

MIGRAÇÕES, RELIGIÕES E SECULARIZAÇÃO EM PORTUGAL E NA ÁREA METROPOLITANA DE LISBOA

Jorge Botelho Moniz¹

217

RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO

O momento fundamental para o estabelecimento de um estudo sistemático do fenómeno religioso nas sociedades modernas parece consensual dentro da literatura sobre a secularização. Com efeito, a maioria dos autores menciona o período pós-II Grande Guerra (pós-1945) e o início da década de 1960 como etapas inaugurais da teoria da secularização no campo da sociologia das religiões, onde se encontram as primeiras tentativas de desenvolver formulações empíricas e sistemáticas (WILSON, 1969 [1966], LUCKMANN, 1967, BERGER, 1990 [1967]).

O desenvolvimento teórico fez com que as teorias da secularização fossem integradas, durante os anos 1960, na teoria da modernização, tornando-se num dos seus axiomas centrais. A tensão entre modernização e desenvolvimento religioso tornou-se, de facto, o seu ponto central. Em termos muito gerais, elas 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 modernização, como a racionalização ou a societalização (*Vergesellschaftung*) colocam problemas à religião, pelo menos no seu sentido tradicional, e reduzem ou, no limite, extinguem a sua relevância social.

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. Nas décadas de 1980 e 1990 surgem algumas alternativas mais sistemáticas às teorias da secularização: os modelos da economia religiosa e da individualização. Na década de 2000, Norris & Inglehart (2004) sugerem ainda outra via para se analisar a evolução da religião,

¹ Universidade Lusófona (ULHT). Doutorado em Ciência Política (FSCH-NOVA), Diretor da Licenciatura em Estudos Europeus e Relações Internacionais e Professor Auxiliar na ULHT.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

a teoria da segurança existencial e, a partir daí, alguns dos pressupostos principais da secularização começam a ser mais sistematicamente afrontados e reformulados.

Apesar dos seus defeitos internos e das alternativas teóricas que foram surgindo, os pressupostos da secularização e as suas regras básicas comuns ainda oferecem um quadro útil para a compreensão da situação da religião nas sociedades modernas (MONIZ, 2017). Por exemplo, a desintegração das estruturas sociais tradicionais e das redes de apoio de proximidade, tipicamente de base comunitária e religiosa, o aumento dos níveis de bem-estar social ou das migrações e da consequente diversidade cultural. Além disso, como explicado mais detalhadamente noutro local (MONIZ, 2019a), recentemente têm surgido alguns estudos empíricos que continuam a corroborar algumas das hipóteses da secularização. Isso é evidente em estudos que usam diferentes grelhas analíticas como, por exemplo, a conectividade tecnológica, mobilidade, geografia e diversidade cultural.

Esta realidade é particularmente, senão exclusivamente, visível 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. Segundo 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.

Portugal não é exceção. No quadro da sua própria modernidade, o fenómeno da secularização² tem sido evidente em diferentes níveis no país (MONIZ, 2021). Nas últimas décadas, a sociedade portuguesa tem vindo a conhecer decomposições e recomposições diversas do seu tecido religioso. Os dinamismos de pluralização exprimem-se no alargamento do espaço social da não pertença religiosa, na afirmação do universo religioso minoritário e na desfragmentação da unidade católica (TEIXEIRA, 2013, p. 115). Portugal é, segundo Dix (2010, p. 25), um país “secularizado, religioso e católico”. Esses elementos são mais pertinentes se analisados no contexto da maior área metropolitana do país – Área Metropolitana de Lisboa (AML) – que tem experienciado processos de globalização, urbanização, terciarização da sociedade e evolução científica e tecnológica sem precedentes. Portugal afigura-se, por isso, um *laboratório* útil epistemologicamente para se conhecer como a modernidade e os seus processos concomitantes, como a secularização, refletem esta realidade complexa.

² Para efeitos de sistematização, seguir-se-á uma definição mínima, mas operativa, de secularização. Ou seja, compreende-se por secularização o fenómeno de deslocação, recomposição, revitalização ou declínio do religioso provocado pela modernização.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO EM PORTUGAL

A fé cristã entra em Portugal no século II d.C. e, no contexto de pluralismo religioso que se vivia na época (com mouros e judeus no território), vir-se-ia a afirmar, progressivamente, dentro da problemática da identidade religiosa como problema existencial. Em especial, no século XV com a expulsão dos muçulmanos e judeus e, logo a seguir, com a conversão forçadas dos segundos, e com o catolicismo triunfante, até às revoluções liberais de 1820. Além disso, derivado da sua posição geográfica, no extremo ocidental da Europa e apenas com uma fronteira terrestre, Portugal foi sempre um recetor tardio das mudanças que, ao nível cultural e mental, se iam produzindo no continente europeu, não experimentando, por exemplo, as ideias ou agitações da Reforma protestante (VILAÇA, 1997, p. 277).

