

The regulation of religious diversity by European states: accommodation of religion or secular hegemony?

A regulação da diversidade religiosa pelos estados europeus: acomodação do religioso ou hegemonia secular?

Jorge Botelho Moniz, Nova University of Lisbon

Abstract—The primary purpose of this paper is to analyze the (political or legal) mechanisms for the regulation of cultural diversity, especially religious diversity, by European states. This research is conducted in light of the development and growth of the global phenomenon of migration and its consequences, especially in Europe. Due to its evolution and the challenges that it often poses to the organization of contemporary societies, states increasingly have the need to regulate the activity of churches and religious communities for the sake of the balance/pacification of religious diversity. This regulation is usually based on secular principles and solutions that nonetheless recognize, accommodate, and promote activities of particular churches or religious communities. However, as in the examples of national legislation or political practices - such as morality policies - there is a certain hegemony of these secular values which have consequences for religion.

Keywords—Diversity, Religion, Secularism, Secular, Europe.

Resumo—Este artigo tem como objetivo principal analisar os mecanismos (políticos ou legais) de regulação da diversidade cultural, nomeadamente a religiosa, pelos Estados democráticos de direito europeus. A nossa investigação é feita à luz do desenvolvimento e crescimento dos fenómenos migratórios globais e das suas consequências, em especial, no continente europeu. Por conta da sua evolução e dos desafios que amiúde colocam à organização das sociedades contemporâneas, os Estados sentem cada vez mais a necessidade de regular a atividade das igrejas e comunidades religiosas em favor do equilíbrio/pacificação da diversidade religiosa. Esta regulação é, normalmente, feita a partir de princípios e respostas seculares que, não obstante, reconhecem, acomodam e promovem as atividades de determinadas igrejas ou comunidades religiosas. No entanto, como nos exemplos das legislações nacionais ou das práticas políticas - como as políticas de moralidade, existe uma certa hegemonia desses valores e remédios seculares que tem consequências para a religião.

Palavras-Chave—Diversidade, Religião, Secularismo, Secular, Europa.



1 Introdução

A diversidade cultural é, segundo os trabalhos de alguns dos principais cientistas sociais, um novo dado adquirido das sociedades modernas. A diversidade, entendida enquanto o grau de heterogeneidade cultural existente numa de-

-
- **Jorge Botelho Moniz**, *doctoral fellow in Political Science, in the speciality of Theory and Political Analysis, at the Nova University of Lisbon.*
E-mail: Jorgemoniz.fellow@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.21814/perspectivas.133>

terminada sociedade ou num mesmo contexto social, é entendida como o “estado normal das coisas” (Ammerman, 2010: 19).¹

Embora não seja um fenómeno propriamente recente (Berger, 2014), com a acelerada globalização da segunda metade do século XX a diversidade tornou-se, segundo Taylor (2007: 437), irreconhecível para e incomparável com qualquer época histórica anterior. O mundo contemporâneo tem-se tornado gradualmente mais diverso religiosa e etnicamente, sendo marcado por uma heterogeneidade inédita de cosmovisões que se multiplicam irrefreavelmente (Taylor, 2007; Vilaça, 2016).

De acordo com alguns cientistas sociais contemporâneos, esta é uma marca indelével da modernização. Para Berger (2014: 53), a modernidade e a diversidade estão inelutavelmente cruzadas, pois a primeira leva “necessariamente” à segunda, libertando todos os processos que a estimulam, nomeadamente a urbanização, as migrações em massa, a alfabetização e o desenvolvimento das tecnologias de comunicação. Todavia, esta crescente heterogeneidade não é passageira. De acordo com Vilaça (2006: 22), ela é a nova “norma e não uma mera situação transitória”. Estas perspetivas são corroboradas por outros autores. Taylor (2007: 300) considera-a a “supernova” “galopante” da era moderna, Pickel (2017: 290) diz que é um dos “prognósticos seguros para a Europa” e Vilaça et al. (2014: 2) preveem que o seu crescimento se manterá como resultado dos efeitos da globalização.

Com efeito, os estudos empíricos, estatísticos, sobre tendências demográficas, projeções do cres-

cimento populacional ou dinâmicas migratórias mundiais apontam para profundas mudanças e, conseqüentemente, para uma crescente complexificação das dinâmicas culturais, religiosas ou étnicas regionais. Por exemplo, o Pew Research Center (2015, 2017), nas suas previsões sobre o crescimento populacional e sobre o futuro das religiões mundiais até 2050, mostra o modo como o perfil religioso do mundo está a “mudar rapidamente” (Pew, 2015: 5). Isto deve-se, sobretudo, à diferença entre as taxas de fertilidade, ao tamanho das populações juvenis e às conversões religiosas típicas duma era global e plural. Mas também se deve ao número de migrações internacionais. De acordo com o relatório das Nações Unidas sobre a migração internacional de 2017, entre 1990 e 2017 a percentagem de migrantes internacionais aumentou, ao nível global, 69%. Esta é uma tendência crescente, dado que o volume de migrações internacionais cresceu a uma taxa média anual de 1,2% entre 1990 e 2000 e a uma taxa de 2,4% entre 2000 e 2017. As regiões consideradas desenvolvidas receberam 60% do total desta migração durante a totalidade do período. Outra questão relevante aqui é o número de pedidos de asilo que, em 2015, bateu, ao nível europeu, o número recorde de 1,3 milhões de candidaturas (Pew, 2017).

Apesar de ser uma característica permanente das sociedades hodiernas, o crescimento da diversidade cultural atual, sobretudo, da religiosa e, principalmente, no continente europeu, não é reconhecível para nem comparável com outro período histórico. Os seus desafios, ou pelo menos a dimensão dos seus desafios, são novos e arrastam os Estados democráticos de direito de uma forma nunca antes vista.

Considerando as proposições do estado da arte e os dados estatísticos das agências especializadas, questionamo-nos sobre o modo como os Estados europeus têm lidado com este fenómeno social. Que estratégias foram e têm sido desenvolvidas por eles para regulá-lo? A regulação estatal, a existir, é uma ferramenta de controlo ou acomoda-

1. No geral, os autores vêm reivindicando uma separação entre os conceitos de pluralismo e diversidade (Vilaça, 2006; Berger, 2014). O âmago do seu argumento é que o pluralismo é um conceito normativo, enquanto a diversidade é uma noção descritiva. O primeiro, como denuncia o sufixo *-ismo*, é um sistema de valores, instituições ou processos que aceita a diversidade como um valor positivo; o segundo diz respeito, descritiva, empírica e fatualmente, ao grau de heterogeneidade cultural duma determinada sociedade ou num mesmo contexto social. Neste contexto, optámos pelo conceito de diversidade. Por um lado, isto deve-se ao facto de considerarmos mais prudente evitar questões normativas, processualistas e filosóficas associadas ao *pluralismo* ou à *pluralização*. Por outro lado, isso também se prende com o facto de a *diversidade* estar, normalmente, associada a perspetivas científicas mais neutras e, por consequência, metodologicamente mais pacíficas, operando apenas ao nível analítico-descritivo.

ção² da diversidade religiosa? Existe algum risco de algumas destas ferramentas se hegemonizarem, e, se sim, quais as suas consequências políticas, legais, sociais e religiosas? Estas são algumas das perguntas que animam o nosso estudo e às quais, doravante, procuraremos dar resposta. Para tal, seguiremos uma metodologia analítico-descritiva – numa primeira fase, de cariz diacrónico, e, numa segunda etapa, de cunho mais empírico –, que será acompanhada de inúmeros exemplos legais e práticos. O estudo centrar-se-á, primeiramente, na realidade europeia em geral, e, posteriormente, num conjunto de países europeus, criteriosamente selecionados. Esta transição para uma lente de análise mais micro permitir-nos-á, derradeiramente, observar e interpretar as práticas realmente existentes nos Estados no que respeita à gestão da diversidade religiosa nos seus países.

