

# SOCIOLOGIA

Sociologia: Revista da Faculdade de  
Letras da Universidade do Porto  
ISSN: 0872-3419  
revistasociologia@letras.up.pt  
Universidade do Porto  
Portugal

Botelho Moniz, Jorge  
As camadas internas da secularização: proposta de sistematização de um conceito  
essencialmente contestado  
Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. XXXIV, 2017,  
pp. 73-92  
Universidade do Porto  
Porto, Portugal

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426554704005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

## As camadas internas da secularização: proposta de sistematização de um conceito essencialmente contestado

**Jorge Botelho Moniz**

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina

### Resumo

O conceito de secularização tem, em particular, desde a sua apropriação pelas ciências sociais, um sentido profundamente controvertido. Esta é uma noção que causa, ainda hoje, perturbação em trabalhos académicos e cuja operacionalidade científica se mantém contestada. Com este artigo apresentamos uma proposta de sistematização analítica que contribui para a sua operacionalização. Para cumprir este desiderato, propomos um exame sincrónico e denso das suas origens nas ciências sociais nos anos 1960 e, através da matriz comparativa, analisamos o consequente desenvolvimento das suas cinco camadas internas. Concluímos que o entendimento da sua emergência sociológica é indissociável do desenvolvimento das suas camadas e que qualquer investigação na área beneficia dum tipo de sistematização similar.

Palavras-chave: secularização; teorias da secularização; sociologia da religião.

*The internal layers of secularization: systematization proposal of an essentially contested concept*

### Abstract

The concept of secularization has a deeply contested connotation, in particular, since its appropriation by social sciences. This concept still causes disruption in academic work since its scientific operability is still highly disputed. With this article, we offer an analytical systematization that helps on its operability. In order to do it, we propose a synchronic and dense study of its origins in 1960's social sciences, and through the comparative matrix, we analyze the following development of its five internal layers. We conclude that the understanding of its sociological emergence is inseparable from the development of its layers and that any research in this field benefits from a similar type of systematization.

Keywords: secularization; theories of secularization; sociology of religion.

*Les strates internes de la sécularisation: une proposition de systématisation d'un concept essentiellement contesté*

**Résumé**

Le concept de sécularisation a, en particulier, depuis son appropriation pour les sciences sociales, un sens profondément contesté. Celle-ci est une notion qui trouble, encore aujourd’hui, les études académiques et dont l’opérationnalité se poursuit controversée. Avec cet article nous présentons une proposition de systématisation analytique qui contribue à son opérationnalisation. À ce but, nous proposons un examen synchronique et profond de ses origines aux sciences sociales des années 1960 et, par le biais de la matrice comparative, nous analysons le conséquent développement de ses cinq strates internes. Nous concluons que la compréhension de son émergence sociologique est indissociable du développement des ses strates et que toute recherche sur ce sujet profite d’un type de systématisation analogue.

Mots-clés: sécularisation; théories de la sécularisation; sociologie de la religion.

*Los estratos internos de la secularización: propuesta de sistematización de un concepto esencialmente controvertido*

**Resumen**

El concepto de secularización ha tenido, en particular desde su apropiación por parte de las Ciencias Sociales, un significado sumamente controvertido. Se trata de una noción que aún hoy causa malestar en el trabajo académico y científico y cuya operacionalidad sigue siendo debatida. En este artículo presentamos una propuesta de sistematización que busca contribuir a su mayor operacionalidad. Para cumplir con este objetivo, proponemos un examen sincrónico y denso de los orígenes del concepto en las Ciencias Sociales en la década de 1960 y, a través de una perspectiva comparativa, un análisis del subsiguiente desarrollo de sus cinco estratos internos. Llegamos a la conclusión de que la comprensión de su emergencia sociológica es inseparable del desarrollo de sus estratos, y de que cualquier investigación en ese campo se requiere para su éxito de un tipo similar de sistematización.

Palabras clave: secularización; teorías de la secularización; sociología de la religión.

## **Introdução**

De acordo com alguns cientistas sociais que trabalham sobre os padrões do método científico, o primeiro passo de qualquer investigação deve ser a descrição do nosso objeto de estudo. Uma das questões fundamentais nas ciências sociais é sobre o que sabemos e como o sabemos (Porta e Keating, 2008). Quando pretendemos analisar um determinado fenómeno social recorremos à linguagem. Contudo, não apenas para dizer que uma coisa existe, mas também para decidir o que ela é, precisamos

de vertê-la em conceitos e teorias que são criações dos próprios investigadores, não sendo, portanto, descrições neutras do fenômeno observado.

