



X Congresso Português de Sociologia
Na era da “pós-verdade”? Esfera pública, cidadania e qualidade da democracia no Portugal contemporâneo
Covilhã, 10 a 12 de julho de 2018

Secção/Área temática / Thematic Section/Area:
Crenças e Religiosidades | A religião no Espaço Público: Secularização Versus Liberdade Religiosa

A secularização contextual: Novas perspetivas sobre o estudo sociológico da religião

Contextual secularization: New perspectives on the sociological study of religion

MONIZ, Jorge Botelho, Universidade Nova de Lisboa

Resumo / Resumen / Abstract / Résumé

Este trabalho investiga as origens e os desenvolvimentos das compreensões sociológicas sobre a relação modernidade-religião. Dada a fragilidade teórica das concepções clássicas sobre o processo da modernização e a sua refutação ao longo do século XX, as ciências sociais produziram um novo paradigma – a teoria das múltiplas modernidades. A sua maior sensibilidade ao contexto e às diferentes trajetórias históricas, mas também a sua acomodação do e compatibilidade com o fenómeno religioso, despertaram um novo interesse nos estudos sobre a secularização. Desenvolveram-se hipóteses sobre múltiplas secularizações. Contudo, a sua sustentação foi débil e inconsequente tanto ao nível teórico como ao nível empírico. A nossa investigação propõe, assim, uma nova abordagem que capte com maior flexibilidade e precisão as atual dinâmica entre modernidade e religião. Sugerimos a utilização de categorias analíticas de médio-alcance, procurando equilibrar extensão (dos casos estudos) e intenção (das propriedades de cada caso), mas dando ênfase à última. Propomos, então, uma análise contextual da secularização.

This paper looks at the origins and the developments of the sociological understanding of the modernity-religion relation. Given the theoretical fragility of classical conceptions of the modernization process and its refutation throughout the twentieth century, social sciences have produced a new paradigm – the theory of multiple modernities. Their greater sensitivity to context and different historical paths, but also their accommodation of and compatibility with the religious phenomenon, aroused a new interest in secularization studies. Hypotheses on multiple secularizations have been unveiled. However, its support was weak and inconsequential both at the theoretical level and at the empirical one. Our research thus proposes a new approach that captures with greater flexibility and precision the modern dynamics between modernity and religion. We suggest the use of medium-range analytical categories, seeking to balance extension (of case studies) and intention (of each cases' proprieties), but emphasizing the latter. Hence we propose a contextual analysis of secularization.

Palavras-chave / Palabras clave / Keywords / Mots-clés:

Modernidade; múltiplas modernidades; secularização; secularização contextual.

Modernity; multiples modernities; secularization; contextual secularization.

XAPS-56265

1. A teoria da modernização: conceptualização, crítica e reconceptualizações¹

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

As suas especificidades são representadas por um extenso rol de mudanças históricas², típicas da história europeia, iniciadas no século XIII. Durante séculos os intelectuais pós-iluministas ocidentais catalogaram e ligaram estes traços específicos e as suas tendências, criando uma taxonomia da modernidade que se afirmou como um dos principais produtos do pensamento social europeu dos séculos XVIII e XIX. Surge, de um lado, uma visão sistemática de progresso histórico e, de outro lado, um esquema dicotómico de desenvolvimento social. No *primeiro*, é sugerida uma visão unilinear da história. Quer fosse entendida como um processo guiado pela ação humana, como em Immanuel Kant ou Adam Smith, como uma teleologia racional e progressiva, como em Georg W. F. Hegel, ou como uma combinação destas duas perspectivas, como em Karl Marx, preconiza-se que a história é o progresso na direção da modernidade. Uma das conceções de progresso mais influentes na época foi escrita por Marx (1867: 8-9) no prefácio d’*O Capital*: “O país mais desenvolvido industrialmente apenas mostra ao menos desenvolvido a imagem do seu próprio futuro”. Com isto o marxismo denuncia uma transformação da génese histórica do capitalismo ocidental, entendida agora como uma teoria histórico-filosófica sobre o futuro geral de todos os povos, independentemente das suas circunstâncias idiossincráticas. Esta ideia foi tão influente que, segundo Gilman (2003), ajudou a estabelecer o marco de análise para todos os cientistas sociais que, desde então, estudam o progresso histórico da modernização.

Assim sendo, não surpreende que nessa época tenha surgido pela primeira vez, no mundo anglo-saxónico, o verbo *modernizar* no sentido de progresso para uma modernidade universal. A descrição e utilização do termo, enquanto processo geral macro histórico, indicam a popularidade crescente de uma noção idealizada de modernidade para a qual qualquer sociedade se podia mover. Segundo Habermas (1987), a separação do conceito de modernidade das suas origens históricas europeias permitiu transformá-lo numa categoria espaciotemporal neutra e universal de

desenvolvimento social, inspirada na história da Europa – o padrão para o futuro da humanidade.

Este é o *segundo* ponto da nossa análise. Ou seja, o modo como o pensamento social da época reflete uma tradição sócio-filosófica ocidental, europeia, que tende não só para o universalismo, mas também, para a definição da sua história em contraste com a doutros países não-europeus. Com a caracterização do progresso (europeu), em oposição à suposta letargia de outras regiões (não europeias), começa-se a criar, a partir dum contexto específico, uma categoria abstrata de modernização, entendida como fenómeno histórico universal. Esta teoria da modernização situa-se, portanto, numa tradição histórico-filosófica do Ocidente que assume que todas as sociedades podem ser classificadas de acordo com um esquema dicotómico. Nele todas as mudanças macrossociais significativas são explicadas com base no movimento de transição de uma categoria de sociedade para outra. Por exemplo, a lei dos três estados de Auguste Comte pela qual se rege a história humana, preditora da transição das fases teológica e metafísica para a positiva; o contraste entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* em Tönnies, advogando a passagem das estruturas de base comunitária para a societária; a divisão social do trabalho de Émile Durkheim, observando a evolução dum divisão mecânica do trabalho para outra orgânica; ou a desmagificação do mundo (*Entzauberung der Welt*) de Max Weber, descrevendo o grande processo histórico-religioso de racionalização.