2 Os Estados europeus e a diversidade cultural: uma perspetiva histórica

A diversidade tornou-se, citando Triandafyllidou, Modood e Meer (2012: 2), num “facto incontestável” e numa “característica incontornável” das sociedades humanas. Enquanto no passado a diferença era tida como anormal, sendo sinónima de desrespeito e, no limite, de destruição, atualmente tornou-se num valor ou direito a ser afirmado. Esta é, segundo Harzig e Juteau (2003), a *nova narrativa mestre* da esfera sociopolítica, mas também das ciências sociais.

Para alguns autores (Bruce, 2002; Gregory, 2012), a origem desta narrativa surge, em particular, com a Reforma protestante e as Guerras

2. Pelo facto de ser um conceito central no nosso estudo, importa explicitar o que queremos dizer exatamente por acomodação. Embora diferente da sua versão original – introduzida entre os séculos XVI e XVII pelo jesuíta italiano Alessandro Valignano, enquanto visitador das missões da Companhia de Jesus no Oriente – a ideia de acomodação que aqui empregamos vai beber muito à sua origem.

No passado, ela era usada para descrever a tomada dos costumes orientais, através da valorização dos seus elementos culturais e da criação de um sistema de *adaptação* ao universo do *outro*. Na mesma medida, o conceito contemporâneo de acomodação descreve a forma como alguns governos (seculares) são espaços de *adaptação* ao *outro* (religioso), nomeadamente através do estabelecimento de arranjos institucionais com as igrejas e comunidades religiosas. Ou seja, o termo acomodação (nesta vertente positiva) pretende caracterizar a atividade consociativa dos Estados para integrar as religiões, valorizando alguns dos seus elementos distintivos (como o universalismo, os direitos humanos ou a solidariedade).

de Religião dos séculos XVI e XVII. Com a primeira, o indivíduo (racional) é colocado no centro da sociedade, investindo-se na responsabilidade pessoal de interpretar o papel dos seres humanos na esfera temporal. Isto reflete, de acordo com Bruce (2002), a reafirmação do que estava implícito desde os inícios do cristianismo: todas as pessoas são iguais aos olhos de Deus. Após a Reforma, a ideia de igualdade divina evoluiu para uma equidade entre humanos, desdobrou-se numa igualdade diante da lei e culminou numa equidade de direitos individuais, protegendo assim as diferenças existentes entre os indivíduos (Bruce, 2002). Com as segundas desenvolve-se a codificação dum sistema legal de burocracias neutras, fortalece-se uma ética protestante e um espírito capitalista, que operam dentro do Estado e fora da alçada religiosa, e garante-se um mínimo de liberdade religiosa. Recorde-se, neste contexto, o Édito de Turda de 1568.

A ideia de regulação da diversidade religiosa é reforçada com o tratado e a paz de Vestefália (1648) e com a conseqüente emancipação dos Estados-nação face ao escrutínio religioso. A partir daí o discurso político adota a ideia de tolerância ou neutralidade relativamente à religião. Da necessidade do Estado regular e mediar o conflito teológico e assegurar a contenção das ameaças à ordem política legítima, emerge uma suspensão, por meio do direito público, das questões irresolúveis relativas à verdade religiosa, concedendo-se, para tal, reconhecimento jurídico e equidade às diferentes confissões. Apenas com a ideia do *cuius regio, eius religio* – que assevera literalmente “de quem [é] a região, dele [se siga] a religião” –, ou seja, com a afirmação da religião (pública) professada pelo soberano, os princípios da diversidade e não-interferência se tornam dominantes. A necessidade de controlar as paixões religiosas e de gerir a diversidade, sobretudo, religiosa, levou ao estabelecimento dum quadro, organizado em torno de linhas seculares, que via o Estado como soberano e a religião como matéria privada.³

Vestefália trouxe um discurso que levou a uma

3. Vestefália, porém, como indica Calhoun (2011), não tornou a Europa menos religiosa. O continente assumiu-se, gradualmente, como um conjunto de Estados confessionais. A religião nunca foi propriamente privatizada, mesmo com o pretexto de gestão da diversidade.

“ideia mal formada”(Calhoun, 2011: 80) de como a religião devia ser ou não imaginada na vida pública. Segundo Fernandes (2018), a partir daqui lançam-se as bases dum projeto secular moderno que, fundado no *mito* da violência religiosa, esvaziaram a esfera da crença religiosa ou neutralizaram o seu campo de ação. Este mito, segundo o autor, “prevaleceu na história”, originando uma secularização política que conduziu “nuns casos à demonização, noutros a uma desconfiança estrutural do protagonismo da esfera religiosa”(Fernandes, 2018: 181). O acesso ao espaço público pela religião devia, portanto, ser fortemente limitado e controlado e, em certos casos (mais próximos do que se designaria, posteriormente, de laicismo), a sua influência devia ser combatida.

No século XVIII, com o advento do Iluminismo e das revoltas democráticas estas ideias são aprofundadas. Surge a conceção de que o Estado democrático liberal deve ser funcionalmente secular ou, no mínimo, neutro relativamente às expressões religiosas no espaço público. O “imaginário social” passa a ser, segundo Graham (2013: 39-40), “secular”. Desenvolve-se uma cosmovisão dominada pelo racional, empírico e mundano, por oposição ao sobrenatural, e pela emancipação de esferas autónomas de ação humana. Esta rutura epistémica entre razão secular e pensamento religioso é, segundo, Taylor (2007: 49) a resposta direta dos Estados à diversidade geral das sociedades ocidentais, sendo, ainda hoje, um dos valores constitutivos das democracias liberais.

Com efeito, a Reforma e as guerras religiosas, Vestefália e, sobretudo, o Iluminismo são os eventos históricos que, por norma, os autores citam para apoiar, implicitamente, o advento da *nova narrativa mestre* da diversidade a partir dos finais do século XX. Além destes acontecimentos históricos, eles focam as suas análises no período pós-II Grande Guerra, considerando-o o momento determinante para se começar a falar de diversidade nas sociedades ocidentais (Casanova, 2007; Vilaça et al. 2014; Fox, 2015). Este aparente anacronismo histórico, não raras vezes, omite, por vezes explicitamente (Taylor, 2007; Fox, 2015), os finais do século XVIII e o século XIX e alguns dos seus principais acontecimentos e implicações relativamente à diversidade cultural. Por exemplo, as revoluções liberais e o advento da declaração da

independência norte-americana (1776) – “todos os homens são criados iguais (...) e foram investidos de certos direitos inalienáveis”; da primeira emenda à Constituição dos EUA (1791) – “o Congresso não legislará no sentido de estabelecer qualquer religião, ou proibindo o seu livre exercício (...)”; e da declaração francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) – “Os homens nascem e morrem livres e iguais em direitos. (...) Ninguém deve ser perseguido pelas suas opiniões, mesmo religiosas (...)”. Estes preceitos legais sobre liberdade de consciência e o seu alcance, protetores e disseminadores da ideia de diversidade seriam aprofundados no século XIX, em particular com as ideias kantianas sobre o *rechtsstaat* e com a industrialização, as descolonizações americanas e o abolicionismo e a conseqüente necessidade de gestão da diversidade (lesta e livre) daí emergente. Esta proteção e disseminação teriam, porém, contornos limitados por conta da expansão dos nacionalismos e do Estado-nação e da sua ideia de pertença a um grupo com uma cultura, língua e história próprias e, frequentemente, consideradas etnocentricamente.