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

Não obstante a discussão sobre a secularização, tal a conhecemos, esteja presente e seja prolífica nas ciências sociais, sobretudo, desde a década de 1960, a maioria dos cientistas sociais continua a declarar dificuldades ao trabalhar com este conceito. Em particular, por conta da sua falta de consistência interna (Tschannen, 1992; Stark, 1999; Gorski, 2000; Beckford, 2003), dos seus vieses culturais, (Lechner, 1991; Asad, 2003) e da sua difícil operacionalidade científica (Casanova, 1994; Dobbelaere, 2002; Joas, 2009). Talvez por isso Voas (2008) declare que já estaremos sepultados quando a verdade sobre o conceito for revelada.

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

É exatamente aqui, na resposta à última interrogação, que o nosso trabalho se situa. Muito se escreveu sobre a ideia de uma secularização unívoca; porém, poucos são os investigadores que examinam a fundo o contexto do seu advento e o consequente desenvolvimento das suas camadas internas e que, a partir daí, conseguem contribuir epistemologicamente para o debate científico. Com efeito, inúmeros trabalhos recentes abordam estes tópicos de forma superficial, como se se tratasse duma etapa preambular protocolar, ou concentram as investigações apenas num dos seus substratos. Tamanha superficialidade e fragmentação não contribuem para a aclaração de um conceito essencialmente contestado como o de secularização.

Não negamos o contributo relevante de alguns destes trabalhos (Tschannen, 1992; Hellemans, 1998; Gorski, 2000; Dobbelaere, 2002; Martin, 2005), em especial, em matéria de sistematização descritiva e analítica, nem contestamos a validade científica do conceito de secularização, nomeadamente enquanto grande narrativa que descreve algumas características fundamentais das sociedades contemporâneas (Repstad

e Furseth, 2006: 75 e segs.). Por isso, propomos um exame sincrónico, profundo e abrangente daquele que consideramos ser o segundo e mais influente momento do debate sociológico sobre a secularização macrossocial<sup>1</sup> (os inícios da década de 1960) e as suas consequências – os diferentes substratos daí emergentes e as suas atualizações teórico-conceptuais. Assim sendo, consideramos útil a aplicação do desenho de investigação da *descrição densa* (Geertz, 1973), um tipo de explicação inteligível sobre os eventos sociopolíticos, as instituições e os processos que estimulam a secularização. Julgamos ainda que a aplicação do método comparativo é uma ferramenta fundamental quando considerados os substratos da secularização. Isto, porque aumenta o nosso poder descriptivo, através da distinção entre similaridades e contrastes, e facilita o aprofundamento teórico-analítico e outras formas de compreensão interpretativa.

Para aplicar estas metodologias, estabelecemos um plano de trabalho baseado em duas etapas essenciais. Em primeiro lugar, abordamos quatro das principais causas ou momentos fundamentais para o estabelecimento de um estudo sistemático do fenómeno religioso e, a partir desse ponto, entramos nas questões mais profundas e complexas da secularização, analisando, comparativamente, os seus cinco substratos ou camadas internas<sup>2</sup>.

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

A questão sobre qual o momento fundamental para o estabelecimento de um estudo sistemático do fenómeno religioso nas sociedades modernas – o segundo período na nossa opinião<sup>3</sup> –, parece consensual dentro da literatura sobre a secularização.

Com efeito, a maioria dos autores menciona o período pós II Grande Guerra (pós-1945) e os inícios da década de 1960 como as etapas inaugurais das teorias da secularização no campo da sociologia das religiões (Casanova, 1994: 19; Hellemans, 1998: 67-68). Entre outras coisas, isto deveu-se à publicação dos livros de Wilson

---

<sup>1</sup> O conceito de secularização macrossocial nasce da compreensão da ideia de laicização da sociedade em Dobbelaere (2002) – dimensão macro da secularização – da sua reconceptualização por Chaves (1994) – secularização societal – e da sua atualização por Bader (2007) – secularização política. A opção por este nível de análise será justificada na secção sobre *A(s) teoria(s) da secularização*.

<sup>2</sup> Alongar-nos-emos sobre estes conceitos à entrada da secção 3, aquando do aprofundamento do tema *A(s) teoria(s) da secularização: proposta de análise das suas principais camadas internas*.

<sup>3</sup> O primeiro período tem o seu gérmen no segundo quartel do século XIX, com os trabalhos de Henri Saint Simon, Auguste Comte e Karl Marx. Todavia, desenvolve-se sobretudo a partir dos finais dessa centúria com Émile Durkheim e Max Weber. Realçamos, em particular, as suas respostas académicas à transmutação dos sistemas modernos e pré-modernos de sociedade e aos seus desafios intrínsecos.