Essas experiências marcaram, de forma indelével, o monolitismo religioso português. Atualmente, apesar da descida sentida no pós-Revolução de 1974 (-15%), a percentagem de católicos em período democrático estabilizou, encontrando-se hoje nos 81% (MONIZ, 2016, p. 196-197). O segundo maior grupo é constituído pelos sem-religião (crentes sem religião, ateus e agnósticos). No total representam 6,85% da população (subida de 42%, a maior no período 2001-2011³) (*ibid.*, p. 197). As restantes comunidades religiosas são, consequentemente, 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, de Mórmons e das Testemunhas de Jeová, os seus números são ainda residuais (3,9% em 2011).

O facto de se estar perante um universo de, aproximadamente, 80% da população que se autodeclara católica conduz a uma sobreposição de várias das dinâmicas e características gerais da sociedade portuguesa. O grupo dos católicos é maioritariamente composto por mulheres idosas (mais de 64 anos) e de pessoas com baixa escolaridade (ensino fundamental). Além disso, existe uma forte concentração geográfica nos arquipélagos dos Açores e Madeira e nas regiões Norte e Centro e em localidades rurais ou semiurbanas (mais de 70%) (TEIXEIRA, 2013, p. 124-132).

Apesar da estabilização percentual, a descida dos católicos no período entre 1960 e 2011 refletiu-se no crescimento de outros grupos religiosos. Na viragem para o XXI, houve um crescimento de indivíduos com uma posição religiosa que não a católica. Se, em mais de

³ Pelo seu rigor e coerência, usaremos os últimos dados dos censos (2011), mas juntaremos alguns elementos do último estudo disponível sobre identidades religiosas em Portugal (TEIXEIRA, 2012).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

quarenta anos (1960-2001) o aumento se cifrou em quase de 1,7% (de 0,81% para 2,49%), em apenas dez anos assistiu-se a um aumento de 1,4% de pessoas que, considerando-se religiosas, não se identificam como católicas (2,49% em 2001 e 3,87% em 2011). Aproximadamente o mesmo que nos sessenta anos anteriores (1940-2001). De acordo com os dados de Teixeira (2012), estes grupos não-católicos aumentaram de 2,7% para 5,7%, entre 1999 e 2011.

Segundo Vilaça (2013, p. 113-114), estes grupos têm crescido, sobretudo, por mecanismos não naturais, ou seja, pela vinda de indivíduos de outros países e por via da conversão. Os membros destas confissões religiosas concentram-se, em especial, nas áreas metropolitanas e no Sul do país, i.e., em contextos de maior oferta laboral, mobilidade e cosmopolitismo, sendo compostos por membros mais jovens, por relação aos católicos. Salvo as testemunhas de Jeová e os muçulmanos, mais de 50% tem menos de 35 anos. Este maior vigor repercute-se, igualmente por comparação aos católicos, em taxas mais elevadas de prática religiosa. Este crescimento é indicativo da metamorfose do cenário religioso português que, segundo Vilaça (2013, p. 82), terá de ser enquadrado em diferentes eixos analíticos das teorias da secularização, onde os média e as migrações estão entre as suas forças nucleares.

Pese embora as mudanças, o panorama religioso português não saiu do *status quo*. Com efeito, a “ausência de tradição e vivências pluralistas na esfera religiosa”, a “parca experiência ao nível da cultura democrática” e a “fraca representatividade numérica e proporcional impacto público” das minorias religiosas culminaram na falta de notoriedade espiritual, cultural, social e política das outras religiões na vida social (VILAÇA, 1997, p. 278). As comunidades religiosas minoritárias desafiam ainda com pouca força o monolitismo católico.

