetir *a contrario sensu* os erros do passado quanto à fatalidade do declínio ou desaparecimento da religião. Por outro lado, somos revisionistas dicotómicos. Parece-nos que é tão contraproducente apoiar o argumento básico da secularização (em face do protagonismo da religião nas sociedades hodiernas) quanto é negar a plausibilidade da evolução e hegemonia dum quadro imanente que afeta a, mas que também é afetado pela, religião. Consideramos, porém, que há uma preponderância da primeira proposição (os processos da modernidade afetam o religioso). Isto ficou mais claro com as nossas correlações, e, em especial, com o capítulo anterior.

Esta é, com efeito, uma posição dicotómica que nos parece criticável, mas que, simultaneamente, nos parece difícil de ultrapassar. Esta ideia é descrita, de forma genérica, por Graham (2013, 2017) da seguinte forma: com o avanço da modernidade e diversidade vamos construindo mais espaços multiconfessionais, mas torna-se cada vez

mais difícil alcançar *províncias de significado finito*, como as religiosas. Isto não significa, porém, que elas sejam inalcançáveis. À secularização da sociedade não corresponde necessariamente o declínio ou, no limite, o fim da religião. Tal como nos ensina Weber, os indivíduos, em condições modernas, não conseguem viver com a religião, mas também não conseguem viver sem ela. Esta é a complexidade dos nossos tempos – a religião pode passar simultaneamente por declínio, mutação e ressurgimento. A inevitabilidade das teorias da secularização está, portanto, aberta a debate e revisão. Os efeitos da secularização não são uniformes, inevitáveis ou irreversíveis, visto que a religião continua a exercer influência ao nível global. Todavia, a religião que *ressurge* no século XXI e que domina o imaginário coletivo parece muito menos um verdadeiro reavivar religioso e muito mais a procura dum novo protagonismo no seio de sociedades forte e hegemonicamente secularizadas.

Como nos dizem Taylor (2007: 535) ou Graham (2013: xviii) navegamos em águas desconhecidas, cujo resultado da viagem ninguém pode prever. O que sabemos é que os processos da modernidade, descritos pelos teóricos da secularização, não parecem ter impactos positivos na religião, antes pelo contrário. A modernidade e, em particular, a diversidade correlacionam-se muito negativamente com a religião, diminuindo, direta ou indiretamente, o seu significado social. A fragmentação das certezas absolutas que a diversidade provoca, nomeada mas não exclusivamente, na religião, aumenta a probabilidade dos indivíduos escolherem opções seculares no seu quotidiano, aprofundando, conseqüentemente, os níveis de iliteracia religiosa e afetando, derradeiramente, a relevância individual e social da religião. Não há, porém, razões para acreditarmos que iremos assistir, mesmo com a disseminação e o aprofundamento dos fenómenos de diversidade, a um processo linear de declínio – uma *perda arrasadora* de relevância da religião, nas palavras proféticas de Pickel (2017). No entanto, neste contexto, a ideia de um reavivar religioso parece ainda mais improvável. Se, por um lado, acreditamos, pelos resultados reunidos, que a secularização está a acontecer e que afeta a e é afetada pela religião (ainda que em menor dimensão); por outro lado, julgamos que o desfecho previsto pelas suas *grandes narrativas*, quanto ao fatalismo do declínio ou perecimento do religioso, está errado.

## REFERÊNCIAS

AA.VV., *The Social Impact of New Religious Movements*, col. Conference series, Bryan Wilson (ed.), Nova Iorque: The Rose of Sharon Press, 1981.

ACQUAVIVA, Sabino, *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, Oxford: Basil Blackwell, 1980.

ALEMU, Aye, “The impacts of ethnic, linguistic and religious fractionalization on state fragility in Africa”, *Journal of Marketing & Management*, vol. 7, n.º 2, 2016, pp. 47-66.

ALESINA, Alberto, *et al.*, “Fractionalization”, *Journal of Economic Growth*, vol. 8, n.º 2, 2003, pp. 155-194.

\_\_\_\_\_; BAQIR, Reza; EASTERLY, William, “Public goods and ethnic divisions”, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 114, n.º 4, 1999, pp. 1243-1284.

\_\_\_\_\_; HARNOSS, Johann; RAPOPORT, Hillel, “Birthplace diversity and economic prosperity”, *Journal of Economic Growth*, vol. 21, n.º 2, 2016, pp. 101-138.

ALLPORT, Gordon W.; ROOS, J. Michael, “Personal religious orientation and prejudice”, *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 5, 1967, pp. 432-443.

ALVES, D. João, “Revisão da concordata de 1940: algumas notas”, in: Manuel S. C. Gomes (coord.), *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*, Actas das XIII Jornadas de Direito Canónico, 4 a 6 de Abril de 2005, (Lusitania Canónica; 11), Lisboa: Universidade Católica, 2007, pp. 29-37.

AMMERMAN, Nancy T., “The challenges of pluralism: locating religion in a world of diversity”, *Social Compass*, vol. 57, n.º 2, 2010, pp. 154-167.

\_\_\_\_\_, “Response by Nancy Ammerman: modern altars in everyday life”, in: Peter L. Berger (aut.), *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston/Berlim: De Gruyter, 2014, pp. 94-110.

AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State*, Harvard: Harvard University Press, 2009.

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

AUDRETSCH, David; DOHSE, Dirk; NIEBUHR, Annekatriin, “Cultural diversity and entrepreneurship: a regional analysis for Germany”, *The Annals of Regional Science*, vol. 45, n.º 1, 2010, pp. 55-85.

AZEVEDO, Carlos Moreira, “Momentos e temas em confronto nas relações Igreja-Estado em Portugal”, in: Manuel S. C. Gomes (coord.), *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*, Actas das X Jornadas de Direito Canónico, 24 a 26 de Abril de 2002, (Lusitania Canónica; 8), Lisboa: Universidade Católica, 2002, pp. 9-30.

BADER, Veit-Michael, *Secularism Or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*, Amesterdão: Amsterdam University Press, 2007.

\_\_\_\_\_, “The governance of religious diversity: theory, research, and practice”, in: Paul Bramadat & Matthias Koenig (eds.), *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2009, pp. 43-73.

\_\_\_\_\_, “Secularisms or Liberal-Democratic Constitutionalism”, in: Phil Zuckerman & John Shook (eds.), *The Oxford Handbook of Secularism*, Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 333-353.

BANCHOFF, Thomas, “Introduction”, in: Thomas Banchoff (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 3-16.

BECK, Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*, 1.<sup>a</sup> ed., Londres: SAGE Publications, 1992.

\_\_\_\_\_, *A God of One’s Own: Religion’s Capacity for Peace and Potential for Violence*, trad. Rodney Livingstone, Cambridge: Polity, 2010.

\_\_\_\_\_; BECK-GERNSHEIMM, Elisabeth, *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, vol. 13, Londres: Sage Publications, 2002.

BECKFORD, James, “The management of religious diversity in England and Wales with special reference to prison chaplaincy”, *International Journal on Multicultural Societies*, vol. 1, n.º 2, 1999, pp. 55-66.

\_\_\_\_\_, *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_, “Prison chaplaincy in England and Wales - from Anglican Brokerage to a multi-faith approach”, in: Matthias Koenig & Paul F. A. Guchteneire (eds.), *Democracy and Human Rights in Multicultural Societies*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2007, pp. 267-282.

\_\_\_\_\_, “Religious pluralism and diversity: response to Yang and Thériault”, *Social Compass*, vol. 57, n.º 2, 2010, pp. 217-223.

\_\_\_\_\_, “Re-thinking religious pluralism”, in: Giuseppe Giordan & Enzo Pace (eds.), *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Gewerbestrasse: Springer International Publishing, 2014, pp. 15-30.

BELL, Daniel, “The return of the sacred?”, *British Journal of Sociology*, vol. 28, n.º 4, 1977, pp. 419-449.

BELLAH, Robert N., “Religious evolution”, *American Sociological Review*, vol. 29, n.º 3, 1964, pp. 358-374.

\_\_\_\_\_, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Nova Iorque: Seabury Press, 1975.

\_\_\_\_\_ *et al.*, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Los Angeles: University of California Press, 1985.

BELLIN, Eva, “Faith in politics new trends in the study of religion and politics”, *World Politics*, vol. 60, n.º 2, 2008, pp. 315-347.

BELZEN, Jacob, “Paradoxes: an essay on the object of Psychology of Religion”, in: Jan Platvoet & Arie Molendijke (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests*, Colónia: Brill, 1999, p. 93-122.

BEN-PORAT, Guy; FENIGER, Yariv, “Unpacking secularization: structural changes, individual choices and ethnic paths”, *Ethnicities*, vol. 14, n.º 1, 2014, pp. 91-112.

BERGER, Peter, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, Nova Iorque, Anchor Books, 1990 [1967].

\_\_\_\_\_, *The Heretical Imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation*, Norwell: Anchor Press, 1979.

\_\_\_\_\_, “The desecularization of the world, a global overview”, in Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: Grand Rapids, 1999, pp. 1-18.

\_\_\_\_\_, “An interview with Peter Berger”, *Hedgehog Review*, vol. 8, 2006, pp. 152-162.

\_\_\_\_\_, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston/Berlin: De Gruyter, 2014.

\_\_\_\_\_; DAVIE, Grace; FOKAS, Effie, *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variation*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2008.

\_\_\_\_\_; HUNTINGTON, Samuel P., *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_; LUCKMANN, Thomas, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Londres: Penguin Books, 1966.

BERG-SØRENSEN, Anders, “Introduction: contesting secularism”, in: Anders Berg-Sørensen (ed.), *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*, Nova Iorque: Routledge, 2013, pp. 1-16.

BERMAN, Bruce; BHARGAVA, Rajeev; LALIBERTÉ, André, “Introduction: globalization, secular states, and religious diversity”, AA.VV. (eds.), *Secular States and Religious Diversity*, Vancouver: UBC Press, 2013, pp. 1-28.

BESECKE, Kelly, “Speaking of meaning in modernity: reflexive spirituality as a cultural resource”, *Sociology of Religion*, vol. 62, n.º 3, 2001, pp. 365-381.

BEYER, Peter, *Religions in Global Society*, Nova Iorque: Routledge, 2006.

BHARGAVA, Rajeev, “Rehabilitating secularism”, in: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan Van Antwerpen, (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 92-113.

\_\_\_\_\_, “Multiple secularism and multiple secular states”, in: Anders Berg-Sørensen (ed.), *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*, Nova Iorque: Routledge, 2013, pp. 17-42.

\_\_\_\_\_, “Is European secularism secular enough?”, in: Jean Cohen & Cécile Laborde (eds.), *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy*, Nova Iorque: Columbia University Press, 2016, pp. 157-180.

BILLIET, Jakk *et al.*, “Church commitment and some consequences in Western and Central Europe”, in: Ralph L. Piedmont & David O. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, vol. 14, Leiden: Brill, 2003, pp. 129-160.

\_\_\_\_\_; MEULEMAN, Bart, “Religious involvement: its relation to values and social attitudes: a simultaneous test of measurement and structural models across European countries”, in: Eldad Davidov, Peter Schmidt & Jaak Billiet (eds.), *Cross-Cultural Analysis Methods and Applications*, Nova Iorque: Routledge Academic, 2011, pp. 173-206.

BLANCO, Miguel Rodríguez, “Religion and law in dialogue: the covenantal and non-covenantal cooperation of state and religions in Spanish law”, in: Richard Puza & Norman Doe (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-covenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Lovaina, Paris, Dudley: Peeters, 2006, pp. 197-230.

BLUMENBERG, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert M. Wallace, Cambridge: The MIT Press, 1985 [1966].

BOROWIK, Irena; JEROLIMOV, Dinka Marinović; ZRINSCAK, Siniša, “Religion and patterns of social transformation – or: how to interpret religious changes in post-communism?”, in: AA.VV. (eds.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb: Institute of Social Research, 2004, pp. 9-20.

BOULDEN, Jane; KYMLICKA, Will, *International Approaches to Governing Ethnic Diversity*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

BOUMA, Gary D., “From hegemony to pluralism: managing religious diversity in modernity and post-modernity”, *Australian Religion Studies Review*, vol. 12, n.º 2, 1999, pp. 7-27.

BOURDIEU, Pierre, *O Poder Simbólico*, Lisboa: DIFEL, 1989.

\_\_\_\_\_, *Practical Reason: On the Theory of Action*, Stanford: Stanford University Press, 1998.

BRAMADAT, Paul; KOENIG, Matthias, *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2009.

\_\_\_\_\_; SELJAK, David (eds.), *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto: University of Toronto Press, 2009.

BREMMER, Jan, "Secularization: notes toward a genealogy", in: Hent de Vries, (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, Nova Iorque: Fordham University Press, 2008, pp. 432-437.

BRITES, Rui, *Análise de dados com IBM SPSS®: Mix essencial para relatórios profissionais e teses académicas*, Módulo I – Básico, Lisboa: ISEG, 2015.

BRITO, José de Sousa e, "Covenantal and non-covenantal cooperation of state and religion in Portugal", in: Richard Puza & Norman Doe (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-covenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Lovaina, Paris, Dudley: Peeters, 2006, pp. 155-164.

BRUCE, Steve, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_, *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_, *God is Dead: Secularization in the West*, Cornwall: Blackwell Publishing, 2002.

\_\_\_\_\_, "Secularization and the impotence of individualized religion", *The Hedgehog Review*, vol. 8, n.º 1-2, 2006, pp. 35-45.

\_\_\_\_\_, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford: UP Oxford, 2011.

\_\_\_\_\_, "History, sociology, and secularization", in: Christopher Hartney (ed.), *Secularisation: New Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 190-213.

\_\_\_\_\_, "Secularization elsewhere: it is more complicated than that", *Política & Sociedade*, vol. 16, n.º 36, 2017, pp. 195-211.

\_\_\_\_\_, “Secularization: from sacred canopies to golf umbrellas”, in: Titus Hjelm (ed.), *Peter L. Berger and the Sociology of Religion 50 Years after The Sacred Canopy*, Londres: Bloomsbury Academic, 2018, pp. 103-117.

BRUNNSCHWEILER, Christa N.; BULTE, Erwin B., “Natural resources and violent conflict: resource abundance, dependence and the onset of civil wars”, *Oxford Economic Papers*, vol. 61, n.º 4, 2009, pp. 651-674.

CADY, Linell; HURD, Elizabeth S., “Comparative secularism and the politics of modernity: an introduction”, in: Linell Cady & Elizabeth S. Hurd (eds.), *Comparative Secularism in a Global Age*, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 3-24.

CALHOUN, Craig, “Secularism, citizenship, and the public square”, in: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan Van Antwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 75-91.

\_\_\_\_\_; JUERGENSMEYER, Mark; ANTWERPEN, Jonathan Van, “Introduction”, in: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan Van Antwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 1-30.

CANAS, Vitalino, “État et églises au Portugal”, Gerhard Robbers (ed.), *État et Églises dans l’Union Européenne*, 2ª ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 470-500.

CARTER, Stephen L., *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, Nova Iorque: Anchor Books, 1993.

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

\_\_\_\_\_, “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n.º 7, 2007, pp. 1-20.

\_\_\_\_\_, “Public religions revisited”, in: Hent de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, Nova Iorque: Fordham University Press, 2008, pp. 101-119.

\_\_\_\_\_, “The secular and secularisms”, *Social Research*, vol. 76, n.º 4, 2009a, pp. 1049-1066.

\_\_\_\_\_, “The religious situation in Europe”, in: Hans Joas & Klaus Wiegandt, *Secularization and the World Religions*, Liverpool: Liverpool University Press, 2009b, pp. 206-227.

\_\_\_\_\_, “The secular, secularizations, secularisms”, in: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Antwerpen, Jonathan Van (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 54-74.

\_\_\_\_\_, *Genealogías de la secularización*, Barcelona: Anthropos y Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

\_\_\_\_\_, “The two dimensions, temporal and spatial, of the secular: comparative reflections on the nordic protestant and southern Catholic patterns from a global perspective”, in: Rosemarie van den Breemer, Trygve Wyller & José Casanova (eds.), *Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, pp. 21-33.

CATROGA, Fernando, *Entre Deuses e Césarés: Secularização, Laicidade e Religião Civil. Uma Perspectiva Histórica*, Coimbra: Almedina, 2010.

CAVANAUGH, William, *The Myth of Religious Violence (secular ideology and the roots of modern conflict)*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

CHAPLIN, Jonathan, *Talking God: The Legitimacy of Religious Public Reasoning*, Londres: Theos 2008.

CHAVES, Mark, “Secularization as declining religious”, *Social Forces*, vol. 72, n.º 3, pp. 749-774, 1994.

\_\_\_\_\_; CANN, David E., “Regulation, pluralism, and religious market structure: explaining religion’s vitality”, *Rationality and Society*, vol. 4, n.º 3, 1992, pp. 272-290.

\_\_\_\_\_, GORSKI, Philip, “Religious pluralism and religious participation”, *Annual Review of Sociology*. vol. 27, 2001, pp. 261-281.

CHRISTIANO, Kevin, *Religious Diversity and Social Change. American Cities, 1890-1906*, Nova Iorque: Cambridge University Press, 1987.

\_\_\_\_\_, “Assessing modernities: from ‘pre-‘ to ‘post-‘ to ‘ultra-‘, James Beckford & Jay Demerath (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Londres: Sage Publications, 2007, pp. 39-46.

COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (eds.), *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy*, Nova Iorque: Columbia University Press, 2016.

COLLIER, David, "The comparative method", in: Ada W. Finifter (ed.), *Political Science: The State of the Discipline II*, Washington: American Political Science Association, 1993, pp. 105-119.

COLLINS, Randall, "The classical tradition in Sociology of Religion", in: James Beckford & Jay Demerath (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Londres: Sage, Publications, 2007, pp. 19-38.

COMTE, Antoine, *Cours de Philosophie Positive (1re et 2e leçon)*. Paris: Librairie Larousse, 1936 [1830-42].

CORNWALL, Marie *et al.*, "The dimensions of religiosity: a conceptual model with an empirical test", in: James T. Duke (ed.), *Latter-day Saint Social Life: Social Research on the LDS Church and its Members*, Provo: Religious Studies Center, Brigham Young University, 1998, pp. 203-230.

COX, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton: Princeton University Press, 2013 [1965].

COX, Taylor, *Cultural Diversity in Organizations: Theory, Research and Practice*, São Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 1993.

CRICK, Bernard, *American Science of Politics: Its Origins and Conditions*, Berkeley: University of California Press, 1959.

CRYSTAL, David, *Language Death*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DAVIE, Grace, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, 1.<sup>a</sup> ed., Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.

\_\_\_\_\_, *Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, Londres: Darton Longman & Todd, 2002.

\_\_\_\_\_, "Is Europe an exceptional case?" *The Hedgehog Review*, vol. 8, n.º 1-2, 2006, pp. 23-34.

\_\_\_\_\_, *The Sociology of Religion*, Londres: Sage Publications, 2007.

\_\_\_\_\_, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*, 2.<sup>a</sup> ed., Londres: SAGE Publications, 2013.

DELUMEAU, Jean, *Catholicism Between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation*, trad. Jeremy Moiser, Londres: Burns & Oates, 1977 [1971].

DEMERATH, Jay, "Secularization and sacralization, deconstructed and reconstructed", in: James Beckford & Jay Demerath (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Londres: Sage Publications, 2007, pp. 57-80.

DESCH, Michael, "The coming reformation of religion in international affairs? The demise of the secularization thesis and the rise of new thinking about religion", in: AA.VV. (eds.), *Religion and International Relations: A Primer for Research*, South Bend: University of Notre Dame, 2013, pp. 14-41.

DESPLAND, Michel, *La Religion en Occident: Évolution des Idées et du Vécu*, Montreal: Fides, 1979.

DIPASQUALE, Denise; GLAESER, Edward L., "The L.A. riot and the economics of urban unrest", *Journal of Urban Economics*, vol. 43, n.º 1, 1998, pp. 52-87.

DIX, Steffen, "A visibilidade e a invisibilidade das pessoas «sem religião» na sociedade portuguesa", *Didaskalia*, vol. 43, n.º 1-2, 2013, pp. 57-80.

DOBBELAERE, Karel, "Secularization: a multi-dimensional concept", *Current Sociology*, vol. 29, n.º 2, 1981, pp. 3-153.

\_\_\_\_\_, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, col. Gods, Humans and Religions, n.º 1, Bruxelas, PIE - Peter Lang, 2002.

\_\_\_\_\_, *Secularization an Analysis at Three Levels*, Bruxelas: PIE - Peter Lang, 2004.

DOE, Norman, *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

DOKTÓR, Tadeusz, "Religious pluralism and dimensions of religiosity: evidence from the project Religious and Moral Pluralism (RAMP)", in: Gert Pickel & Olaf Müller (eds.), *Church and Religion in Contemporary Europe: Results from Empirical and Comparative Research*, Wiesbaden: VS Verlag, 2009, pp. 25-34.

DRIESSEN, Michael, "Religion, state, and democracy: analyzing two dimensions of church-state arrangements", *Politics and Religion*, vol. 3, n.º 1, 2010, pp. 55-80.

\_\_\_\_\_, *Religion and Democratization: Framing Religious and Political Identities in Muslim and Catholic Societies*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

DUFFAR, Jean, “Le financement des religions dans les États de l’Union Européenne: rapport de synthèse”, in: Brigitte Basdevant-Gaudemet & Salvatore Berlingo (eds.), *The Financing of Religious Communities in the European Union*, Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009, pp. 9-85.

DUNN, Elizabeth; HANN, Chris M. (eds.), *Civil Society: Challenging Western Models*, Londres/Nova Iorque: Routledge, 1996.

DURKHEIM, Émile, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1925 [1912].

\_\_\_\_\_, *Individualism and the Intellectuals*, trad. S. Lukes & J. Lukes, *Political Studies*, vol. 17, n.º 1, 1969 [1898], pp. 19-30.

\_\_\_\_\_, *The Division of Labor in Society*, trad. W. D. Halls, Nova Iorque: Free Press, 1984 [1893].

DYCZEWSKI, Leon (ed.), *Secularization and the Development of Religion in Modern Polish Society*, Washington: Council for Research in Values & Philosophy, 2015.

EASTERLY, William; LEVINE, Ross, “Africa’s growth tragedy: policies and ethnic divisions”, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 112, n.º 4, 1997, pp. 1203-1250.

ECO, Umberto, *Cinco Escritos Morais*, 6<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.

EID, Paul, “La ferveur religieuse et les demandes d’accommodement religieux. Une comparaison intergroupe”, in: Paul Eid *et al.* (dir.), *Appartenances Religieuses, Appartenance Citoyenne. Un Équilibre en Tension*, Québec : Les Presses de l’Université Laval, 2009, pp. 283-323.

EISENSTADT, Shmuel, “Multiple modernities”, *Daedalus*, vol. 129, n.º 1, 2000, pp. 1-30.

\_\_\_\_\_, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, vol. 2, Leiden e Boston: Brill, 2003.