Não obstante a atualidade e preponderância dalguns destes e doutros princípios e práticas no imaginário cultural e político das sociedades ocidentais contemporâneas – nomeadamente a ideia iluminista de que a religião, em face da diversidade, deve ser afastada do espaço público (Casanova, 2009) – e o facto de a diversidade não ser propriamente uma novidade no mundo (Harzig e Juteau, 2003; Banchoff, 2007; Ammermann, 2010) – ela precedeu qualquer um destes acontecimentos históricos muito sucinta e humildemente elencados por nós –, é, de facto, com a segunda metade do século XX, e em particular com as duas últimas décadas da centúria, que os autores se sentem confortáveis para falar assertivamente de diversidade.

Existem duas razões principais para assumirem esta posição. A primeira tem a ver com o fenómeno das migrações transnacionais. Para Casanova (2007: 59), desde a década de 1960 que a Europa se tem tornado num dos “principais destinos de migração global” e isso tem sido um dos motores do “crescimento da diversidade”. Outros cientistas sociais acompanham esta posição, afirmando que as “ondas de imigração”(Vilaça

et al., 2014: 2) ou a "migração global" (Graham, 2013: xiv, 49) para sociedades tradicionalmente de emigração e não de imigração, como muitas na Europa, fomentaram a diversidade e aumentaram a percepção do valor inerente às diferenças linguísticas, étnicas ou religiosas junto dos indivíduos em geral, mas dos governos nacionais em particular.

A segunda razão é concernente ao fenómeno da globalização. Com efeito, nas décadas de 1980 e 1990 (com a queda do muro de Berlim, o fim da Guerra Fria ou os novos meios, digitais, de comunicação de massa) há o sentimento de que uma nova era havia começado. Ao analisar este novo fenómeno, os cientistas sociais concluíram que as sociedades seriam marcadas por um crescimento da diversidade e não pela uniformidade (Berger e Huntington, 2002) e que a primeira se manteria como resultado dos efeitos da nova cultura global emergente (Vilaça et al., 2014).

O novo interesse público na religião deriva, precisamente, da interligação entre o crescimento global das migrações transnacionais (sentimento de que a diversidade cultural seria maior) e os processos gerais da globalização (sentimento de que o seu crescimento perduraria). O século XXI apenas adensaria estas proposições, dado que face à realidade da globalização da economia e dos *mass media*, dos hibridismos culturais e do crescimento geral da heterogeneidade das sociedades contemporâneas os autores passam a considerar que esta diversidade é diferente das anteriores, baseando-se mais em interrelações e menos na autonomia (Berger e Huntington, 2002), falando agora de *super* (Vertovec, 2007) e *híper* diversidade (Gregory, 2012). A diversidade torna-se, assim, definitivamente numa *questão* por conta da atenção política, social ou científica que é dada a um conjunto de fatores: a pressão demográfica das migrações internacionais, a disseminação dos princípios democráticos e das convenções internacionais sobre diversidade cultural, o próprio ativismo judicial do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem a favor da diversidade religiosa e o facto de as minorias, que consubstanciam a diversidade das sociedades, se terem começado a unir para reivindicar certos direitos.

Este é, portanto, um dos desafios mais prementes que, sobretudo, a Europa enfrenta atualmente, como reconhecem vários autores

(Banchoff, 2007; Casanova, 2009; Bhargava, 2011; Triandafyllidou e Modood, 2017). A ideia de como responder, política ou socialmente, à diversidade e o modo como isto pode afetar ou ser afetado pela religião é colocada hoje, segundo Triandafyllidou e Modood (2017: 2) com "urgência renovada". Com efeito, esta nova situação trouxe a ideia de que, tal como as teorias clássicas da secularização advogam, relativamente aos processos da modernidade, o crescimento e continuidade da diversidade cultural não podem decorrer sem efeitos (negativos ou positivos) para a religião. No entanto, diferentemente dos teóricos clássicos da secularização, os cientistas sociais que falam da diversidade não assumem categoricamente qualquer posição. Por reconhecerem dicotomias no binómio diversidade-religião e os reveses que esta relação pode ter, a sua posição atual parece algo paradoxal. Por um lado, acreditam que a globalização da diversidade cultural tende a favorecer estruturalmente a privatização da religião, mas, por outro lado, pode também contribuir para a sua desprivatização e influência renovada (Vilaça et al., 2014). Como brilhantemente resume Graham (2017: 15):

[Vivemos num]
cenário cultural contemporâneo caracterizado por correntes de pluralismo e diversificação religiosa contraditórias e nunca vistas, acompanhadas de declínio institucional e forte resistência a expressões religiosas em público. O mundo testemunha a colisão entre a força irresistível da revitalização religiosa e o objeto inamovível da razão Iluminista. Qual será o resultado?

Para já, o que podemos adiantar relativamente à interpelação de Graham é que as *fronteiras turbulentas da modernidade*, como nos diz Taylor (2007: 711-27), tenderão a desafiar as tradições religiosas. Em particular, por conta do carácter secular dos Estados europeus e do modo como isso marca a sua forma de lidar com a diversidade. O problema subjacente, como já demos a entender, é o facto de a conceção europeia dominante relativamente à religião – a ideia de privatização – colidir com a desprivatização do religioso e com tradições religiosas menos adeptas da distinção público-

privado. Como alguns autores indicam (Casanova, 2007; Cohen e Laborde, 2016), as sociedades e os Estados europeus foram desenhados, ao estilo do *cuius regio, eius religio*, enquanto sistemas de uma *religião-sociedade*, não tendo sido capazes de adotar um modelo sensível à profunda diversidade social. De acordo com Bhargava (2016: 177) esta é uma das suas “maiores falhas”, pois o reconhecimento e resposta à diversidade é “o principal desafio das sociedades europeias”. Analisemos melhor, na próxima seção, o modo com os Estados têm respondido à diversidade. Para isso, focaremos mais o nosso exame nas práticas legais e políticas dos países selecionados.

3 Hegemonias seculares? Da diversidade à acomodação e ao controlo do religioso

A diversidade, nomeadamente a religiosa, como já sublinhámos, tem nos últimos anos desafiado o Estado secular e a conceção de secularidade que lhe subjaz. Neste sentido, Bhargava (2011) diz que nas últimas décadas quase todos os Estados seculares têm sofrido forte pressão. Banchoff (2007) vai mais longe, asseverando que, em particular na Europa, um continente relativamente menos habituado à diversidade e imigração, se comparado com o americano, a diversidade põe em risco a coesão social e as próprias democracias.

Além da diversidade, *per se*, a sua presença e visibilidade na esfera pública tornaram-se características incontornáveis das sociedades ocidentais. Isto vem sucedendo, essencialmente, desde as décadas de 1980 e 1990 com a *desprivatização* da religião ou com o *ressurgimento* das *religiões públicas* que se envolvem em assuntos sociais, que criticam o poder secular e que têm capacidade de mobilização coletiva (Casanova, 1994). A ideia de que a religião se tornou, gradualmente, num elemento saliente no debate público é muito clara na discussão científica contemporânea. Os atentados terroristas de 11 de Setembro de 2001 trouxeram uma consciência renovada sobre o lugar da religião no espaço público. Contudo, esta nova compreensão passou a enfatizar também os problemas

inerentes à nova publicidade do religioso,⁴ amiúde associada ao *mito* da violência. Em face desta crescente diversidade e visibilidade que escapam às premissas e ao consenso do Estado secular, a persistência da religião tornou-se na “tempestade perfeita” (Graham, 2017: 41) ou no “desafio central” (Vilaça, 2014: 89) das sociedades europeias seculares.