Todas estas formulações mostram a crença no evolucionismo unilinear dos sistemas sociais. A dicotomia entre tradicional e moderno, para o qual todas as sociedades caminham supostamente, é “a única mudança histórica relevante” (Gilman, 2003: 27) para os cientistas sociais do século XIX e inícios do XX.

O advento do século XX, principalmente do segundo quartel da centúria, trouxe a popularização da ideia de modernização, enquanto programa político e económico. Com efeito, os esforços de Kemal Atatürk para *modernizar a Turquia* foram a primeira tentativa de aplicação direta do conceito. Com o processo de *nation building*, o Estado turco adotou os padrões socioeconómicos ocidentais – secularização forçada, romanização do alfabeto, adoção dos códigos legais europeus ou da democracia constitucional –, mostrando que a modernização significava a reorientação completa de um sistema social, político e económico, concebido em consonância com as normas definidas pelo Ocidente.

Todavia, é apenas na segunda metade do século, no pós-II Grande Guerra – quando os cientistas sociais procuram entender de maneira mais científica e sistemática as mudanças ocorridas, especialmente, no mundo pós-colonial – que aquilo a que podemos chamar de teoria da modernização se torna dominante no meio académico (Latham, 2000). De acordo com Gilman (2003), essa viragem científica fica clara na conferência que Edward Shils oferece em 1959, em Nova Iorque, sobre os problemas e as projeções políticas para os novos Estados dos continentes em desenvolvimento. Shils colocou a questão da modernização no centro de um longo debate sobre o desenvolvimento. Doravante, pensar em desenvolvimento significaria refletir sobre o tipo de sociedade que se pretende construir. Tal como os sociólogos do século XVIII e XIX, os teóricos da modernização das décadas de 1950 e 1960 acreditam que os eventos históricos contemporâneos convergem para um modelo unívoco, interdependente e global de desenvolvimento que se opõe às sociedades tradicionais. Entre as suas características encontram-se, em traços gerais: o desenvolvimento da economia e da identidade nacional, o Estado de direito e de bem-estar social, o cientifismo, o racionalismo e o secularismo, a industrialização dirigida pelo Estado, entre outros (Lerner, 1958). Com a sistematização destes ideais sociais liberais estabelece-se um padrão único de mudança progressiva que não só simplifica os problemas complexos da descolonização e da industrialização, mas também promove uma mudança que levará as regiões *em desenvolvimento* a assemelhar-se mais às regiões *desenvolvidas*. Como Deutsch (1961: 495) eloquentemente afirmou: “no decorrer do desenvolvimento económico, os países estão-se a tornar mais semelhantes aos EUA e menos à Etiópia, todos os indicadores [da modernização] tendem a mudar na mesma direção”.

Esta fase pode ser descrita como a primeira etapa da teoria da modernização. Em suma, ela é marcada pela dicotomia entre sociedades modernas e tradicionais, pelo postular de um padrão de desenvolvimento comum e pela tentativa de explicação e exportação do modelo de organização social, político e económico do Ocidente (Latham, 2000). Assemelha-se a uma metanarrativa, i.e., a um “idioma de esperança” (Geertz, 1995: 99) para cientistas sociais em busca de justificações para a nova realidade social emergida no pós-guerra.

No entanto, entre os finais de 1960 e os inícios de 1970, na sua segunda fase de desenvolvimento, a teoria da modernização entra em rápida decadência. Três justificações são comumente apontadas. A primeira diz que os teóricos da modernização se aperceberam das *descontinuidades da modernidade* (Giddens, 1991:

4 ss), assimilaram a ideia de que a história humana não é um processo integrado de mudança, nem tem um percurso universal de progresso. A segunda renova o foco nos problemas do imperialismo e da dominação económica e cultural do Ocidente. Por conta das desumanidades cometidas no Irão, China ou Vietname em nome da modernização, começa-se a rejeitar o pressuposto fundamental de que ela era desejável. Com isso, surgem dúvidas sobre a capacidade das instituições e culturas ocidentais para afetar positivamente o movimento de transição tradicional-moderno. A terceira assevera que, na época em que dominou as ciências sociais, a teoria da modernização não foi apenas uma formulação científico-social, mas uma “ideologia” (Latham, 2000: 5), uma “crença religiosa” (Christiano, 2007: 45) ou um “manifesto do liberalismo do pós-guerra” (Gilman, 2003: 4). À semelhança do que sucedeu com os sociólogos fundadores³, os teóricos da modernização não eram analistas desinteressados do seu objeto de estudo. Para Gilman (2003: 7), eles tiveram um papel tão relevante como os escritores ou músicos modernistas na revolução conceptual da modernidade. Neste sentido, os teóricos da modernização eram, sobretudo, modernistas e isso, por consequência, despertaria dúvidas sobre os méritos científico-políticos do seu modelo teórico.

Na década de 1980 a ideia de modernização “tornara-se um clichê” (Gilman, 2003: 3). Associada à vacuidade duma época passada, oposta à profundidade do saber contemporâneo, seria reformulada através dos conceitos que lhe sucederam. Esta é a terceira etapa da teoria da modernização, uma que, não abandonando o teorema, reconceptualiza-o à luz das características das sociedades industriais mais avançadas.

