

A secularização da sociedade portuguesa no contexto das modernidades múltiplas

TERESA MARTINHO TOLDY

Universidade Fernando Pessoa (Porto) / Centro de Estudos Sociais (Univ. Coimbra)

Introdução

O conceito de secularização está longe de ser unívoco e incontestado. No debate em curso sobre o tema, parecem destacar-se três vertentes: a da diferenciação entre a esfera secular e a esfera das instituições e normas religiosas, a do declínio do religioso enquanto crença e práticas e a da privatização do religioso. A análise do debate e da grande diversidade de situações no que diz respeito à presença da religião na vida moderna aponta para a necessidade de uma análise complexa. O mesmo se passa com a modernidade, parecendo ser, hoje, mais correto falar de várias modernidades. Este texto constitui uma reflexão acerca da viabilidade de aplicar algumas das teorias da secularização à realidade portuguesa, a partir da análise de alguns dos dados do estudo sobre «Identities religiosas em Portugal: representações, valores e práticas»¹.

¹ Alfredo TEIXEIRA (coord.), *Identities religiosas em Portugal: Representações, valores e práticas. Relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, Fátima 16 a 19 de abril de 2012*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa (Centro de Estudos e Sondagens de Opinião - Centro de Estudos de Religiões e Culturas), 2012 [policopiado].

O título proposto para este texto parece partir do pressuposto de que se poderá falar de uma secularização da sociedade portuguesa, bem como da existência de modernidades múltiplas, no contexto das quais a secularização em Portugal se tornasse, eventualmente, mais compreensível. Mas o que se entende por «secularização»? Será a separação entre o Estado e as Igrejas ou a redução da religião ao domínio privado e a consequente emergência do paradigma do indivíduo religioso? Haveremos de falar de níveis formais ou informais de secularização (isto é, da separação entre instituições ou da perda de relevância da religião no quotidiano)? Consistirá a secularização no eclipse da relevância pública da religião ou na diferenciação de esferas? Terá a religião partido alguma vez para parte incerta, para que se possa falar do retorno do religioso? Aliás, não será a própria flutuação de terminologias em torno desta questão, bem como o debate aceso (ainda que, infelizmente, sem grandes ecos em Portugal) a propósito da reemergência da religião no espaço público sinal de que, afinal, a secularização constituiu uma fantasia sociológica ou um equívoco relativamente ao papel da religião e das instituições religiosas na sociedade?

E o que dizer do próprio conceito de «modernidade», intimamente ligado ao de «secularização»: não constituía esta última um dos grandes projetos da primeira? E não constitui a modernidade um meta-relato, que, em muitos casos, pretendeu substituir uma interpretação religiosa total da sociedade por uma interpretação secular totalizante? Haverá lugar para várias modernidades? Será esse conceito pertinente para equacionar igualmente vários modelos de secularização?

Não seria possível responder a todas estas questões no espaço de que dispomos. Aliás, existe uma diversidade de respostas para as mesmas perguntas e outras tantas perguntas para as respostas já dadas. De facto, e parafraseando Richard Schröder, quando começamos a falar de secularização, pensamos que sabemos do que se trata, mas, à medida que aprofundamos o tema, acontece-nos como nos diálogos de Sócrates com os sofistas: «ao princípio, pensávamos que sabíamos a resposta, mas, agora, estamos perplexos».²

Como tal, limitar-nos-emos a tentar cumprir uma tripla tarefa, baseada em opções relacionadas com a tentativa de articulação do tema com a reali-

² Richard SCHRÖDER, «Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs», in: Christina VON BRAUN – Wilhelm GRÄB – Johannes ZACHHUBER (ed.), *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin: LIT Verlag, 2007, p. 61.

dade portuguesa: 1. a apresentação de uma pequena sùmula de alguns dos vetores apontados mais frequentemente na literatura sobre a secularizaçaõ como constitutivos da mesma e que nos parecem pertinentes para o tema deste texto; 2. a apresentaçaõ sumária de alguns dos dados contidos no estudo «Identities religiosas em Portugal: representações, valores e práticas» que nos parecem pertinentes para o debate desta questãõ, isto é, para procurar o que a realidade nos diz sobre a possibilidade (ou nãõ) de falar de Portugal como uma sociedade secularizada e em que termos; e, por fim, 3. a título de conclusãõ: a (possível) articulaçaõ de alguns dos conceitos de secularizaçaõ com a realidade portuguesa. O presente texto será, pois, dividido em três partes, correspondendo cada uma delas às tarefas enunciadas.

Embora se reconheça que a análise do significado dos dados acerca da emergência de novas realidades no que toca às identities religiosas em Portugal merece muita atençaõ, o tema nãõ será tratado aqui – nãõ por displicência relativamente ao seu significado e, mais do que isso, relativamente aos cidadãos portugueses e aos concidadãõs estrangeiros envolvidos nessas dinâmicas, mas porque o presente texto procura traçar um quadro menos de pormenor e mais geral, no qual os crentes católicos continuam a constituir a maioria. Como último reparo, pretende-se ainda que fique claro que esta afirmaçaõ nãõ corresponderá à existênciade qualquer laivo de triunfalismo no presente texto, que se assume como uma reflexãõ crítica.

Secularizaçaõ, des-secularizaçaõ e «modernidades múltiplas»

O conceito de secularizaçaõ está longe de ser unívoco e incontestado, como é sabido. Começou por designar a separaçãõ entre o Estado e a Igreja, assim como a expropriaçaõ da propriedade eclesiástica pelo poder civil³, alargando-se, progressivamente, à cultura, nomeadamente, à autonomia desta face aos símbolos religiosos.⁴ É óbvio que a associaçaõ da secularizaçaõ

³ Para um panorama geral do significado de secularizaçaõ como separaçãõ entre o Estado e a Igreja cf. Richard SCHRÖDER, «Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs»; Giacomo MARRAMAO, *Ciel et terre. Généalogie de la sécularisation*, Paris, Bayard, 2006 e ainda Fernando CATROGA, *Entre deuses e césores. Secularizaçaõ, laicidade e religiãõ civil*, Coimbra: Ed. Almedina, 2010².

⁴ Cf. Peter BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nova Iorque: Random House, 1969.

à autonomização da cultura (tanto no sentido erudito, quanto no quotidiano) face ao religioso remonta a Max Weber e à sua noção de «desencantamento do mundo» (*Entzauberung*), de «mundanização» (*Verweltlichung*) ou de «imantentização» (*Verdiessseitigung*) da visão do mundo.⁵ Wilson, por exemplo, definiu secularização como «o processo através do qual instituições, pensamentos e práticas religiosas perdem o seu significado social».⁶

Bader fala da secularização num triplo sentido:

«Culturalmente, ela significa a secularização do enquadramento cultural cognitivo e normativo: as visões do mundo, da sociedade e do homem. Socialmente, designa o declínio das crenças e práticas religiosas nas sociedades modernas. Politicamente, refere-se à secularização do estado e da política.»⁷

José Casanova, na sua obra de referência, «Public Religions in the Modern World»⁸, considera que os três vetores mais comuns da teoria da secularização (vetores esses cuja validade global, aliás, ele contesta, como veremos) são a diferenciação entre a esfera secular e a esfera das instituições e normas religiosas, o declínio do religioso enquanto crença e práticas e a privatização do religioso.

Debrucemo-nos com mais detalhe sobre estes vetores.

Secularização como diferenciação

Casanova considera que a secularização como diferenciação corresponde, realmente, a uma tendência estrutural geral das sociedades modernas, constituindo, aliás, umas das características fundamentais destas últimas. Do seu ponto de vista, a separação entre religião e estado resulta da Reforma Protestante, da constituição dos estados modernos, do desenvolvimento do capitalismo e da primeira revolução científica, no início da Idade Moderna.⁹ A religião viu-se obrigada a aceitar o princípio moderno

⁵ Cf. Max WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, Berlim: Dunker und Humblot, 1919.

⁶ Bryan WILSON, (1966), *Religion in Secular Society*, Londres: Watts, 1966, 149.

⁷ Veit BADER, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdão: Amsterdam University Press, 2007, 39.

⁸ José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1994.

de diferenciação das esferas seculares, mas também a seguir a mesma dinâmica e a desenvolver, ela própria, também, uma diferenciação autónoma. Segundo Casanova, quando uma religião deixa de fazer parte do establishment, quando perde o seu carácter obrigatório, torna-se uma associação voluntária.¹⁰ A liberdade religiosa transforma, então, todas as religiões em denominações e a esfera religiosa torna-se apenas mais uma esfera, estruturada em torno do seu próprio eixo interno autónomo e abdicando de outras funções que não as religiosas.¹¹

Casanova considera a separação entre religião e estado algo legítimo: a fusão entre religião e comunidade política é incompatível com o princípio moderno de cidadania e, falando, concretamente da Igreja Católica, corresponde à dinâmica conciliar e pós-conciliar:

«A declaração da Igreja Católica, no Vaticano II, acerca da liberdade religiosa e a subsequente aceitação da separação constitucional entre a igreja e o estado nos regimes democráticos recentes por todo o mundo Católico constituem uma confirmação direta e indireta do carácter ‘providencial’ desta tendência estrutural moderna (...).»¹²

Recorde-se, além disso, o contributo das teologias da secularização para uma crítica evangélica da configuração sociológica do cristianismo como Cristandade. Para estas teologias, o cristianismo não é «vítima ou adversário» da secularização, mas sim «autor dos processos de secularização», como afirma Metz¹³. A raiz da secularização estará na própria encarnação enquanto «o assumir do mundo por parte de Deus, no seu Filho»¹⁴. Conclui Metz: «A fé cristã entrega, aqui, o mundo a si mesmo, desvinculando-o dos arrogos reivindicativos diretos das tradições religiosas e causa, assim, a sua secularização fundamental.»¹⁵

⁹ Cf. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Idem*.