ELLUL, Jacques, *The New Demons*, trad. Edward Hopkin, Nova Iorque: Seabury Press, 1975.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris: Librairie Klincksieck, 1951.

FEARON, James D., “Ethnic and cultural diversity by country”, *Journal of Economic Growth*, vol. 8, n.º 2, 2003 pp. 195-222.

FENTON, Steve, “Modernidade, etnicidade e religião”, in: Donizete Rodrigues (ed.), *Em Nome de Deus: A Religião na Sociedade Contemporânea*, Porto: Afrontamento, 2004, pp. 51-75.

FERNANDES, António Horta, “A secularização política: uma quarta via”, *Revista de História das Ideias*, vol. 36, 2ª série, 2018, pp. 171-193.

FERNANDES, António Teixeira, *Formas de Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*, Oeiras: Celta Editora, 2001.

FERRARI, Silvio, “État et églises en Italie”, in: Gerhard Robbers (ed.), *État et Églises dans l’Union Européenne*, 2ª ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 221-245.

FERREIRA, António M., “Laicidade”, in Carlos M. Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 4, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, pp. 58-65.

FICHTER, Joseph, “Youth in search of the sacred”, in Bryan Wilson (ed.), *The Social Impact of the New Religions*, Nova Iorque: Rose of Sharon Press, 1981, pp. 21-41.

FINKE, Roger, “An unsecular America”, in: Susanne C. Monahan, William Mirola & Michael Emerson (eds.), *Sociology of Religion: A Reader*, 2ª ed., Nova Iorque: Routledge, 2010, pp. 238-249.

\_\_\_\_\_; STARK, Rodney. “Religious economies and sacred canopies: religious mobilization in American cities, 1906”, *American Sociological Review*, vol. 53, nº 1, 1988, pp. 41-49.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Los Angeles: University of California Press, 2000.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_, *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. Nova Jérquia: Rutgers University Press, 2005.

FOBLETS, Marie-Claire; ALIDADI, Katie, “The RELIGARE report: religion in the context of the European Union: engaging the interplay between religious diversity and

secular models”, in: Marie-Claire Foblets *et al.* (eds.), *Belief, Law and Politics: What Future for a Secular Europe?*, Farnham: Ashgate, 2014, pp. 11-50.

FOKAS, Effie, “Directions in religious pluralism in Europe: mobilizations in the shadow of European Court of Human Rights religious freedom jurisprudence”, *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 4, n.º 1, 2015, pp. 54-74.

\_\_\_\_\_, “The legal status of religious minorities: Exploring the impact of the European Court of Human Rights”, *Social Compass*, vol. 65, n.º 1, 2018, pp. 43-61.

FORET, François; ITÇAINA, Xabier, “Introduction: Western European modernities and religion”, in: François Foret e Xabier Itçaina (eds.), *Politics of Religion in Western Europe Modernities in conflict?*, Nova Iorque: Routledge, 2011, pp. 3-22.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Graal, 2009 [1979].

FOX, Jonathan, *A World Survey of Religion and the State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_, *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice*, Londres: Routledge, 2013.

\_\_\_\_\_, *Political Secularism, Religion, and the State: A Time Series Analysis of Worldwide Data*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

GAUCHET, Marcel, *Le Désenchantement du Monde: Une Histoire Politique de la Religion*, Paris: Gallimard, 1985.

GIDDENS, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1991.

GILL, Anthony, *The Political Origins of Religious Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GILL, Robin, “The future of religious participation and belief in Britain and beyond”, in: Richard Fenn (ed.), *Sociology of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 279-292.

GILMAN, Nils, *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America (New Studies in American Intellectual and Cultural History)*, Baltimore: JHU Press, 2003.

GIORDAN, Giuseppe, "Introduction: pluralism as legitimization of diversity", in Giuseppe Giorda & Enzo Pace (eds.), *Religious Pluralism Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Gewerbestrasse: Springer International Publishing, 2014, pp. 1-12.

GLAESER, Edward L.; SCHEINKMAN, Jose A.; SHLEIFER, Andrei, "Economic growth in a cross-section of cities", *Journal of Monetary Economics*, vol. 36, 1995, pp. 117-143.

GLASNER, Peter, *The Sociology of Secularisation. A Critique of a Concept*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.

GLOCK, Charles Y., "On the study of religious commitment", *Research Supplement to Religious Education*, vol. 57, 1962, pp. 98-110.

GÖREN, Erkan, "How ethnic diversity affects economic growth", *World Development*, vol. 59, 2014, pp. 275-297.

GORSKI, Philip, "Historicizing the secularization debate: church, state, and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*, vol. 65, n.º 1, 2000, pp. 138-167.

\_\_\_\_\_, "Historicizing the secularization debate: an agenda for research", in: Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 110-122.

\_\_\_\_\_; ALTINORDU, Ateş, "After secularization", *Annual Review of Sociology*, vol. 34, 2008, pp. 55-85.

GRAHAM, Elaine, *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age*, Londres: scm press, 2013.

\_\_\_\_\_, *Apologetics without Apology: Speaking of God in a World Troubled by Religion*, Eugene: Cascade Books, 2017.

GREENGRASS, Mark, *Christendom Destroyed. Europe 1517-1648*, Londres: Penguin, 2015.

GREGORY, Brad S., *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

GRIFFITHS, Paul, "Secularity and the saeculum", in: James Wetzel (ed.), *Augustine's City of God: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 33-54.

GRIM, Brian; FINKE, Roger, "International religion indexes: government regulation, government favoritism, and social regulation of religion", *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, vol. 2, n.º1, 2006, pp. 1-40.

HABERMAS, Jürgen, "Religion in the public sphere", *European Journal of Philosophy*, vol. 14, n.º 1, 2006, pp. 1-25.

\_\_\_\_\_, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, trad. Ciaran Cronin, Cambridge: Polity, 2008.

HACKETT, Conrad *et al.*, "The global religious landscape: a report on the size and distribution of the world's major religious groups as of 2010", in: Alan Cooperman (ed.), Washington: Pew Research Center, 2012.

HADDEN, Jeffrey, "Towards desacralizing secularization theory", *Social Forces*, vol. 65, n.º 3, 1987, pp. 587-611.

HAIR, Joseph Jr. *et al.*, *Fundamentos de Métodos de Pesquisa em Administração*, Porto Alegre: Bookman, 2005.

HALIKIOPOULOU, Daphne, *Patterns of Secularization: Church, State and Nation in Greece and the Republic of Ireland*, Farnham: Ashgate, 2011.

HALMAN, Loek; DRAULANS, Veerle, "How secular is Europe?", *British Journal of Sociology*, vol. 57, n.º 2, 2006, pp. 263-288.

HAMPTON, Keith N., "The network society", in: Manuel Castells *et al.*, *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*, Cheltenham: Edward Elgar Pub, 2004, pp. 217-232.

HARRISON, Victoria, "The pragmatics of defining religion in a multicultural world", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 59, n.º 3, 2006, pp. 133-152.

HARZIG, Christiane; JUTEAU, Danielle (eds.), *The Social Construction of Diversity: Recasting the Master Narrative of Industrial Nations*, Nova Iorque/Oxford: Berghahn Books, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm, *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Ontário: Batoche Books, 2001 [1837].

HEHIR, Bryan, “Why religion? Why now?”, in: AA.VV. (eds.), *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

HELLEMANS, Staf, “Secularization in a religiogeneous modernity”, in: Rudi Laerman *et al.* (eds.), *Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, vol. 4. Lovaina: Leuven University Press, 1998, pp. 67-82.

HEMPTON, David; MCLEOD, Hugh (eds.), *Secularization and Religious Innovation in the North Atlantic World*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, “Secularization and religious modernity in Western Europe”, in: Anson Shupe D. & Bronislaw Misztal (eds.), *Religion, Mobilization, and Social Action*, Westport: Greenwood Publishing Group, 1998.

\_\_\_\_\_, *La Religion en Mouvement: Le Pèlerin et le Converti*, Paris, Flammarion, 1999.

\_\_\_\_\_, *Religion as a Chain of Memory*, Cambridge: Polity Press, 2000.

\_\_\_\_\_, “Individualism, the validation of faith, and the social nature of religion in modernity”, in: Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, trad. Michael Davis, 2001, pp. 161-175.

HILL, Peter; HOOD, Ralph (eds.), *Measures of Religiosity*, Birmingham: Religious Education Press, 1999.

HJELM, Titus, “Is God back? Reconsidering the new visibility of religion”, in: Titus Hjelm (ed.), *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*, Londres/Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2015, pp. 1-16.

HOBBSAWM, Eric, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HOWARD, Cosmo, “Introducing individualization”, in: Cosmo Howard (ed.), *Contested Individualization: Debates about Contemporary Personhood*, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007, pp. 1-23.

HUBER, Stefan; HUBER, Odilo, “Centrality of Religiosity Scale (CRS)”, *Religions*, vol. 3, n.º 3, 2012, pp. 710-724.

HUNTER, Ian, "Secularization: The birth of a modern combat concept", *Modern Intellectual History*, vol. 12, n.º 1, 2015, pp. 1-32.

HUNTINGTON, Samuel, "The clash of civilizations?", *Foreign Affairs*, vol. 72, n.º 3, 1993, pp. 22-49.

\_\_\_\_\_, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nova Iorque: Simon & Schuster, 1996.

HURD, Elizabeth Shakman, *The Politics of Secularism in International Relations*, Nova Jérsea: Princeton University Press, 2007.

IANNACCONE, Laurence, "The consequences of religious market structure: Adam Smith and the economics of religion", *Rationality and Society*, vol. 3, n.º 2, 1991, pp. 156-177.

\_\_\_\_\_; FINKE, Roger; STARK, Rodney, "Deregulating religion: the economics of church and state", *Economic Inquiry*, vol. 35, n.º 2, 1997, pp. 350-364.

IBÁN, Iván, "État et églises en Espagne", in: Gerhard Robbers (ed.), *État et Églises dans l'Union Européenne*, 2<sup>a</sup> ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 147-165.

\_\_\_\_\_, "The financing of religious communities in Spain", in: Brigitte Basdevant-Gaudemet & Salvatore Berlingò (eds.), *The Financing of Religious Communities in the European Union*, 1<sup>a</sup> ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009, pp. 313-318.

JELLEN, Ted Gerard; WILCOX, Clyde, "Religion: the one, the few, and the many", in: Ted Gerard Jellen (ed.), *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, The Few, and The Many*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 1-26.

JEVTIC, Miroljub, "Political Science and Religion", *The Politics and Religion Journal*, n.º 1, pp. 59-69, 2007.

JOAS, Hans, "Society, state and religion. Their relationship from the perspective of the world religions: An introduction", in: Hans Joas & Klaus Wiegandt (eds.), *Secularization and the World Religions*, Liverpool: Liverpool University Press, 2009, pp. 1-22.

\_\_\_\_\_, *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*, Stanford: Stanford University Press, 2014.

JOHNSON, Todd; GRIM, Brian J., *The World's Religions in Figures: An Introduction to International Religious Demography*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.

\_\_\_\_\_; ZURLO, Gina (eds.), "World Christian database", Leiden/Boston: Brill, Abril, 2017.

JUERGENSMEYER, Mark, "A guerra imaginada entre secularismo e religião", trad. Jorge Botelho Moniz, *Política & Sociedade*, vol. 16, n.º 36, 2017, pp. 324-346.

KATE, Laurens ten, "To world or not to world: An axial genealogy of secular life", in: Stijn Latré, Walter Van Herck & Guido Vanheeswijck (eds.), *Radical Secularization?: An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture*, Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2015, pp. 207-230.

KATZENSTEIN, Peter J., "Civilizational states, secularisms and religions", in: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan Van Antwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 145-165

KEPEL, Gilles, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la Reconquête du Monde*, Paris: Le Seuil, 1991.

KETTEL, Steven, "Has political science ignored religion?" *PS: Political Science & Politics*, vol. 45, n.º 1, 2012, pp. 1-28.

KING, Winston L., "Religion [first edition]", in: Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 11, 2ª ed., Detroit: Macmillan Reference USA, 2005 [1987], pp. 7692-7701.

KNILL, Christoph; *et al.*, "Religious tides: the time-variant effect of religion on morality policies", *Regulation & Governance*, vol. 12, n.º 2, 2018.

\_\_\_\_\_; PREIDEL, Caroline; NEBEL, Kerstin, "Brake rather than barrier: the impact of the Catholic church on morality policies in Western Europe", *West European Politics*, vol. 37, n.º 5, 2014, pp. 845-866.

KNOBLAUCH, Hubert, "Spirituality and popular religion in Europe", *Social Compass*, vol. 55, n.º 2, 2008, pp. 140-153.

KOENIG, Harold G.; MEADOR, Keith; PARKERSON, George, “Religion index for psychiatric research: a 5-item measure for use in health outcome studies”, *American Journal of Psychiatry*, vol. 154, n.º 6, 1997, pp. 885-886.

KOENIG, Matthias, “Between world society and multiple modernities: comparing cultural constructions of secularity and institutional varieties of secularism”, in: Marian Burchardt, Monika Wohlrab-Sahr & Matthias Middell (eds.), *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, Berlin: De Gruyter, 2015, pp. 285-304.

KRECH, Volkhard *et al.*, “Religious diversity and religious vitality: new measuring strategies and empirical evidence”, *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, vol. 9, n.º 3, 2013, pp. 1-21.

KURU, Ahmet, *Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France, and Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 3ª ed., 2011.

KYMLICKA, Will, “The governance of religious diversity: the old and the new”, in: Paul Bramadat & Matthias Koenig (eds.), *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2009, pp. 323-334.

LA PORTA, Rafael, *et al.*, “The quality of government”, *Journal of Law, Economics and Organization*, vol. 15, n.º 1, 1999, pp. 222-279.

LARSEN, Christian A., *The Rise and Fall of Social Cohesion: The Construction and De-construction of Social Trust in the US, UK, Sweden and Denmark*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

LATHAM, Michael E., *Modernization as Ideology: American Social Science and “Nation Building” in the Kennedy Era*, Chapel Hill e Londres: The University of North Carolina Press, 2000.

LECHNER, Frank, “The case against secularization: a rebuttal”, *Social Forces*, vol. 69, n.º 4, 1991, pp. 1103-1119.

LEITE, António, “Concordatas”, in Carlos M. Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 423-429.

LENSKI, Gerhard E., *The Religious Factor*, Nova Iorque: Doubleday, 1961.

LETKI, Natalia, “Does diversity erode social cohesion? social capital and race in British neighbourhoods”, *Political Studies*, vol. 56, n.º 1, 2008, pp. 99-126.

LIFTON, Robert Jay, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.

LINDBECK, George A., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Filadélfia: The Westminster Press, 1984.

LONERGAN, Sarah; GUSTAVSON, Karl E.; CARTER, Bernie, “The index of human insecurity”, *AVISO*, vol. 6, 2000, pp. 1-7.

LOPES, José Joaquim Almeida, “A concordata de 1940 entre Portugal e a Santa Sé na Lei da Liberdade Religiosa de 2001”, in: Manuel S. C. Gomes (coord.), *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*, Actas das X Jornadas de Direito Canónico, 24 a 26 de Abril de 2002, (Lusitania Canónica; 8), Lisboa: Universidade Católica, 2002, pp. 57-112.

LUCKMANN, Thomas, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Nova Iorque, Macmillan, 1967.

\_\_\_\_\_, “Shrinking transcendence, expanding religion?”, *Sociological Analysis*, vol. 50, n.º 2, 1990, pp. 127-138.

\_\_\_\_\_, “The old and the new in religion”, in: Pierre Bourdieu & James S. Coleman (eds.), *Social theory for a changing society*, Nova Iorque: Westview Press, 1991.

LUHMANN, Niklas, *Social Systems*, Stanford: Stanford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_, *A Systems Theory of Religion (Cultural Memory in the Present)*, André Kieserling (ed.), Stanford: Stanford University Press, 2013 [1998].

LUTTMER, Erzo, “Group loyalty and the taste for redistribution”, *Journal of Political Economy*, vol. 109, n.º 3, 2001, pp. 500-528.

MACHADO, Jónatas, “A reconceptualização do regime concordatário”, in: Jónatas Machado (ed.), *O Regime Concordatário entre a “Libertas Ecclesiae” e a Liberdade Religiosa. Liberdade de religião ou liberdade da Igreja?*, Coimbra: Coimbra Editora, 1993, pp. 89-109.

MADAN, Triloki N., “Secularism in its place”, *The Journal of Asian Studies*, vol. 46, n.º 4, 1987, pp. 747-759.

MAIR, Peter, “Concepts and concept formation”, in: Michael Keating & Donatella della Porta (eds.), *Approaches and Methodologies in Social Sciences: A pluralist perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 177-197.

MANÇO, Ural, *Voix et Voies Musulmanes de Belgique*, Bruxelles: FUSL, 2000.

MARÔCO, João, *Análise Estatística com o SPSS Statistics*, 7ª ed., Pêro Pinheiro: ReportNumber, 2018.

\_\_\_\_\_; GARCIA-MARQUES, Teresa, “Qual a fiabilidade do alfa de Cronbach? Questões antigas e soluções modernas?”, *Laboratório de Psicologia*, vol. 4, n.º 1, pp. 65-90, 2006.

MARRAMAO, Giacomo, *Cielo y Tierra: Genealogía de la Secularización*. Trad. Pedro Fraile, Barcelona: Paidós, 1998.

MARTIN, David, “Towards eliminating the concept of secularization”, in: Julius Gould (ed.), *Penguin Survey of the Social Sciences*, Harmondsworth: Penguin Books, 1965.

\_\_\_\_\_, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.

\_\_\_\_\_, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Burlington, Vt.: Ashgate, 2005.

\_\_\_\_\_, *The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Nova Iorque: Ashgate, 2011.

\_\_\_\_\_, *Secularisation, Pentecostalism and Violence: Receptions, Rediscoveries and Rebuttals in the Sociology of Religion*, Londres: Routledge, 2017.

MARX, Karl, *Capital*, vol. 1, 1.ª ed., 1867.

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich, “On religion”, in: Robert Bocoock & Kenneth Thompson (eds.), *Religion and Ideology: A Reader*, Manchester: Manchester University Press, 1985 [1844-1892], pp. 11-20.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_, “Manifesto of the Communist Party”, in *The Communist Manifesto*, Nova Iorque: Pathfinder, 1987 [1848], pp. 21-58.

MATOS, Luís Salgado de, “Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a igreja”, in: António Matos Ferreira & Luís Salgado de Matos (orgs.), *Interações do Estado e das Igrejas – Homens e instituições*, 1ª ed., Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013, pp. 25-106.

MAURO, Paolo, “Corruption and growth”, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 110, n.º 3, pp. 681-712.

MCANDREW, Siobhan; VOAS, David, “Measuring religiosity using surveys, survey question bank: topic overview”, *Survey Resources Network Question Bank*, Guildford: University of Surrey, vol. 4, 2011, pp. 1-15.

MCCAFFREE, Kevin, *The Secular Landscape: The Decline of Religion in America*, Indiana: Palgrave Macmillan 2017.

MCKIM, Donald, *Westminster Dictionary of Theological Terms*, Londres: Westminster John Knox Press, 1996.

MCLEOD, Hugh, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, col.: European Studies, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2000.

MELIÁ, Ismael R., “El campo semantico de ‘saeculum’ y ‘saecularis’ en Tertuliano”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, vol. 23, 1972, pp. 417-449.

MENDONÇA, José Tolentino, “O que resta de Deus?”, *Revista Didaskalia*, vol. 43, n.º 1-2, 2013, pp. 285-293.

MIRANDA, Jorge, “Liberdade religiosa, igrejas e Estado em Portugal”, *Nação e Defesa*, n.º 39, ano XI, 1986, pp. 119-136.

\_\_\_\_\_, “A concordata e a ordem constitucional portuguesa”, in Universidade Católica Portuguesa (ed.), *A Concordata de 1940, Portugal – Santa Sé*, col. Fundamenta (10), Lisboa: Edições Didaskalia, 1993, pp. 67-84.

MODOOD, Tariq, *Multiculturalism: A Civic Idea*, Cambridge: Polity Press, 2007.

MOLENDIJK, Arie L., “In defence of pragmatism”, in: Jan Platvoet & Arie Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests*, Colónia: Brill, 1999, pp. 3-19.

MONIZ, Jorge Botelho, “A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenómeno da secularização”, *Em Tese*, Florianópolis, vol 13, n.º. 1, p. 188-219, 2016.

\_\_\_\_\_, “O secularismo hodierno à luz dos instrumentos de financiamento das igrejas e confissões religiosas europeias”, *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.º 23, 2017, pp. 145-180.

- MONTALVO, Jose G.; REYNAL-QUEROL, Marta, “Ethnic diversity and economic development”, *Journal of Development Economics*, vol. 76, 2005, pp. 293-323.
- MONTEIRO, Rosa, “A descriminalização do aborto em Portugal: Estado, movimentos de mulheres e partidos políticos”, *Análise Social*, vol. 204, n.º 3, 2012, pp. 586-605.
- MORAVCIKOVÁ, Michaela, “État et églises en République slovaque”, in: Gerhard Robbers (ed.), *État et Églises dans l’Union Européenne*, 2<sup>a</sup> ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 526-556.
- MORTENSEN, Viggo (ed.), *Theology and the Religions: A Dialogue*, Cambridge: Eerdmans Publishing, 2003.
- MULIK, Peter, “Covenantal and non-covenantal cooperation of state and religions in Slovakia”, in: Richard Puza & Norman Doe (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-covenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Lovaina, Paris, Dudley: Peeters, 2006, pp. 165-188.
- MÜLLER, Olaf, “Religiosity in Central and Eastern Europe: results from the PCE 2000 survey”, in: Gert Pickel & Olaf Müller (eds.), *Church and Religion in Contemporary Europe: Results from Empirical and Comparative Research*, Wiesbaden: VS Verlag, 2009, pp. 65-88.
- NIEBUHR, Annetrin, “Migration and innovation: does cultural diversity matter for regional R&D activity?”, *Papers in Regional Science*, vol. 89, n.º 3, 2010, pp. 563-585.
- NIETZSCHE, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, trad. D. Smith, col. Oxford World’s Classics, Oxford: Oxford University Press, 2009 [1887].
- NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- NUNNALLY, Jum, *Psychometric Theory*, Nova Iorque: McGraw-Hill, 1978.
- OPFINGER, Matthias, “Religious market theory vs. secularization: the role of religious diversity revisited”, *Hannover Economic Papers*, 2011, pp. 1-32.
- O’TOLLE, Roger, *Religion: Classical Sociological Approaches*, Toronto: McGraw-Hill Ryerson, 1984
- OTTAVIANO, Gianmarco; PERI, Giovanni, “The economic value of cultural diversity: evidence from US cities”, *Journal of Economic Geography*, vol. 6, n.º 1, 2006, pp. 9-44.