Com efeito, entre os finais de 1980 e os inícios de 2000, os investigadores verificam que a direção da modernidade leva as sociedades além do moderno. Fala-se de *pós-modernidade*, com Charles Jencks, Mike Featherstone ou David Lyon, um tempo de escolha incessante, marcado pelo pluralismo e pelo conflito e descontinuidade das tradições; de *supermodernidade*, com Marc Augé, caracterizada pela figura da superabundância factual e espacial e pela individualização das referências e, consequentemente, pela produção de lugares não identitários, relacionais ou históricos (não-lugares); ou de *ultramodernidade*, com Jean-Paul Willaime, uma modernidade bem-sucedida, problematizada e desencantada.

Associada a esta evolução conceptual, a terceira fase da teoria da modernização apresenta outra característica distinta – uma maior neutralidade e prudência científica na análise e interpretação das contradições e consequências dos seus processos. Giddens

(1991), por exemplo, embora alerte para a necessidade de desconstrução do evolucionismo histórico, admite que existem alguns episódios definidos de transição histórica. Ou seja, nem tudo é “caos” e não existe um “número infinito de histórias puramente idiossincráticas” (Giddens, 1991: 6). Há portanto um esforço para equilibrar os padrões comuns da transição tradicional-moderno e as discontinuidades idiossincráticas da modernidade de cada região. Isto através da observação dos diferentes ritmos de mudança da época moderna, das regiões do mundo em que isso sucede e da natureza intrínseca das suas instituições modernizadas.

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

2. Da teoria das múltiplas modernidades

Em face dos eventos e desenvolvimento dos finais do século XX e inícios do século XXI – os processos de globalização, o declínio do regime soviético e os consequentes reajustes da modernização e da civilização moderna – o sociólogo israelita Shmuel N. Eisenstadt reivindicou a necessidade de uma reavaliação mais abrangente das perspectivas clássicas da modernidade e da modernização.

A teoria das múltiplas modernidades surge neste contexto. Primeiro, de forma ainda pouco definida, num trabalho sobre os padrões de modernidade ocidentais (*Patterns of modernity*, 1987); na sua comparação à civilização japonesa (*Japanese civilization: A comparative view*, 1996) e à identidade coletiva latino-americana (“The construction of collective identities in Latin America...”, 1998); e num estudo comparativo, feito em conjunto com Wolfgang Schluchter, sobre os diferentes caminhos para as primeiras

modernidades europeias e sobre as suas eventuais reproduções culturais noutras civilizações (“Introduction: Paths to early modernities...”, 1998). Depois, de maneira mais precisa, num pequeno trabalho de treze páginas publicado nos anais do 29º congresso da Sociedade Alemã para a Sociologia, intitulado “Multiple modernities in an age of globalization” (1999); a seguir, num artigo científico nas primeiras trinta páginas da reputada revista *Daedalus*, sob a epígrafe “Multiple modernities” (2000); ulteriormente, numa monografia de mais de 250 páginas com o mesmo título (2002); e, por fim, numa série de outros trabalhos ao longo da primeira década de 2000 - *Reflections on multiple modernities* (2002), *Comparative civilizations and multiple modernities* (2003) ou “Multiple modernities and multiple forms of civil society” (2009).

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

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

expansão civilizacional ocidental, mas que cristalizaram novas civilizações com programas culturais e padrões institucionais de modernidade próprios.

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

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

Estas conceções das múltiplas modernidades tiveram, como citado previamente, uma forte ressonância na e adesão da academia das ciências sociais. Ao nível factual, Taylor (2007: 21) admite que elas são “cruciais”, porque “cada vez mais vivemos num mundo de múltiplas modernidades”. Ao nível teórico, Preyer (2013: 32) assinala que, pela forma como resistemizam a relação entre civilizações axiais e modernidade, correspondem a “uma nova teoria da modernidade”, enquanto Casanova (2008: 106) afirma que são “uma conceptualização mais adequada e uma visão mais paradigmática das tendências modernas globais”. Ao nível epistemológico, Wohlrab-Sahr e Burchard (2012: 885) enfatizam os ganhos científicos da “sua insistência na pluralidade de caminhos culturais para a modernidade e nos efeitos das interações [civilizacionais] mútuas”; por seu turno, Berger (2014: 68) considera-as “uma importante contribuição para a compreensão da nossa modernidade”. Ao nível paradigmático, Schmidt (2006) e Koenig (2015) asseveram que, pela experiência histórica da descentralização temporal, espacial e social da modernidade ocidental que as ciências sociais viveram em finais do século XX, as múltiplas modernidades se afirmaram como um novo paradigma sociológico para a compreensão do mundo contemporâneo.

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

1. A sua programaticidade. Os críticos dizem que ela não é uma realidade institucional ou um verdadeiro paradigma de análise sociológica, mas um programa cultural; melhor dizendo, corresponde a uma multiplicidade de programas culturais que mantêm os pressupostos da homogeneização cultural do *iluminismo* ou *imperialismo ocidental* (Schmidt, 2006; Berger, 2014).
2. A sua pretensão relativamente aos fatores culturais. Os críticos afirmam que nela existe um foco excessivo nos fatores culturais e no modo como se considera que eles determinam as diferentes ordens política e religiosa, como se a(s) modernidade(s) fosse(m) a mesma coisa que o Estado moderno ou as instituições religiosas (Schmidt, 2006).
3. A sua sobresimplificação. Para efeitos de redução da complexidade do objeto de estudo, os críticos asseveram que ela recorre a definições sociais e culturais demasiadamente amplas e reificadas que acabam sobresimplificando-o (Foret e Itçaina, 2011).
4. A sua não falsificação empírica. A sua teoria original, bem como os estudos que lhe seguiram, nem sempre foi alvo de verificação empírica. As suas conceções mantêm-se muito abstratas e o seu empirismo e a sua relação com os conflitos atuais são bastante vagos (Foret e Itçaina, 2011; Wohlrab-Sahr e Burchard, 2012).
5. A sua difícil operacionalidade científica. Por conta da sua dimensão de análise macro, transnacional e transcivilizacional, ela tende a identificar as fundações culturais das identidades coletivas, ao invés de construir tipo-ideais que permitam comparações empíricas. Por isso, raramente foi testada em profundidade, levando em consideração os diferentes cenários e práticas intra-área (Foret e Itçaina, 2011; Wohlrab-Sahr e Burchard, 2012).