(1969 [1966]), Luckmann (1967) e Berger (1990 [1967]). Mas, não apenas destes, porquanto a academia das ciências sociais da época produziu inúmeras publicações sobre a secularização. O desenvolvimento teórico fez com que ela fosse integrada, durante os anos 1960, na teoria da modernização, tornando-se num dos seus axiomas centrais. Na época, a secularização parecia auto-evidente. Todos pareciam concordar com a ideia de que a influência pública da religião estava a diminuir.

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

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

Parece-nos questionável que o assombro da discussão sobre a secularização se possa reduzir, exclusivamente, a um debate teórico. Tal como diz Hellemans (1998: 67-68), para se entenderem os trabalhos dos teóricos da secularização da década de 1960, deve-se combinar a “longa e prestigiada tradição intelectual”, sobretudo no século XIX, que enfatiza a “oposição entre religião e modernidade”, com as *experiências sociais reais* que os autores experimentaram em meados do século XX.

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

Os argumentos como a *lógica da industrialização* ou a *convergência das soci-*

*edades industrializadas* são determinantes para os teóricos da secularização dos anos 1960 (Beckford, 2003: 42). Estas noções contribuíram, de certo modo, para um sentimento de confiança dos cientistas sociais de que haviam descoberto algumas regularidades universais na vida social que fundamentavam as suas teorias. Existe, entre eles, algum consenso ao elencar os elementos que consubstanciam este fenómeno (Hellemans, 1998: 68). Por exemplo, a urbanização e a erosão da civilização paroquial, associadas a fortes vínculos religiosos; a expansão do ensino e o fim do monopólio do conhecimento do clero; a ciência e a tecnologia e o desenvolvimento de caminhos alternativos para se compreender o mundo; ou o crescimento do Estado moderno e a centralização de funções oferecidas antiga e unicamente pelas instituições religiosas.

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

Esta situação é típica dumha geração formada pela revolução cultural do pós II Grande Guerra e que se encontra profundamente alienada de um modelo de religião tradicional forte (Taylor, 2007: 426 e 495). Casanova, no seu “The Secular and Secularisms” (2009), inspirado no trabalho de Taylor, considera que este é um estádio de secularismo fenomenológico. Ou seja, uma etapa da era moderna na qual uma estrutura imanente (*immanent frame*) das ordens cósmica, social e moral modernas opera como se o sagrado não existisse ou como se fosse contrário aos processos de amadurecimento, crescimento e emancipação humana. Esta é a experiência fenomenológica que, desde a época citada, tem feito da nossa época uma *era secular*; na qual, com a gradual modernização, é suposto as sociedades tornarem-se menos religiosas, pelo menos, no sentido tradicional (Taylor, 2007: 19-20, 369 e 597).

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

Os cientistas sociais da década de 1960 possuem no seu imaginário uma perspetiva processual, unitária e universal da secularização, tipicamente hegeliana. Eles assumem que a sociedade se move de uma situação em que o sagrado domina, para um

contexto arreligioso no qual perde progressivamente espaço<sup>4</sup>. À semelhança do que sucede com os sociólogos fundadores, os membros da geração de 1960 não parecem ser analistas desinteressados do seu objeto de estudo. Pelo contrário, a sua posição sobre a secularização assemelha-se mais a uma doutrina sacralizada do que a uma teoria. Longe de ser uma hipótese sociológica falsificável através de dados empíricos, afigura-se como uma ideologia de investigadores sociais que aceitam como facto o antagonismo entre religião e modernidade.

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

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

Situamos aqui a *quarta* e derradeira razão que julgamos justificar o surgimento e a preponderância da narrativa da secularização nos anos 1960: os desenvolvimentos na academia das ciências sociais.

<sup>4</sup> Uma das críticas clássicas a este tipo de argumento é a de Michel Foucault. No seu livro *Histoire de la folie* (1961) Foucault critica as lógicas de evolucionismo histórico, enfatizando, nomeadamente, a narrativa do progresso do iluminismo, recebida acriticamente pelos seus contemporâneos.