- PACE, Enzo, *Religion as Communication: God's Talk*, Londres: Routledge, 2016.
- \_\_\_\_\_, "Systems theory and religion", *Civitas*, vol. 17, n.º 2, 2017, pp. 345-359.
- PARSONS, Talcott, *Structure and Process in Modern Societies*, Nova Iorque: Free Press, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Les Systèmes des Sociétés Modernes*, Paris: Dunod, 1973.
- \_\_\_\_\_, *The Evolution of Societies*, Nova Jérsea: Prentice-Hall, 1977.
- PATSIURKO, Nataalka; CAMPBELL, John L.; HALL, John A., "Measuring cultural diversity: ethnic, linguistic and religious fractionalization in the OECD", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 35, n.º 2, 2012, pp. 195-217.
- PERL, Paul; OLSON, Daniel, "Religious market share and intensity of church involvement in five denominations", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 39, n.º 1, 2002, pp. 12-31.
- PHILPOTT, Daniel, "The challenge of September 11 to secularism in international relations", *World Politics*, vol. 55, n.º 1, 2002, pp. 66-95.
- \_\_\_\_\_, "Has the study of global politics found religion?", *Annual Review of Political Science*, vol. 12, 2009, pp. 183-202.
- PICKEL, Gert, "Secularization as a European faith? - Results from the church and religion in an enlarged Europe Project 2006", in: Gert Pickel & Olaf Müller (eds.), *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*, Wiesbaden: Springer-Verlag, 2009, pp. 89-122.
- \_\_\_\_\_, "Contextual secularization. Theoretical thoughts and empirical implications", *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, vol. 4, n.º 1, 2011, pp. 3-20.
- \_\_\_\_\_, "Secularization, individualization or market approach? Results from the «Church and Religion in an Enlarged Europe» Project", in: János Wildmann (ed.), *Religions and Churches in a Common Europe*, Bremen: Europaeischer Hochschulverlag & Co., 2012, pp. 9-48.
- \_\_\_\_\_, "Secularization – an empirically consolidated narrative in the face of an increasing influence of religion on politics", *Política & Sociedade*, vol. 36, n.º 16, 2017, pp. 259-294.

\_\_\_\_\_; MÜLLER, Olaf, "Introduction - The comparative empirical view of religion and religiosity", in: Gert Pickel & Olaf Müller (eds.), *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*, Wiesbaden: Springer-Verlag, 2009, pp. 7-12.

\_\_\_\_\_; SAMMET, Kornelia, "Introduction: transformations of religiosity in Central and Eastern Europe. Twenty years after the breakdown of communism", in: Gert Pickel & Kornelia Sammet. (eds.), *Transformations of Religiosity: Religion and Religiosity in Eastern Europe 1989-2010*, Wiesbaden: Springer-Verlag, 2012, pp. 7-20.

PIERUCCI, Antônio F., "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n.º 37, 1998, pp. 43-73.

POLLACK, Detlef, *Rückkehr des Religiösen?: Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Heidelberg: Mohr Siebeck, 2009.

\_\_\_\_\_, "Introduction: Religious change in modern societies - perspectives offered by the sociology of religion", in: Detlef Pollack & Daniel Olson (eds.), *The Role of Religion in Modern Societies*, Nova Iorque: Routledge, 2011, pp. 1-22.

\_\_\_\_\_, "Response by Detlef Pollack: Toward a new paradigm for the sociology of religion?", in: Peter L. Berger (aut.), *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston/Berlim: De Gruyter, 2014, pp. 111-122.

\_\_\_\_\_; PICKEL, Gert, "Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative: Antwort auf die Replik von Wohlrab-Sahr und Krüggeler", *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 29, n.º 3, 2000, pp. 244-248.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_, "Church-state relations and the vitality of religion in European comparison", in: Gert Pickel & Olaf Müller (eds.), *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*, Wiesbaden: Springer-Verlag, 2009, pp. 145-166.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_; MÜLLER, Olaf, "Church and religion in the enlarged Europe: Analyses of the significance of religion in East and West", in: Detlef Pollack, Gert Pickel & Olaf Müller (eds.), *The Social Significance of Religion in the Enlarged*

*Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, Londres: Routledge, 2012, pp. 1-26.

\_\_\_\_\_; ROSTA, Gergely, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt, Main: Campus, 2015.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_, *Religion and Modernity: An International Comparison*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

POTZ, Richard, “Covenantal and non-covenantal cooperation of state and religions in Austria”, in: Richard Puza & Norman Doe (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-convenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Lovaina, Paris, Dudley: Peeters, 2006, pp. 11-17.

\_\_\_\_\_, “État et églises en Autriche”, in: Gerhard Robbers (ed.), *État et Églises dans l’Union Européenne*, 2<sup>a</sup> ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 417-448.

PREYER, Gerhard, “The perspective of multiple modernities. On Shmuel N. Eisenstadt’s Sociology Theory and Society”, *Journal of Political and Moral Theory*, vol. 30, 2013, pp. 187-225.

PUTNAM, Robert D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Nova Iorque: Simon and Schuster, 2000.

\_\_\_\_\_, “*E Pluribus Unum: diversity and community in the twenty-first century*”, *Scandinavian Political Studies*, vol. 30, n.º 2, 2007, pp. 137-174.

QUACK, Johannes; SCHUH, Cora (eds.), *Religious Indifference New Perspectives From Studies on Secularization and Nonreligion*, Wiesbaden: Springer, 2017.

RAMET, Sabrina, “The Catholic church in post-communist Poland: polarization, privatization, and decline in influence”, in: Sabrina Ramet (ed.), *Religion and Politics in Post-Socialist Central and South-eastern Europe. Challenges since 1989*, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 25-52.

RAWLS, John, *Justice as Fairness: A Restatement*, Boston: Harvard University Press, 2001.

RESENDE, Madalena Meyer; HENNIG, Anja, “Shunning direct intervention: explaining the exceptional behaviour of the Portuguese church hierarchy in morality politics”, *New Diversities*, vol. 17, n.º 1, 2015, pp. 145-160.

ROBERTS, Keith A.; YAMANE, David, *Religion in Sociological Perspective*, 5ª ed., Londres: Sage Publications, 2012.

ROOF, Wade Clark, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton: Princeton University Press, 2001.

ROTHMAN, Stanley; LICHTER, S. Robert; NEVITTE, Neil, “Politics and professional advancement among college faculty”, *The Forum*, vol. 3, nº 1, pp. 1-16, 2005.

RUESCHEMEYER, Dietrich, “Structural differentiation, efficiency, and power”, *The American Journal of Sociology*, vol. 83, nº. 1, 1977, pp. 1-25.

RYNKOWSKI, Michał, “Religion and law in dialogue: Poland”, in: Richard Puza & Norman Doe (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-covenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2006, pp. 135-153.

\_\_\_\_\_, “État et églises en Pologne”, in: Gerhard Robbers (ed.), *État et Églises dans l'Union Européenne*, 2ª ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 449-469.

SACKS, Jonathan, *The Home We Build Together: Recreating Society*, Londres: Bloomsbury Academic, 2007.

SAINT-SIMON, Henri, *Le Nouveau Christianisme et les Écrits sur la Religion*, textos seleccionados e apresentados por Henri Desroche, Paris: Seuil, 1969.

SANTOS, Paula B., *A Segunda Separação A Política Religiosa do Estado Novo (1933-1974)*, Coimbra: Edições Almedina, 2016.

SARTORI, Giovanni, “Concept misformation in comparative Politics”, *American Political Science Review*, vol. 64, 1970, pp. 1033-1153.

SCHMIDT, Volker H., “Multiple modernities or varieties of modernity?”, *Current Sociology*, vol. 54, n.º 1, pp. 77-97, 2006.

SCHMITT, Carl, *Constitutional Theory*, trad e ed. Jeffery Seitzer, Durham: Duke University Press, 2008 [1928].

SCHUCK, Peter H., *Diversity in America: Keeping Government at a Safe Distance*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

SHAH, Timothy Samuel, *Faith on Fire: the Global Explosion of Political Religion*, Stanford: Hoover Inst. Press, 2011.

SHINER, Larry, "The concept of secularization in empirical research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, n.º 2, 1967, pp. 207-220.

SHUKOR, S. Abdul; JAMAL, Ahmad, "Middle-East Journal of Scientific Research". *Research in Contemporary Islamic Finance and Wealth Management*, vol. 13, 2013, pp. 69-74.

SIMMEL, Georg, "The metropolis and mental life", in: Kurt H. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*, Nova Iorque: Free Press, 1950 [1903], pp. 409-424.

SMELSER, Neil, *Comparative Methods in the Social Sciences*, col. Classics of Social Sciences, Nova Orleães: Quid Pro Books, 2013 [1976].

SMITH, Christian, *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, Berkeley: University of California Press, 2003.

SMITH, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991 [1963].

SNYDER, Jack. "Introduction", in: Jack Snyder (ed.), *Religion and International Relations Theory (Religion, Culture and Public Life)*, Nova Iorque: Columbia University Press, 2011, pp. 1-23.

SPENCER, Herbert, *First Principles*, Londres: Watts & Co, 1937 [1862].

SPINNER-HALEV, Jeff, *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

SPOHN, Willfried, "Multiple modernity, nationalism and religion: A global perspective", *Current Sociology*, vol. 51, n.º 3-4, 2003, pp. 265-286.

STARK, Rodney, "Secularization, R.I.P", *Sociology of Religion*, vol. 60, n.º 3, 1999, pp. 249-273.

\_\_\_\_\_; BAINBRIDGE, William Sims, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Los Angeles: University of California Press, 1985.

\_\_\_\_\_; FINKE, Roger, “The dynamics of religious economies”, in: Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 96-109.

\_\_\_\_\_; GLOCK, Charles Y., *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Los Angeles: Berkeley University Press, 1968.

\_\_\_\_\_; IANNACCONE, Laurence, “A supply-side reinterpretation of the «secularization» of Europe”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 33, n° 3, 1994, pp. 230-252.

STEPAN, Alfred, “Religion, democracy and the «twin tolerations»”, *Journal of Democracy*, vol. 11, n.º 4, 2000, pp. 37-57.

\_\_\_\_\_, “The multiple secularisms of democratic and non-democratic regimes”, in: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan Van Antwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 114-144.

\_\_\_\_\_; TAYLOR, Charles, *Boundaries of Toleration (Religion, Culture, and Public Life)*, Nova Iorque: Columbia University Press, 2014.

STILWELL, Peter, “Religião”, in: Carlos M Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 4.º vol., Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, pp. 101-105.

STOLZ, Jörg, “Explaining religiosity: towards a unified theoretical model”, *British Journal of Sociology*, vol. 6, n.º 2, 2009, pp. 345-376.

\_\_\_\_\_, “A silent battle. Theorizing the effects of competition between churches and secular institutions”, *Review of Religious Research*, vol. 51, n.º 3, 2010, pp. 253-276.

\_\_\_\_\_; TANNER, Pascal, “Elementos de uma teoria de competição religioso-secular”, *Política & Sociedade*, vol. 16, n.º 36, 2017, pp. 295-323.

STREČANSKÝ, Boris, “The situation of the third sector in Slovakia, the impact of crisis, trends, mainstreams and challenges”, *Civil Szemle*, n.º 3, 2012, pp. 75-93.

STUDLAR, Donley; BURNS, Gordon J., “Toward the permissive society? Morality policy agendas and policy directions in Western democracies”, *Policy Sciences*, vol. 48, n.º 3, 2015, pp. 273-291.

STYFHALS, Willem; SYMONS, Stéphane (eds.), *Theological Genealogies: Reflections on Secularization in Twentieth-Century Continental Thought*, Nova Iorque: Cornell University Press, 2016.

SWATOS, William H.; CHRISTIANO, Kevin J., “Secularization theory: the course of a concept”, *Sociology of Religion*, vol. 60, n.º 3, 1999, pp. 209-228.

TAYLOR, Charles, “Foreword”, in: David Martin (aut.), *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Nova Iorque: Routledge, 2005, pp. ix-x.

\_\_\_\_\_, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

\_\_\_\_\_, “Foreword: what is secularism?”, in: Geoffrey Brahm Levey & Tariq Modood (eds.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, 2009, pp. xi-xxii.

TEIXEIRA, Alfredo (org.), *Identidades Religiosas em Portugal: Ensaio interdisciplinar*, Lisboa: Paulinas Editora, 2012.

TÖNNIES, Ferdinand, *Community and Association*, trad. e ed. Charles P. Loomis, Nova Iorque: Dover Publications, 2002 [1887].

TORFS, Rik, “Religion and state relationships in Europe”, *Religious Studies Review*, vol. 1, n.º 4, 2007, pp. 31-41.

TRIANDAFYLLIDOU, Anna; MODOOD, Tariq, *The Problem of Religious Diversity: European Challenges, Asian Approaches*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2017.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_; MEER, Nasar, “Introduction: diversity, integration, secularism and multiculturalism”, in: Anna Triandafyllidou, Tariq Modood & Nasar Meer (eds.), *European multiculturalisms: cultural, religious and ethnic challenges*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2012, pp. 1-29.

TROELTSCH, Ernst, *Protestantism and Progress: A historical study of the relation of protestantism to the modern world*, Boston: Beacon Press, 1958 [1911].

TSCHANNEN, Olivier, *Les Théories de la Sécularisation*, Genebra: Librairie Droz, 1992.

VENTURA, Marco, “Religion and law in dialogue: covenantal and non-covenantal cooperation of state and religions in Italy”, in: Richard Puza & Norman Doe (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Convenantal and Non-convenantal Cooperation*

*between State and Religion in Europe*, Lovaina, Paris, Dudley: Peeters, 2006, pp. 115-130.

VERTOVEC, Steven, “Super-diversity and its implications”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n.º 6, 2007, pp. 1024-1054.

VILAÇA, Helena, *Da Torre de Babel às Terras Prometidas — Pluralismo Religioso em Portugal*, Porto: Edições Afrontamento, 2006.

\_\_\_\_\_, “Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens”, *Didaskalia*, vol. 42, n.º 1-2, 2013, pp. 81-114.

\_\_\_\_\_, “How the Portuguese Catholic church is dealing with newcomers: The particular case of Eastern European immigrants”, in: Helena Vilaça et al. (eds.), *The Changing Soul of Europe Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*, Londres: Routledge, 2014, pp. 89-107.

\_\_\_\_\_, “Territorialidades religiosas em Portugal”, *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, vol. 21, n.º 2, 2016, pp. 197-217.

\_\_\_\_\_; et. al., *The Changing Soul of Europe Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*, Londres: Routledge, 2014.

\_\_\_\_\_; OLIVEIRA, Maria João, “Clivagens e cumplicidades entre e a Igreja católica e o Estado: o casamento entre pessoas do mesmo sexo”, *Sociologia Problemas e Práticas*, n.º 78, 2015, pp. 29-47.

VOAS, David, “The continuing secular transition”, in: Detlef Pollack; Daniel Olson (eds.), *The Role of Religion in Modern Societies*, Londres: Routledge, 2008, pp. 25-48.

\_\_\_\_\_, “The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe”, *European Sociological Review*, vol. 25, n.º 2, 2009, pp. 155-168.

\_\_\_\_\_; CROCKETT, Alasdair, “Religion in Britain: neither believing nor belonging”, *Sociology*, vol. 39, n.º1, 2005, pp. 11-28.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_; OLSON, Daniel, “Religious pluralism and participation: Why previous research is wrong”, *American Sociological Review*, vol. 67, n.º 2, 2002, pp. 212-230.

VOICU, Malina, "Diversity and family: an inquiry into the effects of ethnic, linguistic, and religious fractionalization on family values", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 40, n.º 14, 2017, pp. 2501-2519.

VRIES, Hent de, "Introduction: why still «religion»", in: Hent de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, Nova Iorque: Fordham University Press, 2008, pp. 1-98.

WALD, Kenneth; WILCOX, Clyde, "Getting religion: has political science rediscovered the faith factor?" *American Political Science Review*, vol. 100, n.º 4, 2006, pp. 523-529.

WARNER, Stephen, "Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States", *American Journal of Sociology*, vol. 98, n.º 5, 1993, pp. 1044-1093.

WEBER, Max, *Economy and Society*, in: Guenther Roth & Claus Wittich (eds.), Berkeley: University of California Press, 1978 [1920].

\_\_\_\_\_, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons e Intro. R. H. Tawney, Nova Iorque: Dover Publications, 2003 [1904-1905].

\_\_\_\_\_, "Science as a Vocation", in: Hans Gerth & Charles W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nova Iorque: Routledge, 2009 [1919], pp. 129-158.

WEIGERT, Andrew J.; THOMAS, Darwin L., "Religiosity in 5-D: a critical note", *Social Forces*, vol. 48, 1969, pp. 260-263.

WILKES, Robert E.; BURNETT, John J.; HOWELL, Roy D., "On the meaning and measurement of religiosity in consumer research", *Journal of the Academy of Marketing Science*, vol. 14, n.º 1, 1986, pp. 47-56.

WILLAIME, Jean-Paul, *Sociologie des Religions*, Paris: Presses Universitaires, 1995.

\_\_\_\_\_, *Europe et Religions. Les Enjeux du XXIème Siècle*, Paris: Fayard, 2004,

\_\_\_\_\_, "La sécularisation : une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions", *Revue Française de Sociologie*, vol. 47, n.º 4, 2006, pp. 755-783.

WILSON, Bryan, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969 [1966].

\_\_\_\_\_, *Contemporary Transformation of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1976.

\_\_\_\_\_, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1982.

\_\_\_\_\_, *Religion in Secular Society: Fifty Years On*, in: Steve Bruce (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2016 [1966].

WOHLRAB-SAHR, Monika; BURCHARDT, Marian, “Multiples secularities: toward a cultural sociology of secular modernities”, *Comparative Sociology*, vol. 11, 2012, pp. 875-909.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_, “Revisitando o secular: secularidades múltiplas e trajetórias para a modernidade”, trad. Jorge Botelho Moniz, *Política & Sociedade*, vol. 16, n.º 36, 2017, pp. 143-173.

WOOD, Peter, *Diversity: The Invention of a Concept*, São Francisco: Encounter Books, 2003.

WOODHEAD, Linda, “Old, new and emerging paradigms in the sociological study of religion”, *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 22, n.º 2, 2009, pp. 103-121.

\_\_\_\_\_, “Introduction”, in: Linda Woodhead & Rebecca Catto (eds.), *Religion and Change in Modern Britain*, Oxon: Routledge, 2012, pp. 1-33.

WUTHNOW, Robert, “Presidential address 2003: the challenge of diversity”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, n.º 2, 2004, pp. 159-170.

YANG, Fenggang, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_, “Response by Fenggang Yang: Agency-driven secularization and Chinese experiments in multiple modernities”, in: Peter L. Berger (aut.), *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston/Berlin: De Gruyter, 2014, pp. 123-140.

YINGER, J. Milton, “Pluralism, religion and secularism”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, n.º 1, 1967, pp. 17-30.

ZALESKI Peter A., ZECH, Charles, “The effect of religious market competition on church giving”, *Review of Social Economy*, vol. 53, 1995, pp. 350-367

ZINNBAUER, Brian J.; PARGAMENT, Kenneth I., “Religiousness and spirituality”, in: Crystal L. Park & Raymond Paloutzian (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, Nova Iorque: Guilford, 2005, pp. 21-42.

ZWINGMANN, Christian; KLEIN, Constantin; BÜSSING, Arndt, “Measuring religiosity/spirituality: theoretical differentiations and categorization of instruments”, *Religions*, vol. 2, 2011, pp. 345-357.

### **Referências eletrônicas:**

AA.VV., “The global religious landscape. A report on the size and distribution of the world’s major religious groups as of 2010”, in: Luis Lugo (dir.), Washington: Pew Research Center, 2012. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>. Último acesso a 14.07.2018.

AA.VV., “Ludność. Stan i struktura demograficzno-społeczna - NSP 2011”, Varsóvia: Główny Urząd Statystyczny, 2013. Disponível em: [https://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/LUD\\_ludnosc\\_stan\\_str\\_dem\\_spo\\_NSP2011.pdf](https://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/LUD_ludnosc_stan_str_dem_spo_NSP2011.pdf). Último acesso a 14.07.2018.

ACNUR - Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados. Disponível em: <http://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/>. Último acesso a 14.07.2018.

Act of May 17, 1989, on the Guarantees of Freedom of Conscience and Religion. Disponível em: <http://www.eurel.info/spip.php?rubrique427>. Último acesso: 14.07.2018.

Agreement of 3 January 1979 between the Holy See and Spain on economic issues Disponível em: <http://www.eurel.info/spip.php?rubrique200>. Último acesso: 14.07.2018.

Anuário Estatístico da Igreja, Agência Fides. Disponível em: <http://www.fides.org/pt/stats>. Último acesso a 14.07.2018.

Basic Concordat between the Holy See and the Republic of Slovakia, signed on 24 November 2000 [and ratified 18 December 2000]. Disponível em: [http://www.concordatwatch.eu/showkb.php?org\\_id=849&kb\\_header\\_id=755&order=kb\\_rank%20ASC&kb\\_id=1222](http://www.concordatwatch.eu/showkb.php?org_id=849&kb_header_id=755&order=kb_rank%20ASC&kb_id=1222). Último acesso: 14.07.2018.

BHUTA, Nehal, “Two concepts of religious freedom in the European Court of Human Rights”, EUI Working Papers LAW No. 2012/33, 2012. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=2201483>. Último acesso a 14.07.2018.

BRUNOW, Stephan; BRENZEL, Hannah, “The effect of a culturally diverse population in regional income in EU regions”, Norface Migration, Discussion Paper n.º 2011-21, 2011, pp. 1-28. Disponível em: [http://www.norface-migration.org/publ\\_uploads/NDP\\_21\\_11.pdf](http://www.norface-migration.org/publ_uploads/NDP_21_11.pdf). Último acesso a 14.07.2018.

Centro de Investigaciones Sociológicas, “Barómetros”. Disponível em: [http://www.cis.es/cis/opencm/ES/11\\_barometros/index.jsp](http://www.cis.es/cis/opencm/ES/11_barometros/index.jsp). Último acesso a 14.07.2018.

CIA - Central Intelligence Agency, “The world factbook”. Disponível em: <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/>. Último acesso a 14.07.2018.

Concordat between the Holy See and the Republic of Poland, signed 28 July 1993, [Ratified 23 February 1998]. Disponível em: [http://www.concordatwatch.eu/showtopic.php?org\\_id=931&kb\\_header\\_id=1331](http://www.concordatwatch.eu/showtopic.php?org_id=931&kb_header_id=1331).

Último acesso: 14.07.2018.

Concordat Watch. Disponível em: [www.concordatwatch.eu/showsite.php?org\\_id=843](http://www.concordatwatch.eu/showsite.php?org_id=843). Último acesso: 14.07.2018.

Concordata entre a Santa Sé e Portugal de 2004. Disponível em: <https://www.ucp.pt/site/custom/template/ucptplpopup.asp?sspageid=114&artigoID=2478&lang=1>. Último acesso: 14.07.2018.

Conferencia Episcopal Española. Disponível em: <http://www.conferenciaepiscopal.es/>. Último acesso a 14.07.2018.