¹² *Idem*, 213.

¹³ Johann Baptist METZ, *A fé em história e sociedade*, São Paulo, Edições Paulinas, 1981, 35.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Idem*. Para uma crítica da utilização da argumentação que associa a secularização ao cristianismo como forma de excluir a possibilidade de secularização noutras religiões ou para a apresentar como único paradigma possível de relação entre a religião e o estado ver Talal ASAD, *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

Secularização como declínio das crenças e das práticas religiosas

Contudo, a autonomia das esferas, para José Casanova, não significa que a segunda tese da secularização – como declínio das crenças e práticas religiosas – se verifique linearmente. Segundo ele, esta tese tem origem na crítica iluminista da religião, crítica essa que considera mais orientada politicamente do que baseada na realidade.¹⁶ Do seu ponto de vista, a crença no fim da religião levou movimentos políticos e governos a aplicarem políticas de estado que, por vezes, impuseram compulsivamente a secularização (como foi o caso em alguns países africanos e árabes, nos quais os governos, saídos de lutas de emancipação e de movimentos maior parte das vezes marxistas, procuraram erradicar a religião de acordo com a «profecia autorrealizada» do desaparecimento «inevitável» da mesma numa sociedade que seria «perfeita» – também por ter feito desaparecer a religião¹⁷.

Ora, um dos aspetos das profecias modernas relativas à religião mais contestados é precisamente aquele que diz respeito ao declínio das crenças e práticas religiosas. Casanova não está, de modo algum, sozinho na contestação desta afirmação. Contudo, coloca-se aqui uma questão que divide os que põem em causa a tese do declínio das crenças e práticas religiosas: falamos de uma reemergência do religioso, de um reaparecimento do religioso (como se tivesse partido e, agora, voltado), de uma des-secularização ou assumimos que, afinal, a secularização constituiu uma fantasia ocidental? David Martin¹⁸ e Peter Berger¹⁹, outrora grandes defensores da tese da secularização, abandonaram-na posteriormente, o primeiro, sobretudo no que diz respeito à possibilidade de aplicação universal da mesma (tema ao qual voltaremos). Berger, por seu turno, assumindo os «erros da teoria da secularização», diz o seguinte:

¹⁶ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ David MARTIN, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot: Ashgate; cf. ainda «Comparative Secularisation North and South», in: Manuel FRANZMANN – Christel GÄRTNER – Nicole KÖCK (ed.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, 105-122 ou ainda «Das europäische Modell der Säkularisierung und seine Bedeutung in Lateinamerika und Afrika», in: Hans JOAS – Klaus WIEGANDT (ed.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt: Fischer Verlag, 2007, 435-464.

¹⁹ Peter BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.

«A minha tese é que o pressuposto de que vivemos num mundo secularizado é falsa. Hoje, o mundo, com algumas exceções (...) é tão furiosamente religioso como era e, em algumas regiões, mais do que nunca. Isto significa que há todo um corpo de literatura de historiadores e cientistas sociais que poderíamos rolar livremente como ‘teoria da secularização’ que está fundamentalmente enganada. Nas minhas obras anteriores, eu contribuí para esta literatura. Estava em boa companhia – maior parte dos sociólogos da religião tinham opiniões semelhantes (...).»²⁰

A obra já citada, na qual esta afirmação de Berger se insere, apresenta uma série de estudos sobre o estado da religião em diversos contextos religiosos, geográficos e culturais. O estudo sobre a Europa está a cargo de Grace Davie. O seu título é indicativo do problema que se coloca: «Europe: The Exception That Proves the Rule?»²¹ De facto, ao contrário do que acontece noutras partes do mundo e noutras contextos cristãos, na Europa, a tese da secularização parece continuar a fazer sentido. Mas Davie coloca-se uma questão importante: «Serão os europeus menos religiosos do que os indivíduos noutras partes do mundo ou serão religiosos *de modo diferente*?»²² A sua análise dos dados do European Values System Study Group (entre 1981 e 1990) leva-a a concluir que será mais exato dizer que os europeus ocidentais são «populações desigrejizadas»²³ (*unchurched populations*), mais do que secularizadas.

Segundo Casanova (cuja tese Davie cita como uma das possibilidades de interpretação desta situação²⁴ e que contesta, também ele, a confirmação empírica do declínio das crenças e práticas de cariz religioso), as instituições religiosas insistem frequentemente no declínio das crenças e práticas religiosas na sociedade, em geral, de acordo com uma lógica que parece identificar a crença com a obediência a instituições religiosas. Ora Casanova pensa que o declínio da religião se deve, muitas vezes, não à secularização, mas sim à resistência das religiões à secularização como um processo de diferenciação. E adverte:

²⁰ *Idem*, 2.

²¹ Grace DAVIE, «Europe: The Exception That Proves the Rule?», in: Peter BERGER, (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999, 65-83.

²² *Idem*, 65.

²³ *Idem*, 68.

²⁴ Cf. *idem*, p. 77-79.

«Em palavras simples, [...] quanto mais as religiões resistem ao processo de diferenciação moderna [...] tanto mais tendem, a longo prazo, a sofrer um declínio religioso [...]. Mas, poder-se-á, provavelmente, enunciar uma proposição relacionada com isto, segundo a qual aquelas religiões [...] que aceitaram e abraçaram o princípio moderno da diferenciação também aceitarão e abraçarão o princípio moderno do voluntarismo e estarão em melhor posição para sobreviver ao processo moderno de diferenciação e para adotarem algumas formas de revivalismo evangélico como um método bem-sucedido de autorreprodução religiosa no mercado livre da religião.»²⁵

Para Casanova, não é a resistência em si que enfraquece as instituições religiosas, mas sim a resistência de acordo com uma lógica de poder e de influência sobre as sociedades democráticas: a religião só terá um papel realmente emancipatório se for compatível com as estruturas democráticas e seculares. Caso contrário, a sua resistência não passará de uma outra forma de tentar manter influência política e social.²⁶

Bader chama a atenção para um outro ângulo de visão interessante: as teses do declínio do religioso na Europa concentram-se, normalmente, no cristianismo e não analisam a emergência de outras religiões ou de formas de religiosidade não associadas a uma religião em concreto, ou então, consideram-nas realidades trazidas para a Europa por comunidades migrantes²⁷. O referido autor pergunta-se ainda qual seria o termo de comparação relativamente ao qual assistiríamos, atualmente, a um declínio da religião: seria a Idade Média, o modelo de Cristandade? Do seu ponto de vista, «as estruturas institucionalizadas e as assimetrias de poder é que são as grandes responsáveis pelos ‘altos níveis de religiosidade’».²⁸ Veit Bader chama ainda atenção para o seguinte: se se comparar as religiões organizadas com «rivais contemporâneos como as organizações ‘humanistas’ e as contraorganizações secularistas (em particular os partidos políticos), o declínio destes últimos é bastante mais grave do que o das igrejas».²⁹ Face a isto, segundo ele pensa, o «inimigo» da religião não é o laicismo agressivo, mas sim a indiferença. E esta não se verifica apenas em relação à religião.

²⁵ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, 214.

²⁶ *Idem*.

²⁷ Cf. V. BADER, *Secularism or Democracy?*, 41.

²⁸ *Idem*, 42.

²⁹ *Idem*.

Secularização como rejeição da religião para a esfera privada

O último vetor da secularização mencionado por Casanova é o da rejeição da religião para a esfera privada³⁰ – esse seria o grande projeto da modernidade, visto como a forma supostamente mais adequada de garantir a paz social num mundo saído das guerras da religião. A questão da privatização da religião coloca, antes de mais, a pergunta acerca do significado de «privatização» e da distinção entre «público» e «privado», tópico que tem feito correr muita tinta, tanto na filosofia, como nas ciências sociais, em geral. A redução da religião ao domínio privado é contemporânea da emergência do indivíduo burguês, autodeterminado, autogovernado, capacitado pela luz da racionalidade kantiana para separar os interesses públicos dos interesses privados. Neste quadro, a religião torna-se «'assunto privado', do qual a gente 'se serve' segundo critérios de necessidades culturais e da utilidade, algo de que (já) não se precisa para se ser sujeito».³¹

Casanova aponta as teses de Luckmann e de Luhmann como dois bons exemplos de uma espécie de redução da religião a um papel em «part-time»³² na consciência dos indivíduos. Para Luckmann (na sua obra com o título significativo «The Invisible Religion»³³), a perda de relevância cultural da religião traduz-se na ausência de relevância pública da mesma, uma vez que as instituições religiosas tradicionais se tornaram cada vez mais irrelevantes e marginais ao funcionamento do mundo moderno.