Se é claro que as outras religiões, não-católicas, não têm avançado, significativamente, na sociedade portuguesa, o mesmo não pode ser dito dos grupos não religiosos ou antirreligiosos. No ano de 1900, 99,97% da população portuguesa identificava-se como religiosa. A *libertação do religioso* torna-se apenas visível nos primeiros anos do século XX, desde a implementação das medidas laicizantes da primeira República até à concordata do regime do Estado Novo (1940), tendo este grupo crescido até aos cerca de 4,5%. Todavia, esse valor decresce ao longo da ditadura, contribuindo para isso a institucionalização do catolaicismo de Salazar que, conferindo um lugar privilegiado e permitindo uma ação estratégica de evangelização à igreja católica fora do Estado, não mais deixou extremar as posições irreligiosas. Com a morte de Salazar (1968), a ‘primavera’ do regime ditatorial e a publicação da lei nº 4/71 (bases relativas à liberdade religiosa), que previa que ninguém seria obrigado a declarar a sua religião, a taxa de pessoas não religiosas ou irreligiosas seguiu um

rumo ascendente. Isso é mais marcante nos anos recentes onde – no conjunto das pessoas que se consideram crentes sem religião (de 2,1% para 4,6%), ateus (de 2,7% para 4,1%), indiferentes (de 1,7% para 3,2%) e agnósticos (de 1,7% para 2,2%) – se verificou, entre 1999 e 2011, um aumento de 75%. O número de pessoas que se identificam como não religiosas aumentou de 8% para os 14% nesse período. Este grupo de indivíduos não enquadrado religiosamente é maioritariamente composto por jovens homens de classe média ou média-alta e com elevado nível de formação (DIX, 2013, p. 80). De acordo com Vilaça (2013, p. 82), o fenómeno dos sem religião, é mais um exemplo que comprova que os indicadores de secularização se têm vindo a multiplicar no país.

Portugal continua a ser um país de maioria católica e, inclusive, com indicadores significativos de prática religiosa (MONIZ, 2016), quando comparado com outros países europeus. Todavia, o crescimento doutras confissões não católicas e, sobretudo, dos sem religião revelam a multiplicação de indicadores de secularização no país. O território tem testemunhado, num espaço de tempo relativamente curto, variegadas transformações políticas, jurídicas e socioculturais e, em simultâneo, tem-se assistido ao crescimento das pessoas sem religião. Estatisticamente, este grupo constitui a segunda maior parcela da população portuguesa, correspondendo a uma inclinação geral que se verifica, já há algum tempo, no resto da Europa.

Em suma, os dados analisados revelam um fenómeno de secularização que conduziu ao surgimento de novas dinâmicas de expressão religiosa. Desde a década de 1980, a população não católica vem crescendo (mais de 5,5%) e diversificando-se. Esta pluralização religiosa deu-se, segundo Vilaça (2013, p. 113) por duas vias: pela imigração e pela conversão dos indivíduos. A título exemplificativo, do exterior vieram o islão, as religiões orientais, o cristianismo de Leste e o de expressão evangélica pentecostal, seja africana ou brasileira. Contudo, a tendência mais expressiva foi o crescimento dos sem religião, representando um aumento superior ao da evolução do grupo de pessoas identificadas como religiosas, mas não católicas. Numa palavra, a secularização da sociedade portuguesa acentuou-se mais por via do crescimento das pessoas sem religião do que pela afirmação de outras identidades religiosas.

MIGRAÇÕES, RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO EM PORTUGAL E NA ÁREA METROPOLITANA DE LISBOA

A secção anterior mostrou como o impacto dos fluxos migratórios marcou a integração

de novas identidades religiosas em Portugal. No entanto, como explicam Teixeira, Vilaça, Moniz *et al.* (2019, p. 7) é na AML que se encontra a “maior diversidade religiosa” do país, sendo acompanhada, segundo Moniz (2021), de um aumento “claro” de indicadores associados à secularização. Assim sendo, a sua análise permite uma interpretação mais fina dos efeitos da diversidade quanto aos tipos de pertença ou não pertença religiosa.

Na AML, os católicos continuam a ser o grupo mais representado. Todavia, desde a década de 2000, têm sofrido um decréscimo sistemático. Por um lado, o caso da AML é semelhante ao de Portugal, pois o progresso do auto-posicionamento católico tem sido errático desde a década de 1980, com subidas e descidas até aos últimos dados recolhidos globalmente para o país (em 1981, 70,1% da população declarava-se católica, em 1991 esse número desceu para 69,4%, em 2001 subiu para 73,7% e, finalmente, em 2011 situou-se nos 68,9%) (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 1981-2011). Por outro lado, considerando a especificidade da AML – uma das regiões com menos população idosa de Portugal continental (cerca de 22% em 2018, apenas atrás da região Norte), com uma massa crescente de população com formação superior e com um número de população urbana em crescimento –, a região tem-se tornado menos compatível com e atrativa para este tipo de religiosidade. O seu nível percentual em 2018 é um bom exemplo disso: 54,9% de católicos autodeclarados (TEIXEIRA, VILAÇA, MONIZ *et al.*, 2019).