Apesar de estarmos cientes das suas imperfeições, consideramos que a teoria das múltiplas modernidades – pela sua rejeição da narrativa universalista, unilinear e determinista da modernização, pela sua sensibilidade à contingência histórica, pela sua ênfase no pluralismo dos percursos culturais para modernidade e, essencialmente, pela sua insistência na relevância das tradições e civilizações (religiosas) e na forma como são moldadas não só pelas histórias civilizacionais, mas também pelas interações globais – é um bom ponto de partida para se contestar a hegemonia conceptual da modernização e dos seus conceitos concomitantes, como a secularização, e para

estimular novas perspectivas quanto às recentes configurações e tendências do cenário religioso contemporâneo.

3. Da relação entre as múltiplas modernidades e as múltiplas secularizações

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

Assim sendo, a teoria das múltiplas modernidades afigura-se como uma importante contribuição não apenas para a compreensão da nossa modernidade, mas sobretudo para a interpretação da relação entre o *secular* e o *religioso* nas sociedades hodiernas. Por um lado, vê a religião (quer no sentido pré-moderno ou moderno) como um fenómeno que pode desafiar as modernidades; por outro lado, questiona o seu desenvolvimento em condições modernas, analisando-o dentro do quadro teórico das múltiplas modernidades. Assume-se então que as tradições não se dissolvem simplesmente através dos processos da modernização ou globalização, mas que, “principalmente as tradições religiosas[,] se mantêm como dimensões constitutivas das sociedades modernas” (Spohn, 2003: 268).

A teoria das múltiplas modernidades não insiste necessariamente na equação clássica da secularização – mais modernidade igual a menos religião. Pelo contrário, diz que a religião “está para ficar, em vez de desaparecer” (Schmidt, 2006: 90). A sua negação de uma perspectiva unilinear e evolucionista da história, tipicamente hegeliana, vem incentivando novas abordagens teóricas, amiúde contrárias ao discurso hegemónico do fim da religião, junto de cientistas sociais que, desde os finais da década de 1970, procuram explicações para *nova* visibilidade da religião no mundo. Para se moverem além dessas narrativas de progresso histórico, os académicos procuraram acomodar o *novo fenómeno* dentro dos conceitos de *ressurgimento do sagrado* (Bell, 1977), *novos movimentos religiosos* (AA.VV., 1981), *desprivatização* ou *repolitização* do religioso (Casanova, 1994), *dessecularização* (Berger, 1999) ou *pós-secularização* (Habermas, 2008). Apesar destes esforços teóricos, segundo Schmidt (2006) e Koenig (2015), a

ideia de múltiplas modernidades tornou-se dominante: assumiu-se, em geral, como o seu novo paradigma sociológico para a interpretação das sociedades contemporâneas; e, em particular, como o seu principal modelo de estudo sócio-científico da relação hodierna entre modernidade e religião. Isso incentivou, de acordo com Vilaça (2013: 82), “novos olhares sobre as reconfigurações do cenário religioso” e suscitou, segundo Koenig (2015: 286), um “interesse renovado na análise da secularização”.

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

As primeiras críticas à teoria da secularização aumentaram a sensibilidade dos investigadores sociais para as diferenças culturais e para as generalizações injustificadas. Apesar de logo em 1965 David Martin criticar a linearidade, o determinismo e a universalidade da secularização, as primeiras reflexões sobre a variedade da secularização encontram-se apenas na década de 1990. Destacamos, neste contexto, a associação entre a secularização e o etnocentrismo (ocidental) feita por Lechner (1991), a crítica de Casanova (1994) à uniformidade das três sub-teses da secularização – a diferenciação funcional, o declínio da religiosidade subjetiva e a privatização da religião – e as descobertas de Asad (2003) sobre a genealogia (ocidental) da separação secular-religioso. Ambos os estudos caracterizam a secularização como um desenvolvimento tipicamente ocidental e questionam a sua relevância e adequação a outras regiões e religiões. Outros autores vão mais longe nas suas críticas. Por exemplo, Smith (2003) e Gorski e Altinordu (2008) descrevem-na como uma revolução ou um projeto político de um movimento secularista que visa fragilizar a influência das crenças e instituições religiosas. Por seu turno, Taylor (2007: 22) diz que ela resulta principalmente de “histórias de subtração”, nas quais a secularização se desenvolve através da emancipação de formas de conhecimento (transcendente) anteriores. Outros autores são mais precisos na delimitação da validade teórica da secularização. Consideram que os seus fenómenos se circunscrevem a uma

área geográfica específica, falando de *excepcionalismo europeu* (Berger, 1999; Berger, Davie e Fokas, 2008).

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

Desde as décadas de 1960 e 1970 que se vêm avançando, implicitamente, algumas pistas sobre a ideia de múltiplas secularizações. Harvey Cox, no seu *The secular city* (1965), afirma que a secularização pode ter contornos muito diferentes, dependendo das vicissitudes históricas e políticas de uma determinada região. Martin (1978), pese embora caracterize a secularização como um processo e uma tendência geral de diferenciação, enfatiza a influência de diferentes fatores contextuais no desenvolvimento da religião. A secularização seria então um fenómeno que ocorre em circunstâncias particulares e cuja intensidade, forma e resultados dependem de condições regionais particulares. Se, por um lado, tal como a teoria das múltiplas modernidades, a das múltiplas secularizações admite uma tendência geral no processo de modernização/secularização e a sua estabilidade temporal; por outro lado, afirma que este é um processo sinuoso, complexo, variável e contextual. Ele é influenciado pelos diferentes processos e eventos regionais que despoletaram a modernidade (percepções ideológicas, lutas políticas, mudanças geográficas ou economia de mercado) e pela não existência de contratendências (Bruce, 2002; Ben-Porat e Feniger, 2014).