Conferência Episcopal Portuguesa, “Comunicado final da Assembleia Plenária da CEP”, 184.ª Assembleia Plenária da CEP, 2014. Disponível em: <http://www.conferenciaepiscopal.pt/v1/comunicado-final-da-assembleia-plenaria-da-cep-3/>. Último acesso a 14.07.2018.

Constitución Española, BOE núm. 311 de 29 de Diciembre de 1978 [Revisión vigente desde 27 de Septiembre de 2011]. Disponível em: [http://noticias.juridicas.com/base\\_datos/Admin/constitucion.html](http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/constitucion.html). Último acesso: 14.07.2018.

Constitution of the Italian Republic, Senato della Repubblica, 1947. Disponível em: [https://www.senato.it/documenti/repository/istituzione/costituzione\\_inglese.pdf](https://www.senato.it/documenti/repository/istituzione/costituzione_inglese.pdf). Último acesso: 14.07.2018.

Constitution of the Republic of Poland, de 2 de Abril de 1997. Disponível em: <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/angielski/kon1.htm>. Último acesso: 14.07.2018.

Constitution of the Slovak Republic of 3 September 1992, Disponível em: <http://www.legirel.cnrs.fr/spip.php?article465&lang=en>. Último acesso: 14.07.2018.

Czech Statistical Office, “Population by religious belief, municipality size groups and by regions”, 2012. Disponível em: <https://vdb.czso.cz/>. Último acesso a 14.07.2018.

Diário da República, 2003, Decreto-Lei n.º 134/2003, de 28 de Junho, Ministério da Justiça. Disponível em: <http://data.dre.pt/eli/dec-lei/134/2003/06/28/p/dre/pt/html>. Último acesso: 14.07.2018.

DOHSE, Dirk; GOLD, Robert, “Measuring Cultural Diversity at a Regional Level”, WWWforEurope, Working Paper n.º 10, 2013. Disponível em: [http://www.foreurope.eu/fileadmin/documents/pdf/Workingpapers/WWWforEurope\\_WPS\\_no010\\_MS99.pdf](http://www.foreurope.eu/fileadmin/documents/pdf/Workingpapers/WWWforEurope_WPS_no010_MS99.pdf). Último acesso a 14.07.2018.

Encyclopædia Britannica. Disponível em: <https://www.britannica.com/>. Último acesso a 14.07.2018.

ERIKSON, Robert; JONSSON, Jan, “How to ascertain the socio-structural position of the individual in society. Suggestions for the core ESS questions”, 1999. Disponível em: [https://www.europeansocialsurvey.org/docs/methodology/core\\_ess\\_questionnaire/ESS\\_core\\_questionnaire\\_measuring\\_social\\_structure.pdf](https://www.europeansocialsurvey.org/docs/methodology/core_ess_questionnaire/ESS_core_questionnaire_measuring_social_structure.pdf). Último acesso a 14.07.2018.

ESS Rounds 1-7: European Social Survey Rounds 1-7 Data (2002-2014). Data file edition 6.5 to 2.1. NSD - Norwegian Centre for Research Data, Norway – Data Archive and distributor of ESS data for ESS ERIC. Disponível em: [http://www.europeansocialsurvey.org/data/country\\_index.html](http://www.europeansocialsurvey.org/data/country_index.html). Acesso a 14.07.2018. Último acesso a 14.07.2018.

Ethnologue: Languages of the World. Disponível em: <https://www.ethnologue.com/>. Último acesso a 14.07.2018.

Eurobarómetro. Disponível: [https://ec.europa.eu/portugal/home\\_pt](https://ec.europa.eu/portugal/home_pt). Último acesso a 14.07.2018.

Eurostat. Disponível em: <http://ec.europa.eu/eurostat/data/database>. Último acesso a 14.07.2018.

EVS (2010): European Values Study 2008. GESIS Data Archive, Cologne. ZA4754 Data file Version 1.1.0. Disponível em: <http://zcat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zcat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5>. Último acesso a 14.07.2018.

EVS (2012): European Values Study 1999. GESIS Data Archive, Cologne. ZA3779 Data file Version 3.0.1. Disponível em: <http://zcat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zcat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5>. Último acesso a 14.07.2018.

Federal Constitutional Law of the Republic of Austria of 1st October 1920 (Last amended: 16 November 2001). Disponível em: <http://www.legirel.cnrs.fr/spip.php?article77&lang=fr#onglet1&lang=en>. Último acesso: 14.07.2018.

GARDENSWARTZ, Lee; ROWE, Anita, “Four layers of diversity”, 2003. Disponível em: <https://www.gardenswartzrowe.com/why-g-r>. Último acesso: 14.07.2018.

GEORGE, Robert P.; *et al.* (eds.), “Annual report United States Commission on International Religious Freedom”, 2014. Disponível em: <http://www.uscirf.gov/sites/default/files/USCIRF%202014%20Annual%20Report%20PDF.pdf>. Último acesso a 14.07.2018.

Gesetz über die Erhebung von Kirchenbeiträgen im Lande Österreich, Gesetzblatt für das Land Österreich Nr. 543/1939. Disponível em: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=glo&datum=19390004&seite=00001875>. Último acesso: 14.07.2018.

Grupo de Trabalho Inter-religioso Religiões-Saúde, “Cuidar até ao fim com compaixão”, 2018. Disponível em: <http://www.agencia.ecclesia.pt/portal/eutanasia-declaracao-do-grupo-de-trabalho-inter-religioso-religioes-saude/>. Último acesso: 14.07.2018.

Instituto Nacional de Estadística. Disponível em <http://www.ine.es/>. Último acesso a 14.07.2018.

Instituto Nacional de Estatística, “Censos 2001: resultados definitivos. XIV Recenseamento geral da população”, Lisboa: INE, 2002. Disponível em: <http://censos.ine.pt/>. Último acesso a 14.07.2018.

\_\_\_\_\_, “Censos 2011, XV Recenseamento geral da população – resultados definitivos”, Lisboa: INE, 2012. Disponível em: <http://censos.ine.pt/>. Último acesso a 14.07.2018.

Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego. Disponível em: <http://www.iskk.pl>. Último acesso a 14.07.2018.

Istituto Nazionale di Statistica. Disponível em: <https://www.istat.it/it/>. Último acesso a 14.07.2018.

JANDA, Alexander; VOGL, Mathias, “Islam in Österreich”, Österreichischer Integrationsfonds, 2010. Disponível em: [https://www.integrationsfonds.at/.../Islam\\_in\\_OEsterreich.pdf](https://www.integrationsfonds.at/.../Islam_in_OEsterreich.pdf). Último acesso a 14.07.2018.

Katolische Kirche, “Statistik”, 2015. Disponível em: <http://www.katholisch.at/statistik>. Último acesso a 14.07.2018.

Legge 25 marzo 1985, n. 121 Ratifica ed esecuzione dell'accordo con protocollo addizionale, firmato a Roma il 18 febbraio 1984, che apporta modifiche al Concordato lateranense dell'11 febbraio 1929, tra la Repubblica italiana e la Santa Sede. Disponível em: <http://www.legirel.cnrs.fr/spip.php?article284&lang=en>. Último acesso: 14.07.2018.

Lei Constitucional n.º 1/2005, de 12 de Agosto, sétima revisão constitucional, in *Diário da República* – I Série-A, n.º 155 – 12 de Agosto de 2005. Disponível em <http://dre.pt>. Último acesso: 14.07.2018.

Lei n.º 4/71, 21 de Agosto de 1971, n.º 197/71 Série I (Promulga as bases relativas à liberdade religiosa). Disponível em <http://www.dre.pt/cgi/>. Último acesso: 14.07.2018.

Lei n.º 16/2001, de 22 de Junho, Lei da Liberdade Religiosa, in *Diário da República* – I Série-A, n.º 143 – 22 de Junho de 2001. Disponível em <http://dre.pt>. Último acesso: 14.07.2018.

Lei n.º 201/2007, Alteração à lei 308/1991. Disponível em: <http://www.eurel.info/spip.php?rubrique521&lang=en>. Último acesso: 14.07.2018.

Lei n.º 308/1991, “The Act on the freedom of religious faith and the position of churches and religious societies”, 4 de Julho de 1991. Disponível: <http://spcp.prf.cuni.cz/aj/308-91en.htm>. Último acesso: 14.07.2018.

Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa. Disponível em: <https://www.boe.es/buscar/pdf/1980/BOE-A-1980-15955-consolidado.pdf>. Último acesso: 14.07.2018.

MARUJO, António, “Já há 50 confissões religiosas «radicadas» em Portugal”, *Público*, 2011. Disponível em: <http://www.publico.pt/portugal/jornal/ja-ha-50-confissoes-religiosas-radicadas-em-portugal-22346950>. Último acesso a 14.07.2018.

MODOOD, Tariq, “Multiculturalism and moderate secularism”, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Research Paper n.º RSCAS 2015/47, 2015. Disponível em em: <https://ssrn.com/abstract=2631081>. Último acesso a 14.07.2018.

Nações Unidas, International Migration Report 2017 - Highlights, Nova Iorque. Disponível em: [http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2017\\_Highlights.pdf](http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2017_Highlights.pdf). Último acesso a 14.07.2018.

NOWAK, Lucyny; *et al.*, “Ludność. Stan i struktura demograficzno-społeczna - NSP 2011”, in: Mariusz Chmielewski (ed.), Varsóvia: Główny Urząd Statystyczny, 2013. Disponível em: [https://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/LUD\\_ludnosc\\_stan\\_str\\_dem\\_spo\\_NSP2011.pdf](https://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/LUD_ludnosc_stan_str_dem_spo_NSP2011.pdf). Último acesso a 14.07.2018.

OCDE - Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico. Disponível em: <https://data.oecd.org/>. Último acesso a 14.07.2018.

ONDRASEK, Lubomir Martin, “Financing churches in Slovakia: debate and dilemma”, The Martin Center for the Advanced Study of Religion, 2011. Disponível em: <http://divinity.uchicago.edu/sightings/>. Último acesso a 14.07.2018.

PAOLILLO, John C., “Evaluating language statistics: the Ethnologue and beyond”. Montreal: UNESCO Institute of Statistics, 2006. Disponível em: [http://uis.unesco.org/sites/default/files/documents/evaluating-language-statistics-the-ethnologue-and-beyond-en\\_0.pdf](http://uis.unesco.org/sites/default/files/documents/evaluating-language-statistics-the-ethnologue-and-beyond-en_0.pdf). Último acesso a 14.07.2018.

PARROTTA, Pierpaolo; POZZOLI, Dario; PYTLIKOVA, Mariola, “The nexus between labor diversity and firms’ innovation”, Norface Migration, Discussion Paper, n.º 2011-005, 2011, pp. 1-33. Disponível em: [http://www.norface-migration.org/publ\\_uploads/NDP\\_05\\_11.pdf](http://www.norface-migration.org/publ_uploads/NDP_05_11.pdf). Último acesso a 14.07.2018.

Pew Research Center, “Table: Christian population as percentages of total population by country”, 2011. Disponível em: <http://www.pewforum.org/>. Último acesso a 14.07.2018.

\_\_\_\_\_, “Global religious diversity: half of the most religiously diverse countries are in Asia-Pacific region”, 2014. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2014/04/04/global-religious-diversity/>. Último acesso a 14.07.2018.

\_\_\_\_\_, “The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050 Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking as a Share of the World’s Population”, 2015. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>. Último acesso a 14.07.2018.

\_\_\_\_\_, “The changing global religious landscape”, 2017. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>. Último acesso a 14.07.2018.

PORDATA – Base de dados Portugal Contemporâneo. Disponível em: <https://www.pordata.pt/Subtema/Portugal/Casamentos+e+Div%C3%B3rcios-33>. Último acesso a 14.07.2018.

RAS - The Religion and State Project, ARDA, Association of Religion Data Archives, Bar-Ilan University. Disponível em: <http://www.thearda.com/ras/>. Último acesso a 14.07.2018.

RIESEBRODT, Martin, “Religion in the modern world: between secularization and resurgence”, Max Weber Lecture, European University Institute, 2014. Disponível em: [http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/29698/MWP\\_LS\\_2014\\_01\\_Riesebrodt.pdf?sequence=1](http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/29698/MWP_LS_2014_01_Riesebrodt.pdf?sequence=1). Último acesso a 14.07.2018.

ROOF, Wade Clark, “Today’s spiritual quests”, 1997, pp. 93-101. Disponível em: <http://www2.ptsem.edu/uploadedFiles/IYM/YCCL/Roof-Todays.pdf>. Último acesso a 14.07.2018.

Santuário de Fátima. Disponível em: <https://www.fatima.pt/pt/news/numero-de-peregrinos-no-santuario-de-fatima-em-2017-supera-todas-as-expetativas-2018-02-08>. Último acesso a 14.07.2018.

SMITH, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776. Disponível em: [http://www.ifaarchive.com/pdf/smith\\_-\\_an\\_inquiry\\_into\\_the\\_nature\\_and\\_causes\\_of\\_the\\_wealth\\_of\\_nations%5B1%5D.pdf](http://www.ifaarchive.com/pdf/smith_-_an_inquiry_into_the_nature_and_causes_of_the_wealth_of_nations%5B1%5D.pdf). Último acesso a 14.07.2018.

Štatistický úrad SR. Disponível em: <https://slovak.statistics.sk/wps/portal/ext/home/>. Último acesso a 14.07.2018.

TRIANDAFYLLIDOU, Anna, “Addressing cultural, ethnic & religious diversity challenges in Europe: a comparative overview of 15 European countries”, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2012. Disponível em: [http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/19254/ACCEPT\\_PLURALISM\\_2011-02\\_WP1\\_ComparativeReport\\_rev.pdf?sequence=5](http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/19254/ACCEPT_PLURALISM_2011-02_WP1_ComparativeReport_rev.pdf?sequence=5). Último acesso a 14.07.2018.

UNDP - United Nations Development Programme. Disponível em: <http://hdr.undp.org/en/data>. Último acesso a 14.07.2018.

WHO - World Health Organization. Disponível em: <http://www.who.int/gho/en/>. Último acesso a 14.07.2018.

WIN - Gallup International, “Global index of religiosity and atheism”, 2012, pp. 3-25. Disponível em <https://sidmennt.is/wp-content/uploads/Gallup-International-um-tr%C3%BA-og-tr%C3%BAleysi-2012.pdf>. Último acesso a 14.07.2018.

World Bank Open Data. Disponível em: <https://data.worldbank.org/>. Último acesso a 14.07.2018.

World Directory of Minorities and Indigenous Peoples. Disponível em: <http://minorityrights.org/directory/>. Último acesso a 14.07.2018.

## **ANEXOS**

## ANEXO 1

### TABELAS DE MEDIÇÃO E PONTUAÇÃO DOS ITENS RESPECTIVOS AO ÍNDICE DE RELIGIOSIDADE<sup>244</sup>

#### Dimensão intelectual

<b>Aqui está uma lista de qualidades que as crianças podem aprender em casa. Qual, se alguma, considera ser especialmente importante?</b>		
Resposta relevante: religião (% total respostas)		Pontuação
<b>AUS</b>	19	5
<b>ITA</b>	34	9
<b>ESL</b>	23	6
<b>ESP</b>	28	7
<b>POL</b>	39	10
<b>POR</b>	21	6

Escala de normalização (1-10): 1-4 = 1 ponto; 5-8 = 2 pontos; 9-12 = 3 pontos; 13-16 = 4 pontos; 17-20 = 5 pontos; 21-24 = 6 pontos; 25-28 = 7 pontos; 29-32 = 8 pontos; 33-36 = 9 pontos; 37» = 10 pontos  
Fonte: EVS (1999-2008)  
Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Pensa ser importante realizar um serviço religioso para algum destes eventos: nascimento?</b>		
Resposta relevante: sim (% respostas)		Pontuação
<b>AUS</b>	81	8
<b>ITA</b>	87	9
<b>ESL</b>	83	8
<b>ESP</b>	73	7
<b>POL</b>	95	10
<b>POR</b>	89	9

Escala de normalização (1-10): 29-35 = 1 ponto; 36-42 = 2 pontos; 43-49 = 3 pontos; 50-56 = 4 pontos; 57-63 = 5 pontos; 64-70 = 6 pontos; 71-77 = 7 pontos; 78-84 = 8 pontos; 85-91 = 9 pontos; 92» = 10 pontos  
Fonte: EVS (1999-2008)  
Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Pensa ser importante realizar um serviço religioso para algum destes eventos: casamento?</b>		
Resposta relevante: sim (% respostas)		Pontuação
<b>AUS</b>	78	8
<b>ITA</b>	83	9
<b>ESL</b>	81	9
<b>ESP</b>	68	7
<b>POL</b>	94	10
<b>POR</b>	86	9

Escala de normalização (1-10): 11-19 = 1 ponto; 20-28 = 2 pontos; 29-37 = 3 pontos; 38-46 = 4 pontos; 47-54 = 5 pontos; 55-62 = 6 pontos; 63-71 = 7 pontos; 72-80 = 8 pontos; 81-89 = 9 pontos; 90» = 10 pontos  
Fonte: EVS (1999-2008)  
Valores percentuais arredondados às unidades.

<sup>244</sup> AUS = Áustria; ITA = Itália; ESL = Eslováquia; ESP = Espanha; POL = Polónia; POR = Portugal.

## Dimensão intelectual (cont.)

<b>Pensa ser importante realizar um serviço religioso para algum destes eventos: morte?</b>		
	Resposta relevante: sim (% respostas)	Pontuação
<b>AUS</b>	85	9
<b>ITA</b>	89	9
<b>ESL</b>	84	9
<b>ESP</b>	76	8
<b>POL</b>	96	10
<b>POR</b>	90	10

Escala de normalização (1-10): 11-19 = 1 ponto; 20-28 = 2 pontos; 29-37 = 3 pontos; 38-46 = 4 pontos; 47-54 = 5 pontos; 55-62 = 6 pontos; 63-71 = 7 pontos; 72-80 = 8 pontos; 81-89 = 9 pontos; 90» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão ideológica

<b>Quão religioso se considera?</b>		
	Resposta relevante: muito religioso (até nível 7) (% respostas)	Pontuação
<b>AUS</b>	32	5
<b>ITA</b>	46	7
<b>ESL</b>	50	8
<b>ESP</b>	26	4
<b>POL</b>	53	8
<b>POR</b>	40	6

Escala de normalização (1-10): 1-7 = 1 ponto; 8-14 = 2 pontos; 15-21 = 3 pontos; 22-28 = 4 pontos; 29-35 = 5 pontos; 36-42 = 6 pontos; 43-49 = 7 pontos; 50-56 = 8 pontos; 57-63 = 9 pontos; 64» = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Em qual dos seguintes acredita?</b>		
	Resposta relevante: Deus (% respostas)	Pontuação
<b>AUS</b>	84	8
<b>ITA</b>	92	10
<b>ESL</b>	83	8
<b>ESP</b>	82	8
<b>POL</b>	97	10
<b>POR</b>	93	10

Escala de normalização (1-10): 29-35 = 1 ponto; 36-42 = 2 pontos; 43-49 = 3 pontos; 50-56 = 4 pontos; 57-63 = 5 pontos; 64-70 = 6 pontos; 71-77 = 7 pontos; 78-84 = 8 pontos; 85-91 = 9 pontos; 92» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Em qual dos seguintes acredita?</b>		
	Resposta relevante: Vida após a morte (% respostas)	Pontuação
<b>AUS</b>	60	8
<b>ITA</b>	72	9
<b>ESL</b>	67	9
<b>ESP</b>	50	6
<b>POL</b>	76	10
<b>POR</b>	51	6

Escala de normalização (1-10): 10-16 = 1 ponto; 17-23 = 2 pontos; 24-30 = 3 pontos; 31-37 = 4 pontos; 38-44 = 5 pontos; 45-51 = 6 pontos; 52-58 = 7 pontos; 59-65 = 8 pontos; 66-72 = 9 pontos; 73» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão ideológica (cont.)

<b>Em qual dos seguintes acredita?</b>		
	Resposta relevante: inferno (% respostas)	Pontuação
<b>AUS</b>	23	4
<b>ITA</b>	50	8
<b>ESL</b>	48	7
<b>ESP</b>	32	5
<b>POL</b>	67	10
<b>POR</b>	41	6

Escala de normalização (1-10): 1-6 = 1 ponto; 7-13 = 2 pontos; 14-20 = 3 pontos; 21-27 = 4 pontos; 28-34 = 5 pontos; 35-41 = 6 pontos; 42-48 = 7 pontos; 49-55 = 8 pontos; 56-62 = 9 pontos; 63» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Em qual dos seguintes acredita?</b>		
	Resposta relevante: céu (% respostas)	Pontuação
<b>AUS</b>	41	5
<b>ITA</b>	60	8
<b>ESL</b>	57	7
<b>ESP</b>	49	6
<b>POL</b>	79	10
<b>POR</b>	60	8

Escala de normalização (1-10): 10-16 = 1 ponto; 17-23 = 2 pontos; 24-30 = 3 pontos; 31-37 = 4 pontos; 38-44 = 5 pontos; 45-51 = 6 pontos; 52-58 = 7 pontos; 59-65 = 8 pontos; 66-72 = 9 pontos; 73» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Em qual dos seguintes acredita?</b>		
	Resposta relevante: pecado (% respostas)	Pontuação
<b>AUS</b>	58	6
<b>ITA</b>	65	7
<b>ESL</b>	74	8
<b>ESP</b>	60	6
<b>POL</b>	88	10
<b>POR</b>	72	8

Escala de normalização (1-10): 20-26 = 1 ponto; 27-33 = 2 pontos; 34-40 = 3 pontos; 41-47 = 4 pontos; 48-54 = 5 pontos; 55-61 = 6 pontos; 62-68 = 7 pontos; 69-75 = 8 pontos; 76-82 = 9 pontos; 83» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão ritual

<b>Com que frequência assiste a serviços religiosos, além de ocasiões especiais?</b>		
	Resposta relevante: Todos os dias – Pelo menos uma vez por mês (% respostas)	Pontuação
<b>AUS</b>	28	4
<b>ITA</b>	42	7
<b>ESL</b>	45	7
<b>ESP</b>	27	4
<b>POL</b>	71	10
<b>POR</b>	44	7

Escala de normalização (1-10): 11-15 = 1 ponto; 16-20 = 2 pontos; 21-25 = 3 pontos; 26-30 = 4 pontos; 31-35 = 5 pontos; 36-40 = 6 pontos; 41-45 = 7 pontos; 46-50 = 8 pontos; 51-55 = 9 pontos; 56» = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão ritual (cont.)