Para Niklas Luhmann³⁴, a autonomia da cultura face à religião resulta da redução desta a um elemento voluntário dentro de um sistema social que, em si mesmo, deixou de ser determinado por aquela ou pelas suas substituições civis (tal como Durkheim as entendia³⁵). Segundo Luhmann, a religião constituía um sistema de sentido: a sua função social residia em transformar o indeterminado em determinado. O autor define «sentido» (*Sinn*) como uma forma determinada de redução da complexidade (um

³⁰ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*.

³¹ J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 46.

³² J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, 36.

³³ Cf. Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion*, Nova Iorque: MacMillan, 1967.

³⁴ Cf. Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt: Suhrkamp, 1977⁴.

³⁵ Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: P.U.F., 1912/1969

princípio organizador).³⁶ Na sociedade moderna, a religião é apenas um sistema parcial, a par de numerosos sistemas relativamente autónomos. A autonomia dos sistemas parciais favoreceu a independência de cada um deles. O sistema parcial político, por exemplo, pode operar tranquilamente segundo os seus próprios princípios de poder, porque já não é determinado e legitimado religiosamente. O mesmo se passa com a religião. A secularização é, então, uma consequência da «parcialização» da religião, isto é, da sua redução a um elemento no interior do sistema social, ao qual se adere, ou não, por opção pessoal.³⁷

Grace Davie corrobora a tese da individualização da crença, no seu célebre enunciado «believing without belonging» acerca da secularização na Grã-Bretanha. Na sua perspetiva, a atitude dos britânicos, que a autora considera ser *mutatis mutandis* também a dos restantes europeus, corresponde a um «acreditar sem pertencer»³⁸, isto é, um acreditar que não implica a necessidade de participar em instituições religiosas, portanto, um acreditar sem igreja (como já referido anteriormente). Contudo, para Davie, o desinvestimento na participação comunitária ou institucional não significa necessariamente que os crentes individuais não considerem importante a existência das igrejas. Do seu ponto de vista, na realidade, a secularização na Europa traduz-se na existência de uma «religião vicária»:

«No meio desta indiferença, as igrejas continuam a funcionar como uma espécie de ‘memória vicária’: uma proporção significativa de europeus delega nas suas igrejas, muitas vezes, igrejas de estado, o que deixaram de querer ser eles a fazer. Assim, no início do milénio, muitos europeus continuam a estar mais gratos do que ressentidos em relação às suas igrejas, reconhecendo que elas desempenham um número de tarefas a favor da população, como tal. É, por exemplo, pedido às Igrejas que articulem os tempos sagrados no ciclo da vida dos indivíduos e das famílias, assim como em momentos de crise ou de celebração nacional.»³⁹

³⁶ Cf. Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, 20.

³⁷ *Idem*, 26.

³⁸ Grace DAVIE, *Religion in Britain: since 1945: believing without belonging*, Oxford: Blackwell Publishers, 1994.

³⁹ G. DAVIE, «Europe: The Exception That Proves the Rule?», 82.

Segundo Grace Davie, esta situação, apesar de revelar o reconhecimento da importância institucional das igrejas, acabará por levar a uma perda da sensibilidade religiosa, porque existe um afastamento cada vez maior entre as igrejas e a população e porque a ignorância acerca do religioso é também crescente, sobretudo, entre as camadas mais jovens.⁴⁰

Se Grace Davie fala de uma «crença sem pertença» (embora, nos seus escritos mais recentes prefira utilizar a já referida categoria de «religião vi-cária»⁴¹), Danièle Hervieu-Léger considera que se pode falar também de uma «pertença sem crença». Esta consiste, simultaneamente, na individualização da crença e na persistência de uma reminiscência da «herança identitária cristã», traduzida em «reflexos coletivos»:

«Os cidadãos dinamarqueses que não acreditam em Deus e nunca vão à igreja, mas que continuam, fielmente, a pagar os seus impostos para a Igreja Luterana, porque gostam que os edifícios religiosos estejam bem conservados, e os cidadãos franceses nostálgicos das belas liturgias na sua juventude e que se queixam da construção de mesquitas em França, apesar de nunca porem os pés na igreja até que ‘os sinos dobrem’ por eles, ilustram como se pode ‘pertencer sem acreditar’ (...).»⁴²

A discussão em torno do significado de «espaço público» reflete-se, naturalmente, na compreensão da relação da religião com o mesmo (como presença ou ausência). Não iremos retomar aqui o debate em torno do conceito de «espaço público» em si, por motivos óbvios. Será, contudo, necessário reter dois conceitos úteis para a proposta de interpretação dos dados que serão apresentados na segunda parte. Assim, refira-se: 1. a noção de espaço público como o fórum de debate cívico e de intervenção acerca dos as-

⁴⁰ Cf. *idem*, 83.

⁴¹ Grace DAVIE, «Vicarious religion: a response», *Journal of Contemporary Religion*, 25 (2010) 261-267.

⁴² Danièle HERVIEU-LÉGER, «La religion dans la constitution du lien social européen», *Eurozine* [URL] <http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-hervieuleger-en.html> [15.01.2013]. Embora não seja este o tema de que o presente texto se ocupa, chama-se aqui a atenção para a pertinência de analisar a forma como estados supostamente laicos utilizam, neste momento, na Europa, o discurso da «identidade judeo-cristã» como forma de legitimar a recusa sobretudo da presença de crentes islâmicos e da visibilização dessa presença. Cf. T. ASAD, *Formations of the Secular* e V. BADER, *Secularism or Democracy?*, nomeadamente, onde este menciona a existência de «estratégias de maiorias para assimilar minorias, ocultadas sob o disfarce de ‘neutralidade’ e ‘modernidade’» (45).

suntos que importam a todos os cidadãos e à vida na pólis (evoque-se aqui Habermas⁴³ e Arendt⁴⁴, entre outros autores); 2. o «espaço público» como espaço de visibilização de causas públicas, mas também privadas (quando se pensa no religioso, um exemplo da sua visibilização pública poderão ser as peregrinações, procissões, em suma: atos públicos de culto; quando se pensa na visibilização de causas privadas, pode pensar-se, por exemplo, em manifestações pelos direitos das mulheres em contexto familiar).

Tendo em conta as definições de «espaço público» mencionadas, bem como a sua articulação com o «espaço privado» (categoria, em si, aliás, porosa, como vimos pelo exemplo dado: mais que não seja porque as causas dos direitos humanos no privado se resolvem politicamente no espaço público), perguntar-se-á quais as formas assumidas por um projeto de secularização que procura remeter a religião para o domínio privado. Significará isto a sua invisibilização, por exemplo, através do eclipse forçado de sinais externos de pertença a uma religião? Será a não participação de entidades religiosas em atos oficiais de um estado laico? Será a não-pertinência ou intolerância face a intervenções públicas das religiões (de quem, nas religiões?) nos debates cívicos sobre assuntos públicos, portanto, de todos os cidadãos? Será a impossibilidade de participação das entidades religiosas nas estruturas que asseguram os direitos sociais aos cidadãos?

A tese do eclipse da religião no espaço público é refutada por diversos autores, ainda que de pontos de vista diversos. Casanova, nomeadamente, considera que a privatização da religião consistiu numa profecia moderna que não se tornou realidade. A tese central do seu livro – já mencionado – «Public Religions in the Modern World» – refere-se, precisamente, à «desprivatização» da religião no mundo moderno.⁴⁵ Na sua perspetiva, esta «desprivatização» resulta do facto de «as tradições religiosas por todo o mundo estarem a recusar-se a aceitar o papel marginal e privatizado que as teorias da modernidade, assim, como as teorias da secularização lhes tinham reservado».⁴⁶ A desprivatização da religião emerge, para Casanova, em movimentos sociais «religiosos na sua natureza ou que desafiam, em

⁴³ Cf., por exemplo, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin: Neuwied (1962) 1971⁵.

⁴⁴ Cf., por exemplo, «A condição humana», Lisboa: Relógio d'Água, (ed. original: 1958) 2001.

⁴⁵ J. CASANOVA, «Public Religions in the Modern World», 5.

⁴⁶ *Idem*.

nome da religião, a legitimidade e autonomia das esferas seculares primárias – o estado e a economia de mercado»⁴⁷, ou em

«instituições e organizações religiosas que recusam restringir-se ao cuidado pastoral das almas individuais e continuam a questionar as inter-relações entre moral privada e pública e a desafiar a reivindicação dos subsistemas, particularmente dos estados e mercados, segundo as quais estes seriam isentos de considerandos normativos alheios».⁴⁸

Outros autores, para além de Casanova, como, por exemplo, as já mencionadas Grace Davie e Danièle Hervieu-Léger, consideram que, no mínimo, é necessário distinguir entre «privatização da religião» enquanto individualização da crença, e eclipse total da religião como instituição no espaço público (pelo menos, por agora).