Concordamos com Stepan e Taylor (2014) quando dizem que, neste contexto, uma das principais preocupações atuais é entender de que modo os Estados devem lidar e interagir com expressões religiosas fluídas, fragmentadas e que reivindicam espaço público. Todavia, a nossa preocupação neste artigo não será tanto refletir sobre a forma como devem agir, mas analisar o modo como os Estados europeus, no geral, e os nossos países selecionados, em particular, têm-no feito.

Grosso modo, na Europa, encontramos duas situações. Por um lado, há discussões sobre a vitalidade e visibilidade das religiões, sobretudo, por conta das migrações internacionais e da diversidade daí emergente; por outro lado, devido a uma certa *inclinação iluminista*, os Estados europeus continuam a lidar com a desprivatização da religião numa forma cética e resistente (Graham, 2013, 2017; Cohen e Laborde, 2016). Enquanto historicamente, como nos relata Bruce (1996, 2002), os Estados tentaram forçar a conformidade cultural, exterminando, expulsando, convertendo ou isolando os *heterodoxos*, atualmente isso é impensável por causa das ideias de liberdade e igualdade, entre outras, que enformam as democracias. Com efeito, com o crescimento da diversidade e com as experiências negativas dessas práticas contra os *hereses*, (Bruce, 1996; Fox, 2015) os Estados tornaram-se gradualmente menos hostis relativamente às religiões e mais adeptos da ideia de acomodação. A diversidade obriga o Estado a estabelecer várias ligações com vários atores sociais, incluindo os religiosos, conferindo-lhes personalidade jurídica. Este ato constituinte compele o Estado à cooperação com as instituições religiosas por ele reconhecidas.

4. Alguns estudos, como o de Hjelm (2015), mostram um crescimento do interesse público, mediático em assuntos religiosos. Todavia, frequentemente, os tópicos religiosos estão relacionados com a violência política.

Na Europa existem diferentes modelos de relação ou cooperação com o religioso. No entanto, o sistema de separação com cooperação é o mais comum. Não obstante a miríade de designações para este modelo – secularismo moderado (Moodood, 2015), pluralismo institucional (Kymlicka, 2009); neocorporativismo (Bader, 2009) ou pluralismo não constitucional (Bader, 2017), sistemas híbridos de cooperação (Doe, 2011) ou acomodação positiva (Stepan, 2011) – é latente uma preocupação geral essencial em gerir a diversidade. Para tal os Estados centram-se em três aspetos essenciais: *i*) as *twin tolerations* ou autonomia mútua (Stepan, 2000) – o que é o contrário de exclusão mútua – ou seja, o mínimo de tolerância que o religioso precisa receber do e dar ao *político* (por exemplo: direito de culto ou liberdade das religiões proporem os seus valores publicamente) de modo a que os valores democráticos não sejam violados; *ii*) a compreensão da religião como um bem público e não meramente privado e, por consequência, a legitimidade do Estado em se envolver positivamente com os elementos da religião organizada – e não apenas protegê-los de eventuais violações –, e *iii*) a cooperação seletiva ou *principled distance* (Bhargava, 2011), onde os Estados, por meio de acordos formais, reconhecem organismos específicos, frequentemente maiorias religiosas tradicionais e há muito estabelecidas, como representantes corporativos das diferentes religiões, conferindo-lhes apoios e direitos específicos para a concretização de tarefas comuns às do Estado.

Estes diferentes modelos ideais, apesar de úteis para enquadrarmos os tipos de relação/regulação existentes no continente europeu, não passam de abstrações conceptuais que dizem pouco sobre a realidade vivida em cada país. Acreditamos que a utilização de uma lente de investigação mais fina, micro, relativamente às práticas políticas e jurídicas atualmente existentes nos diferentes países europeus, é uma boa forma de se superarem eventuais ambiguidades epistemológicas típicas de conceptualização mais generalistas e abstratas.

Desde há uns anos que vimos estudando o fenómeno religioso num grupo de países europeus. Temos investigado os fenómenos da secularização e do secularismo (Moniz, 2016, 2017) na Áustria, Eslováquia, Espanha, Itália, Polónia e Portugal.

Tal como exige o rigor científico, a seleção deste grupo de países respeita critérios amplos e objetivos. O primeiro prende-se com o facto de todos os países terem separação Estado-religiões. Ou seja, um secularismo positivo ou passivo, no qual o Estado promove e permite a atividade e visibilidade das religiões no espaço público. O segundo concerne à sua tipologia de relacionamento Estado-religiões. Os casos de estudo estão perto do conceito de *principled distance*, na medida em que é permitido, legalmente, ao Estado um tratamento diferenciado das várias igrejas e comunidades religiosas. Esta tipologia é baseada na separação com lei especial, hierarquização de igrejas e liberdade religiosa. Em terceiro lugar, a nossa escolha foi baseada na sua condição sociorreligiosa. Seleccionámos apenas países de maioria católica apostólica romana, mas onde se têm verificado fenómenos de mutação religiosa. Em particular, com o crescimento de minorias religiosas e não religiosas e a fusão dos dois – o fenómeno dos *crentes sem religião*. Por fim, os países seleccionados são todos europeus, fazendo parte da região que mais mudanças tem vivido ao nível dos fluxos migratórios. O continente europeu é e, segundo os autores citados previamente, espera-se que continue a ser, um local de crescente diversidade cultural, por conta dos fenómenos de (i)migração global. É, portanto, uma região privilegiada para se analisar a força do impacto destes fenómenos e a sua consequente regulação pelos Estados.

Assim sendo, a autonomia mútua, é um princípio que vem plasmado ao nível constitucional em todos estes países, tendo também eco ao nível sub-constitucional, como é o caso da Lei da Liberdade Religiosa (LLR) portuguesa. Os princípios da religião como um bem público e da cooperação seletiva são preconizados, sobretudo, ao nível sub-constitucional, não apenas através de leis sobre liberdade religiosa, mas também por meio de acordos estabelecidos entre os Estados e as comunidades religiosas, mediante o nível de reconhecimento do primeiro relativamente às últimas (por exemplo: tratados concordatários, acordos especiais ou acordos não especiais).

Este modelo de secularismo é marcado por uma intensa negociação e por indispensáveis partilhas e (re)definições de espaço público ou simbólico com o *religioso*. Por um lado, isto demonstra

um compromisso do *político* com a proteção da diversidade e, por outro lado, o reconhecimento do Estado quanto à natureza e missão das comunidades religiosas também no espaço público. Um exemplo claro disso, como já mostrámos em extensão noutra lugar (Moniz, 2017), são os mecanismos de apoio financeiro⁵ direto a atividades das igrejas e comunidades religiosas como as capelanias, escolas ou instituições de solidariedade e indireto por meio de benefícios fiscais de ordem vária, previstos ao nível sub-constitucional e extensíveis às minorias reconhecidas nos países.