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

três dimensões. Com base nestes elementos, Martin oferece a descrição tipológica dos diferentes padrões de secularização: americano, inglês, escandinavo, misto, latino, fascista, comunista e nacionalista. Essa pluralidade da secularização é particularmente visível no contexto europeu. O autor define quatro áreas nucleares de secularização, dispersamente ligadas a distintas culturas religiosas e a diferentes épocas de formação do Estado-nação e, portanto, de consolidação da diferenciação funcional. Essas áreas culturais são, grosso modo, a Europa ocidental (católica romana), central ocidental (protestante), central do leste (bizantina) e do leste (ortodoxa).

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

Outros autores também propuseram a sua análise através da criação de uma tipologia de padrões de secularização (Norris e Inglehart, 2004; Casanova, 2011). Todavia, as suas propostas foram pouco aprofundadas ao nível teórico e, tal como, as de Martin e Demerath, não foram alvo de exame empírico. Sem se comprovar empírica e sistematicamente qual a utilidade das múltiplas secularizações para a compreensão do lugar da religião nas sociedades modernas, expandiu-se o léxico das *múltiplas*. Começaram-se a afirmar novos conceitos como *múltiplos secularismos* (Stepan, 2011; Bhargava, 2013) ou *múltiplas secularidades* (Wohlrab-Sahr e Burchard, 2012). Contudo, estas noções são mais estritas do que *múltiplas secularizações*, porque observam com particular incidência a relação entre política e religião e as distinções culturais e simbólicas entre religião e outras esferas sociais, respetivamente.

Não obstante a parca adesão (explícita) à teoria das múltiplas secularizações e as suas derivações conceptuais (que, entenda-se, não questionam necessariamente a ideia de uma secularização no plural), consideramos válidos e proveitosos os seus pressupostos teóricos. Se, por um lado, reconhecemos que os seus padrões ideais, enquanto abstrações analíticas, têm algumas limitações de alcance; por outro lado, consideramo-los necessários para a sustentação de uma investigação baseada em casos históricos concretos e para o estabelecimento de critérios de comparação empírica. Realçamos a vantagem epistemológica do recurso a este quadro analítico e comparativo, nomeadamente por conta da sua maior sensibilidade contextual (por exemplo, quanto ao ponto de partida histórico-religioso) e da sua ponderação sobre as contingências históricas (revoluções ou guerras civis) e do seu peso nas atuais constelações religiosas.

4. Da secularização contextual e das teorias de alcance médio

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

Em traços gerais, como demos a entender, concordamos com esta posição. Por um lado, aceitamos a possibilidade de existência de tendências persistentes da secularização (não coincidentes e mais ou menos previsíveis), nomeadamente a diferenciação funcional, a societalização ou a racionalização; por outro lado, julgamos que cada país é capaz de forjar a sua própria versão deste fenómeno. Reconhecemos, portanto, a existência de diversos fatores contextuais e de diferentes caminhos para a secularização, mas opomo-nos à ideia de que ela implica, necessariamente, o declínio da religião. Pelo contrário, a secularização suscita processos como os de diferenciação que obrigam à deslocação e recomposição institucional, social, cultural ou política do religioso e que podem resultar na sua maior ou menor proeminência social, dependendo dos interesses em jogo.

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

Em certa medida, os cientistas sociais vêm advogando essa posição. De um lado, questionam a atualidade dos pressupostos da secularização (Norris e Inglehart, 2004; Pickel, 2011) e a frutuosidade do debate (Casanova, 2007); de outro lado, afirmam a necessidade de mudança no rumo das pesquisas sobre este fenómeno (Halikiopoulou, 2011) e procuram categorias de análise mais complexas, sofisticadas e reflexivas (Casanova, 2012). Isto culminou, segundo Woodhead (2009), na emergência de um novo paradigma da secularização, a *secularização contextual*⁴, que vem sendo defendido por autores como Casanova (2007) e Ben-Porat e Feniger (2013), mas, sobretudo, por Gert Pickel (2011).

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

“A teoria da secularização é um bom ponto de partida para estruturar as reflexões sobre a relação entre religião e sociedades. Todavia, é necessário contextualizar. (...) Esta ideia encerra o facto de que o processo de secularização não é universal, pelo contrário, depende do contexto, sendo assim amiúde não linear. A secularização e a revitalização da religião são maioritariamente produtos da circunstância. (...) O contexto tem [aqui] uma relevância especialmente grande. (...) [U]m conjunto de diferentes fatores pode ter efeitos parcialmente relacionados ou não relacionados sobre a relevância social da religião. Basicamente coexistem preditores diferentes. Em conjunto, determinam a

vitalidade religiosa ao nível macro. Neles se incluem o contexto político, os legados históricos culturais, os processos de identidade ou a interação entre religiosidade e nacionalidade” (Pickel, 2011: 3-4, 14).

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

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

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

Estamos cientes de que, tal como as teorias universalistas, uma abordagem puramente contextualista tem os seus inconvenientes. Em especial, o facto de não

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

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

Uma forma informativa de fazê-lo é através da *escada de abstração* de Sartori (1970). Esta ferramenta metodológica é útil, porque divide as conceptualizações teóricas em três níveis – alto, médio e baixo – nos quais existe uma correlação entre o seu grau de abstração e o número de casos que podem cobrir. No topo da escada encontramos as categorias com níveis de abstração mais elevado e que permitem a formulação de teorias universais, facilitando comparações entre contextos heterogéneos. Os eventos e fenómenos que se procuram definir são expandidos ao máximo (máxima extensão), enquanto se reduzem ao mínimo (mínima intenção) as propriedades e os atributos que os definem. Este é precisamente o tipo de conceptualização que levou os teóricos das múltiplas modernidades ou secularizações a criticar as versões clássicas dessas teorias. Por seu turno, na base da escada situam-se as categorias com nível de abstração mais baixo que permitem apenas análises caso a caso. Por conta da concretização plena dos seus conceitos, ou seja, devido ao recurso a um número elevado de propriedades e atributos distintivos (máxima intenção), a sua aplicação é muito reduzida (mínima extensão)⁵. É precisamente com este tipo de conceptualização, representativa e contextualista, que não queremos que a secularização contextual se confunda.