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

O impacto destes desenvolvimentos académicos foi particularmente visível na Alemanha, onde a secularização se tornou num tema de destaque das conferências missionárias da década de 1930 (Bremmer, 2008: 435). Com a ascensão do nazismo e o arrastar da II Grande Guerra até meados da década de 1940, as discussões académicas sobre o tópico parecem ser postas de parte. Todavia, com o final do conflito armado, recrudesce o interesse pela secularização “de forma gradual tanto em relevância como em conteúdo” (Bremmer, 2008: 435). Isto sucede em França com o trabalho “La sécularisation de la cité” de Roger Mehl (1951) e com uma tradução de um artigo de Talcott Parsons, com a epígrafe “Réflexions sur les organisations religieuses aux États-Unis”, publicada em 1957 nos *Archives de sociologie des religions*. Acontece em Itália com Sabino Acaquaviva e o seu trabalho “L'eclissi del sacro nella civiltà industriale” de 1961, onde o autor distingue *secularização* (a perda do significado sacral das pessoas, espaços e comportamentos) e *dessacralização* (perda de difusão e experiência do sagrado). Mas, também ocorre em Inglaterra por causa dos debates teológicos da década de 1960, quando, pela primeira vez, o termo secularização surge no título dum livro britânico – *The Secularization of Christianity* (1965), de Eric Lionel Mascall. A multiplicação dos trabalhos sobre a secularização, a aceitação generalizada da sua relevância enquanto objeto de estudo e a sua instituição definitiva na agenda de investigação dos cientistas sociais da época são, como já vimos, atestadas pelas famigeradas obras de Wilson (1966), Berger (1967) e Luckmann (1967) e pelo facto de, já em meados da década, David Martin, no seu “Towards Eliminating the Concept of Secularization”, propor a eliminação do conceito.

Em suma, podemos concluir que a influência dos teoremas dos percursores da sociologia do século XIX, o desenvolvimento dos fenómenos associados à modernização e suas consequências, o renascer da mentalidade secular pós II Grande Guerra e a aceitação e proliferação do tópico na academia das ciências sociais, a partir dos

inícios do século XX, se afigura como um quarteto de razões fortes para justificar o surgimento do interesse pelo objeto *secularização* na década de 1960. O momento da sua origem, dificilmente, pode ser dissociado do facto de os principais teóricos da secularização da época terem a mesma origem religiosa e serem da mesma geração que amadureceu científicamente no refluxo da II Grande Guerra. Isto não significa, porém, que as suas teorias sejam unívocas. Apesar de partirem de premissas idênticas, não podemos falar duma univocidade da secularização. Pelo contrário, ela possui várias camadas, com múltiplos fundamentos dissemelhantes sobre os efeitos da modernização na religião, que revelam o quanto complexo e intrincado que é o estudo deste conceito, em especial, ao nível macrossocial<sup>5</sup>.

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

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

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

---

<sup>5</sup> Consideramos que, comparativamente às outras dimensões da secularização – meso ou organizacional e micro ou individual – e a algumas das suas mais relevantes alternativas teóricas – mercado religioso ou individualização –, a dimensão macrossocial é a que tem menor consistência interna. Por isso, julgamos que a sua análise e sistematização é mais premente e desafiante.

**Quadro 1**  
**Substratos da secularização em análise comparada**

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

Em termos muito gerais, todas as camadas da secularização afirmam que o processo de modernização e os seus subprocessos, transformadores da totalidade da estrutura social, não podem decorrer sem consequências para as tradições e instituições religiosas. Ou seja, as propriedades estruturais da modernização, tais como

a racionalização, a diferenciação funcional ou a societalização (*Vergesellschaftung*), colocam problemas à religião, pelo menos no seu sentido tradicional, e reduzem ou, no limite, extinguem a sua relevância social.

Para Tschanen (1992: 61), dentro deste marco teórico, o nível de análise mais importante ou, no mínimo, o mais evidente da secularização é o macrossocial. De todas as dimensões analíticas da secularização, a macro é aquela que de facto ocorre em todas as sociedades ocidentais e que conduz a formas reais de mudança na religião institucionalizada. No nosso ver, é sobretudo dentro desta dimensão que devemos entender os substratos da secularização ora analisados.

#### *a) Diferenciação funcional*

O núcleo central desta dimensão macrossocial é representado por uma teoria de diferenciação funcional de inspiração durkheimiana<sup>6</sup>. Ela diz respeito ao processo pelo qual o Estado e a política reduzem os sistemas religiosos tradicionais a um subsistema social, entre outros, fazendo-os perder a sua proeminência e relevância em sociedades modernas funcionalmente diferenciadas. Isto é, com o crescimento da autonomia, especialização, competição e tensão entre as diferentes forças sociais, as autoridades religiosas institucionalizadas perdem o controlo sobre determinadas funções sociais, tais como: a política, economia, educação, família, saúde ou assistência social.