Subjacente às diversas perspetivas mencionadas, encontra-se uma questão inelutável: a «reminiscência» do cristianismo na Europa continua, ou não, a influenciar o espaço público? E sob que formas? Este tema é fraturante: por um lado, a separação entre estado e religião é um adquirido da modernidade. Por outro lado, as instituições religiosas continuam a ter um peso social significativo em diversíssimos países, muito frequentemente, ao abrigo do princípio da subsidiariedade (defendido tanto pelo estado-nação, como – se pensarmos em termos de Catolicismo – pelos documentos da doutrina social da Igreja), de tal forma, que, para alguns autores, nem é realista, nem desejável partir do pressuposto da existência de uma separação absoluta e, muito menos, de uma secularização como privatização da religião. Bader, por exemplo, considera mais oportuno e mais profícuo falar de graus de diferenciação. Na sua perspetiva, os estados democráticos deveriam prever um «límiar mínimo de diferenciação institucional, organizacional e de papéis ou, em termos legais, as duas autonomias do estado em relação às religiões e das religiões (organizadas) em relação a estado».⁴⁹

Mas o tópico da privatização (ou não) da religião coloca ainda uma outra questão, mais profunda: haverá uma secularização que resulte numa sociedade com determinado tipo de valores, isto é, uma «versão secular» ou

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ V. BADER, *Secularism or Democracy?*, 25.

«quase-secular» do cristianismo, traduzida numa ética? Neste caso, será ou não lícito dizer que a religião continua a influenciar o social? Esta é a tese, por exemplo, de Roberto Cipriani, que defende a existência de uma «religião difusa» que, progressivamente, desemboca numa «religião de valores», nomeadamente, em Itália, religião essa (no caso italiano, o cristianismo católico) que teve e tem o poder de configurar a sociedade e de cuja configuração a sociedade continua a viver. Como Cipriani afirma, «o Catolicismo (como religião dominante) penetra muitos setores da vida social e mantém a sua influência sobre os valores comuns, apesar de um efeito de distância crescente entre as pessoas e a religião institucionalizada».⁵⁰

«Modernidades múltiplas»

Seria impossível retomar aqui todo o debate em torno da secularização enquanto privatização da religião, bem como em torno daquilo que, por exemplo, como vimos, Casanova considera uma «desprivatização» da mesma e outros autores considerarão a constatação de que, afinal, esta não havia desaparecido do espaço público. Esta afirmação chama a atenção para a relevância de equacionar os termos em que a presença pública da religião é compatível com a própria noção de espaço público enquanto «espaço de exercício da cidadania» (pense-se, nomeadamente, na relevância das posições – diversas e não confluentes – de Rawls⁵¹ e Habermas⁵² nesta matéria).

Contudo, a breve apresentação das diversas facetas da secularização permite-nos tirar uma conclusão importante, mencionada, aliás, por diversos estudiosos da secularização, entre os quais, David Martin: é necessário proceder a análises mais finas, isto é, que tenham em conta a existência de situações diversas em zonas do mundo e em países diversos (quando se fala da Europa, em países do Norte e países do Sul, por exemplo), numa palavra, que aceitem o desafio de estruturação de micro ou meso-teorias a par-

⁵⁰ Roberto CIPRIANI, «De la religion diffuse à la religion des valeurs», *Social Compass* 40:1 (1993), 91.

⁵¹ Cf. nomeadamente *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With «On My Religion»*, Cambridge: Harvard University Press, 2006.

⁵² Cf., por exemplo, e mais recentemente *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005 e ainda *Nachmetaphysisches Denken. II: Aufsätze und Repliken*, Frankfurt: Suhrkamp, 2012.

tir de contextos concretos. Como diz Martin, «as narrativas dominantes que nós utilizamos para organizar os dados da secularização, como privatização, individualização, racionalização e diferenciação social, são enganosas, porque sugerem um só caminho para um fim comum. Somos enganados por todos esses substantivos perigosos terminados em ‘ização’». ⁵³ Um dos fatores decisivos, para uma análise complexa reside, segundo este autor, no seguinte facto:

«não é possível separar a natureza da cultura religiosa da natureza da cultura política ou da cultura intelectual. O carácter nacional e o carácter religioso estão intimamente ligados (... e não há uma sociologia da religião adequada que não seja também uma sociologia da moral e dos costumes». ⁵⁴

A necessidade de análises finas prende-se com a impossibilidade de uma «pan-teoria da secularização», indiferente a contextos concretos ou tomando aqueles que a desdizem apenas como «exceções à regra». Análises complexas atenderão, portanto, à relevância da constatação teórica e empírica de que não se pode falar de um modelo único, nem sequer quando se fala de modernidade. De facto, como bem lembra Eisenstadt, «os desenvolvimentos na era contemporânea indicam antes que as diversas arenas institucionais da modernidade – a económica, a política, a educacional ou a familiar – se definem, regulam e combinam de modos diversos em diferentes sociedades e em diferentes períodos de desenvolvimento». ⁵⁵

Apesar de Eisenstadt, ao desenvolver a sua teoria das «múltiplas modernidades», ter em mente sobretudo disparidades entre regiões do mundo tão diversas como o Japão e os Estados Unidos da América, por exemplo, é pensável equacionar a aplicabilidade da sua teoria – *grosso modo* – a diferentes sociedades dentro de um espaço tido como aparentemente unitário, pelo menos, à escala global, como é o da Europa. Dir-se-á, então, que o «programa da modernidade» – do qual a secularização faz(ia) parte – não se cumpriu de igual modo em todos os países europeus (se é que se cumpriu completamente em algum deles).

Como se equacionam estas questões na sociedade portuguesa?

⁵³ D. MARTIN, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, 47.

⁵⁴ *Idem*, 55.

⁵⁵ S. N. Eisenstadt, *Múltiplas Modernidades. Ensaio*, Lisboa: Livros Horizonte, 2007, 9.

Alguns dados do estudo «Identities religiosas em Portugal: representações, valores e práticas»

A análise do estudo «Identities religiosas em Portugal: representações, valores e práticas» que se segue pretende, tão só, como já dito na introdução, apresentar e discutir alguns dos dados que nos permitem relacionar a realidade encontrada com as teses sobre a secularização mencionadas na secção anterior. Para tanto, esta segunda parte dividir-se-á em três secções, a saber: 1. Crenças dos portugueses; 2. Práticas religiosas dos portugueses; 3. Relação entre crenças, atitudes e valores dos portugueses.

Crenças dos portugueses

As percentagens relativas à posição religiosa atual dos inquiridos no estudo em causa parecem tornar difícil a afirmação de que Portugal é um país secularizado na segunda aceção referida na primeira parte do presente texto (pelo menos no que diz respeito ao declínio das crenças religiosas), como se pode ver no quadro 1 (relativo aos residentes no território nacional):

QUADRO 1

Categorias de identificação, quanto à religião, usadas no questionário aplicado⁵⁶

Posição religiosa atual	N	%
Crente, mas não tem religião	177	4,6
Indiferente	123	3,2
Agnóstico	86	2,2
Ateu	158	4,1
Católico	3052	79,5
Evangélico	84	2,2
Outro protestante	6	0,2
Ortodoxo	20	0,5
Muçulmano	12	0,3
Testemunha de Jeová	49	1,3
Igreja Universal do Reino de Deus	3	0,1
Outra religião cristã	30	0,8
Outra religião não cristã	14	0,4
Ns/Nr	23	0,6
Total	3837	100,0

⁵⁶ A. TEIXEIRA (coord.), *Identities religiosas em Portugal*, 4.

Na realidade, o primeiro dado notório consiste no facto de 89,9% dos inquiridos dizerem possuir atualmente uma posição religiosa. 79,5 dos inquiridos dizem-se católicos, o que significa que, dos 89,9% de inquiridos com posição religiosa crente, 93,3% se afirmam católicos. Segundo Alfredo Teixeira⁵⁷, existe um decréscimo (que, de acordo com interpretações diversas, pode ser considerado acentuado ou não) da percentagem de católicos: comparando um estudo realizado em 1999 com os dados apresentados em 2012, constata-se um decréscimo de 7,4%, bem como se verifica um aumento da percentagem de crentes sem religião (4,6%) e, sobretudo de indiferentes, agnósticos e ateus (os três grupos perfazem 9,5% dos inquiridos – mais do que a soma dos crentes de todas as igrejas cristãs não católicas e das outras religiões, que perfazem 5,7%), comparativamente com dados de estudos anteriores (de acordo com dados de 1999, a percentagem relativa a estes crentes era de 2,7%).

Se as percentagens referentes à identidade religiosa revelam que 89,9% dos inquiridos afirmam possuir atualmente uma posição religiosa (o que desmistifica a possibilidade de se falar de uma secularização linear em Portugal ao nível das crenças), o aumento do número daqueles que deixaram de ser praticantes, bem como os motivos aduzidos pelos crentes sem religião para a não-adesão a uma religião parecem corresponder à afirmação da autonomia individual, típica da modernidade, e, por outro lado, ao desinteresse pela institucionalização da pertença a que Davie e Hervieu-Léger se referem. De facto, as razões para a não pertença a uma religião apontadas pelos inquiridos que se consideram «crentes, mas sem religião» (4,6%), segundo o estudo, são de três ordens, relacionadas, nomeadamente, com «a autonomia, a convicção e o desinteresse»:

«A autonomia face às religiões é o traço mais saliente se juntarmos os que sublinham proposições como: ‘Não concordo com a doutrina de nenhuma Igreja ou religião’ (em 32,7% dos casos), ‘Não concordo com as regras morais das Igrejas e religiões’ (22,2%), e ‘Prefere ser independente face às normas e práticas de uma religião’ (21,1%). A não-pertença religiosa exprime-se também como convicção em 33,2% dos casos, e como resultado de desinteresse (21,7%)».⁵⁸

⁵⁷ Cf. *idem*, 6.