<b>Além de casamentos, funerais e batizados, com que frequência assistia a serviços religiosos quando tinha 12 anos?</b>		
Resposta relevante: Uma ou mais vezes por semana (% respostas)		Pontuação
<b>AUS</b>	55	5
<b>ITA</b>	81	8
<b>ESL</b>	64	6
<b>ESP</b>	60	6
<b>POL</b>	89	9
<b>POR</b>	69	7

Escala de normalização (1-10): 11-19 = 1 ponto; 20-28 = 2 pontos; 29-37 = 3 pontos; 38-46 = 4 pontos; 47-55 = 5 pontos; 56-64 = 6 pontos; 65-73 = 7 pontos; 74-82 = 8 pontos; 83-91 = 9 pontos; 92» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Pertence a uma religião ou denominação particular?</b>		
Resposta relevante: sim (% respostas)		Pontuação
<b>AUS</b>	69	6
<b>ITA</b>	78	7
<b>ESL</b>	77	7
<b>ESP</b>	71	6
<b>POL</b>	92	9
<b>POR</b>	84	8

Escala de normalização (1-10): 30-37 = 1 ponto; 38-42 = 2 pontos; 43-50 = 3 pontos; 51-58 = 4 pontos; 59-66 = 5 pontos; 67-74 = 6 pontos; 75-82 = 7 pontos; 83-90 = 8 pontos; 91-98 = 9 pontos; 99» = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Pertença a grupos religiosos (% total população)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	84	9
<b>ITA</b>	83	9
<b>ESL</b>	85	9
<b>ESP</b>	91	10
<b>POL</b>	96	10
<b>POR</b>	93	10

Escala de normalização (1-10): 1-10 = 1 ponto; 11-20 = 2 pontos; 21-30 = 3 pontos; 31-40 = 4 pontos; 41-50 = 5 pontos; 51-60 = 6 pontos; 61-70 = 7 pontos; 71-80 = 8 pontos; 81-90 = 9 pontos; 91» = 10 pontos  
 Fonte: WCD (2000-2015)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão devocional

<b>Com que frequência reza, além de em serviços religiosos?</b>		
Resposta relevante: Todos os dias – Pelo menos uma vez por mês (% respostas)		Pontuação
<b>AUS</b>	43	5
<b>ITA</b>	58	7
<b>ESL</b>	54	7
<b>ESP</b>	42	5
<b>POL</b>	77	10
<b>POR</b>	66	8

Escala de normalização (1-10): 11-17 = 1 ponto; 18-24 = 2 pontos; 25-31 = 3 pontos; 32-38 = 4 pontos; 39-45 = 5 pontos; 46-52 = 6 pontos; 53-59 = 7 pontos; 60-66 = 8 pontos; 67-73 = 9 pontos; 74» = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão devocional (cont.)

<b>Tem alguns momentos de oração, meditação ou contemplação ou algo semelhante?</b>		
	Resposta relevante: sim (% respostas)	Pontuação
<b>AUS</b>	66	7
<b>ITA</b>	74	8
<b>ESL</b>	64	7
<b>ESP</b>	69	8
<b>POL</b>	85	10
<b>POR</b>	72	8

Escala de normalização (1-10): 11-18 = 1 ponto; 19-26 = 2 pontos; 27-34 = 3 pontos; 35-42 = 4 pontos; 43-50 = 5 pontos; 51-58 = 6 pontos; 59-66 = 7 pontos; 67-74 = 8 pontos; 75-82 = 9 pontos; 83» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Com que frequência reza a Deus fora dos serviços religiosos? Você diria...?</b>		
	Resposta relevante: Uma ou mais vezes por semana (% respostas)	Pontuação
<b>AUS</b>	40	5
<b>ITA</b>	61	8
<b>ESL</b>	58	7
<b>ESP</b>	41	5
<b>POL</b>	74	10
<b>POR</b>	62	8

Escala de normalização (1-10): 11-17 = 1 ponto; 18-24 = 2 pontos; 25-31 = 3 pontos; 32-38 = 4 pontos; 39-45 = 5 pontos; 46-52 = 6 pontos; 53-59 = 7 pontos; 60-66 = 8 pontos; 67-73 = 9 pontos; 74» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Independentemente de ir ou não à igreja, considera-se...?</b>		
	Resposta relevante: Pessoa religiosa (% respostas)	Pontuação
<b>AUS</b>	72	7
<b>ITA</b>	86	9
<b>ESL</b>	83	8
<b>ESP</b>	58	5
<b>POL</b>	91	9
<b>POR</b>	85	9

Escala de normalização (1-10): 29-35 = 1 ponto; 36-42 = 2 pontos; 43-49 = 3 pontos; 50-56 = 4 pontos; 57-63 = 5 pontos; 64-70 = 6 pontos; 71-77 = 7 pontos; 78-84 = 8 pontos; 85-91 = 9 pontos; 92» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão experimental

<b>Qual destes enunciados se aproxima mais das suas crenças?</b>		
	Resposta relevante: Deus pessoal (% respostas)	Pontuação
<b>AUS</b>	29	3
<b>ITA</b>	66	7
<b>ESL</b>	41	5
<b>ESP</b>	48	5
<b>POL</b>	82	9
<b>POR</b>	74	8

Escala de normalização (1-10): 1-10 = 1 ponto; 11-20 = 2 pontos; 21-30 = 3 pontos; 31-40 = 4 pontos; 41-50 = 5 pontos; 51-60 = 6 pontos; 61-70 = 7 pontos; 71-80 = 8 pontos; 81-90 = 9 pontos; 91» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão experimental (cont.)

<b>Qual destes enunciados se aproxima mais das suas crenças?</b>		
Resposta relevante: nenhum espírito, Deus ou força vital (% respostas)		Pontuação
<b>AUS</b>	9	2
<b>ITA</b>	4	7
<b>ESL</b>	11	1
<b>ESP</b>	10	1
<b>POL</b>	2	9
<b>POR</b>	4	7

Escala de normalização (1-10): »10 = 1 ponto; 9 = 2 pontos; 8 = 3 pontos; 7 = 4 pontos; 6 = 5 pontos; 5 = 6 pontos; 4 = 7 pontos; 3 = 8 pontos; 2 = 9 pontos; 1 = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Retira algum conforto ou força da religião ou não?</b>		
Resposta relevante: sim (% respostas)		Pontuação
<b>AUS</b>	60	6
<b>ITA</b>	71	8
<b>ESL</b>	68	8
<b>ESP</b>	52	4
<b>POL</b>	78	10
<b>POR</b>	79	10

Escala de normalização (1-10): 40-43 = 1 ponto; 44-47 = 2 pontos; 48-51 = 3 pontos; 52-55 = 4 pontos; 56-59 = 5 pontos; 60-63 = 6 pontos; 64-67 = 7 pontos; 68-71 = 8 pontos; 73-76 = 9 pontos; 77» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Por favor diga, qual dos seguintes, é importante na sua vida: religião</b>		
Resposta relevante: muito importante ou bastante importante (% respostas)		Pontuação
<b>AUS</b>	51	6
<b>ITA</b>	73	9
<b>ESL</b>	60	8
<b>ESP</b>	41	5
<b>POL</b>	80	10
<b>POR</b>	72	9

Escala de normalização (1-10): 11-17 = 1 ponto; 18-24 = 2 pontos; 25-31 = 3 pontos; 32-38 = 4 pontos; 39-45 = 5 pontos; 46-52 = 6 pontos; 53-59 = 7 pontos; 60-66 = 8 pontos; 67-73 = 9 pontos; 74» = 10 pontos  
 Fonte: EVS (1999-2008)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## ANEXO 2

### TABELAS DE MEDIÇÃO E PONTUAÇÃO DOS ITENS RESPECTIVOS AO ÍNDICE DE RACIONALIZAÇÃO

Dimensão consumo/capitalismo

<b>Despesa de consumo final das famílias (% PIB)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	54	7
<b>ITA</b>	60	8
<b>ESL</b>	57	8
<b>ESP</b>	58	8
<b>POL</b>	63	9
<b>POR</b>	65	9
<small>                     Escala de normalização (1-10): 21-25 = 1 ponto; 26-30 = 2 pontos; 31-35 = 3 pontos; 36-40 = 4 pontos; 41-45 = 5 pontos; 46-50 = 6 pontos; 51-55 = 7 pontos; 56-60 = 8 pontos; 61-65 = 9 pontos; 66» = 10 pontos                      Fonte: Eurostat (1999-2014)                      Valores percentuais arredondados às unidades.                 </small>		

<b>Dívida das famílias (% rendimentos líquidos disponíveis)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	86	6
<b>ITA</b>	75	5
<b>ESL</b>	37	3
<b>ESP</b>	124	9
<b>POL</b>	45	4
<b>POR</b>	136	10
<small>                     Escala de normalização (1-10): 01-15 = 1 ponto; 16-30 = 2 pontos; 31-45 = 3 pontos; 46-60 = 4 pontos; 61-75 = 5 pontos; 76-90 = 6 pontos; 91-105 = 7 pontos; 106-120 = 8 pontos; 121-135 = 9 pontos; 136» = 10 pontos                      Fonte: Eurostat (1999-2014)                      Valores percentuais arredondados às unidades.                 </small>		

<b>Consumo individual atual (% PIB)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	66	8
<b>ITA</b>	71	9
<b>ESL</b>	65	7
<b>ESP</b>	69	8
<b>POL</b>	73	9
<b>POR</b>	76	10
<small>                     Escala de normalização (1-10): 31-35 = 1 ponto; 36-40 = 2 pontos; 41-45 = 3 pontos; 46-50 = 4 pontos; 51-55 = 5 pontos; 56-60 = 6 pontos; 61-65 = 7 pontos; 66-70 = 8 pontos; 71-75 = 9 pontos; 76» = 10 pontos                      Fonte: Eurostat (1999-2014)                      Valores percentuais arredondados às unidades.                 </small>		

## Dimensão consumo/capitalismo (cont.)

<b>Despesa por motivo: pessoal (% PIB)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	35	10
<b>ITA</b>	15	4
<b>ESL</b>	17	5
<b>ESP</b>	18	5
<b>POL</b>	9	2
<b>POR</b>	8	2

Escala de normalização (1-10): 5-7 = 1 ponto; 8-10 = 2 pontos; 11-13 = 3 pontos; 14-16 = 4 pontos; 17-19 = 5 pontos; 20-22 = 6 pontos; 23-25 = 8 pontos; 26-28 = 9 pontos; 29 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (2006-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Despesa por motivo: lazer, férias, recreação (% PIB)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	25	10
<b>ITA</b>	7	3
<b>ESL</b>	10	4
<b>ESP</b>	10	4
<b>POL</b>	9	3
<b>POR</b>	4	2

Escala de normalização (1-10): 1-3 = 1 ponto; 4-6 = 2 pontos; 7-9 = 3 pontos; 10-12 = 4 pontos; 13-15 = 5 pontos; 16-18 = 6 pontos; 19-21 = 8 pontos; 22-24 = 9 pontos; 25 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (2006-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão burocracia

<b>Procedimentos iniciais para registar um negócio (número)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	8	8
<b>ITA</b>	8	8
<b>ESL</b>	8	8
<b>ESP</b>	9	7
<b>POL</b>	8	8
<b>POR</b>	7	9

Escala de normalização (1-10): »15 = 1 ponto; 14 = 2 pontos; 13 = 3 pontos; 12 = 4 pontos; 11 = 5 pontos; 10 = 6 pontos; 9 = 7 pontos; 8 = 8 pontos; 7 = 9 pontos; 6 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (2003-2014)

<b>Procedimentos necessários para registar uma propriedade (número)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	3	9
<b>ITA</b>	5	5
<b>ESL</b>	3	9
<b>ESP</b>	5	5
<b>POL</b>	6	3
<b>POR</b>	3	9

Escala de normalização (1-10): » 6,6 = 1 ponto; 6,5-6,1 = 2 pontos; 6,0-5,6 = 3 pontos; 5,5-5,1 = 4 pontos; 5,0-4,6 = 5 pontos; 4,5-4,1 = 6 pontos; 4,0-3,6 = 7 pontos; 3,5-3,1 = 8 pontos; 3,0-2,6 = 9 pontos; 2,5-2,1 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (2005-2014)

## Dimensão burocracia (cont.)

<b>Tempo necessário para resolver um contrato (dias)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	397	8
<b>ITA</b>	1249	1
<b>ESL</b>	600	6
<b>ESP</b>	514	6
<b>POL</b>	831	3
<b>POR</b>	562	6

Escala de normalização (1-10): 1001 = 1 ponto; 1000-901 = 2 pontos; 900-801 = 3 pontos; 800-701 = 4 pontos; 700-601 = 5 pontos; 600-501 = 6 pontos; 500-401 = 7 pontos; 400-301 = 8 pontos; 300-201 = 9 pontos; 200-101 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (2005-2014)

<b>Tempo para preparar e pagar impostos (horas)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	160	7
<b>ITA</b>	302	3
<b>ESL</b>	272	3
<b>ESP</b>	222	5
<b>POL</b>	357	1
<b>POR</b>	302	3

Escala de normalização (1-10): » 341 = 1 ponto; 340-321 = 2 pontos; 320-281 = 3 pontos; 280-241 = 4 pontos; 240-201 = 5 pontos; 200-161 = 6 pontos; 160-121 = 7 pontos; 120-81 = 8 pontos; 80-41 = 9 pontos; 40-1 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (2005-2014)

<b>Tempo necessário para ter acesso a eletricidade (dias)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	23	9
<b>ITA</b>	124	2
<b>ESL</b>	134	2
<b>ESP</b>	140	1
<b>POL</b>	159	1
<b>POR</b>	53	7

Escala de normalização (1-10): » 136 = 1 ponto; 135-121 = 2 pontos; 120-106 = 3 pontos; 105-91 = 4 pontos; 90-76 = 5 pontos; 75-61 = 6 pontos; 60-46 = 7 pontos; 45-31 = 8 pontos; 30-16 = 9 pontos; 15-1 = 10  
 Fonte: World Bank (2005-2014)

<b>Tempo necessário para registrar uma propriedade (dias)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	26	9
<b>ITA</b>	23	9
<b>ESL</b>	17	9
<b>ESP</b>	15	10
<b>POL</b>	143	1
<b>POR</b>	32	8

Escala de normalização (1-10): » 136 = 1 ponto; 135-121 = 2 pontos; 120-106 = 3 pontos; 105-91 = 4 pontos; 90-76 = 5 pontos; 75-61 = 6 pontos; 60-46 = 7 pontos; 45-31 = 8 pontos; 30-16 = 9 pontos; 15-1 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (2005-2014)

## Dimensão burocracia (cont.)

<b>Procedimentos para registar uma propriedade (número)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	3,0	9
<b>ITA</b>	4,8	5
<b>ESL</b>	3,2	8
<b>ESP</b>	4,4	6
<b>POL</b>	6,0	3
<b>POR</b>	3,2	8

Escala de normalização (1-10): » 6,6 = 1 ponto; 6,5-6,1 = 2 pontos; 6,0-5,6 = 3 pontos; 5,5-5,1 = 4 pontos; 5,0-4,6 = 5 pontos; 4,5-4,1 = 6 pontos; 4,0-3,6 = 7 pontos; 3,5-3,1 = 8 pontos; 3,0-2,6 = 9 pontos; 2,5-2,1 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (2005-2014)  
 Valores arredondados às décimas.

<b>Procedimentos para construir um armazém (número)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	11	5
<b>ITA</b>	10	6
<b>ESL</b>	10	6
<b>ESP</b>	13	4
<b>POL</b>	20	1
<b>POR</b>	15	3

Escala de normalização (1-10): » 19 = 1 ponto; 18-17 = 2 pontos; 16-15 = 3 pontos; 14-13 = 4 pontos; 12-11 = 5 pontos; 10-9 = 6 pontos; 8-7 = 7 pontos; 6-5 = 8 pontos; 4-3 = 9 pontos; 2-1 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (2005-2014)  
 Valores arredondados às unidades.

## Dimensão educação

<b>Despesa do governo com educação (% PIB)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	5,5	7
<b>ITA</b>	4,4	5
<b>ESL</b>	4,0	4
<b>ESP</b>	4,4	5
<b>POL</b>	5,1	7
<b>POR</b>	5,1	7

Escala de normalização (1-10): 2,1-2,5 = 1 ponto; 2,6-3,0 = 2 pontos; 3,1-3,5 = 3 pontos; 3,6-4,0 = 4 pontos; 4,1-4,5 = 5 pontos; 4,6-5,0 = 6 pontos; 5,1-5,5 = 7 pontos; 5,6-6,0 = 8 pontos; 6,1-6,5 = 9 pontos; 6,6 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (1999-2012)  
 Valores percentuais arredondados às décimas.

<b>Taxa bruta de inscrição: ensino primário (% população em idade escolar primária)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	101	5
<b>ITA</b>	102	5
<b>ESL</b>	101	5
<b>ESP</b>	113	7
<b>POL</b>	99	5
<b>POR</b>	105	5

Escala de normalização (1-10): 71-77 = 1 ponto; 78-84 = 2 pontos; 85-91 = 3 pontos; 92-98 = 4 pontos; 99-105 = 5 pontos; 106-112 = 6 pontos; 113-119 = 7 pontos; 120-126 = 8 pontos; 127-133 = 9 pontos; 134 = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão educação (cont.)

<b>Taxa bruta de inscrição: ensino secundário (% população em idade escolar secundária)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	99	4
<b>ITA</b>	100	4
<b>ESL</b>	92	3
<b>ESP</b>	124	6
<b>POL</b>	100	4
<b>POR</b>	109	5

Escala de normalização (1-10): 71-79 = 1 ponto; 80-88 = 2 pontos; 89-97 = 3 pontos; 98-106 = 4 pontos; 107-115 = 5 pontos; 116-124 = 6 pontos; 125-133 = 7 pontos; 134-142 = 8 pontos; 143-151 = 9 pontos; 152» = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>População pelo menos com alguma educação secundária (% população com idade igual ou superior a 25 anos)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	92	8
<b>ITA</b>	74	6
<b>ESL</b>	93	8
<b>ESP</b>	68	5
<b>POL</b>	81	7
<b>POR</b>	43	3

Escala de normalização (1-10): 21-30 = 1 ponto; 31-40 = 2 pontos; 41-50 = 3 pontos; 51-60 = 4 pontos; 61-70 = 5 pontos; 71-80 = 6 pontos; 81-90 = 7 pontos; 91-100 = 8 pontos; 101-110 = 9 pontos; 111» = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Média de anos de escolarização</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	10	9
<b>ITA</b>	9	8
<b>ESL</b>	11	10
<b>ESP</b>	10	9
<b>POL</b>	11	10
<b>POR</b>	7	6

Escala de normalização (1-10): 2 = 1 ponto; 3 = 2 pontos; 4 = 3 pontos; 5 = 4 pontos; 6 = 5 pontos; 7 = 6 pontos; 8 = 7 pontos; 9 = 8 pontos; 10 = 9 pontos; 11» = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (1999-2014)  
 Valores arredondados às unidades.

## Dimensão ciência e consciência tecnológica

<b>Investigadores em I&amp;D (por milhão de pessoas)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	4 019	10
<b>ITA</b>	1 517	2
<b>ESL</b>	2 251	6
<b>ESP</b>	2 445	7
<b>POL</b>	1 615	3
<b>POR</b>	2 794	8

Escala de normalização (1-10): 1201-1400 = 1 ponto; 1401-1600 = 2 pontos; 1601-1800 = 3 pontos; 1801-2000 = 4 pontos; 2001-2200 = 5 pontos; 2201-2400 = 6 pontos; 2401-2600 = 7 pontos; 2601-2800 = 8 pontos; 2801-3000 = 9 pontos; 3001» = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (1999-2014)

<b>Despesa em investigação e desenvolvimento (% do PIB)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	2,4	8
<b>ITA</b>	1,1	4
<b>ESL</b>	0,6	2
<b>ESP</b>	1,1	4
<b>POL</b>	0,7	3
<b>POR</b>	1,1	4

Escala de normalização (1-10): 0,1-0,3 = 1 ponto; 0,4-0,6 = 2 pontos; 0,7-0,9 = 3 pontos; 1,0-1,2 = 4 pontos; 1,3-1,5 = 5 pontos; 1,6-1,8 = 6 pontos; 1,9-2,1 = 7 pontos; 2,2-2,4 = 8 pontos; 2,5-2,7 = 9 pontos; 2,8» = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (1999-2014)  
 Valores percentuais arredondados às décimas.

<b>Revistas científicas e técnicas (por habitantes)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	957	4
<b>ITA</b>	1 282	6
<b>ESL</b>	1 952	9
<b>ESP</b>	1 242	6
<b>POL</b>	2 055	10
<b>POR</b>	1 446	7

Escala de normalização (1-10): 201-400 = 1 ponto; 401-600 = 2 pontos; 601-800 = 3 pontos; 801-1000 = 4 pontos; 1001-1200 = 5 pontos; 1201-1400 = 6 pontos; 1401-1600 = 7 pontos; 1601-1800 = 8 pontos; 1801-2000 = 9 pontos; 2001» = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (1999-2013)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Utilizadores de internet (% da população)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	70	9
<b>ITA</b>	49	6
<b>ESL</b>	64	8
<b>ESP</b>	59	7
<b>POL</b>	52	6
<b>POR</b>	50	6

Escala de normalização (1-10): 11-17 = 1 ponto; 18-24 = 2 pontos; 25-31 = 3 pontos; 32-38 = 4 pontos; 39-45 = 5 pontos; 46-52 = 6 pontos; 53-59 = 7 pontos; 60-66 = 8 pontos; 67-73 = 9 pontos; 74» = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

Dimensão ciência e consciência tecnológica (cont.)

<b>Famílias – nível de acesso à internet (%)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	74	10
<b>ITA</b>	59	7
<b>ESL</b>	67	9
<b>ESP</b>	60	8
<b>POL</b>	62	8
<b>POR</b>	54	7

Escala de normalização (1-10): 11-17 = 1 ponto; 18-24 = 2 pontos; 25-31 = 3 pontos; 32-38 = 4 pontos; 39-45 = 5 pontos; 46-52 = 6 pontos; 53-59 = 7 pontos; 60-66 = 8 pontos; 67-73 = 9 pontos; 74» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2007-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Famílias – aparelhos para aceder à internet: computador desktop ou portátil (% das famílias)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	83	8
<b>ITA</b>	46	4
<b>ESL</b>	43	3
<b>ESP</b>	47	4
<b>POL</b>	43	3
<b>POR</b>	39	3

Escala de normalização (1-10): 11-28 = 1 ponto; 29-36 = 2 pontos; 37-44 = 3 pontos; 45-52 = 4 pontos; 53-60 = 5 pontos; 61-68 = 6 pontos; 69-76 = 7 pontos; 77-84 = 8 pontos; 85-92 = 9 pontos; 93» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2004-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Indivíduos – acesso à internet móvel: telemóvel ou smartphone para aceder à internet (% dos indivíduos)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	47	10
<b>ITA</b>	19	4
<b>ESL</b>	37	8
<b>ESP</b>	48	10
<b>POL</b>	23	5
<b>POR</b>	26	6

Escala de normalização (1-10): 01-05 = 1 ponto; 06-10 = 2 pontos; 11-15 = 3 pontos; 16-20 = 4 pontos; 21-25 = 5 pontos; 26-30 = 6 pontos; 31-35 = 7 pontos; 36-40 = 8 pontos; 41-45 = 9 pontos; 46» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2004-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Indivíduos – uso do computador (nos últimos 12 meses) (% dos indivíduos)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	79	10
<b>ITA</b>	53	7
<b>ESL</b>	77	10
<b>ESP</b>	68	9
<b>POL</b>	63	8
<b>POR</b>	57	7

Escala de normalização (1-10): 11-17 = 1 ponto; 18-24 = 2 pontos; 25-31 = 3 pontos; 32-38 = 4 pontos; 39-45 = 5 pontos; 46-52 = 6 pontos; 53-59 = 7 pontos; 60-66 = 8 pontos; 67-73 = 9 pontos; 74» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2006-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão ciência e consciência tecnológica (cont.)