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

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

A proposição da privatização é, sobretudo, avançada por Luckmann (1967). Nele a diferenciação funcional deriva duma ação política deliberada de desenvolvimento de esferas institucionais especializadas (Luckmann, 1967: 39-40, 101). A redução do espaço de ação e influência das instituições religiosas transforma a religião

<sup>6</sup> Nomeadamente na sua obra, publicada em 1893, sobre a divisão do trabalho social.

numa realidade crescentemente subjetiva e privada (Luckmann, 1967: 85-86). Também em Berger (1990 [1967]: 107) o fenómeno da diferenciação não provoca apenas mudanças sócio-estruturais na religião; antes, passa a manifestar-se mais fortemente como retórica pública e virtude privada (Berger, 1990 [1967]: 134). Na mesma linha, Luhmann (1995: 218-221) considera que a criação e especialização de subsistemas sociais seculares podem estimular a individualização das escolhas dos indivíduos.

Por fim, analisamos a ideia da transformação. Talcott Parsons, com a sua obra *Structure and process in modern societies* (1960), foi um dos primeiros a escrever sobre o processo de diferenciação e sobre as suas consequências para a religião. Tal como Luckmann, Parsons acredita que, à medida que as sociedades se complexificam e diferenciam funcionalmente, a influência institucional das igrejas ocidentais vai-se confinando à esfera privada. Contudo, por oposição a Luckmann, ele acredita que a manutenção dos valores cristãos se mantém sadia nestas sociedades. Com efeito, na obra *The Evolution of Societies* (1977), Parsons afirma que estes valores haviam passado por um processo de generalização, formando o núcleo sagrado do sistema social e das suas partes constituintes. Assim, enquanto o sagrado havia ficado mais fragmentado, não tinha, porém, ficado menos público. Tal como Parsons, Berger (1990 [1967]: 133) acredita que a religião tradicional continua a ter impacto público; porquanto em condições de diferenciação estrutural, a religião passa a poder especializar-se exclusivamente nas suas próprias funções religiosas (Casanova, 1994: 21), logrando trabalhar em novos modelos de relação com os indivíduos e os Estados modernos; por exemplo, através do desenvolvimento duma *religião civil* (Bellah, 1975).

### *b) Racionalização*

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

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

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

Tal como Berger, Wilson (1976) segue a linha weberiana e estabelece uma forte relação entre secularização e racionalização. Para o autor, a segunda deriva dos avanços tecnológicos e científicos, sendo determinada por uma relação eficiente entre meios e fins, na qual qualquer pessoa pode desempenhar a sua função técnica de forma autónoma. É o que Luckmann (1967: 96) chama de anonimato dos papéis especializados, determinados por instituições funcionalmente racionais, ou o que Martin (1978: 83) denomina de relações impessoais e mecânicas, onde os laços íntimos de comunidade horizontal são quebrados. O que predomina são as orientações racionais e empíricas do mundo, por oposição às mágicas e religiosas (Wilson, 1976: 11). O controlo é técnico e burocrático e não moral e religioso (Wilson, 1976: 20).

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

### c) Societalização

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

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

O argumento de Wilson (1976: 265-266) é que a secularização corresponde ao declínio da comunidade, ou seja, ela é concomitante com societalização. Ao elaborar a sua tese, o autor explica que tradicionalmente a religião se celebrava e legitimava na vida local (comunitária). Contudo, com a passagem da comunidade a sociedade e com a sua organização, agora, à escala nacional, a plausibilidade global dos sistemas moral e religioso diminui, a religião enfraquece-se e distancia-se (Wilson, 1982: 153). Com efeito, Wilson (1976: 246) associa a societalização à modernização e aos seus inerentes processos de industrialização e racionalização. Para o autor, isso deve-se ao facto de as formas de comunidade, sobre as quais a religião exercia anteriormente um controlo social significativo, tenderem a dissolver-se no processo de modernização, sendo substituídas, tal como nas camadas da diferenciação funcional e da racionalização, por organizações e relações pessoais mais amplas e impessoais.

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

#### *d) Segurança existencial*

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

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

A sua premissa básica diz que existe uma relação muito próxima entre o processo de modernização – os índices de desenvolvimento económico, político e cultural – e os valores de segurança existencial<sup>7</sup>. Para os autores, a modernização reduz as ameaças de sobrevivência que são comuns em sociedades em desenvolvimento, especialmente entre os estratos mais pobres, e, por consequência, este sentimento de segurança reduz a necessidade de apelo ao amparo que a religião oferece (Norris e Inglehart, 2004: 53).

