

Índice de Religiosidade: Uma proposta de teorização e medição dos fenômenos religiosos contemporâneos

Jorge Botelho Moniz (Portugal)¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v11i32.40433>

Resumen: Com este trabalho queremos entender que construções teóricas e empíricas nos permitem medir a centralidade e intensidade dos significados religiosos tradicionais, bem como das suas expressões modernas mais plurais e difusas, na vida dos indivíduos, na primeira década e meia do século XXI. Para isso propomos um modelo de conceptualização e mensuração da religião – um índice de religiosidade – que consideramos ser útil e adequado para descrever e medir as suas várias expressões e dimensões contemporâneas. Para a construção do índice inspirámo-nos em alguns dos modelos existentes, nomeadamente o trabalho de Huber & Huber, e em três bancos de dados estatísticos específicos: o European Values Survey (1999-2008), o European Social Survey (2002-2014) e o World Christian Database (2015). Para irmos além dos constructos teóricos e da padronização de um índice de religiosidade, analisamos e medimos a religião num grupo específico de países europeus e comparamos os vários níveis de religiosidade entre eles.

Palabras clave: religião, religiosidade, índice, sociologia da religião, secularização

Religiosity Index: A proposal for theorizing and measuring contemporary religious phenomena

Resumo: With this paper, we intend to understand what theoretical and empirical strategies allow us to measure the centrality and intensity of traditional religious meanings, as well as its more plural and diffuse modern expressions, in the individuals' life, in the first decade and a half of the twenty-first century. For that purpose, we offer a conceptualization and measurement model of religion – an index of religiosity – that we consider being effective and adequate to describe and measure its manifold contemporary expressions and dimensions. In order to build our index, we drew on some of the existing patterns of measurement, namely Huber & Huber's work, and on three specific statistical databases: the European Values Survey (1999-2008), the European Social Survey (2002-2014), and the World Christian Database (2015). To go beyond the theoretical constructs and the standardization of a religiosity index, we analyze and measure religion in a

¹ Doutorado em Ciência Política pela Universidade Nova de Lisboa. Investigador do CITER - Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da Universidade Católica Portuguesa. Email: jorgemoniz.fellow@gmail.com.

specific group of European countries and we compare the various levels of religiosity among them.

Palavras-chave: religion, religiosity, index, sociology of religion, secularization

Índice de religiosidad: una propuesta para teorizar y medir los fenómenos religiosos contemporáneos

Resumen: Con este trabajo deseamos comprender qué estrategias teóricas y empíricas permiten medir la centralidad e intensidad de los significados religiosos tradicionales, así como sus expresiones modernas más plurales y difusas, en la vida de los individuos, de la primera década y media del siglo XXI. Para ello preponemos un modelo de conceptualización y medición de la religión -un índice de religiosidad- que consideramos útil y adecuado para describir y medir sus diversas expresiones y dimensiones contemporáneas. Para la construcción del índice nos hemos inspirado en algunos de los modelos existentes, en particular el trabajo de Huber & Huber, y en tres bases de datos estadísticas específicas: el European Values Survey (1999-2008), el European Social Survey (2002-2014) y el World Christian Database (2015). Con la intención de ir más allá de los planteos teóricos abstractos y de la estandarización de un índice de religiosidad, analizamos y medimos además la religión en un grupo específico de países europeos y comparamos los distintos niveles de religiosidad entre ellos.

Palabras clave: religión, religiosidad, índice, sociología de la religión, secularización

Recebido em 11/11/2017 - Aprovado em 02/01/2018

1. Introdução

Ao trabalharmos os padrões do método científico existem dois grandes desafios, especialmente em ciências sociais, quando se pretende descrever e analisar um determinado objeto de estudo. O primeiro, desenvolvido pela maioria dos cientistas sociais, é a conceptualização. Ou seja, a tentativa de criar noções mais ou menos abstratas que descrevam o mundo social. O segundo, no qual apenas alguns cientistas sociais investem tempo e recursos, é a mensuração desse mesmo objeto. Isto é, a criação e uso de diversos instrumentos de medida que permitam mensurar a intensidade, centralidade e/ou realidade do objeto em estudo.