⁵⁸ *Idem*, 8.

Por seu turno, os dados relativos ao cruzamento das faixas etárias com a identidade religiosa parecem confirmar a tese de Grace Davie relativa à crescente indiferença pelo religioso por parte dos jovens. O inquérito que aqui se estuda mostrou que «os sem religião» são pertencentes a faixas etárias mais jovens e os católicos, embora distribuídos pelas diversas faixas etárias, pontuam progressivamente mais alto a partir da faixa etária entre os 35-44 anos, até aos 65 anos ou mais.

QUADRO 2

Caracterização cruzada de escalões etários e classes de posição religiosa⁵⁹

Posições religiosas	Escalões etários						Total	
	15-24 anos	25-34 anos	35-44 anos	45-54 anos	55-64 anos	65 ou mais		
Não crentes	N	129	113	37	41	25	23	368
% posição religiosa		35,1%	30,7%	10,1%	11,1%	6,8%	6,3%	100,0%
% escalão etário		25,1%	13,8%	6,2%	6,4%	5,1%	3,0%	9,6%
Crentes sem religião	N	34	58	40	21	13	11	177
% posição religiosa		19,2%	32,8%	22,6%	11,9%	7,3%	6,2%	100,0%
% escalão etário		6,6%	7,1%	6,7%	3,3%	2,7%	1,5%	4,6%
Católicos	N	313	566	486	550	432	706	3053
% posição religiosa		10,3%	18,5%	15,9%	18,0%	14,2%	23,1%	100,0%
% escalão etário		61,0%	69,2%	81,3%	85,9%	88,2%	93,1%	80,0%
Protestantes (inclui evangélicos)	N	13	44	12	9	6	6	90
% posição religiosa		14,4%	48,9%	13,3%	10,0%	6,7%	6,7%	100,0%
% escalão etário		2,5%	5,4%	2,0%	1,4%	1,2%	0,8%	2,4%
Outros cristãos	N	9	21	9	9	3	3	54
% posição religiosa		16,7%	38,9%	16,7%	16,7%	5,6%	5,6%	100,0%
% escalão etário		1,8%	2,6%	1,5%	1,4%	0,6%	0,4%	1,4%
Testemunhas de Jeová	N	10	7	6	7	10	9	49
% posição religiosa		20,4%	14,3%	12,2%	14,3%	20,4%	18,4%	100,0%
% escalão etário		1,9%	0,9%	1,0%	1,1%	2,0%	1,2%	1,3%
Pertencentes a outras religiões	N	5	9	8	3	1	0	26
% posição religiosa		19,2%	34,6%	30,8%	11,5%	3,8%	,0%	100,0%
% escalão etário		1,0%	1,1%	1,3%	,5%	,2%	,0%	,7%
Total	N	513	818	598	640	490	758	3817
% posição religiosa		13,4%	21,4%	15,7%	16,8%	12,8%	19,9%	100,0%
% escalão etário		100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

⁵⁹ *Idem*, 32.

O peso da Igreja Católica na sociedade portuguesa ainda se faz sentir bastante, se se atentar nos dados referentes à socialização religiosa dos inquiridos, especialmente, no que diz respeito ao batismo: 87,9% dos inquiridos são batizados e 82,5% batizaram os filhos em bebé. A instrução religiosa constitui também um outro dado relevante da socialização religiosa (não só entre católicos). Segundo o estudo:

«A instrução religiosa infantil continua a marcar maioritariamente os processos de socialização. Note-se que só 16,1 dos casos correspondem a respostas negativas à pergunta ‘os seus filhos tiveram instrução religiosa?’. A disponibilidade familiar para a instrução religiosa tem, globalmente, uma ampla representação, sendo privilegiados os dispositivos especializados, como a catequese (em 69,6% dos casos). Se esta opção é particularmente relevante entre os católicos (em 76,5% dos casos), não deixa de ter relevância estatística na população que não pertence a qualquer religião – 24,9% dos casos entre os não crentes, 37,5% entre os crentes sem religião.»⁶⁰

As respostas acerca dos enunciados crentes mais relevantes⁶¹ parecem também indiciar a inadequação da tese da secularização como declínio da crença. De facto, a afirmação «existe um poder superior» obtém 83,9% de respostas, bem como a afirmação «Deus existe e fez-se conhecer na pessoa de Jesus Cristo» (78,7%). A terceira afirmação com maior percentagem de anuência é a seguinte: «existem forças sobrenaturais no universo que influenciam as nossas vidas» (70%). Pontua igualmente alto a afirmação de que «o futuro da humanidade está dependente das nossas escolhas éticas e morais» (82,3%). A afirmação de que «cada um está entregue a si próprio» apesar de não pontuar baixo (obtém 63,5% de anuência) obtém pontuação inferior às afirmações de cariz religioso estrito.

Práticas religiosas dos portugueses

Depois desta breve referência à forma como os inquiridos se posicionam religiosamente e às suas crenças, importa atender a um outro dado re-

⁶⁰ *Idem*, 31.

⁶¹ *Idem*, 39.

levante: o das práticas religiosas, uma vez que, como vimos, a secularização, numa das suas aceções, não só menciona o declínio da crença, como também o das práticas religiosas. Ora, o que se verifica analisando os dados é que, apesar de haver uma *décalage* muito significativa entre a percentagem de inquiridos com uma posição religiosa atual e a percentagem que pratica atos de culto (uma ou mais vezes por semana), esta continua a ser expressiva:

«A participação semanal em atos de culto nos templos descreve 23,4% da população inquirida. Mas, se somarmos a estes, os 14% que participa uma e duas vezes, e os 8,3% que participam mais do que uma vez por semana, podemos dizer que 45,7% dos inquiridos mantém uma relação de proximidade com os atos de culto. Este número percentual deve ser comparado, com a frequência relativa aos que respondem nunca, ou quase nunca, participar em atos de culto nos templos – 28,2%». ⁶²

O Quadro 3 permite ter uma noção da regularidade da prática religiosa cultural dos diferentes grupos de inquiridos. A análise dos dados relativos à prática cultural recorrendo ao método da autoclassificação permite concluir que os crentes pertencentes a uma religião tendem a autorrepresentar-se como praticantes:

«Em todas as classes de pertença religiosa essa tendência se pronuncia. Com mais expressão entre os protestantes (84,4%), as Testemunhas de Jeová (75%) e os pertencentes a religiões não cristãs (80,8%). Este fenómeno apresenta, assim, uma correlação com o carácter minoritário das identidades. A exceção é constituída pelos outros cristãos (59,6% de praticantes), com um perfil mais próximo da identidade católica.» ⁶⁴

Entre os católicos, 56,1% consideram-se praticantes.

Quando interrogados sobre as razões para serem praticantes ⁶⁵, a educação e tradição familiar obtêm pontuações mais altas (74,9% dos casos), bem como a crença/fé pessoal (60,3% dos casos), o que é, mais uma vez, expressivo da existência de uma «socialização religiosa», baseada na «força da tradição, na prática

⁶² *Idem*, 23.

⁶³ *Idem*, 24.

⁶⁴ *Idem*, 44.

⁶⁵ *Idem*, 46.

QUADRO 3

Frequência de atos de culto por classe de posição religiosa⁶³

Posições religiosas	Com que frequência costuma participar ou assistir a atos de culto religiosos na igreja ou templo?						Total	
	Mais de uma vez por semana	Uma vez por semana	Uma/duas vezes por mês	Várias vezes por ano	Uma/duas vezes por ano	Nunca ou quase nunca		
Não crentes	N %	0 ,0%	1 3%	1 ,3%	9 2,5%	47 12,8%	309 84,2%	367 100,0%
Crentes sem religião	N %	1 ,6%	3 1,7%	5 2,8%	13 7,3%	34 19,2%	121 68,4%	177 100,0%
Católicos	N %	250 8,3%	841 27,9%	508 16,8%	428 14,2%	415 13,8%	576 19,1%	3018 100,0%
Protestantes (inclui evangélicos)	N %	30 33,3%	25 27,8%	14 15,6%	6 6,7%	7 7,8%	8 8,9%	90 100,0%
Outros cristãos	N %	9 17,0%	9 17,0%	3 5,7%	3 5,7%	2 3,8%	27 50,9%	53 100,0%
Testemunhas de Jeová	N %	21 45,7%	10 21,7%	1 2,2%	0 ,0%	2 4,3%	12 26,1%	46 100,0%
Pertencentes a outras religiões	N %	4 15,4%	7 26,9%	3 11,5%	0 ,0%	0 ,0%	12 46,2%	26 100,0%
Total	N	315	896	535	459	507	1065	3777

do hábito, na família e no envolvimento comunitário que torna a pertença à religião prevalente algo atraente e quase inultrapassável»⁶⁶, como diz Cipriani.

De facto, quando analisados os dados de acordo com a identidade religiosa⁶⁷, verifica-se que 78,8% dos católicos consideram que o facto de serem praticantes está relacionado com a educação e tradição familiar e 61,2% consideram que se relaciona com a crença/fé pessoal. Este segundo item obtém a percentagem mais elevada para Protestantes (46,2%), enquanto o primeiro só obtém 34,9% das respostas. A crença fé/pessoal constitui também a razão

⁶⁶ R. CIPRIANI, «Secularization or 'diffused religion'?», in: Manuel FRANZMANN – Christel GÄRTNER – Nicole KÖCK (ed.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, 126.