Não obstante a sua hegemonia nas últimas décadas, o dossel católico vem-se diluindo. Se esta tendência de decréscimo, mais ou menos evidente desde a década de 1980, se mantivesse, na década de 2050 o número de católicos na AML seria similar ao atual, embora mais próximo dos 50%. Contudo, se se considerasse a sua tendência de declínio apenas a partir de 2001, onde se revela particularmente acentuada, em meados da década de 2080, o número de católicos autodeclarados na região teria desaparecido.

Inversamente, constata-se uma evolução positiva da filiação a *outra religião*, que não a católica. Ao longo dos últimos decénios, o número de pessoas que declara pertencer a outra religião tem subido gradual e sistematicamente. Em todos os períodos analisados houve uma subida no conjunto das suas classes de posição religiosa. Em 1981, representavam 2,57% do universo religioso, 2,78% em 1991, 4,30% em 2001, 6,47% e 2011 e 9,7% em 2018 (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 1981-2011; TEIXEIRA, VILAÇA, MONIZ *et al.*, 2019).

Verifica-se que esta subida é menos devedora das tradições religiosas radicadas em Portugal há mais tempo, e mais daquelas menos tradicionais no país e na região. Neste contexto,

devem-se sublinhar as igrejas evangélicas, não denominacionais, as outras religiões cristãs ou as religiões orientais, especialmente o budismo. Por oposição ao catolicismo, mas não só, estas igrejas e comunidades religiosas tornaram-se bastante atrativas para o indivíduo urbano moderno, porquanto apresentam estilos litúrgicos adequados a formas culturais contemporâneas ou porque promovem uma aproximação das pessoas a modelos de religiosidade mais contemporâneos – valorizadores da experiência da interioridade.

Os grupos cujo crescimento está mais dependente de “mecanismos não naturais” (VILAÇA, 2013, p. 113-114), como a imigração, têm tido um incremento mais significativo. Por exemplo, os ortodoxos, cujo crescimento se deve em particular à imigração do Leste europeu, tiveram um aumento muito rápido entre 1981 e 2011, sobretudo pela imigração provinda da Ucrânia, Roménia e Moldávia. O crescimento do número de ortodoxos de 0,05% em 1981 para quase 1% em 2011, deveu-se sobretudo à entrada destes imigrantes, mormente entre 2001 e 2011: de 203 ucranianos para 48 010; de 508 romenos para 39 312; de 45 moldavos para 13 586, ao nível nacional (PORDATA s/d). Ao saber-se que estes imigrantes tendem a concentrar-se maioritariamente em áreas metropolitanas, cosmopolitas, e com maior oferta de trabalho, não se afigura difícil compreender que a sua concentração deverá ter influenciado o universo das *outras religiões* na AML.

Por seu turno, o grupo das pessoas que declara ter uma religião não cristã aumentou, significativamente, em particular nos finais dos anos 2010. Se entre 1981 e 2011 o conjunto destas classes de posição religiosa subiu apenas de 0,1% para 0,6%, em 2018 esse valor duplicou para os 1,2%. Aqui destacam-se os budistas (0,7%) e os hindus (0,2%). O crescimento religioso dos primeiros deu-se, sobretudo, pela conversão de indivíduos portugueses. Inversamente, os segundos, são compostos por pessoas de origem asiática, em especial por imigrantes oriundos da Índia e do Nepal. Entre 2011 e 2018 o número de indianos cresceu de 5 316 para 11 340 e o de nepaleses de 1 144 para 11 487, em todo o território nacional.

Neste contexto, aqueles que apresentam um crescimento mais destacado são, porém, os evangélicos/protestantes. Em 1981, representavam 1,23% do universo religioso da região, 1,47% em 1991, 2,20% em 2001, 2,83% em 2011 e, com a sua integração nos protestantes no inquérito de 2018, passaram a representar 4,6% (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 1981-2011; TEIXEIRA, VILAÇA, MONIZ *et al.*, 2019). Ou seja, no conjunto das posições religiosas minoritárias, mais de metade é constituída por evangélicos e outros protestantes. Como mencionado por Teixeira, Vilaça, Moniz *et al.* (2019, p. 10), este é “um universo representado por algumas igrejas bastante competitivas no campo religioso, revelando

melhores condições de autorreprodução”. É um grupo que vem crescendo pela imigração, sobretudo brasileira (42,3%), mas que tem mostrado uma grande capacidade de resiliência mesmo com a diminuição destes imigrantes.