Peter Mair (2008), ao analisar a escada da abstração sartoriana, afirma que quando saímos dos extremos e trabalhamos nas camadas intermédias encontramos as conceptualizações mais interessantes – tanto no sentido teórico como empírico. No cimo da escada, onde o conceito possui apenas uma definição mínima e onde a extensão

é maximizada, existe apenas a intenção de delimitar o campo de análise social em termos teóricos. Assim, quanto mais gerais ou abstratos os conceitos menos informativos se tornam. Na base da escada, onde a intenção se encontra no seu máximo e a extensão é relativamente limitada, a discussão e a análise revelam-se amiúde descritivas e atóricas, porque restringem bastante a representação do fenómeno estudado. Por contraste, no nível médio da escada, onde os conceitos têm uma extensão e intensão médias e podem viajar ao longo de uma variedade de casos relativamente extensa, a conceptualização teórica encontra-se com frequência na sua esfera mais importante e desafiante. É justamente dentro deste nível de abstração que as teorias das múltiplas secularizações e da secularização contextual procuram trabalhar. Não obstante o façam, no nosso entender, com diferentes pretensões de alcance teórico. Para sistematizarmos estes argumentos, vejamos a tabela 1.

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

Tabela 1: Modelo da escada de abstração de Sartori aplicado à conceptualização da secularização

Níveis de abstração da secularização	Principal campo e propósito comparativos	Propriedades lógicas da secularização
---------------------------------------------	-------------------------------------------------	----------------------------------------------

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

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

De outro lado, como vimos, a teoria da secularização contextual reconhece a existência e a regularidade de certos preditores comuns da secularização, mas não envereda por generalizações típicas das categorias do topo da escada (menor ênfase na

extensão). Ao evitar, igualmente, o contextualismo ou reducionismo das conceptualizações da base da escada, apresenta uma maior sensibilidade aos contextos e percursos históricos, políticos e culturais de cada país (maior ênfase na intenção). Isso permite-lhe observar com maior exatidão e acomodar mais facilmente as (des)continuidades deste *processo histórico-global* que é a secularização. Além disso, a sua insistência em comparações intra-área, entre contextos relativamente homogêneos, é benéfica para a constância do objeto de estudo *secularização* – a regra do *ceteris paribus* –, especialmente quando considerada a complexidade e a potencial volatilidade da relação modernidade-religião.

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

Um esboço da forma como a secularização contextual, enquanto quadro analítico, pode operar já foi oferecido por nós, aquando da discussão sobre a secularização na ultramodernidade católica europeia (Moniz, 2016). Apesar de este trabalho não ser o fórum para o aprofundamento dos pressupostos empíricos aí discutidos, enfatizamos que esse foi um primeiro passo para o estabelecimento de critérios concretos e objetivos da secularização contextual. Aí procurámos conjugar os ensinamentos das teorias das múltiplas modernidades e das múltiplas secularizações. Em primeiro lugar, seleccionámos casos cujo ponto de referência axial fosse idêntico (cristão) e cujas transformações, ocorridas durante o processo de modernização dessa civilização, tivessem desenvolvido um cenário sócio-religioso relativamente homogêneo entre si. Em segundo lugar, distinguimos os casos cujos processos de secularização hodiernos tivessem tido consequências históricas, culturais, políticas e jurídicas relativamente análogas. Com isso, foi-nos possível elencar e comparar um conjunto de países cujas similitudes se afiguravam, ao princípio, pouco evidentes: Áustria, Eslováquia, Espanha, Itália, Polónia e Portugal. Por um lado, tal como sugere a teoria das múltiplas modernidades, o facto de serem apenas países europeus atesta o facto de as tradições culturais ou, mais amplamente, civilizacionais terem ainda um forte impacto no percurso da secularização e na sua relação com os processos da modernidade. Por outro lado, tal como indica a teoria das múltiplas secularizações, mesmo no contexto europeu, pode-se encontrar uma pluralidade de caminhos da secularização. No entanto, diferentemente da padronização das múltiplas secularizações, a secularização

contextual vai além da geometria geográfica proposta por Martin. Ao não restringir a sua análise às *quatro áreas nucleares* de secularização europeia, ela evidencia, assim, um maior desprendimento relativamente aos preconceitos de teorias de alcance elevado (global) como a secularização, bem como uma maior sensibilidade ao contexto e à dependência de cada trajetória histórica, cultural, política ou social. No nosso entender, estas características da secularização contextual complementam algumas das imperfeições teóricas das múltiplas secularizações e contribuem para a iluminação da atual relação entre modernidade e religião.

5. Conclusões

A análise da evolução da teoria clássica da modernidade, a sua multiplicidade e a sua adoção pelos teóricos da secularização permitiu-nos concluir que, dentro deste campo de estudo, existiram quatro mudanças fundamentais sobre a percepção da religião no mundo hodierno.