⁶⁷ A. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 47.

para ser praticantes mais significativa para outros cristãos (40,5%), para Testemunhas de Jeová (70,5%) e para Pertencentes a religiões não-cristãs (56,1%). Em todas estas, a educação e tradição familiar fica abaixo do peso que tem para os católicos e, em alguns casos, abaixo de outros itens (para os Protestantes, a educação obtém uma percentagem de 34,9%, mas o conforto espiritual obtém 40,3%; para as Testemunhas de Jeová a educação obtém 14,6%, enquanto o conforto espiritual, por exemplo, obtém 39,7%). Contudo, para os pertencentes a religiões não-cristãs, o item educação e tradição familiar obtém também a percentagem mais alta (58,9%), mesmo antes da crença/fé pessoa, enquanto, para os outros cristãos, a educação obtém 38,4%, portanto, ficando em segundo lugar relativamente à crença/fé pessoal, que obtém a percentagem mais alta (como já referido).

O facto de os crentes pertencentes a uma religião tenderem a autorrepresentar-se como praticantes parece pôr em causa a possibilidade de uma interpretação da situação como correspondendo, linearmente, a uma «pertença sem crença», como a entende Danièle Hervieu-Léger⁶⁸: não estamos perante ex-crentes ou «pós-crentes», que se aproximem da igreja ou de comunidades crentes apenas na hora da morte.

É, contudo, também verdade que os comportamentos religiosos mais persistentes⁶⁹ são relacionados com a oração individual (não em contexto cultural numa igreja ou templo). 33% dos inquiridos dizem rezar todos os dias e 26,7%, algumas vezes na semana ou (18,3%) poucas vezes. As Testemunhas de Jeová (63,3%), os Protestantes (52%), os pertencentes a outras religiões (48,1%) e os «outros cristãos» (35,8%) rezam mais do que os Católicos (37%). Esta prática é esmagadoramente individual (72,2% dos inquiridos dizem rezar sozinhos), podendo, portanto, dizer-se que a prática religiosa identificada como mais relevante ocorre no espaço privado. Este dado parece, pois, apontar para três aspetos: primeiro, indicia um não declínio linear da prática religiosa; em segundo lugar, indicia uma privatização da prática tida como mais importante; em terceiro lugar, indicia que a prática tida como mais importante não é a cultural em contexto litúrgico (e comunitário).

⁶⁸ Cf. D. HERVIEU-LÉGER, «La religion dans la constitution du lien social européen».

⁶⁹ A. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 18.

Relação entre crenças, atitudes e valores dos portugueses

Uma das teses acerca da secularização mais contestadas é a da privatização da religião, como vimos. Interessa-nos, pois, analisar – ainda que brevemente – a forma como os inquiridos equacionam os vários aspetos da relação entre religião e espaço público, tanto enquanto espaço cívico de tomada de decisões que dizem respeito a todos, como enquanto espaço de visibilização (quotidiana, nas suas diversas formas) de crenças e valores. Assim, começando pelo lugar que o religioso ocupa nas conversas quotidianas⁷⁰, 49,4% dos participantes indicaram não ter falado de temas ou assuntos religiosos no mês anterior à inquirição e, aqueles que o fizeram, fizeram-no preponderantemente em espaços privados: em família (36,8%) e entre amigos (25%). A religião só constitui tema de conversa com colegas de trabalho entre 5,3% dos inquiridos. Uma análise mais fina dos dados permite ao estudo concluir que algumas minorias religiosas (como os protestantes e evangélicos, Testemunhas de Jeová e membros de outras religiões) «mostram indícios mais vincados de uma presença do religioso na retórica quotidiana»⁷¹ comparativamente com os católicos (como se pode ver no Quadro 4).

Se atendermos à percentagem elevadíssima de inquiridos que afirmam possuir uma posição religiosa atual, à percentagem também elevada de inquiridos batizados e que respondem dar instrução religiosa aos seus filhos, bem como às percentagens muito expressivas de inquiridos que afirmam estar de acordo com asserções relacionadas diretamente com a crença (em Deus, em Jesus Cristo) e com a influência das escolhas éticas e morais sobre o futuro da humanidade; se atendermos ainda às percentagens relevantes de indivíduos que se consideram «crentes praticantes» e que afirmam rezar, e se cruzarmos todos esses dados com as percentagens relativas ao lugar da religião nas conversas quotidianas dos participantes no estudo, é legítimo perguntar-se como compaginar dados, aparentemente, contraditórios. Estaremos perante uma «religião em part-time», como diz Casanova, uma compartimentação de esferas diferentes da vida (na aceção de Luhmann) – uma esfera «secularizada» (na qual a religião não ocupa lugar como tema) uma esfera ritual (prática de rituais religiosos), uma esfera espiritual individual (oração, crenças) ou uma esfera «vicária» (no sentido que Grace Davie lhe dá), isto é, de delegação nas

⁷⁰ *Idem*, 17.

⁷¹ *Idem*, 18.

QUADRO 4

Retórica religiosa quotidiana por classes de posição religiosa⁷²

		Posições religiosas						Total	
		Não crentes	Crentes sem religião	Católicos	Protestantes (inclui evangélicos)	Outros cristãos	Testemunhas de Jeová		Pertencentes a outras religiões
Famíliares	N	49	40	1212	47	20	32	11	1412
	% de casos	13,4%	22,7%	39,7%	52,5%	38,1%	65,8%	41,8%	
Amigos	N	56	50	765	44	15	21	7	957
	% de casos	15,3%	28,0%	25,1%	48,4%	29,1%	42,6%	27,5%	
Colegas de trabalho	N	10	7	161	8	8	8	3	205
	% de casos	2,6%	4,0%	5,3%	9,1%	15,2%	16,0%	12,2%	
Vizinhos	N	3	4	255	7	5	11	4	290
	% de casos	,9%	2,2%	8,4%	7,8%	10,1%	21,6%	16,9%	
Outras pessoas	N	6	10	99	13	4	8	0	140
	% de casos	1,6%	5,4%	3,2%	14,8%	8,5%	16,0%	1,0%	
Não falou de assuntos ou temas religiosos	N	273	89	1448	20	27	5	13	1877
	% de casos	74,4%	50,3%	47,4%	22,7%	51,7%	10,4%	49,6%	
Total	N	367	177	3052	90	53	49	26	3815

igrejas daquilo que se deixou de querer fazer pessoalmente (instrução religiosa dos filhos, falar de religião em público)?

Por outro lado, se explorarmos os dados respeitantes à relevância que os participantes atribuem à visibilidade pública dos assuntos religiosos, verificamos que os mesmos parecem refletir o peso persistente da Igreja Católica na sociedade portuguesa (peso esse, refletido naquilo que a população assimila dos meios de comunicação social como sendo considerado «tema religioso»). De facto, quando inquiridos sobre o grau de interesse por uma lista de assuntos religiosos apresentados nos media⁷³, o tópico que reúne mais interesse (60% das respostas) diz respeito a «cerimónias religiosas», seguido do «Papa e outras personalidades religiosas com reconhecimento público» (58,1%) e da «Bíblia ou outros livros sagrados das

⁷² *Idem.*

⁷³ *Idem.*, 38.

religiões» (57,1%). «Assuntos relativos à espiritualidade» é o segundo item que pontua mais baixo (33,8%), sendo o item «as novas correntes religiosas» o primeiro mais baixo (31,2%). O terceiro que pontua mais baixo diz respeito às «doutrinas das religiões» (40,3%). Note-se que os temas que pontuam mais baixo não serão, eventualmente, os mais explorados pelos meios de comunicação social em Portugal, apesar de fazerem correr rios de tinta em muitos países europeus (e isto, para não alargar mais o círculo de referência). Registe-se, ainda, que os temas visibilizados demonstram, igualmente, que a Igreja Católica não constitui uma presença invisível na sociedade portuguesa, isto é, que, do ponto de vista institucional, não será exato dizer que a religião (nomeadamente, a cristã, na sua confissão católica), na sua forma institucional, foi remetida para o espaço privado: as cerimónias religiosas transmitidas pela televisão são as católicas e a figura religiosa mais visível nos media é o Papa.

A questão das «autorrepresentações acerca dos efeitos das crenças religiosas nas atitudes e valores»⁷⁴ assume particular relevância na análise do significado dos dados deste estudo para o debate em torno do tema da secularização como privatização da religião da religião. Trata-se de avaliar a forma como os participantes no estudo articulam a sua crença religiosa com o «sistema de orientação pessoal», a «moral humanitária» e a «moral cívica», como visível no Quadro n.º 5.

Assim, verifica-se que os inquiridos consideram de forma mais expressiva (ainda que em percentagens baixas) que a sua crença religiosa, ao nível do «sistema de orientação pessoal», está relacionada, acima de tudo, com o «sentido da vida» (36,3%), a «capacidade de perdoar» (28,9%) e o valor dado à família (27%). No que diz respeito à «moral humanitária», relaciona-se com o «desejo de ajudar os outros» (32,7%) e a «preocupação com a pobreza, a guerra e a fome». Contudo, no que concerne à «moral cívica», apenas 9,6% dos inquiridos estabelece uma relação entre a sua crença e a competência no trabalho, 7,9%, entre crença e «honestidade no pagamento de impostos»; e 6,7% entre crença e «participação na vida cívica e política». Portanto, a crença religiosa parece ter mais influência no sistema de orientação pessoal e numa moral humanitária do que na moral cívica, área na qual nenhum item pontua acima dos 9,6%.