Final e mais evidentemente, a secularização na AML tem sido acompanhada pelo crescimento exponencial dos sem religião, tanto dos crentes como dos não crentes. Entre 1991 e 2001 o número de pessoas sem religião subiu de 5,1% para 8,2%, entre 2001 e 2011 de 8,2% para 12,5% e de 2011 para 2018 de 12,5% para 34,9% (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 1981-2011; TEIXEIRA, VILAÇA, MONIZ *et al.*, 2019). Dentro deste grupo, o peso dos indivíduos não crentes ascende aos 21,8% e o grupo dos crentes sem religião continua a afirmar-se, atingindo os 13,1%. O grupo que mais se destaca é o dos crentes sem religião: 2,1% ao nível nacional em 1999, 4,6% na AML em 2011 e 13,1% em 2018, um crescimento de cerca de 285% na região. No grupo dos não crentes verifica-se igualmente uma subida bastante significativa dos ateus: 2,7% ao nível nacional em 1999, 4,1% na AML em 2011 e 10% em 2018. Os agnósticos têm mostrado uma tendência idêntica, mas menos acentuada: 1,7% em 1999; 2,2% em 2011 e um aumento extraordinário em 2018, cifrando-se nos 6,9%. Por seu turno, os indiferentes têm tido uma evolução mais gradual e linear: 1,7% em 1999; 3,2% em 2011 e 4,9% em 2018.

Em resumo, a religião na AML tem-se deslocado, à semelhança da realidade nacional, mas mais acentuadamente, para a esfera não religiosa. Todavia, esse movimento tem sido relativamente suave, pois tem sido feito por intermédio de uma *periferia religiosa*, católica – os crentes sem religião (TEIXEIRA, 2013, p. 204). Não deixa, porém, de ser significativo o aumento dos sem religião, não crentes, em particular dos ateus e agnósticos. Estes têm, na maioria, estilos de vida, valores e comportamentos que não incluem a religião no seu quotidiano. Isso ajuda a sublinhar o modo como a vida quotidiana se tem tornado gradualmente menos permeável à influência do religioso na AML. Inversamente aos católicos, se o desenvolvimento dos sem religião mantivesse a tendência de crescimento evidenciada desde a década de 1980, a partir dos inícios da década de 2060 haveria mais pessoas sem religião na AML do que católicos.

DIVERSIDADE (RELIGIOSA E CULTURAL) NA ERA SECULAR

Embora a diversidade⁴ não seja um fenómeno recente, nem na AML, nem Portugal, nem

⁴ Aqui entendido enquanto um conceito descritivo ou analítico que descreve o nível de heterogeneidade dentro de
In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021,
Londrina. *Anais...* Londrina: Uel, 2021.

no resto do mundo, com a acelerada globalização da segunda metade do século XX tornou-se, segundo Taylor (2007, p. 437), irreconhecível para e incomparável com qualquer época histórica anterior. O mundo contemporâneo tornou-se gradualmente mais heterogêneo cultural, religiosa e etnicamente, sendo marcado por uma diversidade inédita de cosmovisões que se multiplicam.

Esta é, de acordo com o estado da arte, uma marca indelével da modernização. Para Berger (2014, p. 53), a modernidade e a diversidade estão cruzadas. A primeira leva “necessariamente” à segunda, porquanto liberta todos os processos que a estimulam, em especial a urbanização, as migrações em massa, a alfabetização e o desenvolvimento das tecnologias de comunicação. Por causa do aumento dos fluxos migratórios e da mobilidade geográfica e da massificação e digitalização dos média, as sociedades diversificaram-se cultural, étnica, religiosa e linguisticamente. Contudo, esta crescente heterogeneidade não é passageira, antes tornou-se na nova norma (PICKEL, 2017, p. 290; TAYLOR, 2007, p. 300; VILAÇA, PACE, FURSETH *et al.*, 2014, p. 2).

Em Portugal e, sobretudo, na AML, como reflexo dos fenómenos globais contemporâneos, existem duas razões principais que justificam o aumento da diversidade, salvaguardadas a respetivas diferenças. A primeira tem a ver com o fenómeno das migrações transnacionais. Segundo Casanova (2007, p. 59), desde a década de 1960 que a Europa se tem tornado num dos “principais destinos de migração global”, sendo um dos motores do “crescimento da diversidade”. Em Portugal, isso foi mais sentido, como visto, a partir dos anos 1980. As ondas de imigração, para uma sociedade tradicionalmente de emigração, como muitas outras na Europa, fomentaram a diversidade e aumentaram a percepção do valor inerente às diferenças linguísticas, étnicas ou religiosas junto dos indivíduos. A segunda razão diz respeito ao fenómeno da globalização. Nas décadas de 1980 e 1990 (com a queda do muro de Berlim, o fim da Guerra Fria e a difusão de novos meios, digitais, de comunicação de massa) desenvolveu-se o sentimento de que uma nova era havia começado. 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, PACE, FURSETH *et al.*, 2014).