O seu argumento reproduz, em certa medida, as conceções marxistas que declararam que os sentimentos de vulnerabilidade dos indivíduos, em face de ameaças existenciais, são um fator-chave para direcionar a religiosidade. De facto, índices elevados de segurança existencial tendem a diminuir a ansiedade e a promover sentimentos de bem-estar psicológico (Norris e Inglehart, 2004: 19). Através do reforço destas sensações de confiança, os processos de modernização societal, desenvolvimento humano e igualdade socioeconómica trazem consequências significativas para a religiosidade. As condições de crescente segurança, normalmente acompanhadas pela transição das sociedades agrícolas para industriais (momento mais dramático de mudança) e depois para pós-industriais (processo de mutação menos pronunciado), tendem a reduzir a saliência da religião na vida das pessoas. Assim, os indivíduos propendem a tornar-se menos obedientes a líderes religiosos e a colocar menos importância em práticas religiosas tradicionais. Estes efeitos operam tanto ao nível societal como individual; porém, os autores consideram que o primeiro é mais importante (Norris e Inglehart, 2004: 18).

#### *e) Diversidade, igualitarismo e individualismo*

Steve Bruce é um dos principais representantes da tradição neo-ortodoxa da secularização. A sua posição quanto aos efeitos dos processos da modernização na

---

<sup>7</sup> Para os autores, dentro destes valores de segurança deve estar, acima do desenvolvimento puramente económico, o desenvolvimento humano. Este mede-se através de indicadores como: acesso igual à escolarização e à literacia, cuidados de saúde básicos, nutrição adequada, acesso a água potável ou rede social mínima para os grupos mais carenciados (Norris e Inglehart, 2004: 64).

religião é abrangente e complexa e engloba a totalidade dos pressupostos clássicos supramencionados (Bruce, 2002: 8-29; 2011: 27-56). De modo a tornar a nossa análise operacional, observaremos com maior detalhe o eixo central da sua teoria, pois é o que aparenta ter mais implicações ao nível macrossocial para a religião. Contudo, também consideraremos dois outros eixos através das lentes do individualismo e do racionalismo, procurando entender como se ligam à tese central.

Em linhas gerais, o argumento principal de Bruce (2002: 30; 2006: 37) diz que a secularização – o declínio ou a marginalização da autoridade das crenças religiosas – deriva da combinação de três fatores: diversidade, igualitarismo e individualismo. Bruce, tal como sucede em Norris e Inglehart, inspira-se em Marx, em especial na sua teoria da formação de classes. À medida que as funções sociais se tornam diferenciadas e as comunidades se societalizam, as pessoas dividem-se e afastam-se. O autor vai beber ao conceito bergeriano de *pluralização das cosmovisões* individuais, justificando que a diferenciação estrutural foi acompanhada por uma diferenciação social (Bruce, 2002: 9; 2006: 37; 2011: 34). Assim, com a proliferação de novos papéis sociais e com a crescente mobilidade, os pressupostos morais e metafísicos comunitários tradicionais fragmentam-se e a comunidade transforma-se numa variedade de grupos heterogéneos que competem entre si.

Este fenómeno gera uma situação de profunda diversidade social e cultural que, desembocando num pluralismo religioso, apresenta dois resultados concomitantes fundamentais (Bruce, 2002: 4; 2011: 27). O primeiro é o princípio do igualitarismo. Para o autor, é com o tema da diversidade nas sociedades industriais que faz sentido falar de igualdade (Bruce, 2002: 11; 2006: 37). Segundo o argumento, uma das consequências fortuitas do protestantismo foi a reafirmação do que estava implícito desde os inícios do cristianismo: todas as pessoas são iguais aos olhos de Deus. A igualdade divina evoluiu para uma equidade entre humanos, desdobrou-se numa igualdade diante da lei e culminou numa equidade de direitos individuais (Bruce, 2002: 11). O individualismo ganha pertinência em articulação com o igualitarismo, por causa das dinâmicas autónomas que cada um desenvolveu e dos resultados indiretos produzidos pela Reforma (Bruce, 2011: 31-33), em especial: a promoção dum espírito individualista (semelhante à societalização) e duma dissidência religiosa (no sentido tradicional), além do crescimento das seitas e do voluntarismo da associação religiosa.