Quando se trata do conceito de religião, como veremos, esse desiderato é ainda mais complexo e desafiante; não só, mas particularmente na etapa de mensuração. Com efeito, a leitura e interpretação do estado da arte sobre o tema poderia ser suficiente para dissuadir qualquer um, mesmo o investigador social mais metodológico e obstinado, da ação de definir e medir religião. Pela sua alegada inescrutabilidade, invisibilidade e hipertangibilidade fenomenológica ou pela sua saturação, contestação e fragmentação conceptual, muitos autores afirmam que essa missão “não é fácil” (BELZEN, 1999, p.

93) ou até mesmo que é “fútil” (MOLENDIJK, 1999, p. 3; HARRISON, 2006, p. 140, 141) e “frustrante” (VRIES, 2008, p. 8).

No contexto etéreo, dinâmico, plural e global do cenário religioso moderno, onde se multiplicam as interações entre sociedades com diferentes tradições culturais e religiosas e onde se difundem formas individualizadas ou espiritualizadas do religioso, essas afirmações parecem ainda mais adequadas. Com efeito, a (re)tomada de consciência da academia das ciências sociais sobre o lugar do religioso nas sociedades hodiernas, obrigou-a a repensar as limitações das definições clássicas de religião e a penetrar na complexidade das suas dimensões contemporâneas e, não raras vezes, a ampliar e res-sistematizar o seu campo de análise. Isso é demonstrado pela sua constante reivindicação por maior “sofisticação metodológica” (MOLENDIJK, 1999, p. 7), por “abordagens pragmáticas” (MOLENDIJK, 1999, p. 10-11; VRIES, 2008, p. 5) e perspectivas “resolutamente estratégicas, seletivas e inventivas” (VRIES, 2008, p. 2) na relação com os cenários religiosos, mais ou menos, difusos da modernidade tardia.

Estamos cientes destes desafios epistemológicos e metodológicos; porém, reconhecemos a atual necessidade de enfrentá-los. Assim sendo, com este trabalho pretendemos apresentar um modelo de conceptualização e mensuração da religiosidade que seja operacional e adequado para descrever e medir as suas várias expressões e dimensões contemporâneas. Este exercício, tal como defenderemos ao longo do trabalho, é especialmente importante para os investigadores sociais interessados na compreensão do lugar e evolução do fenômeno religioso nas sociedades hodiernas. Em particular para os estudiosos da secularização que, não raras vezes, reclamam da falta de mecanismos operacionais, consistentes e sofisticados para entender a influência recíproca dos fenômenos da modernidade e religiosidade (GORSKI, 2000; DOBBELAERE, 2002; JOAS, 2009).

Dada a dimensão, sensibilidade e criticabilidade de uma proposta desta envergadura, partimos de alguns dos modelos já existentes, nomeadamente do compêndio de Hill & Hood (1999), de Grim & Finke (2006) e de Huber & Huber (2012), procurando, *a posteriori*, construir um índice que consiga captar da forma mais rigorosa possível as sensibilidades, crenças ou práticas religiosas coletivas e/ou individuais modernas. Para tal, consideramos ser útil a escolha de um grupo de países que confira um certo empirismo à nossa teorização e que possa servir de base à mensuração do nível de religiosidade dessas sociedades. Com base em certos critérios, explicitados mais à frente, selecionámos um conjunto de países europeus, secularizados² – Áustria, Eslováquia,

² Com este termo, pretendemos dizer que os países selecionados passaram, em especial nas últimas décadas, por processos de secularização; ou seja, fenômenos de deslocação e recomposição das dimensões institucional e/ou individual religiosas. Em particular, destacamos as mudanças ao nível

Espanha, Itália, Polónia e Portugal – e analisámos, desde os inícios do século XXI, os seus níveis de religiosidade, utilizando os dados disponíveis em três bancos de dados específicos: o European Values Survey, o European Social Survey e o World Christian Database. No entanto, antes de entrarmos nas questões teóricas, metodológicas e matemáticas da formulação do índice, importa-nos repensar o conceito de religião na modernidade, nomeadamente as suas expressões plurais e individuais e a sua multidimensionalidade. É precisamente por aí que se inicia este trabalho.