O século XXI adensaria estas proposições. Face à realidade da globalização da

uma sociedade. Mais especificamente, a diversidade que será analisada é a cultural, 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 (MONIZ, 2019b, p. 93 ss).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UERL, 2021.

economia e dos média, dos hibridismos culturais e do crescimento geral da heterogeneidade, vive-se um tipo de diversidade diferente das anteriores, baseando-se mais em inter-relações e menos na autonomia (BERGER & HUNTINGTON, 2002). Como explica Inglehart (2021, p. 31), a diversidade em si não é desestabilizadora, mas a atual velocidade das mudanças culturais que provoca, sim; em especial, quando considerada em contextos tradicionalmente homogêneos, como o português, onde tende a gerar “ansiedade cultural”. Este é, portanto, um dos desafios mais prementes que, em particular, Portugal e, em geral, a Europa enfrentam atualmente. A questão 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, p. 2), com “urgência renovada”.

Taylor (2007, p. 300) diz que a diversidade – o “mundo plural” ou “pluralismo galopante”, como o designa –, traz uma multiplicação de posições (crentes e não-crentes) que se debatem e que, por consequência, se fragilizam. Esta cultura fraturada disseminou-se nas sociedades, especialmente nos finais do século XX, e tornou-se 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 de Berger (1990 [1967], 1979), Taylor admite que em contextos homogêneos, ao nível social ou religioso, as dúvidas sobre os nossos princípios ou crenças não surgem tão facilmente. Todavia, nas sociedades modernas – marcadas pela tal diversidade, 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 conceção geral de que a crença divina é central para a ordem social. Pelo contrário, em alguns contextos, como o português, o secular tornou-se na “solução por defeito” (TAYLOR, 2007, p. 12-13, 531, 556).

O efeito fragilizador da diversidade, que Taylor admite estar presentemente no seu máximo, terá como resultado amiúde “inevitável” (2007, p. 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, com predomínio de princípios duma ordem moral moderna secular. Como verificado na AML e em Portugal, nestas condições de diversidade moderna, “a proporção de crença é mais pequena e a de descrença é maior do que alguma vez foi” (TAYLOR, 2007, p. 437).

Quer se concorde mais ou menos com esta posição deve-se, primeiramente, entendê-la no contexto do mundo Atlântico Norte que é onde se situa a proposição tayloriana. Em segundo lugar, deve-se concentrar nas pistas de investigação que 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 conceção de Taylor (2007, p. 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 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, [1998] 2013) 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 secularização das sociedades ocidentais modernas essa persuasão passa, não raras vezes, a ser efetuada em torno de valores e práticas seculares. Bruce explica isto, de forma mais ou menos direta, em alguns dos seus trabalhos (2011, 2017).

Estas ideias são devedoras do trabalho de Berger e Luckmann (1966) 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 se tornaram relativamente raras no espaço público.

Em 2011, por um lado, uma 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, p. 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, p. 37, 39).

Este argumento é novamente subsidiário da tradição bergeriana (1990 [1967], 1979). Em especial da asserção de que a diversidade (e o consequente advento da competição entre diferentes esferas sociais e, posteriormente, o desenvolvimento da secularização) relativiza qualquer corpo de crenças religiosas, minando a inquestionabilidade das suas estruturas de plausibilidade. Os crentes desenvolvem uma consciência (mesmo que falsa) de que são a minoria cognitiva, i.e., não se conseguem evitar a ideia e o conhecimento de que existem (muitas) outras formas de crença (religiosa ou não). Esta perspetiva relativizadora ou cética quanto às crenças dos outros é entendida como um pressuposto praticamente inevitável de sociedades *diversas*. As crenças tornam-se mais vagas, deixando de ser centrais nas ações da vida quotidiana dos indivíduos.