Segundo Bruce, é exatamente através do igualitarismo e do individualismo que a Reforma estabelece as bases da democracia liberal. Os seus argumentos religiosos promovem um individualismo, igualitarismo e uma diversidade que, associados às crescentes diferenciações sociais e estruturais, levam os governos a seguir na direção das democracias liberais seculares (Bruce, 2011: 39). Ou seja, o estabelecimento deste

sistema plural e igualitário forçou a secularização do Estado – a sua separação das igrejas (Bruce, 2002: 16-17). Este é o segundo resultado da diversidade: o estabelecimento de Estados seculares e da democracia liberal. Face ao crescente pluralismo religioso, os Estados que reconhecem a igualdade jurídica dos indivíduos são forçados a retirar o seu apoio a organizações religiosas específicas e a secularizar as suas instituições centrais. Tornam-se neutros, em termos religiosos, e as religiões institucionalizadas são abandonadas ou neutralizadas (Bruce, 2002: 21; 2011: 49).

Consideramos que se devem acrescentar, a estes dois resultados fundamentais, o crescimento da ciência e da tecnologia e o desenvolvimento da consciência tecnológica; em suma, a racionalização. Para Bruce (2002: 26-28; 2006: 37; 2011: 43-37), elas não apenas aumentam o nosso conhecimento e o sentimento de controlo do mundo em que vivemos, como também mudam o nosso modo de pensar. Em particular, afetam o imaginário naturalista e, através da sua racionalidade implícita e da sua autossugestão de valorização humana, as pessoas tornam-se menos suscetíveis de aceitar a noção de uma força divina externa.

Em resumo, a diversidade, o individualismo, o igualitarismo, a democracia liberal e a ciência e tecnologia, entre outros, contribuem para um sentimento geral de autorrelevância e liberdade de crença que transforma a religião tradicional (autoritária e dogmática) menos atraente para as sensibilidades modernas. Bruce (2002: 29-36; 2011: 45, 49) conclui então que, face aos avanços dos processos da modernização, a religião sai enfraquecida, perdendo a sua plausibilidade social.

## Considerações finais

Este artigo visou essencialmente a apresentação de uma nova proposta de operacionalização da teoria da secularização (no sentido macrossocial). Para isso, recorremos a um desenho de investigação de análise sincrónica e de descrição densa, estudando as causas da sua origem na academia das ciências sociais na década de 1960, e a uma metodologia comparativa que nos auxiliou na sistematização das suas camadas ou substratos.

Por um lado, consideramos que não é possível compreender, profunda e totalmente, as teorias da secularização sem se conhecerem e considerarem as principais razões para o seu surgimento nesse período e o modo como influenciam os seus pressupostos básicos. Por exemplo, relativamente à influência das teses dos primeiros sociólogos do século XIX – a inspiração durkheimiana na tese da diferenciação fun-

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

Por outro lado, com a nossa proposta de sistematização analítica, atestámos que o axioma central das camadas macrossociais da secularização diz que a modernização e os seus concomitantes fenómenos têm um forte impacto nas esferas sociais, mas, em particular, na religiosa (institucional). Além disso, não obstante os diferentes fenómenos justificativos avançados, em todos os substratos atesta-se que a religião perde espaço, plausibilidade, tornando-se numa esfera social indiferenciada e obsoleta face aos avanços da modernização. Assim sendo, concluímos que as camadas da secularização têm o mesmo núcleo – a perda de relevância macrossocial da religião – e que, além dele, existe um cinto de proteção – fenómenos da modernização – constituído por várias proposições sobre qual desses fenómenos (diferenciação, societalização ou outro) causa maiores problemas, especialmente, à religiosidade organizada.

Em suma, com o desenho de investigação proposto e com as conclusões alcançadas, esperamos ter contribuído epistemologicamente para a aclaração do conceito de secularização. Com efeito, este não é um exercício fácil e, muito menos, isento de críticas. No entanto, julgamos ter dado mais um passo para ultrapassar as barreiras levantadas pelo estado da arte, *desmistificando-o*, *desdogmatizando-o*, *compreendendo-o* e, sobretudo, *operacionalizando-o* ao nível macrossocial. Doravante, esperamos que os cientistas sociais, quando forem trabalhar com o *objeto* secularização, possam ter mais razões para confiar que, contrariamente a David Voas, é possível revelar a verdade sobre este conceito antes que estejamos sepultados.