2. (Re)Pensar o estudo da religião hoje: pluralismo e individualismo religioso

Nesta secção do trabalho pretendemos repensar o conceito de religião à luz das suas expressões passadas e atuais. Consideramos epistemologicamente útil uma abordagem genealógica foucauldiana, porquanto nos possibilita a análise das condições que favoreceram a proveniência (*Herkunft* – o caminho percorrido) e a emergência (*Entstehung* – quando se torna tema de discussão) da religião, bem como das suas apropriações e transformações, ao invés de cristalizarmos o momento da sua origem (*Ursprung*).

De acordo com Molendijk (1999), a noção de religião foi construída ao longo da história ocidental. Com efeito, segundo o *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (Stilwell, 2001), existem duas teses sobre a etimologia deste termo de origem latina. A primeira, desenvolvida com Cícero na antiguidade clássica, diz que *religião* deriva do vocábulo *religio* (recolher, visitar ou percorrer novamente) que representava o cumprimento escrupuloso, quase supersticioso, das vontades dos deuses. Denotava uma prática de piedade semelhante ao *temor divino* da tradição bíblica – uma observância conscienciosa do dever imposto por um poder ou autoridade superior. A segunda, apoiada na tese de Lactâncio ou de Santo Agostinho, diz que o termo deriva de *religare* (ligar ou conjugar). Aqui a ênfase encontra-se no vínculo restabelecido entre os indivíduos e a divindade, de quem os primeiros se haviam afastado por incúria ou por promiscuidade com o profano. Posteriormente, a cristandade ocidental acrescentaria uma inflexão semântica à palavra. Em certos contextos, ela passou a significar também uma vida separada do mundo profano e uma existência interior e exteriormente consagrada ao cumprimento dos chamados *conselhos evangélicos* – pobreza, obediência e castidade, a chamada *vida religiosa*. Apesar das suas dissemelhanças, ambas as etimologias e a sua inflexão cristã oferecem duas propriedades básicas ao conceito de religião: i) a crença na existência de poderes

das várias camadas da secularização macro (racionalização, societalização ou diferenciação) ou micro (individualização das crenças, pluralismo religioso, religiosidade vicária ou espiritualidade). Para mais desenvolvimentos, cf. Moniz (2016, 2017).

superiores e ii) a comunhão daí resultante, consubstanciada através de ações práticas que visam agradar a divindade.

Até à era iluminista dos séculos XVII e XVIII, o vocábulo religião não foi muito empregue, pois, segundo Smith (1991 [1963]), nada havia para contrastar com ele. Antes de se usar comumente o termo *religião*, de modo a distinguir um campo de práticas e ideias singulares, empregavam-se as palavras *tradição*, *fé* e *crença*. Isso não significa que a religião não existisse, no sentido atual geral da palavra. Todavia, ela estava totalmente integrada na cultura das sociedades da época, não existindo, portanto, necessidade dum conceito que descrevesse uma cosmovisão independente. O pensamento iluminista viria a oferecer uma forma distinta de olhar para o conceito. Para os iluministas, a vida pública era aquela intocada pelo poder clerical e por tradições, crenças e rituais religiosos, não raras vezes associados às instituições religiosas. A partir daí cria-se e propaga-se a ideia moderna de religião – aquilo que se podia fazer em privado, num dia de folga, fora da vida pública, portanto.