<b>Indivíduos – uso do computador (nunca) (% dos indivíduos)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	18	7
<b>ITA</b>	41	2
<b>ESL</b>	18	7
<b>ESP</b>	29	5
<b>POL</b>	34	4
<b>POR</b>	39	3

Escala de normalização (1-10): 01-05 = 10 pontos; 06-10 = 9 pontos; 11-15 = 8 pontos; 16-20 = 7 pontos; 21-25 = 6 pontos; 26-30 = 5 pontos; 31-35 = 4 pontos; 36-40 = 3 pontos; 41-45 = 2 pontos; 46» = 1 ponto  
 Fonte: Eurostat (2006-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Indivíduos – frequência de uso do computador (diária) (% dos indivíduos)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	59	10
<b>ITA</b>	47	8
<b>ESL</b>	57	10
<b>ESP</b>	45	7
<b>POL</b>	43	7
<b>POR</b>	42	7

Escala de normalização (1-10): 11-15 = 1 ponto; 16-20 = 2 pontos; 21-25 = 3 pontos; 26-30 = 4 pontos; 31-35 = 5 pontos; 36-40 = 6 pontos; 41-45 = 7 pontos; 46-50 = 8 pontos; 51-55 = 9 pontos; 56» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2006-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Compras por comércio eletrônico – Empresas que compraram através de redes mediadas por computador (% empresas)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	61	10
<b>ITA</b>	37	7
<b>ESL</b>	22	3
<b>ESP</b>	25	4
<b>POL</b>	22	3
<b>POR</b>	23	4

Escala de normalização (1-10): 11-14 = 1 ponto; 15-18 = 2 pontos; 19-22 = 3 pontos; 23-26 = 4 pontos; 27-30 = 5 pontos; 31-34 = 6 pontos; 35-38 = 7 pontos; 39-42 = 8 pontos; 43-46 = 9 pontos; 47» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2010-2015)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Compras por comércio eletrônico – Empresas que compram online (pelo menos 1% das encomendas) (% empresas)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	40	10
<b>ITA</b>	14	4
<b>ESL</b>	16	4
<b>ESP</b>	20	5
<b>POL</b>	14	4
<b>POR</b>	16	4

Escala de normalização (1-10): 01-04 = 1 ponto; 05-08 = 2 pontos; 09-12 = 3 pontos; 13-16 = 4 pontos; 17-20 = 5 pontos; 21-24 = 6 pontos; 25-28 = 7 pontos; 29-32 = 8 pontos; 33-36 = 9 pontos; 37» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2010-2013)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

Dimensão ciência e consciência tecnológica (cont.)

<b>Utilização de computadores e internet por empregados (% total empregados)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	56	10
<b>ITA</b>	42	7
<b>ESL</b>	43	7
<b>ESP</b>	52	9
<b>POL</b>	40	6
<b>POR</b>	37	6

Escala de normalização (1-10): 11-15 = 1 ponto; 16-20 = 2 pontos; 21-25 = 3 pontos; 26-30 = 4 pontos; 31-35 = 5 pontos; 36-40 = 6 pontos; 41-45 = 7 pontos; 46-50 = 8 pontos; 51-55 = 9 pontos; 56» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2010-2015)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Indivíduos que possuem proficiência digital geral acima do nível básico (% total indivs.)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	33	8
<b>ITA</b>	19	3
<b>ESL</b>	26	6
<b>ESP</b>	30	7
<b>POL</b>	15	2
<b>POR</b>	28	6

Escala de normalização (1-10): 11-13 = 1 ponto; 14-16 = 2 pontos; 17-19 = 3 pontos; 20-22 = 4 pontos; 23-25 = 5 pontos; 26-28 = 6 pontos; 29-31 = 7 pontos; 32-34 = 8 pontos; 35-37 = 9 pontos; 38» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2015)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

### ANEXO 3

## TABELAS DE MEDIÇÃO E PONTUAÇÃO DOS ITENS RESPECTIVOS AO ÍNDICE DE SOCIETALIZAÇÃO

### Dimensão urbanização

População urbana (% do total)		
		Pontuação
<b>AUS</b>	66	8
<b>ITA</b>	68	8
<b>ESL</b>	55	7
<b>ESP</b>	78	9
<b>POL</b>	61	7
<b>POR</b>	58	7

Escala de normalização (1-10): 1-9 = 1 ponto; 10-18 = 2 pontos; 19-26 = 3 pontos; 27-35 = 4 pontos; 36-45 = 5 pontos; 46-54 = 6 pontos; 55-63 = 7 pontos; 64-72 = 8 pontos; 73-81 = 9 pontos; 82» = 10 pontos  
Fonte: World Bank (1999-2014)  
Valores percentuais arredondados às unidades.

População nacional em regiões predominantemente urbanas (% do total)		
		Pontuação
<b>AUS</b>	30	5
<b>ITA</b>	47	8
<b>ESL</b>	11	2
<b>ESP</b>	62	10
<b>POL</b>	27	5
<b>POR</b>	45	8

Escala de normalização (1-10): 1-6 = 1 ponto; 7-12 = 2 pontos; 13-18 = 3 pontos; 19-24 = 4 pontos; 25-30 = 5 pontos; 31-36 = 6 pontos; 37-42 = 7 pontos; 43-48 = 8 pontos; 49-54 = 9 pontos; 55» = 10 pontos  
Fonte: OCDE (2001-2014)  
Valores percentuais arredondados às unidades.

População na maior cidade (% população urbana)		
		Pontuação
<b>AUS</b>	30	6
<b>ITA</b>	9	2
<b>ESL</b>	14	3
<b>ESP</b>	16	4
<b>POL</b>	7	2
<b>POR</b>	45	9

Escala de normalização (1-10): 1-5 = 1 ponto; 6-10 = 2 pontos; 11-15 = 3 pontos; 16-20 = 4 pontos; 21-25 = 5 pontos; 26-30 = 6 pontos; 31-35 = 7 pontos; 36-40 = 8 pontos; 41-45 = 9 pontos; 46» = 10 pontos  
Fonte: World Bank (1999-2014)  
Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão industrialização

<b>Total da produção da indústria (índice sa)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	95	6
<b>ITA</b>	108	7
<b>ESL</b>	88	5
<b>ESP</b>	109	7
<b>POL</b>	85	5
<b>POR</b>	107	7

Escala de normalização (1-10): 41-50 = 1 ponto; 51-60 = 2 pontos; 61-70 = 3 pontos; 71-80 = 4 pontos; 81-90 = 5 pontos; 91-100 = 6 pontos; 101-110 = 7 pontos; 111-120 = 8 pontos; 121-130 = 9 pontos; 131» = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (2000-2014)

<b>Produção na fabricação total (índice sa)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	96	6
<b>ITA</b>	108	7
<b>ESL</b>	87	5
<b>ESP</b>	112	8
<b>POL</b>	83	5
<b>POR</b>	108	7

Escala de normalização (1-10): 41-50 = 1 ponto; 51-60 = 2 pontos; 61-70 = 3 pontos; 71-80 = 4 pontos; 81-90 = 5 pontos; 91-100 = 6 pontos; 101-110 = 7 pontos; 111-120 = 8 pontos; 121-130 = 9 pontos; 131» = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (2000-2014)

<b>Total na produção da construção (índice sa)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	96	6
<b>ITA</b>	98	6
<b>ESL</b>	87	6
<b>ESP</b>	129	8
<b>POL</b>	83	5
<b>POR</b>	124	8

Escala de normalização (1-10): 11-25 = 1 ponto; 26-40 = 2 pontos; 41-55 = 3 pontos; 56-70 = 4 pontos; 71-85 = 5 pontos; 86-100 = 6 pontos; 101-115 = 7 pontos; 116-130 = 8 pontos; 131-145 = 9 pontos; 146» = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (2000-2014)

<b>Total do comércio de retalho (índice sa)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	96	6
<b>ITA</b>	101	7
<b>ESL</b>	89	5
<b>ESP</b>	100	6
<b>POL</b>	84	5
<b>POR</b>	95	6

Escala de normalização (1-10): 41-50 = 1 ponto; 51-60 = 2 pontos; 61-70 = 3 pontos; 71-80 = 4 pontos; 81-90 = 5 pontos; 91-100 = 6 pontos; 101-110 = 7 pontos; 111-120 = 8 pontos; 121-130 = 9 pontos; 131» = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (2000-2014)

## Dimensão industrialização (cont.)

<b>Registo de viaturas particulares (índice sa)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	96	6
<b>ITA</b>	101	7
<b>ESL</b>	101	7
<b>ESP</b>	118	8
<b>POL</b>	90	5
<b>POR</b>	78	4

Escala de normalização (1-10): 41-50 = 1 ponto; 51-60 = 2 pontos; 61-70 = 3 pontos; 71-80 = 4 pontos; 81-90 = 5 pontos; 91-100 = 6 pontos; 101-110 = 7 pontos; 111-120 = 8 pontos; 121-130 = 9 pontos; 131» = 10 pontos  
Fonte: OCDE (2003-2014)

<b>Atividade interna das multinacionais por país investidor (índice sa)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	9 331	9
<b>ITA</b>	13 715	10
<b>ESL</b>	3 550	3
<b>ESP</b>	9 382	9
<b>POL</b>	6 382	6
<b>POR</b>	5 061	5

Escala de normalização (1-10): 1001-2000 = 1 ponto; 2001-3000 = 2 pontos; 3001-4000 = 3 pontos; 4001-5000 = 4 pontos; 5001-6000 = 5 pontos; 6001-7000 = 6 pontos; 7001-8000 = 7 pontos; 8001-9000 = 8 pontos; 9001-10000 = 9 pontos; 10001» = 10 pontos  
Fonte: OCDE (2008-2013)

<b>Compras por comércio eletrónico – Empresas que compraram através de redes mediadas por computador (% empresas)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	61	10
<b>ITA</b>	37	7
<b>ESL</b>	22	3
<b>ESP</b>	25	4
<b>POL</b>	22	3
<b>POR</b>	23	4

Escala de normalização (1-10): 11-14 = 1 ponto; 15-18 = 2 pontos; 19-22 = 3 pontos; 23-26 = 4 pontos; 27-30 = 5 pontos; 31-34 = 6 pontos; 35-38 = 7 pontos; 39-42 = 8 pontos; 43-46 = 9 pontos; 47» = 10 pontos  
Fonte: Eurostat (2010-2015)

## Dimensão comunicação digital de massas

<b>Subscrições de telemóvel (por 100 pessoas)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	136	8
<b>ITA</b>	140	9
<b>ESL</b>	96	6
<b>ESP</b>	101	6
<b>POL</b>	113	7
<b>POR</b>	106	6

Escala de normalização (1-10): 21-35 = 1 ponto; 36-50 = 2 pontos; 51-65 = 3 pontos; 66-80 = 4 pontos; 81-95 = 5 pontos; 96-110 = 6 pontos; 111-125 = 7 pontos; 126-140 = 8 pontos; 141-155 = 9 pontos; 156» = 10 pontos  
Fonte: UNDP (2000-2014)

Dimensão comunicação digital de massas (cont.)

<b>Utilizadores de internet (% da população)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	70	7
<b>ITA</b>	49	5
<b>ESL</b>	64	7
<b>ESP</b>	59	6
<b>POL</b>	52	6
<b>POR</b>	50	5

Escala de normalização (1-10): 1-10 = 1 ponto; 11-20 = 2 pontos; 21-30 = 3 pontos; 31-40 = 4 pontos; 41-50 = 5 pontos; 51-60 = 6 pontos; 61-70 = 7 pontos; 71-80 = 8 pontos; 81-90 = 9 pontos; 91» = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Indivíduos que possuem proficiência digital geral acima do nível básico (% da população)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	33	8
<b>ITA</b>	19	3
<b>ESL</b>	26	6
<b>ESP</b>	30	7
<b>POL</b>	15	2
<b>POR</b>	28	6

Escala de normalização (1-10): 11-13 = 1 ponto; 14-16 = 2 pontos; 17-19 = 3 pontos; 20-22 = 4 pontos; 23-25 = 5 pontos; 26-28 = 6 pontos; 29-31 = 7 pontos; 32-34 = 8 pontos; 35-37 = 9 pontos; 38» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2015)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Famílias – aparelhos para aceder à internet: computador desktop ou portátil (% das famílias)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	83	8
<b>ITA</b>	46	4
<b>ESL</b>	43	3
<b>ESP</b>	47	4
<b>POL</b>	43	3
<b>POR</b>	39	3

Escala de normalização (1-10): 11-28 = 1 ponto; 29-36 = 2 pontos; 37-44 = 3 pontos; 45-52 = 4 pontos; 53-60 = 5 pontos; 61-68 = 6 pontos; 69-76 = 7 pontos; 77-84 = 8 pontos; 85-92 = 9 pontos; 93» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2004-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Indivíduos – acesso à internet móvel: telemóvel ou smartphone para aceder à internet (% dos indivíduos)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	47	10
<b>ITA</b>	19	4
<b>ESL</b>	37	8
<b>ESP</b>	48	10
<b>POL</b>	23	5
<b>POR</b>	26	6

Escala de normalização (1-10): 01-05 = 1 ponto; 06-10 = 2 pontos; 11-15 = 3 pontos; 16-20 = 4 pontos; 21-25 = 5 pontos; 26-30 = 6 pontos; 31-35 = 7 pontos; 36-40 = 8 pontos; 41-45 = 9 pontos; 46» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2004-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão comunicação digital de massas (cont.)

<b>Utilização de computadores e internet por empregados (% total empregados)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	56	10
<b>ITA</b>	42	7
<b>ESL</b>	43	7
<b>ESP</b>	52	9
<b>POL</b>	40	6
<b>POR</b>	37	6

Escala de normalização (1-10): 11-15 = 1 ponto; 16-20 = 2 pontos; 21-25 = 3 pontos; 26-30 = 4 pontos; 31-35 = 5 pontos; 36-40 = 6 pontos; 41-45 = 7 pontos; 46-50 = 8 pontos; 51-55 = 9 pontos; 56 = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2010-2015)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão mobilidade geográfica

<b>Mobilidade internacional dos estudantes (% do total das inscrições no ensino superior)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	12,6	10
<b>ITA</b>	0,8	2
<b>ESL</b>	-10,9	1
<b>ESP</b>	1,3	3
<b>POL</b>	-0,5	1
<b>POR</b>	0,7	2

Escala de normalização (1-10): «(-) 0,0 = 1 ponto; 0,1-1,1 = 2 pontos; 1,2-2,2 = 3 pontos; 2,3-3,3 = 4 pontos; 3,4-4,4 = 5 pontos; 5,5-6,5 = 6 pontos; 6,6-7,6 = 7 pontos; 7,7-8,7 = 8 pontos; 8,8-9,8 = 9 pontos; 9,9 = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2013)  
 Valores percentuais arredondados às décimas.

<b>Entrada de turistas internacionais (milhares)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	22.458	4
<b>ITA</b>	44.297	8
<b>ESL</b>	5.949	1
<b>ESP</b>	56.329	10
<b>POL</b>	15.009	3
<b>POR</b>	7.154	1

Escala de normalização (1-10): 5001-10000 = 1 ponto; 10001-15000 = 2 pontos; 15001-20000 = 3 pontos; 20001-25000 = 4 pontos; 25001-30000 = 5 pontos; 30001-35000 = 6 pontos; 35001-40000 = 7 pontos; 40001-45000 = 8 pontos; 45001-50000 = 9 pontos; 50001 = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2014)

<b>Taxa líquida de migração (por 1.000 habitantes)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	3,3	6
<b>ITA</b>	2,9	6
<b>ESL</b>	0,1	2
<b>ESP</b>	6,3	10
<b>POL</b>	-1,5	1
<b>POR</b>	1,6	4

Escala de normalização (1-10): «0 = 1 ponto; 0,1-0,7 = 2 pontos; 0,8-1,4 = 3 pontos; 1,5-2,1 = 4 pontos; 2,2-2,8 = 5 pontos; 2,9-3,5 = 6 pontos; 3,6-4,2 = 7 pontos; 4,3-4,9 = 8 pontos; 5,0-5,6 = 9 pontos; 5,7 = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2015)  
 Valores arredondados às décimas.

## Dimensão mobilidade geográfica (cont.)

<b>Caminho-de-ferro, passageiros transportados (milhões de passageiros-km, por 1.000 habs.)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	1,13	10
<b>ITA</b>	0,75	7
<b>ESL</b>	0,45	4
<b>ESP</b>	0,49	4
<b>POL</b>	0,46	4
<b>POR</b>	0,35	3

Escala de normalização (1-10): 0,10-0,19 = 1 ponto; 0,20-0,29 = 2 pontos; 0,30-0,39 = 3 pontos; 0,40-0,49 = 4 pontos; 0,50-0,59 = 5 pontos; 0,60-0,69 = 6 pontos; 0,70-0,79 = 7 pontos; 0,80-0,89 = 8 pontos; 0,90-0,99 = 9 pontos; 1,00 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (1999-2014)  
 Valores arredondados às centésimas.

<b>Transporte aéreo, passageiros transportados (por 1.000 habs.)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	1 180	10
<b>ITA</b>	55	5
<b>ESL</b>	135	2
<b>ESP</b>	1 080	9
<b>POL</b>	98	1
<b>POR</b>	914	8

Escala de normalização (1-10): 1-125 = 1 ponto; 126-250 = 2 pontos; 251-375 = 3 pontos; 376-500 = 4 pontos; 501-625 = 5 pontos; 626-750 = 6 pontos; 751-875 = 7 pontos; 876-1000 = 8 pontos; 1001-1125 = 9 pontos; 1126 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (1999-2014)

<b>Taxa de motorização (por 1.000 habitantes)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	518	8
<b>ITA</b>	601	9
<b>ESL</b>	278	4
<b>ESP</b>	460	7
<b>POL</b>	378	6
<b>POR</b>	471	7

Escala de normalização (1-10): 1-70 = 1 ponto; 71-140 = 2 pontos; 141-210 = 3 pontos; 211-280 = 4 pontos; 281-350 = 5 pontos; 351-420 = 6 pontos; 421-490 = 7 pontos; 491-560 = 8 pontos; 561-630 = 9 pontos; 631 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (1999-2014)

## ANEXO 4

### TABELAS DE MEDIÇÃO E PONTUAÇÃO DOS ITENS RESPECTIVOS AO ÍNDICE DE DIFERENCIAÇÃO FUNCIONAL

#### Dimensão separação Estado-religiões

Regulação governamental da religião		
		Pontuação
<b>AUS</b>	1,1	5
<b>ITA</b>	1,2	4
<b>ESL</b>	1,4	3
<b>ESP</b>	0,8	6
<b>POL</b>	0,0	10
<b>POR</b>	0,0	10

Escala de normalização (1-10): 0,0-0,1 = 10 pontos; 0,2-0,3 = 9 pontos; 0,4-0,5 = 8 pontos; 0,6-0,7 = 7 pontos; 0,8-0,9 = 6 pontos; 1,0-1,1 = 5 pontos; 1,2-1,3 = 4 pontos; 1,4-1,5 = 3 pontos; 1,6-1,7 = 2 pontos; 1,8» = 1 ponto  
Fonte: ARDA (2003-2008)  
Valores arredondados às décimas.

Favoritismo governamental à religião		
		Pontuação
<b>AUS</b>	6,1	6
<b>ITA</b>	6,2	6
<b>ESL</b>	6,9	5
<b>ESP</b>	7,9	4
<b>POL</b>	4,0	8
<b>POR</b>	7,5	4

Escala de normalização (1-10): 2,1-2,9 = 10 pontos; 3,0-3,8 = 9 pontos; 3,9-4,7 = 8 pontos; 4,8-5,6 = 7 pontos; 5,7-6,5 = 6 pontos; 6,6-7,4 = 5 pontos; 7,5-8,3 = 4 pontos; 8,4-9,2 = 3 pontos; 9,3-10,1 = 2 pontos; 10,2» = 1 ponto  
Fonte: ARDA (2003-2008)  
Valores arredondados às décimas.

Regulação social da religião		
		Pontuação
<b>AUS</b>	7,0	2
<b>ITA</b>	5,3	4
<b>ESL</b>	4,6	5
<b>ESP</b>	4,4	5
<b>POL</b>	5,8	3
<b>POR</b>	0,3	10

Escala de normalização (1-10): 0,1-0,8 = 10 pontos; 0,9-1,6 = 9 pontos; 1,7-2,4 = 8 pontos; 2,5-3,2 = 7 pontos; 3,3-4,0 = 6 pontos; 4,1-4,8 = 5 pontos; 4,9-5,6 = 4 pontos; 5,7-6,4 = 3 pontos; 6,5-7,2 = 2 pontos; 7,3» = 1 ponto  
Fonte: ARDA (2003-2008)  
Valores arredondados às décimas.

Perseguição religiosa		
		Pontuação
<b>AUS</b>	1	9
<b>ITA</b>	1	9
<b>ESL</b>	1	9
<b>ESP</b>	0	10
<b>POL</b>	1	9
<b>POR</b>	0	10

Escala de normalização (1-10): 0 = 10 pontos; 1 = 9 pontos; 2 = 8 pontos; 3 = 7 pontos; 4 = 6 pontos; 5 = 5 pontos; 6 = 4 pontos; 7 = 3 pontos; 8 = 2 pontos; 9» = 1 ponto  
Fonte: ARDA (2003-2008)

## Dimensão separação Estado-religiões (cont.)

<b>Pontuação Estado e Religião (mais baixo significa menor interação e maior separação)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	23	4
<b>ITA</b>	16	7
<b>ESL</b>	14	8
<b>ESP</b>	18	6
<b>POL</b>	18	6
<b>POR</b>	15	8

Escala de normalização (1-10): 10-11 = 10 pontos; 12-13 = 9 pontos; 14-15 = 8 pontos; 16-17 = 7 pontos; 18-19 = 6 pontos; 20-21 = 5 pontos; 22-23 = 4 pontos; 24-25 = 3 pontos; 26-27 = 2 pontos; 28 = 1 ponto  
 Fonte: ARDA (2008)  
 Valores arredondados às unidades.