A ideia de diversidade é, portanto, central para o desenvolvimento do Estado secular moderno (Bruce, 2002) e para a sua doutrina do secularismo. Para muitos autores, o modelo de secularismo europeu tornou-se numa “ideologia útil”(Fox, 2015: 238), numa característica “essencial”(Taylor, 2009: xxi) ou ainda na “melhor hipótese”(Bhargava, 2011: 94) para se lidar com a diversidade e com os seus desafios.⁶

Como assinala Woodhead (2012), o ressurgimento e a diversidade da religião levaram os Estados a reforçar as relações com as igrejas e comunidades religiosas. Com o aumento da visibilidade pública desta diversidade os Estados “entraram em pânico”(Woodhead, 2012: 24) e começaram a regulá-las mais ampla e profundamente. Essa tem sido uma tendência assinalada por diferentes autores (Doe, 2011; Modood, 2015; Stolz e Tanner, 2017), nomeadamente após os trabalhos de Jonathan Fox sobre o crescimento do envolvimento dos governos na religião. Em Portugal, a título exemplificativo, apenas entre 2010 e 2013, houve um aumento de 11% dos cultos registados; na Eslováquia, entre 2002 e 2010, o número de organizações religiosas registadas e com direito a receber os 2% da consignação fiscal, respeitante ao Imposto sobre o Rendimento das

Pessoas Singulares aumentou 30% (Moniz, 2017). Este envolvimento é complexo, em particular pela dicotomia regulação-controlo. O Estado confere autonomia às igrejas e comunidades religiosas, mas esta independência está, paradoxalmente, dependente do *político* e da sua noção de autonomia institucional e da abrangência da aplicação desse princípio. O apoio ao *religioso*, por exemplo, por meio das contrapartidas financeiras já citadas, inclui elementos de controlo como a determinação de critérios para obtenção e aquisição de personalidade jurídica, a exigência de registo público e de prestação de contas ao Estado. Na opinião de Fox (2015: 65), exemplos como este mostram como o apoio às igrejas e comunidades religiosas está “inexoravelmente ligado” ao seu controlo por parte do Estado. Daí que o político possa determinar, juridicamente, a medida na qual o religioso é autónomo (Doe, 2011), tratar diferenciadamente determinadas igrejas e comunidades religiosas em detrimento de outras (Fox, 2015) e promover um tipo de religiosidade, normalmente com corpos representativos centralizados, que considere adequado (Woodhead, 2012).⁷

A diversidade e a conseqüente necessidade de proteção da liberdade e da igualdade de crenças e a indispensabilidade de encontrar consensos neste campo têm sido usadas como argumentos para os Estados proporem valores e instituições de natureza secular. O compromisso do Estado em acomodar a diversidade, normalmente, beneficia os designios seculares, como vários autores citam (Schuck, 2003; Casanova, 2009; Bruce, 2018). Inevitavelmente, o Estado secular promove determinadas identidades culturais, decidindo que tipo de normas – fomentadoras dos seus objetivos culturais e demográficos e que não ameacem a identidade nacional – regularão a diversidade. Com isso, segundo Casanova (2009: 226-227), os governos aproveitam a diversidade para promover alguns objetivos políticos, levando as pessoas a seguir motivos (seculares) comuns. Os autores destacam algumas “ortodoxias” seculares (Schuck, 2003: 274), em particular os princípios democráticos da liberdade, igualdade, justiça social, direitos humanos, desenvolvimento socioeconómico

5. Muitos dos exemplos que, doravante, daremos terão como tópico os mecanismos de financiamento da religião. Esta não escolha não é casual. Segundo Doe (2011) ou Fox (2015), o tipo mais comum e mais relevante de apoio à religião atualmente existente é o financiamento das igrejas e comunidades religiosas. A sua tangibilidade, associada à maior exposição e controlo estatal que as instituições religiosas sofrem, tornam-na num lugar de destaque para se analisarem os contornos do secularismo europeu.

6. característica “essencial”(Taylor, 2009: xxi) ou ainda na “melhor hipótese”(Bhargava, 2011: 94) para se lidar com a diversidade e com os seus desafios

7. Veja-se, por exemplo, o n.º 1 do artigo 4.º da lei 308/1991, na Eslováquia ou o artigo 33.º da LLR portuguesa.

ou solidariedade (Casanova, 2009; Cohen e Laborde, 2016; Wolhrab-Sahr e Burchardt, 2017). A redação do artigo 5.º da LLR portuguesa, sobre o princípio da cooperação, ou o preâmbulo e artigo 1.º da concordata de 2004 são bons exemplos disso. Aí o Estado diz cooperar com as igrejas e comunidades religiosas, com vista especialmente à promoção dos direitos humanos, da dignidade humana, liberdade, justiça ou solidariedade. O artigo 1.º da concordata italiana de 1984, que cita explicitamente a colaboração entre as partes com vista à promoção do bem do país, ou ainda o n.º 3 do artigo 25.º da Constituição polaca ou o preâmbulo da sua concordata, são outros exemplos paradigmáticos. Apesar de os Estados aceitarem a diversidade, não aceitam uma diversidade de valores (cívicos). Existe algo semelhante a uma “cultura política prescrita”, na opinião de Triandafyllidou, Modood e Meer (2012: 3), que obriga as igrejas e comunidades religiosas a uma forma de participação pública determinada pelo Estado secular. A prescrição desta cultura torna-a dominante (Chaplin, 2008; Triandafyllidou, Modood e Meer, 2012; Driessen, 2014; Modood, 2015), porquanto passa a haver mais consenso e autoridade em torno de princípios e soluções seculares (Bruce, 2018). Afirma-se a força deste *poder ideológico* e, não raras vezes, simbólico na promoção de mensagens culturais ou políticas específicas ou na inculcação de princípios particulares e na sua naturalização ou interiorização. O *político* passa, não só, a determinar o conjunto de regras em torno das quais a sociedade se passa a organizar, mas também a enquadrá-lo, estabelecendo os próprios princípios e práticas através das quais as relações sociais se compreendem e experienciam. Este poder é um produto de batalhas históricas e ideológicas que são eloquentemente descritas por Smith (2003), quando nos fala da *revolução secular*, ou por Driessen (2010), a propósito do estabelecimento e supremacia da autoridade política, racional e secular. Mas é também uma consequência da progressiva competição entre o religioso e o secular pela produção de bens ou normas (imanes) que condicionam e conduzem a vida dos indivíduos (Fox, 2015; Stolz e Tanner, 2017).

Esta ideia geral pode ser entendida à luz do conceito de *hegemonias seculares*⁸ de Wolhrab-Sahr e Burchardt (2012, 2017). Os autores, ao escreverem sobre as *secularidades múltiplas*, descrevem as formas de distinção e institucionalização das diferenciações entre o religioso e outras esferas sociais (consideradas não religiosas) e que privilegiam as soluções do Estado moderno e as ideias (seculares) que o fundam.

Muito sucintamente, para Wolhrab-Sahr e Burchardt, os Estados e as sociedades modernas têm uma série de problemas sociais específicos que são entendidos como os seus problemas de referência. Existem, essencialmente, quatro problemas de referência: a liberdade individual, relativamente aos grupos sociais dominantes (religiosos ou não religiosos); a diversidade religiosa e o subsequente conflito social (hipotético ou real); a inclusão e o desenvolvimento social ou nacional; e o desenvolvimento livre das esferas institucionais. Não obstante as respostas sociais dominantes da religião e da secularidade sejam alvo de tensão e de negociação permanente, a todos os problemas de referência, incluindo o da diversidade religiosa, é oferecida normalmente uma solução baseada em ideias-guiadoras seculares. Por exemplo, para o primeiro, a solução passa pela defesa da liberdade e da individualidade; para o segundo, pela tolerância, respeito ou não-interferência; para o terceiro, pelo progresso ou iluminismo; e pelo quarto, pela racionalidade ou eficiência.

As ideias de liberdade e individualidade, referentes ao primeiro problema de referência, são evidentes, por exemplo, genericamente, na LLR portuguesa e espanhola, na não imposição de uma igreja nacional ou dum ensino religioso público ou no princípio da separação presente na Constituição de todos os países selecionados.