Em primeiro lugar, houve um afastamento relativamente às perspetivas unilineares da história. Ou seja, a modernidade deixou de ser entendida como um processo histórico-filosófico progressivo que afeta, necessariamente, de forma negativa a religião. Em segundo lugar, surgiu um questionamento das ideias deterministas e universalistas da modernidade. Isto é, o enquadramento espaço-temporal dos processos que fomentam a modernidade e a sua contraposição a outros períodos e contextos regionais mostraram a limitação da sua aplicação geográfica e a fragilidade dos pressupostos sobre a sua suposta inevitabilidade. Em terceiro lugar, como consequência dos dois últimos pontos, desenvolveu-se uma postura científica aparentemente mais neutra e prudente relativamente aos percursos, contradições e consequências da modernização na religião. Atualmente há um esforço para equilibrar os padrões comuns da modernidade e as suas descontinuidades idiossincráticas em cada região. Assim, por um lado, continuam-se a detetar algumas regularidades nos processos de transição tradicional-moderno; enquanto, por outro lado, há um distanciamento das conceções unilineares, deterministas e universalistas da modernidade, bem como um reconhecimento da flexibilidade do processo de modernização e das suas consequências múltiplas e heterogêneas na religião. Enfim, como corolário de tudo isto, concluímos que entre os investigadores sociais existe uma ampla aceitação da ideia de que, em condições modernas, os fenómenos religiosos resistem política e socialmente, podendo inclusive ganhar relevância nesses campos.

Estas novas perspectivas científicas sobre os processos da modernização (sujeitos à contingência histórica) e sobre as suas consequências no fenómeno religioso (uma característica particular e duradoura das sociedades hodiernas) ajudaram na adesão às e na afirmação das abordagens sensíveis aos contextos e dependentes das trajetórias, típicas do novo paradigma das *múltiplas*. Como afirmámos ao longo do texto, no geral, concordamos com estas perspectivas. Contudo, face à complexidade dos sistemas sociais modernos, julgamos necessária a adoção de categorias analíticas mais complexas, sofisticadas e reflexivas como a secularização contextual.

Com efeito, a ideia de secularização contextual, pelo seu equilíbrio entre extensão e intenção das propriedades lógicas da secularização, mas, principalmente, pela sua ênfase na última, parece-nos melhor equipada para compreender as consequências dos atuais processos da modernização sobre a religião. Por comparação à teoria das múltiplas secularizações, consideramo-la mais vantajosa, essencialmente, por causa da sua maior flexibilidade e precisão analítica. No entanto, será necessário aprimorar de forma sistemática estes pressupostos teórico-analíticos, de modo a aprofundar o conhecimento científico sobre a secularização. Esse aperfeiçoamento e sistematização teóricos devem ser, ulteriormente, acompanhados por estudos empíricos, como aquele referido sobre a secularização na ultramodernidade católica europeia, que permitam a falsificação e aperfeiçoamento dos seus quadros analíticos.

Existe, pois, um longo percurso a percorrer. Todavia, dados os desenvolvimentos científicos recentes – como as teorias das múltiplas modernidades e das múltiplas secularizações – e o seu contributo para o refinamento dos pressupostos teórico-analíticos que estudam a relação modernidade-religião – como a secularização contextual –, consideramos que atualmente os cientistas sociais estão mais conscientes das ferramentas metodológicas à sua disposição e possuem melhores quadros analíticos para acreditar que é possível revelar a verdade sobre a secularização.

Notas

¹ Por decisão pessoal, o autor do texto escreve segundo o novo acordo ortográfico.

² Entre as quais encontramos o contacto mais direto entre governos e cidadãos individuais (através da educação, nacionalismo ou do voto); a transformação das economias agrícolas em economias industriais; o crescimento dos governos centrais e o aumento da burocracia e da especialização técnica; a urbanização; surgimento de novos movimentos de protesto social (exemplo, sindicatos) ou políticos (exemplo, socialismo); exaltação da ciência como fonte de verdade e progresso; supremacia da razão sobre a fé, como fonte geral de conhecimento; ou maior valor global colocado no conceito de progresso, tanto pessoal como geral (Gilman, 2003: 24-25).

³ Por exemplo, Comte e a defesa do positivismo e a revolução pela ciência Marx e o comunismo e a libertação do operariado ou Durkheim e a laicidade e a emancipação pela escola laica.

⁴ Este conceito possui, à semelhança do que sucede com as múltiplas secularizações, uma derivação conceptual: o secularismo contextual (Bhargava, 2011).

⁵ Existe, então, um *trade-off* entre o número de casos a ser pesquisados e o número de propriedades ou atributos pertencentes a cada caso. A fórmula é relativamente simples: maior amplitude de casos, menos propriedades; menor amplitude de casos, mais propriedades.

Referências

- AA.VV. (1981), *The Social Impact of New Religious Movements*, col. Conference series, Bryan Wilson (ed.), The Rose of Sharon Press.
- ASAD, Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- BELL, Daniel (1977), “The Return of the Sacred?”, *British Journal of Sociology*, vol. 28, n.º 4, pp. 419-449.
- BEN-PORAT, Guy; FENIGER, Yariv (2014), “Unpacking secularization: Structural changes, individual choices and ethnic paths”, *Ethnicities*, vol. 14, n.º 1, pp. 91-112.
- BERGER, Peter (1999), “The Desecularization of the World, a Global Overview”, in Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: Grand Rapids, pp. 1-18.
- BERGER, Peter (2014), *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston/Berlim: De Gruyter.
- BERGER, Peter; DAVIE, Grace; FOKAS, Effie (2008), *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate.
- BHARGAVA, Rajeev (2013), “Multiple secularism and multiple secular states”, in Anders Berg-Sørensen (ed.), *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*, Nova Iorque: Routledge.
- BRUCE, Steve (2002), *God is Dead: Secularization in the West*, Cornwall: Blackwell Publishing.
- CASANOVA, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- CASANOVA, José (2007), “Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, vol. 7.