## Referências bibliográficas

- ASAD, Talal (2003), *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- BADER, Veit (2007), *Secularism or democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdão: Amsterdam University Press.
- BECKFORD, James (2003), *Social theory and religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BELLAH, Robert N. (1975), *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Nova Iorque: Seabury Press.
- BERGER, Peter (1990 [1967]), *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, Nova Iorque, Anchor Books.
- BOURDIEU, Pierre, *O poder simbólico*, Lisboa: DIFEL, 1989.
- BREMMER, Jan (2008), "Secularization: Notes toward a genealogy", in Hent Vries (ed.), *Religion: Beyond a concept*, Nova Iorque, Fordham University Press, pp. 432-437.
- BRUCE, Steve (1999), *Choice and religion: A critique of rational choice theory*, Oxford, Oxford University Press.
- (2002), *God is dead: Secularization in the West*, Cornwall, Blackwell Publishing.
- (2006), "Secularization and the impotence of individualized religion", *The Hedgehog Review*, vol. 8, n.º 1-2, pp. 35-45.
- (2011), *Secularization: In defence of an unfashionable theory*, Oxford, Oxford University Press.
- CASANOVA, José (1994), *Public religions in the modern world*, Chicago, University of Chicago Press.
- CHAVES, Mark (1994), "Secularization as Declining Religious", *Social Forces*, vol. 72, nº 3, pp. 749-774.
- DOBBELAERE, Karel (2002), *Secularization: An analysis at three levels*, col. Gods, Humans and Religions, n.º 1, Bruxelas, PIE - Peter Lang.
- GEERTZ, Clifford (1973), "Thick description toward an interpretive theory of culture", in Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*, Nova Iorque: Basic Books, pp. 3-32.
- GORSKI, Philip (2000), "Historicizing the secularization debate: Church, state, and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*, vol. 65, n.º 1, pp. 138-167.
- HELLEMANS, Staf (1998), "Secularization in a religiogeneous modernity", in Rudi Laerman *et al.* (eds.), *Secularization and social integration: Papers in honor of Karel Dobbelaere*, col. Sociology Today, vol. 4. Lovaina: Leuven University Press, pp. 67-82.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1999), *La religion en mouvement: Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
- (2000), *Religion as a chain of memory*, Cambridge, Polity Press.
- JOAS, Hans (2009), "Society, state and religion. Their relationship from the perspective of the world religions: An introduction", in Hans Joas; Klaus Wiegandt (eds.), *Secularization and the world religions*, trad. Alex Skinner, Liverpool, Liverpool University Press, pp. 1-22.
- LECHNER, Frank J. (1991), "The case against secularization: A rebuttal", *Social Forces*, vol. 69, nº 4, pp. 1103-1119.
- LUCKMANN, Thomas (1967), *The invisible religion: The problem of religion in modern society*, Nova Iorque, Macmillan.
- LUHMANN, Niklas (1995), *Social systems*, trad. J. Bednarz Jr.; D. Baecker, Stanford, Stanford University Press.

MONIZ, Jorge Botelho (2017). “As camadas internas da secularização: proposta de sistematização de um conceito essencialmente contestado”, *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXXIV, pp. 73 - 92

- MARTIN, David (1978), *A general theory of secularization*, Oxford, Blackwell.
- (2005), *On secularization: Towards a revised general theory*, Nova York, Routledge.
- NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald (2004), *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PORTA, Donatella Della; KEATING, Michael (2008), “Introduction”, in Donatella della Porta; Michael Keating (eds.), *Approaches and methodologies in social sciences: A pluralist perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-15.
- REPSTAD, Pål; FURSETH, Inger (2006), *An introduction to the sociology of religion: Classical and contemporary perspectives*, Aldershot, Ashgate.
- SMITH, Christian (2003), *The secular revolution: Power, interests, and conflict in the secularization of American public life*, Berkeley, University of California Press.
- STARK, Rodney (1999), “Secularization, R.I.P”, *Sociology of Religion*, vol. 60, n.º 3, pp. 249-273.
- TAYLOR, Charles (2007), *A secular age*, Cambridge, Harvard University Press.
- TSCHANNE, Olivier (1992), *Les théories de la sécularisation*, Genebra, Librairie Droz.
- VOAS, David (2008), “The Continuing Secular Transition”, in Detlef Pollack; Daniel Olson (eds.), *The role of religion in modern societies*, Londres: Routledge, pp. 25-48.
- WILSON, Bryan (1969 [1966]), *Religion in secular society: A sociological comment*, Harmondsworth, Penguin Books.
- (1976), *Contemporary transformation of religion*, Oxford, Oxford University Press.
- (1982), *Religion in sociological perspective*, Oxford, Oxford University Press.

**Jorge Botelho Moniz.** Bolseiro da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Departamento de Estudos Políticos da FCSH - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (Lisboa, Portugal). Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina (Santa Catarina, Brasil). Endereço de correspondência: Rua Fernando Machado, 192, ap. 405, Centro, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. CEP – 88020-130. Email: jobomoniz@gmail.com

Artigo recebido em 11 novembro de 2016. Publicação aprovada em 1 de março de 2017.