Mais extensamente, o segundo problema de

8. A ideia de *hegemonia* não deve ser interpretada como o domínio absoluto e derradeiro duma maioria sobre uma minoria. Pelo contrário, o conceito deve ser entendido como a luta duma minoria que procura supremacia, poder ou autoridade sobre uma determinada esfera social ou sobre todas, sendo por isso um processo contínuo e sempre incompleto. A própria ideia de secularização, nomeadamente a partir da década de 1960, e a sua hegemonização foi uma batalha cultural duma minoria (secular) (Smith, 2003). O mesmo sucedeu com a defesa do positivismo e a revolução pela ciência, com o comunismo e a libertação do operariado ou com a laicidade e a emancipação pela escola laica.

referência e as suas ideias guiadoras da tolerância, respeito ou não-interferência vêm plasmados, por exemplo, na Eslováquia, na alínea e) do artigo 12.º da lei 308/1991, alterada pela lei 201/2007, nos artigos 7.º e 6.º da LLR portuguesa e espanhola, respetivamente, ou no artigo 25.º da Constituição polaca. Assim sendo, as ideias de secularidade em favor do equilíbrio ou acomodação da diversidade são manifestas, a título exemplificativo, no auxílio financeiro direto a atividades das igrejas e comunidades religiosas registadas nos países (por exemplo: capelanias, escolas ou instituições de solidariedade) e indireto, por meio de benefícios fiscais de ordem vária (Moniz, 2017). Estes auxílios financeiros encontram-se, habitualmente, previstos ao nível sub-constitucional, como no n.º 2 do artigo 10.º do estatuto da liberdade de consciência e religião polaco, de 1989; nos artigos 13.º; 24.º; 25.º; 31.º ou 32.º da LLR portuguesa; no acordo concordatário espanhol sobre assuntos económicos, de 1979, e o n.º 2 do artigo 7.º da sua LLR; nos artigos 13.º, 16.º e 17.º da concordata eslovaca; na convenção financeira de Latrão, modificada pela lei 121/1985, em Itália; e no Church Funding Act austríaco. Isto também é visível através dos tempos de emissão religiosa concedidos às diferentes religiões, mediante a sua representatividade, na televisão ou rádio pública. Em Portugal, isso vem plasmado no n.º 1 do artigo 25.º da LLR, e o mesmo sucede em Espanha ou Itália. Também podemos aqui citar o estabelecimento de comissões interconfessionais e independentes (apesar de terem uma estreita ligação política – à Assembleia da República – e de serem composta por membros do governo), como a da Liberdade Religiosa em Portugal, que visa dirimir conflitos da convivência religiosa, sobretudo aquela vivida pluralmente, e salvaguardar a liberdade de todas as religiões.

A tudo isto subjazem as ideias guiadoras dos outros dois problemas de referência que Wohlrab-Sahr e Burchardt associam mais frequentemente aos sistemas sociais e não ao mundo da vida, como é o caso dos dois primeiros já citados. Por exemplo, a ideia iluminista de progresso que é visível no artigo 5.º da LLR portuguesa, no preâmbulo da concordata polaca ou o artigo 1.º da lei 121/1985 em Itália, mas sobretudo as ideias da autonomia, eficiência e racionalidade. Destas

três últimas, a primeira já foi suficientemente explicitada, quando falámos da separação Estado-religiões existente em todos os países. No entanto, as duas últimas ideias ficam melhor enquadradas se entendidas à luz dos desenvolvimentos vestefalianos, onde o princípio do fortalecimento do poder político centralizado e a consequente expropriação dos bens eclesiásticos – primeiramente em áreas como a educação, a economia ou a administração interna e muito posteriormente no campo da saúde e assistência ou na tutela do registo civil – passaram a estar associados às ideias de racionalidade e maior eficiência do *político* na gestão da coisa pública. Em todos os países analisados isto é patente precisamente devido a todos os processos de espoliação e de nacionalização dos bens eclesiásticos ao longo do século XIX e da primeira metade do século XX; da perda de independência financeira do clero e do subsequente advento de sistemas de compensação e indemnização às igrejas e comunidades religiosas criados e controlados pelos Estados (Moniz, 2017: 153-154).

A hegemonia e institucionalização destas ideias guiadoras e a sua aplicação aos problemas de referência, seguindo a terminologia de Wohlrab-Sahr e Burchardt (2017), levaram à emergência de *culturas de secularidade* que são codificadas no direito, construídas dialeticamente no espaço público e compreendidas nos hábitos culturais das pessoas. Isto transformou-as num grupo de pressupostos dominantes que molda as perceções, práticas e sensibilidades dos indivíduos no concernente à religião. Esta “hegemonia” (Triandafyllidou, Modood e Meer, 2012: 8) ou “proeminência” (Calhoun, 2011: 77-78) das culturas de secularidade fica clara nos direitos nacionais, como fomos vendo ao longo da nossa dissertação, mas também, como vários autores apontam (Chaplin, 2008; Fokas, 2018; Boulden e Kymlicka, 2015), na posição secular gradualmente mais assertiva da jurisprudência emanada pelo Tribunal Europeu dos Direitos Humanos. Deste modo, os pressupostos e as práticas promovidas pelo *político* tornam-se autoevidentes, surgindo como a característica natural das sociedades. Chaplin (2008) diz que isto é o resultado duma cultura excessivamente secular que coloca as pessoas e os princípios religiosos numa posição difícil, *nadando*

contra a corrente, quando se tentam afirmar no espaço público.

Estas hegemonias seculares não são, porém, sinónimas dum total afastamento da religião da esfera sociopolítica. Para Fernandes (2018), mesmo dentro destas culturas de secularidade, a religião continua a ser “certamente importante”, o Estado permite-lhe inspirar ou influenciar certas propostas de significado sociopolítico, mas com a condição de que as suas fontes inspiradoras (transcendentes) “apareçam amortecidas (...), [comportando-se] como fundos de reserva filantrópica, de preferência com um deus açaimado” (Fernandes, 2018: 179, 188). Ou seja, a sua contribuição deve ser primeiramente, senão exclusivamente, sociopolítica e só acessoriamente religiosa, sendo no máximo inspirada “algures numa deontologia da profissão da fé extrapolada para a vida comum”(Fernandes, 2018: 188). A religião é compelida a perder, em certa medida, aquando da sua intervenção no espaço público, o seu sentido propriamente religioso.

Estas reflexões de cariz mais filosófico têm, no entanto, respaldo empírico na forma como o *secular* trata o *religioso*, nomeadamente, através das *morality policies* – políticas públicas moldadas essencialmente por conflitos valorativos fundamentais e, só depois, por considerações instrumentais sobre o desenho dessas políticas (por exemplo, políticas sobre a eutanásia, aborto ou casamento entre pessoas do mesmo sexo). Embora não nos posamos alongar muito sobre o tópico, este campo de estudos é interessante porque mostra como as hegemonias seculares, na prática, na formulação de políticas públicas (com fundo moral), consideram (ou não) as doutrinas religiosas. Não obstante as comunidades religiosas, sobretudo as católicas europeias, tenham tido um papel relevante e ativo relativamente às *morality policies* (Resende e Hennig, 2015), vários estudos apontam para o facto de, desde a II Grande Guerra, haver uma tendência geral de *permissividade* neste campo (Studlar e Burns, 2015). Isto sucede mesmo em sociedades maioritariamente católicas, apesar de aí poder haver um maior atraso na implementação destas políticas (Knill, Preidel e Nebel, 2014), porquanto as doutrinas religiosas são apenas relevantes quando a discussão das políticas de moralidade se encontra nas etapas iniciais do processo polí-

tico, perdendo significado assim que se entra na sua etapa derradeira, aquando da sua chegada à agenda política. Nos casos austríaco ou português, por exemplo, a influência da Igreja católica ou das comunidades religiosas radicadas no país, respetivamente, foi importante nesta tal etapa inicial de discussão política das *morality policies* para abrandar ou impedir o ritmo das reformas (Knill, Preidel e Nebel, 2014; Resende e Hennig, 2015; Vilaça e Oliveira, 2015). É o caso do casamento entre pessoas do mesmo sexo na Áustria que será legalizado apenas a partir de 2019 – mas também da Eslováquia ou da Polónia onde ainda não é permitido –, da questão da interrupção voluntária da gravidez em Portugal, rejeitada em referendo (1998), ou do chumbo do Parlamento português relativamente às propostas sobre a legalização da morte medicamente assistida (2018).