<b>Medida composta de regulação e restrições na maioria ou em todas as religiões (mais baixo significa menos atividade governamental)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	2	8
<b>ITA</b>	2	8
<b>ESL</b>	1	9
<b>ESP</b>	2	8
<b>POL</b>	3	7
<b>POR</b>	3	7

Escala de normalização (1-10): 0 = 10 pontos; 1 = 9 pontos; 2 = 8 pontos; 3 = 7 pontos; 4 = 6 pontos; 5 = 5 pontos; 6 = 4 pontos; 7 = 3 pontos; 8 = 2 pontos; 9 = 1 ponto  
 Fonte: ARDA (2008)

<b>Medida composta de discriminação religiosa contra as minorias religiosas (mais baixo é menos discriminação)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	15	3
<b>ITA</b>	5	8
<b>ESL</b>	3	9
<b>ESP</b>	7	7
<b>POL</b>	8	6
<b>POR</b>	0	10

Escala de normalização (1-10): 0-1 = 10 pontos; 2-3 = 9 pontos; 4-5 = 8 pontos; 6-7 = 7 pontos; 8-9 = 6 pontos; 10-11 = 5 pontos; 12-13 = 4 pontos; 14-15 = 3 pontos; 16-17 = 2 pontos; 18 = 1 ponto  
 Fonte: ARDA (2008)

<b>Medida composta de legislação religiosa (valores mais baixos indicam níveis menores de regulação)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	4	8
<b>ITA</b>	6	6
<b>ESL</b>	12	1
<b>ESP</b>	10	2
<b>POL</b>	8	4
<b>POR</b>	5	7

Escala de normalização (1-10): 2 = 10 pontos; 3 = 9 pontos; 4 = 8 pontos; 5 = 7 pontos; 6 = 6 pontos; 7 = 5 pontos; 8 = 4 pontos; 9 = 3 pontos; 10 = 2 pontos; 11 = 1 ponto  
 Fonte: ARDA (2008)

## Dimensão separação Estado-religiões (cont.)

<b>Grau de separação legal entre igrejas e Estado (mais baixo significa níveis de separação maiores)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	5	7
<b>ITA</b>	6	6
<b>ESL</b>	7	5
<b>ESP</b>	6	6
<b>POL</b>	8	4
<b>POR</b>	5	7

Escala de normalização (1-10): 2 = 10 pontos; 3 = 9 pontos; 4 = 8 pontos; 5 = 7 pontos; 6 = 6 pontos; 7 = 5 pontos; 8 = 4 pontos; 9 = 3 pontos; 10 = 2 pontos; 11 = 1 ponto  
 Fonte: (Pollack & Pickel, 2009)

## Dimensão autonomização, especialização e competição

<b>Empresas em setores de alta-tecnologia (por 1.000 habs.)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	2,11	10
<b>ITA</b>	1,83	9
<b>ESL</b>	2,00	10
<b>ESP</b>	1,08	5
<b>POL</b>	1,53	7
<b>POR</b>	1,47	7

Escala de normalização (1-10): 0,11-0,30 = 1 ponto; 0,31-0,50 = 2 pontos; 0,51-0,70 = 3 pontos; 0,71-0,90 = 4 pontos; 0,91-1,10 = 5 pontos; 1,11-1,30 = 6 pontos; 1,31-1,50 = 7 pontos; 1,51-1,70 = 8 pontos; 1,71-1,90 = 9 pontos; 1,91 = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2008-2014)  
 Valores arredondados às centésimas.

<b>Recursos humanos em ciência e tecnologia (pessoas com educação superior e/ou empregadas em ciência e tecnologia (por 1.000 habs.))</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	0,17	9
<b>ITA</b>	0,13	7
<b>ESL</b>	0,15	8
<b>ESP</b>	0,18	9
<b>POL</b>	0,14	7
<b>POR</b>	0,11	6

Escala de normalização (1-10): 0,01-0,02 = 1 ponto; 0,03-0,04 = 2 pontos; 0,05-0,06 = 3 pontos; 0,07-0,08 = 4 pontos; 0,09-0,10 = 5 pontos; 0,11-0,12 = 6 pontos; 0,13-0,14 = 7 pontos; 0,15-0,16 = 8 pontos; 0,17-0,19 = 9 pontos; 0,20 = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (1999-2014)  
 Valores arredondados às centésimas.

<b>Especialistas de tecnologias de informação e comunicação (% emprego total)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	3,3	9
<b>ITA</b>	2,2	6
<b>ESL</b>	1,6	4
<b>ESP</b>	2,3	6
<b>POL</b>	2,6	7
<b>POR</b>	3,0	8

Escala de normalização (1-10): 0,1-0,4 = 1 ponto; 0,5-0,8 = 2 pontos; 0,9-1,2 = 3 pontos; 1,3-1,6 = 4 pontos; 1,7-2,0 = 5 pontos; 2,1-2,4 = 6 pontos; 2,5-2,8 = 7 pontos; 2,9-3,2 = 8 pontos; 3,3-3,6 = 9 pontos; 3,7 = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2004-2014)  
 Valores percentuais arredondados às décimas.

Dimensão autonomização, especialização e competição (cont.)

<b>Total dos recursos humanos escolares: Todas as instituições públicas e privadas. Total da educação superior (por 1.000 habs.)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	3,5	9
<b>ITA</b>	1,6	4
<b>ESL</b>	2,1	6
<b>ESP</b>	2,9	8
<b>POL</b>	2,6	7
<b>POR</b>	2,4	6

Escala de normalização (1-10): 0,1-0,4 = 1 ponto; 0,5-0,8 = 2 pontos; 0,9-1,2 = 3 pontos; 1,3-1,6 = 4 pontos; 1,7-2,0 = 5 pontos; 2,1-2,4 = 6 pontos; 2,5-2,8 = 7 pontos; 2,9-3,2 = 8 pontos; 3,3-3,6 = 9 pontos; 3,7 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (2013-2015)  
 Valores arredondados às décimas.

<b>Total do emprego nas áreas social e da saúde (densidade por 1.000 habs.)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	45	10
<b>ITA</b>	28	6
<b>ESL</b>	24	5
<b>ESP</b>	25	5
<b>POL</b>	23	5
<b>POR</b>	30	7

Escala de normalização (1-10): 11-13 = 1 ponto; 14-16 = 2 pontos; 17-19 = 3 pontos; 20-22 = 4 pontos; 23-25 = 5 pontos; 26-28 = 6 pontos; 29-31 = 7 pontos; 32-34 = 8 pontos; 35-37 = 9 pontos; 38 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1999-2014)

<b>Despesa pública com a família, os idosos, os sobreviventes, os incapacitados e os doentes (% PIB)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	5,6	10
<b>ITA</b>	5,5	10
<b>ESL</b>	3,2	6
<b>ESP</b>	3,9	7
<b>POL</b>	4,9	9
<b>POR</b>	4,4	8

Escala de normalização (1-10): 0,1-0,6 = 1 ponto; 0,7-1,2 = 2 pontos; 1,3-1,8 = 3 pontos; 1,9-2,4 = 4 pontos; 2,5-3,0 = 5 pontos; 3,1-3,6 = 6 pontos; 3,7-4,2 = 7 pontos; 4,3-4,8 = 8 pontos; 4,9-5,4 = 9 pontos; 5,5 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1999-2013)  
 Valores percentuais arredondados às décimas.

<b>Cobertura dos cuidados de saúde: Total dos seguros de saúde públicos e dos privados primários (% do total da população coberta)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	100	10
<b>ITA</b>	100	10
<b>ESL</b>	94	10
<b>ESP</b>	100	10
<b>POL</b>	91	10
<b>POR</b>	100	10

Escala de normalização (1-10): 1-10 = 1 ponto; 11-20 = 2 pontos; 21-30 = 3 pontos; 31-40 = 4 pontos; 41-50 = 5 pontos; 51-60 = 6 pontos; 61-70 = 7 pontos; 71-80 = 8 pontos; 81-90 = 9 pontos; 91 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (2000-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

Dimensão autonomização, especialização e competição (cont.)

<b>Regulação do mercado de produtos: barreiras legais e administrativas ao empreendedorismo; barreiras ao comércio e investimento internacional (mais baixo é menos regulação)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	1,6	7
<b>ITA</b>	1,7	6
<b>ESL</b>	1,7	6
<b>ESP</b>	1,8	6
<b>POL</b>	2,3	5
<b>POR</b>	1,9	6

Escala de normalização (1-10): »3,7 = 1 ponto; 3,6-3,3 = 2 pontos; 3,2-2,9 = 3 pontos; 2,8-2,5 = 4 pontos; 2,4-2,1 = 5 pontos; 2,0-1,7 = 6 pontos; 1,6-1,3 = 7 pontos; 1,2-0,9 = 8 pontos; 0,8-0,5 = 9 pontos; 0,4-0,1 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1998-2013)  
 Valores arredondados às décimas.

<b>Regulação na energia, transporte e comunicações (mais baixo é menos regulação)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	2,2	7
<b>ITA</b>	2,7	5
<b>ESL</b>	2,9	4
<b>ESP</b>	2,1	7
<b>POL</b>	3,0	4
<b>POR</b>	2,9	4

Escala de normalização (1-10): »3,8 = 1 ponto; 3,7-3,5 = 2 pontos; 3,4-3,2 = 3 pontos; 3,1-2,9 = 4 pontos; 2,8-2,6 = 5 pontos; 2,5-2,3 = 6 pontos; 2,2-2,0 = 7 pontos; 1,9-1,7 = 8 pontos; 1,6-1,4 = 9 pontos; 1,3-1,1 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1999-2013)  
 Valores arredondados às décimas.

<b>Regulação no comércio de retalho (mais baixo é menos regulação)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	3,3	2
<b>ITA</b>	3,9	1
<b>ESL</b>	1,3	7
<b>ESP</b>	3,6	2
<b>POL</b>	2,7	4
<b>POR</b>	3,1	3

Escala de normalização (1-10): »3,7 = 1 ponto; 3,6-3,3 = 2 pontos; 3,2-2,9 = 3 pontos; 2,8-2,5 = 4 pontos; 2,4-2,1 = 5 pontos; 2,0-1,7 = 6 pontos; 1,6-1,3 = 7 pontos; 1,2-0,9 = 8 pontos; 0,8-0,5 = 9 pontos; 0,4-0,1 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1998-2013)  
 Valores arredondados às décimas.

<b>Barreiras à concorrência – restrições ao comércio de serviços (mais baixo significa menos barreiras)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	0,026	8
<b>ITA</b>	0,031	7
<b>ESL</b>	0,025	8
<b>ESP</b>	0,029	7
<b>POL</b>	0,041	4
<b>POR</b>	0,031	7

Escala de normalização (1-10): »0,053 = 1 ponto; 0,052-0,049 = 2 pontos; 0,048-0,045 = 3 pontos; 0,044-0,041 = 4 pontos; 0,040-0,037 = 5 pontos; 0,036-0,033 = 6 pontos; 0,032-0,029 = 7 pontos; 0,028-0,025 = 8 pontos; 0,024-0,021 = 9 pontos; 0,020 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (2014-2015)  
 Valores arredondados às milésimas.

Dimensão autonomização, especialização e competição (cont.)

<b>Indicador de competitividade: custos unitários de trabalho e preços no consumidor (mais alto é menos competitividade)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	101	1
<b>ITA</b>	98	1
<b>ESL</b>	86	2
<b>ESP</b>	95	1
<b>POL</b>	98	1
<b>POR</b>	99	1

Escala de normalização (1-10): »91 = 1 ponto; 90-81 = 2 pontos; 80-71 = 3 pontos; 70-61 = 4 pontos; 60-51 = 5 pontos; 50-41 = 6 pontos; 40-31 = 7 pontos; 30-21 = 8 pontos; 20-11 = 9 pontos; 10-1« = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1999-2014).

<b>Restrição regulatória no investimento estrangeiro direto (mais alto é mais regulação)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	0,118	1
<b>ITA</b>	0,053	5
<b>ESL</b>	0,050	6
<b>ESP</b>	0,025	8
<b>POL</b>	0,074	3
<b>POR</b>	0,012	10

Escala de normalização (1-10): »0,088 = 1 ponto; 0,87-0,079 = 2 pontos; 0,078-0,070 = 3 pontos; 0,069-0,061 = 4 pontos; 0,060-0,052 = 5 pontos; 0,051-0,043 = 6 pontos; 0,042-0,034 = 7 pontos; 0,033-0,025 = 8 pontos; 0,024-0,016 = 9 pontos; 0,015« = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (2003-2014)  
 Valores arredondados às milésimas.

## ANEXO 5

### TABELAS DE MEDIÇÃO E PONTUAÇÃO DOS ITENS RESPECTIVOS AO ÍNDICE DE SEGURANÇA EXISTENCIAL

Dimensão desenvolvimento socioeconómico

<b>Índice de Desenvolvimento Humano</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	0,881	9
<b>ITA</b>	0,871	9
<b>ESL</b>	0,828	8
<b>ESP</b>	0,869	9
<b>POL</b>	0,835	8
<b>POR</b>	0,823	8
<small>                     Escala de normalização (1-10): 0,101-0,185 = 1 ponto; 0,186-0,270 = 2 pontos; 0,271-0,355 = 3 pontos; 0,356-0,440 = 4 pontos; 0,441-0,525 = 5 pontos; 0,586-0,670 = 6 pontos; 0,671-0,755 = 7 pontos; 0,756-0,840 = 8 pontos; 0,841-0,925 = 9 pontos; 0,926» = 10 pontos                      Fonte: UNDP (2000-2015)                      Valores arredondados às milésimas.                 </small>		

<b>Índice de GINI (0 significa igualdade perfeita)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	30	8
<b>ITA</b>	34	6
<b>ESL</b>	27	9
<b>ESP</b>	35	6
<b>POL</b>	33	7
<b>POR</b>	37	6
<small>                     Escala de normalização (1-10): »50 = 1 ponto; 49-47 = 2 pontos; 46-44 = 3 pontos; 43-41 = 4 pontos; 40-38 = 5 pontos; 37-35 = 6 pontos; 34-32 = 7 pontos; 31-29 = 8 pontos; 28-26 = 9 pontos; 25« = 10 pontos                      Fonte: World Bank (2004-2014)                 </small>		

<b>PIB per capita registado</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	45 364	10
<b>ITA</b>	36 057	8
<b>ESL</b>	14 557	3
<b>ESP</b>	30 173	7
<b>POL</b>	11 188	3
<b>POR</b>	21 899	5
<small>                     Escala de normalização (1-10): 1-5000 = 1 ponto; 5001-10000 = 2 pontos; 10001-15000 = 3 pontos; 15001-20000 = 4 pontos; 20001-25000 = 5 pontos; 25001-30000 = 6 pontos; 30001-35000 = 7 pontos; 35001-40000 = 8 pontos; 40001-45000 = 9 pontos; 45001» = 10 pontos                      Fonte: World Bank (1999-2015)                 </small>		

<b>População urbana (% do total)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	66	8
<b>ITA</b>	68	8
<b>ESL</b>	55	7
<b>ESP</b>	78	9
<b>POL</b>	61	7
<b>POR</b>	58	7
<small>                     Escala de normalização (1-10): 1-9 = 1 ponto; 10-18 = 2 pontos; 19-26 = 3 pontos; 27-35 = 4 pontos; 36-45 = 5 pontos; 46-54 = 6 pontos; 55-63 = 7 pontos; 64-72 = 8 pontos; 73-81 = 9 pontos; 82» = 10 pontos                      Fonte: World Bank (1999-2014)                      Valores percentuais arredondados às unidades.                 </small>		

## Dimensão desenvolvimento socioeconómico (cont.)

<b>Proporção da população nacional em regiões predominantemente urbanas (%)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	30	5
<b>ITA</b>	47	8
<b>ESL</b>	11	2
<b>ESP</b>	62	10
<b>POL</b>	27	5
<b>POR</b>	45	8

Escala de normalização (1-10): 1-6 = 1 ponto; 7-12 = 2 pontos; 13-18 = 3 pontos; 19-24 = 4 pontos; 25-30 = 5 pontos; 31-36 = 6 pontos; 37-42 = 7 pontos; 43-48 = 8 pontos; 49-54 = 9 pontos; 55» = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (2001-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão educação e comunicação

<b>Despesa do governo com a educação (% do PIB)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	5,5	7
<b>ITA</b>	4,4	5
<b>ESL</b>	4,0	4
<b>ESP</b>	4,4	5
<b>POL</b>	5,1	7
<b>POR</b>	5,1	7

Escala de normalização (1-10): 2,1-2,5 = 1 ponto; 2,6-3,0 = 2 pontos; 3,1-3,5 = 3 pontos; 3,6-4,0 = 4 pontos; 4,1-4,5 = 5 pontos; 4,6-5,0 = 6 pontos; 5,1-5,5 = 7 pontos; 5,6-6,0 = 8 pontos; 6,1-6,5 = 9 pontos; 6,6» = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (1999-2012)  
 Valores percentuais arredondados às décimas.

<b>Taxa bruta de matrícula (ensino primário) (% pop. com idade de ensino primário)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	101	5
<b>ITA</b>	102	5
<b>ESL</b>	101	5
<b>ESP</b>	113	7
<b>POL</b>	99	5
<b>POR</b>	105	5

Escala de normalização (1-10): 71-77 = 1 ponto; 78-84 = 2 pontos; 85-91 = 3 pontos; 92-98 = 4 pontos; 99-105 = 5 pontos; 106-112 = 6 pontos; 113-119 = 7 pontos; 120-126 = 8 pontos; 127-133 = 9 pontos; 134» = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Taxa bruta de matrícula (ensino secundário) (% pop. com idade de ensino secundário)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	99	4
<b>ITA</b>	100	4
<b>ESL</b>	92	3
<b>ESP</b>	124	6
<b>POL</b>	100	4
<b>POR</b>	109	5

Escala de normalização (1-10): 71-79 = 1 ponto; 80-88 = 2 pontos; 89-97 = 3 pontos; 98-106 = 4 pontos; 107-115 = 5 pontos; 116-124 = 6 pontos; 125-133 = 7 pontos; 134-142 = 8 pontos; 143-151 = 9 pontos; 152» = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão educação e comunicação (cont.)

<b>População com, pelo menos, alguma educação secundária (% pop. com 25 ou mais anos de idade)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	92	8
<b>ITA</b>	74	6
<b>ESL</b>	93	8
<b>ESP</b>	68	5
<b>POL</b>	81	7
<b>POR</b>	43	3

Escala de normalização (1-10): 21-30 = 1 ponto; 31-40 = 2 pontos; 41-50 = 3 pontos; 51-60 = 4 pontos; 61-70 = 5 pontos; 71-80 = 6 pontos; 81-90 = 7 pontos; 91-100 = 8 pontos; 101-110 = 9 pontos; 111» = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Média de anos de escolaridade</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	10	9
<b>ITA</b>	9	8
<b>ESL</b>	11	10
<b>ESP</b>	10	9
<b>POL</b>	11	10
<b>POR</b>	7	6

Escala de normalização (1-10): 2 = 1 ponto; 3 = 2 pontos; 4 = 3 pontos; 5 = 4 pontos; 6 = 5 pontos; 7 = 6 pontos; 8 = 7 pontos; 9 = 8 pontos; 10 = 9 pontos; 11» = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (1999-2014)

<b>Subscrições de telemóvel (por 100 pessoas)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	136	8
<b>ITA</b>	140	9
<b>ESL</b>	96	6
<b>ESP</b>	101	6
<b>POL</b>	113	7
<b>POR</b>	106	6

Escala de normalização (1-10): 21-35 = 1 ponto; 36-50 = 2 pontos; 51-65 = 3 pontos; 66-80 = 4 pontos; 81-95 = 5 pontos; 96-110 = 6 pontos; 111-125 = 7 pontos; 126-140 = 8 pontos; 141-155 = 9 pontos; 156» = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2014)

<b>Utilizadores de internet (% da população)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	70	7
<b>ITA</b>	49	5
<b>ESL</b>	64	7
<b>ESP</b>	59	6
<b>POL</b>	52	6
<b>POR</b>	50	5

Escala de normalização (1-10): 1-10 = 1 ponto; 11-20 = 2 pontos; 21-30 = 3 pontos; 31-40 = 4 pontos; 41-50 = 5 pontos; 51-60 = 6 pontos; 61-70 = 7 pontos; 71-80 = 8 pontos; 81-90 = 9 pontos; 91» = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão educação e comunicação (cont.)

<b>Indivíduos que possuem proficiência digital geral acima do nível básico (% total indivs.)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	33	8
<b>ITA</b>	19	3
<b>ESL</b>	26	6
<b>ESP</b>	30	7
<b>POL</b>	15	2
<b>POR</b>	28	6

Escala de normalização (1-10): 11-13 = 1 ponto; 14-16 = 2 pontos; 17-19 = 3 pontos; 20-22 = 4 pontos; 23-25 = 5 pontos; 26-28 = 6 pontos; 29-31 = 7 pontos; 32-34 = 8 pontos; 35-37 = 9 pontos; 38» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2015)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Famílias – aparelhos para aceder à internet: computador desktop ou portátil (% das famílias)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	83	8
<b>ITA</b>	46	4
<b>ESL</b>	43	3
<b>ESP</b>	47	4
<b>POL</b>	43	3
<b>POR</b>	39	3

Escala de normalização (1-10): 11-28 = 1 ponto; 29-36 = 2 pontos; 37-44 = 3 pontos; 45-52 = 4 pontos; 53-60 = 5 pontos; 61-68 = 6 pontos; 69-76 = 7 pontos; 77-84 = 8 pontos; 85-92 = 9 pontos; 93» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2004-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Indivíduos – acesso à internet móvel: telemóvel ou smartphone para aceder à internet (% dos indivíduos)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	47	10
<b>ITA</b>	19	4
<b>ESL</b>	37	8
<b>ESP</b>	48	10
<b>POL</b>	23	5
<b>POR</b>	26	6

Escala de normalização (1-10): 01-05 = 1 ponto; 06-10 = 2 pontos; 11-15 = 3 pontos; 16-20 = 4 pontos; 21-25 = 5 pontos; 26-30 = 6 pontos; 31-35 = 7 pontos; 36-40 = 8 pontos; 41-45 = 9 pontos; 46» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2004-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão cuidados de saúde

<b>Leitos disponíveis em hospitais (por 100.000 habs.)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	766	9
<b>ITA</b>	361	5
<b>ESL</b>	628	7
<b>ESP</b>	313	4
<b>POL</b>	657	8
<b>POR</b>	338	4

Escala de normalização (1-10): 1-90 = 1 ponto; 91-180 = 2 pontos; 181-270 = 3 pontos; 271-360 = 4 pontos; 361-450 = 5 pontos; 451-540 = 6 pontos; 541-630 = 7 pontos; 631-720 = 8 pontos; 721-810 = 9 pontos; 811» = 10 pontos  
 Fonte: Eurostat (2006-2014)  
 Valores arredondados às unidades.

Dimensão cuidados de saúde (cont.)