Em suma, os autores afirmam que, as sociedades ocidentais – por conta das migrações internacionais, do desenvolvimento da unidade política e da fragmentação das culturas religiosas dominantes – se tornaram em locais culturalmente diversos e que isso teve consequências estruturais que transformam a psicologia social. Isto é resultado dos processos de diferenciação social e estrutural, descritos por Luhmann; da afirmação e hegemonia de princípios seculares como a igualdade e a liberdade que visam substituir-se aos religiosos; dum esvaziamento da religião no espaço público, especialmente ao nível do controlo e reafirmação das interações quotidianas, elencadas por Berger e Luckmann, e, por conseguinte, duma fragmentação das suas estruturas de plausibilidade, relatada por Berger; e duma certa relativização das crenças, pois a diversidade e a competição entre cosmovisões religiosas dificulta que alguma se assuma como a verdadeira, como explicado por Berger e Bruce.

Esta é também a conclusão de Pickel (2017), quando diz, ainda que com algumas reservas, ser improvável que o religioso saia fortalecido de sociedades com elevado nível de diversidade cultural. Isso parece ser uma posição transversal ao debate atual sobre a secularização, visto que vários autores citam diferentes efeitos negativos da diversidade na religião: desde a indiferença à suspeição, do silenciamento à incerteza, até ao seu perecimento

(MONIZ, 2019c, p. 124).

Importa esclarecer que se, por um lado, a modernidade intensifica o processo da diversidade, tanto em profundidade como em alcance; por outro lado, a diversidade não conduz necessariamente à secularização. Isso é evidente em Portugal, onde a fragmentação religiosa provocada pela modernização ainda não periga o dossel sagrado, sobretudo, o católico. O que a diversidade provoca, como analisado, particularmente na AML com o crescimento dos sem religião, é uma situação onde “a relativização se torna numa experiência perene” e, com isso, as certezas inquestionáveis passam a ser uma “mercadoria escassa” (BERGER, 2014, p. 9). Esta é uma situação de contaminação cognitiva onde nenhuma cosmovisão é inquestionável e onde os indivíduos têm de escolher entre diferentes cosmovisões oferecidas. Todavia, como enfatiza Berger (2011, p. 99, *apud* BRUCE, 2018, p. 105-106) “muitas dessas escolhas podem ser religiosas – e, de facto, são-no na maioria do mundo contemporâneo”.

À secularização da sociedade não corresponde, assim, necessariamente, o declínio ou, no limite, o fim da religião. Num sentido weberiano, os indivíduos, em condições modernas, não conseguem viver com a religião, mas também não conseguem viver sem ela. Esta é a complexidade dos tempos atuais – a religião pode passar simultaneamente por declínio, mutação e ressurgimento.

Navegamos em águas desconhecidas, cujo resultado da viagem é difícil de antecipar. O que se sabe é que os processos da modernidade, descritos pelos teóricos da secularização, não parecem ter impactos positivos na religião, antes pelo contrário. A diversidade tende a correlacionar-se 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 os níveis de iliteracia religiosa e afetando a relevância individual e social da religião.

Não há, porém, razões para se afirmar que se irá 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, p. 289). Contudo, neste contexto, a ideia de um reavivar religioso parece ainda mais improvável. Se, por um lado, pelos resultados reunidos sobre a realidade portuguesa, parece claro que a secularização está a acontecer e que afeta a e é afetada pela religião (ainda que em menor dimensão); por outro lado, julgo que o desfecho previsto pelas suas *grandes narrativas*, quanto ao fatalismo do declínio ou perecimento do religioso, continua errado.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, Nova Iorque, Anchor Books, 1990 [1967].
- BERGER, Peter, *The heretical imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation*, Norwell: Anchor Press, 1979.
- BERGER, Peter, *The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age*, Boston/Berlim: De Gruyter, 2014.
- BERGER, Peter; HUNTINGTON, Samuel P., *Many globalizations: Cultural diversity in the contemporary world*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas, *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*, Londres: Penguin Books, 1966.
- BRUCE, Steve, *Secularization: In defence of an unfashionable theory*, Oxford: UP Oxford, 2011.
- BRUCE, Steve, “Secularization elsewhere: it is more complicated than that”, *Política & Sociedade*, vol. 16, nº 36, 2017, pp. 195-211.
- BRUCE, Steve, “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. 103-118.
- CASANOVA, José, *Public religions in the modern world*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CASANOVA, José, “Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n.º 7, 2007, pp. 1-20.
- DIX, Steffen, “As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa”, *Análise Social*, vol. 45, nº 194, 2010, pp. 5-27.
- DIX, Steffen, “A visibilidade e a invisibilidade das pessoas ‘sem religião’ na sociedade portuguesa”, *Didaskalia*, vol. 43, nº 1-2, 2013, pp. 57-80.
- EVS (2010): European Values Study 2008: (EVS 2008). GESIS Data Archive, Cologne. ZA4754 Data file Version 1.1.0. Disponível em: <http://zacat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zacat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5>. Último acesso a 21.09.2021.
- INGLEHART, Ronald F., *Religion’s sudden decline: What’s causing it, and what comes next?*,

Oxford: Oxford University Press, 2021.