No entanto, tal como o estudo longitudinal (1960-2010) de Knill, Preidel e Nebel (2014) prova, na Europa a resistência às reformas políticas típicas das *morality policies* só subsiste enquanto as estruturas de oportunidade cultural e institucional não promovem esforços seculares para politizá-las, logrando consenso suficiente para uma mudança política. Mas também só subsiste enquanto há uma vontade ou inclinação ideológica das lideranças religiosas para influenciar essas decisões políticas. Algo que, segundo Resende e Hennig (2015), não sucedeu em Portugal, explicando-se, assim, a tal *permissividade* quanto à maioria das políticas de moralidade, nomeadamente a procriação medicamente assistida (legalizada em 2006), a interrupção voluntária da gravidez (legalizada em 2007), o casamento entre pessoas do mesmo sexo (legalizado em 2010) ou o direito à autodeterminação de género (legalizada em 2018). O mesmo sucede, ainda que em menor escala, nos outros países selecionados. Por exemplo, a legalização da interrupção voluntária da gravidez, sem restrições, em todos os países analisados (à exceção da Polónia, onde só é permitida para preservar a saúde e a vida da mulher), do casamento entre pessoas do mesmo sexo em Espanha (legalizado em 2005) e na Áustria (a legalizar em 2019) ou da pressão política no concernente à morte medicamente assistida e das suas propostas de lei em Portugal e Espanha (2018) e da sua legalidade, se praticada de forma passiva,

na Áustria e em Espanha.

Estas práticas de normalização secular são fruto de processos de regulação estrita e de unificação contra a diversidade. A diversidade é, direta ou indiretamente, o pretexto para um exercício sociopolítico e jurídico que promove e hegemoniza as culturas de secularidade, algo particularmente visível nas *morality policies*. Em linha com Bramadat e Seljak (2009), Calhoun (2011) ou Bruce (2018), isto tem como consequência uma certa marginalização do religioso, pois, para se lograr algum consenso social e/ou político, desenvolve-se sobretudo um acordo à volta de crenças (ou problemas de referência) e remédios (ou ideias-chave) seculares, recuperando a formulação de Wohlrab-Sahr e Burchardt.

4 Comentário final

Com a pressão que a diversidade exerce nas sociedades modernas, os Estados europeus (por imperativos de defesa da liberdade ou igualdade) têm constrangido os princípios e as práticas religiosas, institucionalizando-os, controlando-os ou, no limite, domesticando-os, de modo a que fiquem o mais confinados possível ao respeito pelos princípios democráticos. Deste modo, as sociedades democráticas passam, no espaço público, a viver sobretudo de referências seculares. Com isto diminuem-se os níveis de *literacia religiosa* e o papel das religiões nas práticas quotidianas dos indivíduos. Daí que, já em meados da década de 2000, John Rawls e Jürgen Habermas identificassem uma necessidade *pós-secular de tradução* dos conteúdos religiosos que permitisse a sua compreensão, aceitação e utilização no espaço público.

Tendemos a concordar com a ideia dum certo défice de *literacia religiosa* nas sociedades europeias em geral. Todavia, pelo facto de os nossos casos de estudo apresentarem sistemas de cooperação seletiva ou *principled distance* e pelo facto de a tal competição religioso-secular envolver tanto a saída como a entrada dos indivíduos do e para o domínio secular, a religião, nomeadamente a maioritária, conserva um papel de relevo mesmo dentro desta cultura ou era (excessivamente?) secular. Como nos diz Hjelm (2015: 8), na sua reconsideração sobre a nova visibilidade do religioso no espaço público, a religião mantém-se

“entrincheirada” em tradições regionais ou nacionais. Contudo, a legitimidade da sua presença pública é baseada nas funções que desempenha – na sua *utilidade pública* – e não necessariamente na proficuidade da sua doutrina.

Considerando que este é um campo de estudo relativamente recente, é ainda precoce adentrar nas eventuais consequências deste secularismo moderado e acomodatório, mas progressivamente intensificado pelos fenómenos de diversidade, no religioso. No entanto, não deixamos de nos interrogar sobre os efeitos do confinamento da diversidade no concernente aos princípios democráticos seculares. Quais os resultados das hegemonias seculares na religião: relativismo, resistência ou indiferença? Qual a consequência da iliteracia religiosa nos comportamentos dos indivíduos? Em que medida o sistema de acomodação positiva dos Estados consegue ou não atenuar algum efeito desta era, tendencialmente, secular? Estas são algumas das questões que deixamos em aberto para outros investigadores sociais que, analisando este contexto regional ou outro, pretendem compreender os métodos de regulação destas novas dinâmicas sociais, típicas da nossa contemporaneidade, pelos Estados e entender a amplitude dos seus efeitos potenciais na religião e vice-versa.

Referências

- [1] Ammerman, Nancy T. 2010. “The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity”. *Social Compass* 57(2): 154-167.
- [2] Bader, Veit-Michael. 2009. “The Governance of Religious Diversity: Theory, Research, and Practice”. In *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, editado por Paul Bramadat and Matthias Koenig. Montreal: McGill-Queen’s University Press: 43-73.
- [3] Bader, Veit-Michael. 2017. “Secularisms or Liberal-Democratic Constitutionalism”. In *The Oxford Handbook of Secularism*, editado por Phil Zuckerman e John Shook. Oxford: Oxford University Press: 333-353.
- [4] Banchoff, Thomas. 2007. “Introduction”. In *Democracy and the New Religious Pluralism*, editado por Thomas Banchoff. Oxford: Oxford University Press: 3-16.
- [5] Berger, Peter L. 2014. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston/Berlim: De Gruyter.
- [6] Berger, Peter L. e Samuel P. Huntington. 2002. *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford: Oxford University Press.
- [7] Bhargava, Rajeev. 2011. “Rehabilitating Secularism”. In *Rethinking Secularism*, editado por Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer e Jonathan Van Antwerpen. Nova Iorque: Oxford University Press: 92-113