<b>Despesa corrente com a saúde (% do PIB)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	10	10
<b>ITA</b>	8	8
<b>ESL</b>	7	7
<b>ESP</b>	8	8
<b>POL</b>	6	6
<b>POR</b>	9	9

Escala de normalização (1-10): 1 = 1 ponto; 2 = 2 pontos; 3 = 3 pontos; 4 = 4 pontos; 5 = 5 pontos; 6 = 6 pontos; 7 = 7 pontos; 8 = 8 pontos; 9 = 9 pontos; 10 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1999-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Total do emprego nas áreas social e da saúde (densidade por 1.000 habs.)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	42	10
<b>ITA</b>	26	6
<b>ESL</b>	29	7
<b>ESP</b>	26	6
<b>POL</b>	24	5
<b>POR</b>	30	7

Escala de normalização (1-10): 11-13 = 1 ponto; 14-16 = 2 pontos; 17-19 = 3 pontos; 20-22 = 4 pontos; 23-25 = 5 pontos; 26-28 = 6 pontos; 29-31 = 7 pontos; 32-34 = 8 pontos; 35-37 = 9 pontos; 38 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1999-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Imunização infantil (% pop.)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	87	9
<b>ITA</b>	95	10
<b>ESL</b>	99	10
<b>ESP</b>	97	10
<b>POL</b>	99	10
<b>POR</b>	97	10

Escala de normalização (1-10): 1-10 = 1 ponto; 11-20 = 2 pontos; 21-30 = 3 pontos; 31-40 = 4 pontos; 41-50 = 5 pontos; 51-60 = 6 pontos; 61-70 = 7 pontos; 71-80 = 8 pontos; 81-90 = 9 pontos; 91 = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Baixo peso à nascença (% do total de nascimentos vivos)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	7	4
<b>ITA</b>	7	4
<b>ESL</b>	7	4
<b>ESP</b>	7	4
<b>POL</b>	6	5
<b>POR</b>	8	3

Escala de normalização (1-10): »10 = 1 ponto; 9 = 2 pontos; 8 = 3 pontos; 7 = 4 pontos; 6 = 5 pontos; 5 = 6 pontos; 4 = 7 pontos; 3 = 8 pontos; 2 = 9 pontos; 1 « = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1999-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

Dimensão cuidados de saúde (cont.)

<b>Mortalidade infantil (até 1 ano de vida) (mortes por 1.000 nascimentos)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	3,9	8
<b>ITA</b>	3,5	9
<b>ESL</b>	6,5	3
<b>ESP</b>	3,6	8
<b>POL</b>	6,2	3
<b>POR</b>	3,8	8

Escala de normalização (1-10): »7,1 = 1 ponto; 7,0-6,6 = 2 pontos; 6,5-6,1 = 3 pontos; 6,0-5,6 = 4 pontos; 5,5-5,1 = 5 pontos; 5,0-4,6 = 6 pontos; 4,5-4,1 = 7 pontos; 4,0-3,6 = 8 pontos; 3,5-3,1 = 9 pontos; 3,0 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1999-2014)  
 Valores arredondados às décimas.

<b>Mortalidade neonatal (até 28 dias de vida) (mortes por 1.000 nascimentos)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	2,7	6
<b>ITA</b>	2,7	6
<b>ESL</b>	4,0	4
<b>ESP</b>	2,6	6
<b>POL</b>	4,3	3
<b>POR</b>	2,5	7

Escala de normalização (1-10): »5,1 = 1 ponto; 5,0-4,6 = 2 pontos; 4,5-4,1 = 3 pontos; 4,0-3,6 = 4 pontos; 3,5-3,1 = 5 pontos; 3,0-2,6 = 6 pontos; 2,5-2,1 = 7 pontos; 2,0-1,6 = 8 pontos; 1,5-1,1 = 9 pontos; 1,0 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1999-2014)  
 Valores arredondados às décimas.

<b>Cobertura dos cuidados de saúde (% total da pop. coberta)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	99	10
<b>ITA</b>	100	10
<b>ESL</b>	96	10
<b>ESP</b>	99	10
<b>POL</b>	96	10
<b>POR</b>	100	10

Escala de normalização (1-10): 01-10 = 1 ponto; 11-20 = 2 pontos; 21-30 = 3 pontos; 31-40 = 4 pontos; 41-50 = 5 pontos; 51-60 = 6 pontos; 61-70 = 7 pontos; 71-80 = 8 pontos; 81-90 = 9 pontos; 91 = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1999-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Recursos de água potável (% pop.)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	100	10
<b>ITA</b>	100	10
<b>ESL</b>	100	10
<b>ESP</b>	100	10
<b>POL</b>	97	10
<b>POR</b>	99	10

Escala de normalização (1-10): 01-10 = 1 ponto; 11-20 = 2 pontos; 21-30 = 3 pontos; 31-40 = 4 pontos; 41-50 = 5 pontos; 51-60 = 6 pontos; 61-70 = 7 pontos; 71-80 = 8 pontos; 81-90 = 9 pontos; 91 = 10 pontos  
 Fonte: WHO (2000-2015)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão cuidados de saúde (cont.)

<b>Instalações sanitárias (% pop.)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	100	10
<b>ITA</b>	100	10
<b>ESL</b>	99	10
<b>ESP</b>	100	10
<b>POL</b>	92	10
<b>POR</b>	98	10

Escala de normalização (1-10): 01-10 = 1 ponto; 11-20 = 2 pontos; 21-30 = 3 pontos; 31-40 = 4 pontos; 41-50 = 5 pontos; 51-60 = 6 pontos; 61-70 = 7 pontos; 71-80 = 8 pontos; 81-90 = 9 pontos; 91 = 10 pontos  
 Fonte: WHO (2000-2015)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão demografia

<b>Esperança média de vida à nascença (anos)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	80	8
<b>ITA</b>	81	8
<b>ESL</b>	75	7
<b>ESP</b>	81	8
<b>POL</b>	76	7
<b>POR</b>	79	8

Escala de normalização (1-10): 1-11 = 1 ponto; 12-22 = 2 pontos; 23-33 = 3 pontos; 34-44 = 4 pontos; 45-55 = 5 pontos; 55-66 = 6 pontos; 67-77 = 7 pontos; 78-88 = 8 pontos; 89-99 = 9 pontos; 100 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (1999-2015)  
 Valores arredondados às unidades.

<b>Taxa de dependência (idosos, pessoas com 65 ou mais anos) (por 100 pessoas entre 15-64 anos de idade)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	25	8
<b>ITA</b>	31	6
<b>ESL</b>	17	10
<b>ESP</b>	25	8
<b>POL</b>	19	9
<b>POR</b>	27	7

Escala de normalização (1-10): »50 = 1 ponto; 49-46 = 2 pontos; 45-42 = 3 pontos; 41-38 = 4 pontos; 37-34 = 5 pontos; 33-30 = 6 pontos; 29-26 = 7 pontos; 25-22 = 8 pontos; 21-18 = 9 pontos; 17« = 10 pontos  
 Fonte: UNDP (2000-2015)  
 Valores arredondados às unidades.

<b>Crescimento populacional (% crescimento anual)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	0,47	6
<b>ITA</b>	0,38	5
<b>ESL</b>	0,04	2
<b>ESP</b>	0,85	10
<b>POL</b>	-0,10	1
<b>POR</b>	0,11	3

Escala de normalização (1-10): «0 = 1 ponto; 0,01-0,10 = 2 pontos; 0,11-0,20 = 3 pontos; 0,21-0,30 = 4 pontos; 0,31-0,40 = 5 pontos; 0,41-0,50 = 6 pontos; 0,51-0,60 = 7 pontos; 0,61-0,70 = 8 pontos; 0,71-0,80 = 9 pontos; 0,81 = 10 pontos  
 Fonte: World Bank (1999-2015)  
 Valores percentuais arredondados às centésimas.

## ANEXO 6

### TABELAS DE MEDIÇÃO E PONTUAÇÃO DOS ITENS RESPECTIVOS AO ÍNDICE DE DIVERSIDADE CULTURAL

Dimensão diversidade linguística

<b>Língua mais frequentemente falada em casa: a primeira mencionada (% total)</b>		
Resposta relevante: Não a principal/oficial		Pontuação
<b>AUS</b>	23	10
<b>ITA</b>	10	6
<b>ESL</b>	7	4
<b>ESP</b>	8	5
<b>POL</b>	0	1
<b>POR</b>	1	1

Escala de normalização (1-10): 0-1 = 1 ponto; 2-3 = 2 pontos; 4-5 = 3 pontos; 6-7 = 4 pontos; 8-9 = 5 pontos; 10-11 = 6 pontos; 12-13 = 7 pontos; 14-15 = 8 pontos; 16-17 = 9 pontos; 18 = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Número de línguas vivas</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	29	8
<b>ITA</b>	44	10
<b>ESL</b>	27	7
<b>ESP</b>	18	4
<b>POL</b>	15	3
<b>POR</b>	24	6

Escala de normalização (1-10): ≤10 = 1 ponto; 11-13 = 2 pontos; 14-16 = 3 pontos; 17-19 = 4 pontos; 20-22 = 5 pontos; 23-25 = 6 pontos; 26-28 = 7 pontos; 29-31 = 8 pontos; 32-34 = 9 pontos; 35 = 10 pontos  
 Fonte: Ethnologue (dados atualizados em 2015)

<b>Número de línguas imigrantes vivas (% do total das línguas vivas)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	55	10
<b>ITA</b>	23	4
<b>ESL</b>	33	6
<b>ESP</b>	38	7
<b>POL</b>	22	4
<b>POR</b>	50	9

Escala de normalização (1-10): «10 = 1 ponto; 11-15 = 2 pontos; 16-20 = 3 pontos; 21-25 = 4 pontos; 26-30 = 5 pontos; 31-35 = 6 pontos; 36-40 = 7 pontos; 41-45 = 8 pontos; 46-50 = 9 pontos; 51 = 10 pontos  
 Fonte: Ethnologue (dados atualizados em 2015)  
 Valores arredondados às unidades.

## Dimensão diversidade linguística (cont.)

<b>Cobertura territorial da língua nativa (% língua principal)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	72	10
<b>ITA</b>	93	8
<b>ESL</b>	80	9
<b>ESP</b>	75	10
<b>POL</b>	93	8
<b>POR</b>	100	7

Escala de normalização (1-10): «75 = 10 pontos; 76-85 = 9 pontos; 86-95 = 8 pontos; 96-105 = 7 pontos; 106-115 = 6 pontos; 116-125 = 5 pontos; 126-135 = 4 pontos; 136-145 = 3 pontos; 146-155 = 2 pontos; 156» = 1 ponto  
 Fonte: Ethnologue (dados atualizados em 2015)  
 Valores arredondados às unidades.

<b>Índice de diversidade linguística (mais alto é maior diversidade)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	0,54	9
<b>ITA</b>	0,59	10
<b>ESL</b>	0,31	6
<b>ESP</b>	0,44	8
<b>POL</b>	0,06	1
<b>POR</b>	0,02	1

Escala de normalização (1-10): 0,01-0,06 = 1 ponto; 0,07-0,12 = 2 pontos; 0,13-0,18 = 3 pontos; 0,19-0,24 = 4 pontos; 0,25-0,30 = 5 pontos; 0,31-0,36 = 6 pontos; 0,37-0,42 = 7 pontos; 0,43-0,48 = 8 pontos; 0,49-0,54 = 9 pontos; 0,55» = 10 pontos  
 Fonte: Unesco (2005)  
 Valores arredondados às centésimas.

## Dimensão diversidade étnica

<b>Pertence a um grupo étnico minoritário no país? (%)</b>		
	Resposta relevante: sim	Pontuação
<b>AUS</b>	4,5	8
<b>ITA</b>	1,1	2
<b>ESL</b>	6,2	10
<b>ESP</b>	3,0	5
<b>POL</b>	1,6	3
<b>POR</b>	2,4	4

Escala de normalização (1-10): 0,1-0,6 = 1 ponto; 0,7-1,2 = 2 pontos; 1,3-1,8 = 3 pontos; 1,9-2,4 = 4 pontos; 2,5-3,0 = 5 pontos; 3,1-3,6 = 6 pontos; 3,7-4,2 = 7 pontos; 4,3-4,8 = 8 pontos; 4,9-5,4 = 9 pontos; 5,5» = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores percentuais arredondados às décimas.

<b>Grupo de maioria étnica (nativa) (% do total)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	87	6
<b>ITA</b>	96	5
<b>ESL</b>	81	6
<b>ESP</b>	45	10
<b>POL</b>	94	5
<b>POR</b>	92	5

Escala de normalização (1-10): «45 = 10 pontos; 46-56 = 9 pontos; 57-67 = 8 pontos; 68-78 = 7 pontos; 79-89 = 6 pontos; 90-100 = 5 pontos; 101-111 = 4 pontos; 112-122 = 3 pontos; 123-133 = 2 pontos; 134» = 1 ponto  
 Fonte: Encyclopædia Britannica (2000-2015)  
 Valores arredondados às unidades.

## Dimensão diversidade étnica (cont.)

<b>Grupo de maioria étnica (nativa) (% do total)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	92	7
<b>ITA</b>	95	7
<b>ESL</b>	87	8
<b>ESP</b>	68	10
<b>POL</b>	99	7
<b>POR</b>	98	7

Escala de normalização (1-10): «70 = 10 pontos; 71-80 = 9 pontos; 81-90 = 8 pontos; 91-100 = 7 pontos; 101-110 = 6 pontos; 111-120 = 5 pontos; 121-130 = 4 pontos; 130-140 = 3 pontos; 141-150 = 2 pontos; 160» = 1 ponto  
 Fonte: World Directory of Minorities and Indigenous Peoples (dados atualizados em 2007 e 2011)  
 Valores arredondados às unidades.

<b>Número de etnias percentualmente relevantes (acima de 0,5%)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	5	8
<b>ITA</b>	4	7
<b>ESL</b>	5	8
<b>ESP</b>	6	10
<b>POL</b>	2	4
<b>POR</b>	5	8

Escala de normalização (1-10): «0,1 = 1 ponto; 0,2-0,8 = 2 pontos; 0,9-1,5 = 3 pontos; 1,6-2,2 = 4 pontos; 2,3-2,9 = 5 pontos; 3,0-3,6 = 6 pontos; 3,7-4,3 = 7 pontos; 4,4-5,0 = 8 pontos; 5,1-5,7 = 9 pontos; 5,8» = 10 pontos  
 Fonte: Encyclopædia Britannica (2000-2015)  
 Valores arredondados às unidades.

<b>Nos últimos doze meses assistiu a algum tipo de discriminação ou assédio baseado na origem étnica?</b>		
Resposta relevante: sim (%)		Pontuação
<b>AUS</b>	17	10
<b>ITA</b>	10	6
<b>ESL</b>	12	7
<b>ESP</b>	17	10
<b>POL</b>	4	3
<b>POR</b>	8	5

Escala de normalização (1-10): «0 = 1 ponto; 1-2 = 2 pontos; 3-4 = 3 pontos; 5-6 = 4 pontos; 7-8 = 5 pontos; 9-10 = 6 pontos; 11-12 = 7 pontos; 13-14 = 8 pontos; 15-16 = 9 pontos; 17» = 10 pontos  
 Fonte: Eurobarómetro (2008-2009)  
 Valores arredondados às unidades.

## Dimensão diversidade religiosa

<b>Índice de diversidade religiosa</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	3,8	9
<b>ITA</b>	3,3	8
<b>ESL</b>	2,9	7
<b>ESP</b>	3,9	10
<b>POL</b>	1,2	3
<b>POR</b>	1,4	3

Escala de normalização (1-10): «0,6 = 1 ponto; 0,7-1,0 = 2 pontos; 1,1-1,4 = 3 pontos; 1,5-1,8 = 4 pontos; 1,9-2,2 = 5 pontos; 2,3-2,6 = 6 pontos; 2,7-3,0 = 7 pontos; 3,1-3,4 = 8 pontos; 3,5-3,8 = 9 pontos; 3,9» = 10 pontos  
 Fonte: Pew Research Center (2014)  
 Valores arredondados às décimas.

## Índice de diversidade religiosa (cont.)

<b>Religião ou confissão a que atualmente pertence (% pop. não católica)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	13	7
<b>ITA</b>	3	2
<b>ESL</b>	18	10
<b>ESP</b>	6	4
<b>POL</b>	2	2
<b>POR</b>	4	3

Escala de normalização (1-10): 0-1 = 1 ponto; 2-3 = 2 pontos; 4-5 = 3 pontos; 6-7 = 4 pontos; 8-9 = 5 pontos; 10-11 = 6 pontos; 12-13 = 7 pontos; 14-15 = 8 pontos; 16-17 = 9 pontos; 18» = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades

<b>Religião ou confissão a que pertenceu no passado (% respostas aplicáveis)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	17	10
<b>ITA</b>	6	4
<b>ESL</b>	6	4
<b>ESP</b>	15	9
<b>POL</b>	5	4
<b>POR</b>	6	4

Escala de normalização (1-10): 0» = 1 ponto; 1-2 = 2 pontos; 3-4 = 3 pontos; 5-6 = 4 pontos; 7-8 = 5 pontos; 9-10 = 6 pontos; 11-12 = 7 pontos; 13-14 = 8 pontos; 15-16 = 9 pontos; 17» = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Pertença a grupos religiosos não católicos (% total população)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	18	10
<b>ITA</b>	6	4
<b>ESL</b>	12	7
<b>ESP</b>	4	3
<b>POL</b>	11	6
<b>POR</b>	17	9

Escala de normalização (1-10): 0-1 = 1 ponto; 2-3 = 2 pontos; 4-5 = 3 pontos; 6-7 = 4 pontos; 8-9 = 5 pontos; 10-11 = 6 pontos; 12-13 = 7 pontos; 14-15 = 8 pontos; 16-17 = 9 pontos; 18» = 10 pontos  
 Fonte: WCD (2015)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

<b>Pertença a grupos não católicos (% total população)</b>		
Resposta relevante: outras religiões e não religiões		Pontuação
<b>AUS</b>	38	10
<b>ITA</b>	24	6
<b>ESL</b>	28	7
<b>ESP</b>	13	4
<b>POL</b>	11	3
<b>POR</b>	14	4

Escala de normalização (1-10): 1-4 = 1 ponto; 5-8 = 2 pontos; 9-12 = 3 pontos; 13-16 = 4 pontos; 17-20 = 5 pontos; 21-24 = 6 pontos; 25-28 = 7 pontos; 29-32 = 8 pontos; 33-36 = 9 pontos; 37» = 10 pontos  
 Fonte: WCD (2015)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.

## Dimensão diversidade do local de nascimento

<b>Cidadão do país? (% do total)</b>		
	Resposta relevante: não	Pontuação
<b>AUS</b>	4,2	7
<b>ITA</b>	1,1	2
<b>ESL</b>	0,3	1
<b>ESP</b>	6,1	10
<b>POL</b>	0,0	1
<b>POR</b>	2,7	5

Escala de normalização (1-10): 0,1-0,6 = 1 ponto; 0,7-1,2 = 2 pontos; 1,3-1,8 = 3 pontos; 1,9-2,4 = 4 pontos; 2,5-3,0 = 5 pontos; 3,1-3,6 = 6 pontos; 3,7-4,2 = 7 pontos; 4,3-4,8 = 8 pontos; 4,9-5,4 = 9 pontos; 5,5» = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores percentuais arredondados às décimas.

<b>Nascido no país? (% do total)</b>		
	Resposta relevante: não	Pontuação
<b>AUS</b>	8,7	10
<b>ITA</b>	3,5	4
<b>ESL</b>	2,6	2
<b>ESP</b>	8,5	10
<b>POL</b>	1,3	1
<b>POR</b>	6,2	7

Escala de normalização (1-10): 1,1-1,8 = 1 ponto; 1,9-2,6 = 2 pontos; 2,7-3,4 = 3 pontos; 3,5-4,2 = 4 pontos; 4,3-5,0 = 5 pontos; 5,1-5,8 = 6 pontos; 5,9-6,6 = 7 pontos; 6,7-7,4 = 8 pontos; 7,5-8,2 = 9 pontos; 8,3» = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores percentuais arredondados às décimas.

<b>Pai nascido no país? (% do total)</b>		
	Resposta relevante: não	Pontuação
<b>AUS</b>	13,2	10
<b>ITA</b>	3,1	2
<b>ESL</b>	4,6	3
<b>ESP</b>	8,6	7
<b>POL</b>	3,2	2
<b>POR</b>	5,3	4

Escala de normalização (1-10): 1,9-2,8 = 1 ponto; 2,9-3,8 = 2 pontos; 3,9-4,8 = 3 pontos; 4,9-5,8 = 4 pontos; 5,9-6,8 = 5 pontos; 6,9-7,8 = 6 pontos; 7,9-8,8 = 7 pontos; 8,9-9,8 = 8 pontos; 9,9-10,8 = 9 pontos; 10,9» = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores percentuais arredondados às décimas.

<b>Mãe nascida no país? (% do total)</b>		
	Resposta relevante: não	Pontuação
<b>AUS</b>	13,6	10
<b>ITA</b>	3,6	2
<b>ESL</b>	4,4	3
<b>ESP</b>	8,5	7
<b>POL</b>	3,0	2
<b>POR</b>	5,5	4

Escala de normalização (1-10): 1,9-2,8 = 1 ponto; 2,9-3,8 = 2 pontos; 3,9-4,8 = 3 pontos; 4,9-5,8 = 4 pontos; 5,9-6,8 = 5 pontos; 6,9-7,8 = 6 pontos; 7,9-8,8 = 7 pontos; 8,9-9,8 = 8 pontos; 9,9-10,8 = 9 pontos; 10,9» = 10 pontos  
 Fonte: ESS (2002-2014)  
 Valores percentuais arredondados às décimas.

Dimensão diversidade do local de nascimento (cont.)

<b>População estrangeira (% pop. total)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	10,1	10
<b>ITA</b>	5,2	6
<b>ESL</b>	0,8	1
<b>ESP</b>	11,0	10
<b>POL</b>	0,1	1
<b>POR</b>	3,8	4

Escala de normalização (1-10): 0,1-1,0 = 1 ponto; 1,1-2,0 = 2 pontos; 2,1-3,0 = 3 pontos; 3,1-4,0 = 4 pontos; 4,1-5,0 = 5 pontos; 5,1-6,0 = 6 pontos; 6,1-7,0 = 7 pontos; 7,1-8,0 = 8 pontos; 8,1-9,0 = 9 pontos; 9,1» = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1999-2013)  
 Valores percentuais arredondados às décimas.

<b>População nascida no estrangeiro (% pop. total)</b>		
		Pontuação
<b>AUS</b>	14	10
<b>ITA</b>	6	5
<b>ESL</b>	3	2
<b>ESP</b>	11	9
<b>POL</b>	1	1
<b>POR</b>	7	6

Escala de normalização (1-10): 1,0-2,1 = 1 ponto; 2,2-3,3 = 2 pontos; 3,4-4,5 = 3 pontos; 4,6-5,7 = 4 pontos; 5,8-6,9 = 5 pontos; 7,0-8,1 = 6 pontos; 8,2-9,3 = 7 pontos; 9,4-10,5 = 8 pontos; 10,6-11,7 = 9 pontos; 11,8» = 10 pontos  
 Fonte: OCDE (1999-2013)  
 Valores percentuais arredondados às unidades.