Dessa união conceptual derivou outra característica típica das primeiras noções de religião como a sua unidade e univocidade e a sua presumível constância e universalidade. Esses elementos são evidentes no modo como se aceita o seu atual sentido de inspiração durkheimiana (STILWELL, 2001; BEYER, 2006): um sistema unificado de crenças e práticas concernentes às realidades sagradas. Desde o último quartel do século XX que o estado arte vem criticando mais sistematicamente este conceito de religião, forjado nos séculos XVIII e XIX, de viés marcadamente europeu e, por consequência, especialmente adequado às tradições monoteístas de raiz abraâmica³. Segundo alguns autores (SMITH, 1991 [1963]; DESPLAND, 1979), antes dos vários encontros culturais do período colonial e das cisões religiosas surgidas com a Reforma protestante havia simplesmente uma variedade de crenças e práticas interligadas e embutidas nas várias culturas mundiais. Até aí, de acordo com Smith (1991 [1963]), não parece ter havido necessidade de criação da palavra *religião*. Contudo, a expansão missionária ocidental e o confronto com sistemas religiosos distintos dos monoteístas supracitados, terão levado os europeus a desenvolver um conceito de religião, unitário, que se “sobrepôs a uma variedade de fenômenos” (*ibid*, *apud* HARRISON, 2006, p. 140), favorecendo então uma “noção de universalismo europeu” (VRIES, 2008, p. 28) e o “modo religioso dominante do Ocidente” (KING, 2005 [1987], p. 7692).

A maior consciência desses vieses culturais e religiosos contribuiu, segundo Molendijk (1999), para uma crescente inquietude na academia sobre a forma de

³ Muito particularmente, o judaísmo, o cristianismo e, pela sua inspiração nos dois primeiros, o islamismo.

conceptualizar religião. Isso é evidente no modo como, atualmente, se critica a ideia de religião como um conjunto de crenças unívocas (VRIES, 2008), como se entende a dependência da sua trajetória histórica e social em cada sociedade (ASAD, 2003) e como se rejeitam as suas concepções mais rígidas e universais (BECKFORD, 2003). Para se ultrapassarem essas limitações usou-se, tradicionalmente (O'TOOLE, 1984), a divisão entre definições substantivas e funcionais de religião⁴. As primeiras definem a religião pela sua substância ou essência – o sagrado –, analisando os pensamentos, emoções ou relações dos indivíduos relativamente a um poder transcendente. As segundas focam-se menos no que a religião é e mais no que ela faz. Ou seja, nos propósitos que serve na vida dos indivíduos, nomeadamente no modo como as crenças, práticas ou experiências se relacionam com questões essenciais fundamentais, como a morte ou o sentido da vida. As definições substantivas são, normalmente, mais restritivas, porque incluem menos características do religioso, podendo estar associadas a um determinado viés religioso; as funcionais, tendem a ser mais expansivas nos elementos que incluem, podendo transformar o conceito de religião em algo que descreve muito mais do que fenômenos religiosos.

Não obstante a utilidade do recurso a esta ferramenta analítica, a distinção entre religião substantiva e funcional não parece ser suficiente para lidar com os desenvolvimentos sociais e com as transformações religiosas da modernidade tardia. Os autores argumentam que, com a intensa globalização das sociedades, com a crescente diversidade cultural e religiosa que daí adveio e com a frequente desregulação da religião institucionalizada, os fenômenos religiosos deixaram de estar confinados às fronteiras tradicionais (MOLENDIJK, 1999; HARRISON, 2006) – tanto no sentido institucional como no subjetivo – e que, com isso, se gerou uma situação que favorece certas formas de religião ou religiões.

Existem, portanto, dois fenômenos aos quais os investigadores se devem conformar ao estudar a religião na contemporaneidade. O primeiro diz respeito ao pluralismo religioso⁵. Apesar de a diversidade religiosa⁶ não ser, como vimos, um

⁴ Outras estratégias metodológicas foram acrescentadas a este modelo dual – substantivo *vs.* funcional – original. Relembrem-se as definições intelectuais, onde a característica essencial da religião é a crença relativamente a um tipo de objeto (Stark & Glock, 1968); as definições afetivas, onde a característica essencial da religião é a fé e as emoções que a acompanham (Lindbeck, 1984); ou ainda as definições simbólicas, onde a característica essencial da religião são os seus objetos (e.g., crucifixos), comportamentos (e.g., rezar, ajoelhar ou batizar) e mitos (e.g., história da criação) (Roberts & Yamane, 2012, p. 8-10).