- [8] Bhargava, Rajeev. 2016. "Is European secularism secular enough?". In *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy*, editado por Jean Cohen e Cécile Laborde. Nova Iorque: Columbia University Press: 157-180.
- [9] Boulden, Jane e Will Kymlicka. 2015. *International Approaches to Governing Ethnic Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- [10] Bramadat, Paul e David Seljak. 2009. *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto: University of Toronto Press.
- [11] Bruce, Steve. 1996. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- [12] Bruce, Steve. 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Cornwall: Blackwell Publishing.
- [13] Bruce, Steve. 2018. "Secularization: From Sacred Canopies to Golf Umbrellas". In Peter L. Berger e the *Sociology of Religion 50 Years after The Sacred Canopy*, editado por Titus Hjelm. Londres: Bloomsbury Academic: 103-117.
- [14] Calhoun, Craig. 2011. "Secularism, Citizenship, and the Public Square". In *Rethinking Secularism*, editado por Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer e Jonathan Van Antwerpen. Nova Iorque: Oxford University Press: 75-91.
- [15] Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- [16] Casanova, José. 2008. "Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial". *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 7: 1-20.
- [17] Casanova, José. 2009. "The Religious Situation in Europe". In *Secularization and the World Religions*, editado por Hans Joas e Klaus Wiegandt. Liverpool: Liverpool University Press: 206-227.
- [18] Chaplin, Jonathan. 2008. *Talking God: The Legitimacy of Religious Public Reasoning*. Londres: Theos.
- [19] Cohen, Jean L. e Cécile Laborde. 2016. *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- [20] Doe, Norman. 2011. *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- [21] Driessen, Michael. 2010. "Religion, State, and Democracy: Analyzing Two Dimensions of Church-State Arrangements". *Politics and Religion* 3(1): 55-80.
- [22] Fernandes, António H. 2018. "A Secularização Política: uma quarta via". *Revista de História das Ideias* 36(2):171-193.
- [23] Fokas, Effie. 2018. "The legal status of religious minorities: Exploring the impact of the European Court of Human Rights". *Social Compass* 65(1): 43-61.
- [24] Fox, Jonathan. 2015. *Political Secularism, Religion, and the State: A Time Series Analysis of Worldwide Data*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [25] Graham, Elaine. 2013. *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age*. Londres: SCM press.
- [26] Graham, Elaine. 2017. *Apologetics without Apology: Speaking of God in a World Troubled by Religion*. Eugene: Cascade Books.
- [27] Gregory, Brad S. 2012. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- [28] Harzig, Christiane e Juteau, Danielle. 2003. *The Social Construction of Diversity: Recasting the Master Narrative of Industrial Nations*. Nova Iorque/Oxford: Berghahn Books.
- [29] Hjelm, Titus. 2015. "Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion". In *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*, editado por Titus Hjelm. Londres/Nova Iorque: Bloomsbury Academic: 1-16.
- [30] Knill, Christoph; Preidel, Caroline e Nebel, Kerstin. 2014. "Brake rather than Barrier: The Impact of the Catholic Church on Morality Policies in Western Europe". *West European Politics* 37(5): 845-866.
- [31] Kymlicka, Will. 2009. "The Governance of Religious Diversity: The Old and the New". In *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, editado por Paul Bramadat e Matthias Koenig. Montreal: McGill-Queen's University Press: 323-334.
- [32] Modood, Tariq. 2015. "Multiculturalism and Moderate Secularism". Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Research Paper no. RSCAS 2015/47. <https://ssrn.com/abstract=2631081> (accessed on November 14th of 2018).
- [33] Moniz, Jorge Botelho. 2016. "A secularização na ultramodernidade católica europeia: Uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenómeno da secularização". *Em Tese* 13(1): 188-219.
- [34] Moniz, Jorge Botelho. 2017. "O secularismo europeu: análise dos mecanismos de financiamento das igrejas e confissões religiosas em seis países europeus". *Revista Direito GV* 3(13): 921-948.
- [35] Nações Unidas. 2017. *International Migration Report 2017 – Highlights*. http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2017_Highlights.pdf (accessed on November 14th of 2018).
- [36] Pew Research Center. 2015. *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050 Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking as a Share of the World's Population*. <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> (accessed on November 14th of 2018).
- [37] Pew Research Center. 2017. *The Changing Global Religious Landscape*. <http://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/> (accessed on November 14th of 2018).
- [38] Pickel, Gert. 2011. "Secularization – an empirically consolidated narrative in the face of an increasing influence of religion on politics". *Política Sociedade* 36(16): 259-294.
- [39] Resende, Madalena Meyer e Henning, Anja. 2015. "Shunning Direct Intervention: Explaining the Exceptional Behaviour of the Portuguese Church Hierarchy in Morality Politics". *New Diversities* 17(1): 145-160.
- [40] Schuck, Peter H. 2003. *Diversity in America: Keeping Government at a Safe Distance*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- [41] Smith, Christian. 2003. *The secular revolution: Power, interests, and conflict in the secularization of American public life*. Berkeley: University of California Press.
- [42] Stepan, Alfred. 2000. "Religion, democracy and the "twin tolerations"". *Journal of Democracy* 11(4): 37-57.
- [43] Stepan, Alfred. 2011. "The multiple secularisms of democratic and non-democratic regimes". In *Rethinking Secularism*, editado por Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer e Jonathan Van Antwerpen. Nova Iorque: Oxford University Press: 114-144.
- [44] Stepan, Alfred e Taylor, Charles. 2014. *Boundaries of Toleration (Religion, Culture, and Public Life)*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- [45] Stolz, Jörg e Tanner, Pascal. 2017. "Elementos de uma teoria de competição religioso-secular". *Política Sociedade* 16(36): 295-323.
- [46] Studlar, Donley e Burns, Gordon J. 2015. "Toward the permissive society? Morality policy agendas and policy

- directions in Western democracies”. *Policy Sciences* 48(3): 273-291.
- [47] Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- [48] Taylor, Charles. 2009. “Foreword: What is secularism?”. In *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, editado por Geoffrey Brahm Levey e Tariq Modood. Cambridge: Cambridge University Press: xi-xxii.
- [49] Triandafyllidou, Anna e Modood, Tariq. 2017. *The problem of religious diversity: European challenges, Asian approaches*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- [50] Triandafyllidou, Anna; Modood, Tariq e Meer, Nasar. 2012. “Introduction: Diversity, integration, secularism and multiculturalism”. In *European multiculturalisms: cultural, religious and ethnic challenges*, editado por Anna Triandafyllidou, Tariq Modood e Nasar Meer. Edimburgo: Edinburgh University Press: 1-29.
- [51] Vertovec, Steven. 2007. “Super-Diversity and Its Implications”. *Ethnic and Racial Studies* 30(6): 1024-1054.
- [52] Vilaça, Helena. 2006. *Da Torre de Babel às Terras Prometidas — Pluralismo Religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento.
- [53] Vilaça, Helena. 2014. “How the Portuguese Catholic Church is dealing with newcomers: The particular case of Eastern European Immigrants”. In *The Changing Soul of Europe Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*, editado por Helena Vilaça et al.. Londres: Routledge: 789-10.
- [54] Vilaça, Helena. 2016. “Territorialidades religiosas em Portugal”. *Mediações: Revista de Ciências Sociais* 21(2): 197-217.
- [55] Vilaça, Helena, et. al. 2014. *The Changing Soul of Europe Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*, Londres: Routledge.
- [56] Vilaça, Helena e Oliveira, Maria João. 2015. “Clivagens e complicitades entre e a Igreja Católica e o Estado: o casamento entre pessoas do mesmo sexo”. *Sociologia Problemas e Práticas* 78: 29-47.
- [57] Wohlrab-Sahr, Monika e Burchardt, Marian. 2012. “Multiple Secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities”. *Comparative Sociology* 11: 875-909.
- [58] Wohlrab-Sahr, Monika. 2017. “Revisitando o secular: secularidades múltiplas e trajetórias para a modernidade”. *Política Sociedade* 16(36): 143-173.
- [59] Woodhead, Linda. 2012. “Introduction”. In *Religion and Change in Modern Britain*, editado por Linda Woodhead e Rebecca Catto. Oxon: Routledge: 1-33.



Jorge Botelho Moniz is a doctoral fellow in Political Science, in the specialty of Theory and Political Analysis, at the Nova University of Lisbon, funded by FCT - Foundation for Science and Technology (Portugal). Between 2014 and 2016 he was a scientific research fellow for the Erasmus Mundus Action 2 Program of the European Union at the Federal University of Santa Catarina (Brazil). In 2014 he was a visiting lecturer at Sciences Po Collège Universitaire - Campus of Poitiers (France). Researcher at the Portuguese Institute of International Relations (IPRI-NOVA), currently the national correspondent of the scientific network Eurel (Europe - RELIGION) of the University of Strasbourg.