Instituto Nacional de Estatística, “XII Recenseamento Geral da População, II Recenseamento Geral da Habitação (Censos-81)”. Lisboa: INE, 1984. Disponível em: <http://censos.ine.pt/>. Último acesso a 21.09.2021.

Instituto Nacional de Estatística, “XIII Recenseamento geral da população e III Recenseamento geral da habitação (Censos-91)”, Lisboa: INE, 1996. Disponível em: <http://censos.ine.pt/>. Último acesso a 21.09.2021.

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 21.09.2021.

Instituto Nacional de Estatística, “Censos 2011, XV Recenseamento geral da população – resultados definitivos”, Lisboa: INE, 2012. Disponível em: <http://censos.ine.pt/>. Último acesso a 21.09.2021.

LUCKMANN, Thomas, *The invisible religion: The problem of religion in modern society*, Nova Iorque, Macmillan, 1967.

LUHMANN, Niklas, *A systems theory of religion (cultural memory in the present)*, André Kieserling (ed.), Stanford: Stanford University Press, 2013 [1998].

MONIZ, Jorge Botelho, “A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenómeno da secularização”, Em Tese, vol. 13, nº 1, 2016, pp. 188-219.

MONIZ, Jorge Botelho, “As falácias da secularização: análise das cinco críticas-tipo às teorias da secularização”, Política & Sociedade, vol. 16, nº 36, 2017, pp. 74-96.

MONIZ, Jorge Botelho, “As teorias da secularização na Europa: Novas perspetivas qualitativas e quantitativas sobre os fenómenos religiosos contemporâneos”, Tese de doutoramento em Ciência Política, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2019a.

MONIZ, Jorge Botelho, “Diversidade cultural: Um conceito fundamental para o estudo dos fenómenos religiosos modernos”, Revista de Ciências Sociais, vol. 50, nº 2, 2019b, pp. 73-109.

MONIZ, Jorge Botelho, “Suspendendo a (des)crença? Diversidade cultural e religião na Europa contemporânea, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 21, nº 42, 2019c, pp. 109-132.

MONIZ, Jorge Botelho, “Secularização na AML: Deslocação, recomposição ou fragmentação da religião?”, in: Alfredo Teixeira (ed.), *Religião, território e identidade*, Lisboa: INCM, 2021 (no prelo).

- PACE, Enzo, "Systems theory and religion", *Civitas*, vol. 17, nº 2, 2017, pp. 345-359.
- PICKEL, Gert, "Secularization – an empirically consolidated narrative in the face of an increasing influence of religion on politics", *Política & Sociedade*, vol. 36, nº 16, 2017, pp. 259-294.
- POLLACK, Detlef; ROSTA, Gergely, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt, Main: Campus, 2015.
- PORDATA – Base de dados Portugal Contemporâneo. Disponível em: <https://www.pordata.pt/Subtema/Portugal/Casamentos+e+Div%C3%B3rcios-33>. Último acesso a 21.09.2021.
- TAYLOR, Charles, *A secular age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- TEIXEIRA, Alfredo (org.), *Identidades religiosas em Portugal: Ensaio interdisciplinar*, Lisboa: Paulinas Editora, 2012.
- TEIXEIRA, Alfredo, "A eclesiosfera católica: pertença diferenciada", *Didaskalia*, vol. 43, nº 1-2, 2013, pp. 115-205.
- TEIXEIRA, Alfredo, VILAÇA, Helena, MONIZ, Jorge Botelho *et al.*, *Identidades religiosas e dinâmica social na Área Metropolitana de Lisboa*, Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2019.
- TRIANDAFYLLIDOU, Anna; MODOOD, Tariq, *The problem of religious diversity: European challenges, Asian approaches*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- VILAÇA, Helena, "Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal", *Lusotopie* 1999, 1997, pp. 277-289.
- VILAÇA, Helena, "Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens", *Didaskalia*, vol. 42, nº 1-2, 2013, pp. 81-114.
- VILAÇA, Helena, PACE, Enzo, FURSETH, Inger *et. al.*, *The changing soul of Europe religions and migrations in Northern and Southern Europe*, Londres: Routledge, 2014.
- WILSON, Bryan, *Religion in secular society: A sociological comment*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969 [1966].

* * * * *