⁷⁴ *Idem*, 37.

QUADRO 5
 Categorização das autorrepresentações acerca dos efeitos
 da crença religiosa nas atitudes e valores⁷⁵

Autorrepresentações acerca dos efeitos da crença religiosa nas atitudes e valores	% de casos
<i>Sistema de orientação pessoal</i>	
Sentido da vida	36,3
Capacidade de perdoar	28,9
Aceitação da dor e da morte	18,7
Desejo de ser melhor	24,5
Valor que dá à família	27,0
<i>Moral humanitária</i>	
Preocupação com a pobreza, a guerra e a fome	27,9
Desejo de ajudar os outros	32,7
<i>Moral cívica</i>	
Competência no trabalho	9,6
Honestidade no pagamento de impostos	7,9
Participação na vida cívica e política	6,7

Analise os dados mais atentamente estes diversos dados no que eles podem contribuir para ajudar a equacionar a viabilidade (ou não) de falar de secularização em Portugal. Assim, começando pelo item relativo ao «sistema de orientação pessoal» que obteve pontuação mais alta – «sentido da vida» – poderemos dizer que ele está em linha com a definição de religião segundo Luhmann: na sua perspectiva, como vimos, a religião teria a função organizadora de transformar o indeterminado em determinado, reduzindo a complexidade.⁷⁶ Deste ponto de vista, poderá dizer-se que as respostas dos inquiridos revelam que a religião continuará a ter esse papel. Ela está também relacionada com a capacidade de perdoar e com o valor dado à família – aspetos relativos à vida pessoal, do indivíduo, privada, por excelência. Neste aspeto, podemos dizer que a religião é encarada como regulando a vida privada (será de refletir se isso significa que ela se privatizou ou que – como instância pública – continua a regular a vida privada, pelo menos, em alguns aspetos⁷⁷).

Por outro lado, os aspetos que dizem respeito à vida pública e ao espaço público, como sejam os relacionados com a «moral humanitária» e a «moral

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ N. LUHMANN, *Funktion der Religion*.

⁷⁷ O estudo não entra em pormenores relativos, por exemplo, à moral sexual, questão sensível para compreender o grau de influência das doutrinas e das instituições religiosas na vida privada.

cívica», revelam resultados muito díspares, como vimos: se o desejo de ajudar os outros (moral humanitária) obtém 32,7% das respostas e a «preocupação com a pobreza, a guerra e a fome» obtém 27,9%, a participação na vida cívica e política obtém apenas 6,7%. (Registe-se, de qualquer modo, que nenhuma destas proposições, incluindo a referente ao «sentido da vida», no «sistema de orientação pessoal», obtém percentagens de resposta acima dos 36%, ficando, portanto, bastante aquém das percentagens referentes ao posicionamento religioso atual). Será ainda de acrescentar aqui, como mais um dado relevante para equacionar a questão do peso da crença/pertença religiosa na vida pública dos inquiridos, que uma percentagem muito significativa dos mesmos (63,5%) se revelaram preocupados com a situação do país, sendo os católicos os que pontuam mais alto neste item (68,3%) e os que pontuam mais baixo (32%), os pertencentes a outras religiões.⁷⁸ Além disso, a ideia de que «a democracia é a melhor garantia para o futuro da humanidade» obtém uma percentagem de 65,1% de concordância.⁷⁹

Como interpretar estes dados? O menor envolvimento na «coisa pública» dever-se-á à existência de uma diferença entre a «moral cristã» e a «moral secular» que torna a segunda menos vinculativa? Segundo Martin:

«O cristianismo é compreendido de uma forma mais geral como cuidar do vizinho, como respeito pela vida e como atitude e como esforços caritativos, e, neste aspeto, sobrepõe-se aos preceitos seculares comuns. Contudo, a linguagem cristã relativa às obrigações morais exprime-se em termos de história e imagem e, portanto, tem maior impacto existencial do que princípios cívicos.»⁸⁰

Será, então, impossível traduzir a crença religiosa em práticas políticas? A resposta de Martin é inquietante:

«Os princípios ‘europeus’ como a dignidade do indivíduo, os direitos humanos, a igualdade, a solidariedade, o primado da razão e do estado de direito funcionam a um nível de abstração diferente do da linguagem religiosa e cobrem num grau importante um espectro diferente de preocupações. É claro que existem conceitos mediadores, como subsidiariedade ou autonomia do secular, que podem ser introduzidos no discurso secular; e conceitos de governo como liber-

⁷⁸ A. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 43

⁷⁹ *Idem*, 39.

⁸⁰ D. MARTIN, *On Secularization*, 88.

dade, igualdade e fraternidade que podem ser considerados traduções da teologia paulina do respeito pela unidade e igualdade de todos os seres humanos em Cristo. Mas a linguagem religiosa tem um contexto diferente e as suas preocupações têm outro alcance. O facto de os seres humanos serem feitos à imagem de Deus pode ser traduzida em termos como ‘Todos são dotados pelo seu Criador de certos direitos inalienáveis’. Mas a prioridade da fé, esperança e amor, acima de tudo, o maior, não pode ser traduzido em termos cívicos e constitucionais.»⁸¹

Por isso mesmo, segundo pensamos, a secularização constituirá a separação entre religião e política no sentido em que será questionável a possibilidade de utilizar, por exemplo, o conceito de caridade como categoria da *realpolitik* ou o conceito de partido nas comunidades religiosas. Contudo, isto não é o mesmo que dizer que um mesmo indivíduo que equaciona o amor aos outros (como crente) enquanto caridade não pode, simultaneamente, envolver-se (enquanto cidadão), num partido, por exemplo.

Será pertinente perguntarmo-nos se as percentagens diminutas nos itens relacionados com a «moral cívica» estarão relacionadas com esta dificuldade de conciliar uma linguagem e uma perceção religiosa da vida com uma linguagem e uma ação cívica.

Os dados relativos aos níveis de envolvimento associativo dos inquiridos refletem esta mesma separação entre religião e vida pública. Atentemos nos dados relativos à pertença associativa dos inquiridos:

QUADRO 6
Pertença associativa⁸²

Pertence a algum dos seguintes grupos?	Respostas		% de casos
	N	%	
Sindicato ou associação profissional	197	4,9%	5,1%
Partido ou movimento político	100	2,5%	2,6%
Associação recreativa ou cultural	136	3,4%	3,5%
Associação ou grupo religioso	105	2,6%	2,7%
Clube desportivo	241	6,0%	6,3%
Associação de estudantes	67	1,7%	1,7%
Associação de solidariedade ou ação social	102	2,5%	2,7%
Não pertence a nenhuma associação	3057	75,7%	79,7%
Outro	31	,8%	,8%
Total	4036	100,0%	105,2%

⁸¹ *Idem*, 89.

⁸² A. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 41.

De facto, 79,7% dos inquiridos afirma não pertencer a nenhuma associação. A pertença associativa que pontua mais alto (ainda que com valores diminutos) é a desportiva (6,3%), seguida da sindical (com 5,1%). A análise dos dados faz jus às conclusões tiradas pelos autores do estudo, que afirmam:

«O modo de construção da coletividade tem uma forte relação com os dinamismos de associação numa sociedade. A pergunta acerca da inscrição associativa dos respondentes volta a mostrar que este dinamismo de sociabilidade não tem, em Portugal, a importância que se descobre noutras sociedades.»⁸³

Se analisarmos os dados referentes à pertença associativa por posição religiosa crente, verificaremos que o grupo mais expressivo (os católicos) é o grupo que pontua mais alto na não pertença a qualquer associação (81,6%). Os católicos também nunca são o grupo com pontuação mais alta em qualquer dos tipos de grupos associativos mencionados, como se pode ver no Quadro 7. Os responsáveis pelo estudo tiram as seguintes conclusões destes dados:

«Entre os cristãos não católicos, os membros das Testemunhas de Jeová e os pertencentes a outras religiões não cristãs encontramos uma quase ausência de militância política. Os outros cristãos apresentam uma taxa de adesão a formas de associação de solidariedade ou ação social bastante acima das outras posições religiosas (12,8% dos casos). A mesma saliência se descobre entre os pertencentes a outras religiões não cristãs relativamente ao associativismo cultural e recreativo (6,3% dos casos). O associativismo religioso sofre algum incremento entre os outros cristãos, os pertencentes a outras religiões não cristãs, com uma particular relevância entre os membros das Testemunhas de Jeová (12,8% dos casos).»⁸⁴

Aliás, o grau de desinteresse dos católicos pela vida associativa é ainda mais acentuado no que toca à pertença a grupos ou movimentos (identificados) dentro da própria Igreja Católica: a pertença a grupos juvenis paroquiais é aquela que pontua mais alto, mas, ainda assim, apenas com 1,2% das respostas⁸⁵. Quando interrogados sobre as atividades que fazem atualmente nas suas paróquias de residência, os itens com pontuação mais alta (não exce-

⁸³ *Idem*, 40.

⁸⁴ *Idem*, 42.