- CASANOVA, José (2008), "Public Religions Revisited", in Hent de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, Nova Iorque: Fordham University Press, pp. 101-119.
- CASANOVA, José (2011), "The secular, secularizations, secularisms", in Craig Calhoun; Mark Juergensmeyer; Jonathan Van Antwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, pp. 54-74.
- CASANOVA, José (2012), *Genealogías de la secularización*, Barcelona: Anthropos y Universidad Nacional Autónoma de México.
- CHRISTIANO, Kevin (2007), "Assessing Modernities: From "pre-" to "post-" to "ultra-""", in James Beckford; Jay Demerath (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Londres: Sage Publications, pp. 39-46.
- DEMERATH, Jay (2007), "Secularization and Sacralization, Deconstructed and Reconstructed", in James Beckford; Jay Demerath (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Londres: Sage Publications, pp. 57-80.
- DEUTSCH, Karl W. (1961), "Social Mobilization and Political Development", *The American Political Science Review*, vol. 55, n.º 3, pp. 493-514.
- EISENSTADT, Shmuel N. (2000), "Multiple modernities", *Daedalus*, vol. 129, n.º 1, pp. 1-29.
- EISENSTADT, Shmuel N. (2003), *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, vol. 2, Leiden e Boston: Brill.
- FORET, François; ITÇAINA, Xabier (2011), "Introduction: Western European Modernities and Religion", in François Foret; Xabier Itçaina (eds.), *Politics of Religion in Western Europe Modernities in conflict?*, Nova Iorque: Routledge, pp. 3-22.
- GEERTZ, Clifford (1995), *After the fact: Two countries, four decades, one anthropologist*, Cambridge: Harvard University Press.
- GIDDENS, Anthony (1991), *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- GILMAN, Nils (2003), *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America (New Studies in American Intellectual and Cultural History)*, Baltimore: JHU Press.
- GLASNER, Peter (1977), *The Sociology of Secularisation. A critique of a concept*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

- GORSKI, Philip; ALTINORDU, Ateş (2008), “After Secularization?”, *The Annual Review of Sociology*, vol. 34, n.º 55, pp. 55-85.
- HABERMAS, Jürgen. (1987), *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*, trad. Frederick G. Lawrence, Cambridge: MIT Press.
- HABERMAS, Jürgen. (2008), *Between Naturalism and Religion: philosophical essays*. Trad. Ciaran Cronin, Cambridge: Polity.
- HADDEN, Jeffrey (1987), “Towards desacralizing secularization theory”, *Social Forces*, vol. 65, n.º 3, pp. 587-611.
- HALIKIOPOULOU, Daphne (2011), *Patterns of Secularization: Church, State and Nation in Greece and the Republic of Ireland*, Farnham: Ashgate.
- KOENIG, Matthias (2015), “Between World Society and Multiple Modernities: Comparing Cultural Constructions of Secularity and Institutional Varieties of Secularism”, in Marian Burchardt; Monika Wohlrab-Sahr; M. Middell (eds.), *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, Berlim: De Gruyter, pp. 285-304.
- LATHAM, Michael E. (2000), *Modernization as Ideology: American Social Science and “Nation Building” in the Kennedy Era*, col. The New Cold War History, Chapel Hill e Londres: The University of North Carolina Press.
- LECHNER, Frank (1991), “The Case against Secularization: A Rebuttal”, *Social Forces*, vol. 69, n.º 4, pp. 1103-1119.
- LERNER, Daniel (1958), *The passing of traditional society: Modernizing the Middle East*, Nova Iorque: Free Pass.
- MAIR, Peter (2008), “Concepts and concept formation”, in Donatella della Porta; Michael Keating (eds.), *Approaches and Methodologies in Social Sciences: A pluralist perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 177-197.
- MARTIN, David (1965), “Towards Eliminating the Concept of Secularization”, in J. Gould (ed.), *Penguin survey of the Social Sciences*, Harmondsworth: Penguin Books.
- MARTIN, David (1978), *A general theory of secularization*, Oxford: Blackwell.
- MARTIN, David (2005), *On secularization: Towards a revised general theory*, Nova Iorque: Routledge.
- MARX, Karl. (1867), *Capital*, vol. 1, 1.^a ed. alemã.

- MONIZ, Jorge Botelho (2016), “A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenômeno da secularização”, *Em Tese*, vol. 13, n° 1: 188-219.
- NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald (2004), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PICKEL, Gert (2011), “Contextual secularization. Theoretical thoughts and empirical implications”, *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, vol. 4, n.º 1, pp. 3-20.
- PREYER, Gerhard (2013), “The Perspective of Multiple Modernities. On Shmuel N. Eisenstadt’s Sociology Theory and Society”, *Journal of Political and Moral Theory*, vol. 30, pp. 187-225.
- SARTORI, Giovanni (1970), “Concept Misformation in Comparative Politics”, *American Political Science Review*, vol. 64, pp. 1033-1153.
- SMITH, Christian (2003), “Introduction: Rethinking the secularization of American public life”, in Christian Smith (ed.), *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, Berkeley: University of California Press, pp. 1-96.
- SCHMIDT, Volker H. (2006), “Multiple Modernities or Varieties of Modernity?”, *Current Sociology*, vol. 54, n.º 1, pp. 77-97.
- SPOHN, Willfried (2003), “Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A global perspective”, *Current Sociology*, vol. 51, n.º 3/4, pp. 265-286.
- STEPAN, Alfred (2011), “The multiple secularisms of democratic and non-democratic regimes”, in Craig Calhoun; Mark Juergensmeyer; Jonathan Van Antwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, pp. 114-144.
- TAYLOR, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press.
- VILAÇA, Helena (2013), “Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens”, *Didaskalia*, vol. 42, n.º 1-2, pp. 81-114.
- WOHLRAB-SAHR, Monika; BUCHARDT, Marian (2012), “Multiples Secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities”, *Comparative Sociology*, vol. 11, pp. 875-909.
- WOODHEAD, Linda (2009), “Old, new, and emerging paradigms in the sociological study of religion”, *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 22, n.º 2, pp. 103–121.