⁸⁵ Infelizmente, não é possível interpretar o dado que pontua mais alto (2,4%), uma vez que se trata de «outros», sem especificação.

QUADRO 7
 Pertença associativa por posição religiosa⁸⁶

Pertença associativa	Posições religiosas							Total
	Não crentes	Crentes sem religião	Católicos	Protestantes (inclui evangélicos)	Outros cristãos	Testemunhas de Jeová	Pertencentes a outras religiões	
Sindicato ou associação profissional	N 40 10,9%	11 6,1%	139 4,6%	3 3,4%	3 5,1%	0 0,0%	0 1,0%	196
Partido ou movimento político	N 19 5,1%	5 2,9%	72 2,4%	0 0,5%	3 6,3%	0 0,0%	0 0,0%	100
Associação recreativa ou cultural	N 11 2,9%	6 3,3%	110 3,6%	4 4,3%	2 4,6%	0 0,0%	2 6,3%	134
Associação ou grupo religioso	N 2 0,4%	5 3,0%	83 2,7%	4 4,0%	3 6,1%	7 13,4%	2 8,0%	105
Clube desportivo	N 43 11,7%	24 13,7%	160 5,2%	6 6,1%	2 4,2%	2 5,0%	1 4,7%	238
Associação de estudantes	N 26 7,1%	3 1,5%	35 1,2%	3 3,0%	0 0,0%	0 0,0%	0 0,0%	67
Associação de solidariedade ou ação social	N 14 3,8%	8 4,3%	71 2,3%	3 3,4%	7 12,8%	0 0,0%	0 0,0%	102
Não pertence a nenhuma associação	N 247 67,1%	129 72,9%	2492 81,6%	72 80,3%	39 74,1%	40 81,5%	21 80,1%	3040
Outro	N 2 0,5%	1 0,4%	26 0,9%	0 0,0%	0 0,0%	2 3,2%	0 0,0%	31
Total	367	177	3052	90	53	49	26	3815

dendo, contudo, respetivamente, 3% e 2,9% dos casos) são os relativos a ser leitor e membro do coro.⁸⁷ Visitar doentes e pessoas sós obtém 0,5% das respostas e colaborar em atividades sociocaritativas obtém 0,4% das respostas.⁸⁸

⁸⁶ *Idem*, 41.

⁸⁷ A. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 63.

⁸⁸ *Idem*.

Importaria aqui articular estes dados com os estudos existentes sobre a participação cívica (associativa, mais concretamente, política, mas não só) dos portugueses (afinal, estes constituem 89% dos mesmos!). Estes estudos, em geral, apontam para os baixos índices de envolvimento cívico dos portugueses.⁸⁹

Estes dados do presente estudo parecem contrariar claramente a percepção da «desprivatização da religião» de que fala Casanova, pelo menos, no que diz respeito à emergência pública de «movimentos sociais religiosos» que desafiem a «legitimidade e autonomia das esferas seculares primárias – o estado e a economia de mercado».⁹⁰ Por outro lado, as proposições relativas ao papel da Igreja Católica na sociedade portuguesa⁹¹ pontuam bastante alto, sobretudo no que diz respeito a papéis caritativo-solidários (acompanhamento dos idosos, por exemplo) ou a perspectivas religiosas (sentido da vida, esperança), embora não seja possível identificar se a questão do papel da Igreja na erradicação da pobreza (que reúne 55% das respostas) é encarada do ponto de vista caritativo ou político (dada a sua formulação demasiado vaga).

QUADRO 8
Grau de concordância relativa a enunciados acerca da Igreja Católica
na sociedade portuguesa⁹²

Proposições	% concordo ⁹³
Sem a Igreja católica, em Portugal, haveria mais pobreza	55
Sem a Igreja católica, em Portugal, muitos (idosos, doentes) ficariam mais sós	80,2
Sem a Igreja católica, em Portugal, muitos não encontrariam um sentido para a vida	71
Sem a Igreja católica, em Portugal, muitos morreriam sem esperança	66,5
Sem a Igreja católica, em Portugal, haveria mais progresso	19
Sem a Igreja católica, em Portugal, as pessoas seriam mais empreendedoras	22,5
Sem a Igreja católica, em Portugal, haveria mais liberdade religiosa	28,9
Sem a Igreja católica, em Portugal, haveria mais liberdade individual	24

⁸⁹ Cf., por exemplo, André FREIRE – Marina Costa LOBO – Pedro MAGALHÃES (orgs.), *Eleições e Cultura Política: Portugal no contexto europeu*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007; José M. L. VIEGAS – Sérgio FARIA – Susana SANTOS, «Envolvimento associativo e mobilização cívica. O caso português em perspetiva comparativa e evolutiva», in: *A Qualidade da Democracia em Debate. Deliberação, Representação e Participação Políticas em Portugal e Espanha*, Lisboa: Mundos Sociais, 2010, 157-180; Jorge VALA – Anália TORRES (org.), *Atitudes Sociais dos Portugueses: Contextos e Atitudes Sociais na Europa*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

⁹⁰ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, 5.

⁹¹ A. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 38.

⁹² A. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 38.

⁹³ De acordo com a escala de concordância usada, reúne os graus «concordo totalmente» e «concordo parcialmente», tendo em conta o universo das respostas válidas.

O facto de os inquiridos pontuarem muito baixo no que diz respeito à participação cívica (sobretudo, os católicos), mas pontuarem muito alto em itens relativos ao papel da Igreja Católica, como instituição, na intervenção em problemas sociais parece dar razão à tese da «religião vicária», de Grace Davie, segundo a qual, como vimos, «uma proporção significativa de europeus delega nas suas igrejas (...) o que deixaram de querer ser eles a fazer»⁹⁴, nomeadamente, no que diz respeito ao desempenho de tarefas a favor da população.

Simplesmente, o próprio facto de a religião, através das suas instituições, ser identificada como tendo tanto peso na sociedade portuguesa levanta, realmente, a questão da plausibilidade da tese de Casanova, segundo o qual a privatização da religião (aqui, enquanto instituições) como programa da secularização não se cumpriu. Poder-se-á dizer, então, que, em Portugal não temos uma religião institucionalmente invisível ou reduzida à dimensão privada, mas sim crentes sem uma presença pública organizada em movimentos sociais, portanto, invisíveis no espaço público enquanto espaço político.

Conclusão: será Portugal uma sociedade secularizada?

Chegados ao fim deste percurso, confrontamo-nos, de novo, com os dados lançados pelo seu título: será Portugal um país secularizado? Será a tese da existência de modernidades múltiplas pertinente para compreender a realidade portuguesa? Os dados analisados parecem dar razão à afirmação de Steffen Dix, segundo o qual «Portugal é modernamente um país ao mesmo tempo secularizado, religioso e católico.»⁹⁵ Religioso, diremos nós, porque a esmagadora maioria considera ter uma posição religiosa atualmente, porque a crença em Deus continua a ter índices de adesão muito elevados, porque as percentagens de participação no culto continuam a ter significado, porque um número expressivo de portugueses continua a afirmar rezar, porque a esmagadora maioria afirma ser batizada e uma percentagem muito expressiva diz dar instrução religiosa aos seus filhos. Católico,

⁹⁴ G. DAVIE, «Europe: The Exception That Proves the Rule?», 82.

⁹⁵ Steffen DIX, «As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa», *Análise Social* XLV: 194 (2010) 25.

porque a maioria dos crentes continuam a ser católicos, ainda que possa ter havido um decréscimo no seu número e outras confissões ou religiões demonstrem um ligeiro aumento, e ainda que o número de não crentes tenha aumentado. Mas também um país secularizado, porque a religião não é tema de conversa para metade dos portugueses, porque a prática religiosa mais significativa (rezar) ocorre no espaço privado, porque a religião não influencia a participação cívica (também, talvez, porque não a motiva, embora o estudo analisado não tenha colocado questões que permitam avaliar esta conclusão), porque não tem relação com a competência no trabalho ou com a honestidade no pagamento de impostos. E, contudo, um país em que se reconhece o peso da religião institucionalizada (da Igreja Católica, nomeadamente), sobretudo, no social – portanto, um país em que a religião não influencia as opções cívicas a nível individual, mas influencia o espaço público a nível institucional. Poderemos, então, falar de secularização? Ou será mais pertinente dizer que Portugal é um país parcialmente secularizado (nos pontos mencionados) e não-secularizado no último aspeto? Certamente será difícil aplicar a Portugal a tese da «desprivatização da religião», de Casanova. Por dois motivos: porque não parece haver movimentos sociais religiosos que estejam a emergir no espaço público e porque, institucionalmente, não existiu uma privatização, para que se possa falar, agora, de desprivatização – não existiu uma secularização para que se possa falar de uma des-secularização. E esta realidade pode apontar para dois caminhos (confluentes) de análise: o caminho que evidencia a inutilidade de um conceito de secularização que pretenda cobrir toda a realidade e que se constitua como princípio de interpretação do papel da religião no espaço público e o caminho do reconhecimento da existência de modernidades múltiplas, pois, citando de novo Dix, «seria útil abandonarmos a ideia de que religião e modernização têm de ser inevitavelmente antagónicas»⁹⁶, o que permitiria também ultrapassar a perspetiva (cega) que pretende manter a tese da secularização apresentando os casos que a desdizem apenas como exceções à regra.

⁹⁶ *Idem.*