⁵ O tópico do pluralismo religioso vem assumindo cada vez mais protagonismo dentro da sociologia das religiões. Muitos autores consideram, aliás, que esta perspectiva, por evitar questões relacionadas com as teses do declínio e do regresso da religião e por permitir a análise do *novo lugar*

fenômeno recente, os autores vêm afirmando que, nas últimas décadas do século XX, as sociedades, sobretudo as ocidentais, vêm experienciando uma profunda reconfiguração cultural e religiosa que não tem paralelo com a situação pré-revolução industrial (BERGER, 1999; BANCHOFF, 2007; TAYLOR, 2007). Por um lado, isto deve-se a fatores demográficos, como os fluxos migratórios ou as taxas de fertilidade, e tecnológicos, como o aperfeiçoamento dos meios de comunicação de massa e de transporte que fomentaram uma maior mobilidade geográfica. Por outro lado, o aumento dos fluxos fronteiriços e o desenvolvimento da economia de mercado promoveram a circulação de ideias e conduziram ao aprofundamento do individualismo que caracteriza a época moderna. Afirma-se que, com a fluidez das possibilidades criadas pela globalização, os indivíduos são confrontados com uma gama de escolhas, incluindo as religiosas, mais plural (BANCHOFF, 2007). Daí que Berger (2014) tenha recentemente asseverado que, o devir não será o de um mundo secularizado, mas o de um mundo com *muitos altares* (religiosos e não religiosos)⁷.

Este pluralismo ou, citando Ammerman (2010), este *estado normal das coisas* conduziu, em finais do século XX, segundo Taylor (2007, p. 299, 473), a uma fragmentação cultural que generalizou uma “cultura de autenticidade” ou um “individualismo expressivo” no qual as pessoas são encorajadas a encontrar o seu próprio caminho, espiritual ou não⁸. Esse é o segundo fenômeno da religião ao qual devemos estar atentos aquando do estudo do fenômeno religioso contemporâneo: a ideia de que a religião é tanto uma questão de fé como uma questão de escolha (individual). O crescente pluralismo faz, então, com que os conteúdos religiosos se tornem progressivamente mais vagos, difusos e indeterminados (NORRIS & INGLEHART, 2004; POLLACK, 2009). Assim, para se estudar religião atualmente, devemos ir além da sua distribuição e

do sagrado nas sociedades modernas, deverá substituir as teorias da secularização (Berger, 2014; Giordan, 2014; Dyczewski, 2015).

⁶ Os termos pluralismo religioso e diversidade religiosa, no contexto em que os usamos, não devem ser entendidos como sinónimos. Não se deve confundir o carácter regulativo e normativo, sobretudo, do primeiro, com o grau descritivo da *diversidade* empírica. Para mais desenvolvimentos sobre a reflexão sociológica em torno destes conceitos, vide Beckford (2003).

⁷ Embora concordemos em traços gerais com esta perspetiva, não acreditamos que esse pluralismo religioso se desenvolve ou se venha a desenvolver num terreno onde todas as religiões interagirão de modo equitativo. Isso seria obscurecer a dimensão hierárquica que permeia o pluralismo religioso nos diferentes países, nomeadamente através de disposições jurídicas que estabelecem essas divisões hierárquicas. O pluralismo religioso deverá, portanto, ser entendido em articulação com as dinâmicas das tradições religiosas e das culturas políticas maioritárias de cada região.

⁸ Taylor enfatiza que essa cultura de autenticidade teve origem no romantismo europeu do século XVIII; porém, só penetrou na cultura popular na segunda metade do século XX, provavelmente após a segunda Grande Guerra ou até num período mais recente.

dispersão por espaços e expressões de crença controlados ou influenciados pelos grandes sistemas religiosos tradicionais⁹ (como a igreja, a mesquita ou a sinagoga e/ou a influência das escrituras bíblicas, corânicas ou toráticas nos comportamentos e cosmovisões dos indivíduos). As atuais abordagens à religião devem ir além dos fenômenos que estão fora do controle das organizações religiosas e tratar a questão das próprias produções religiosas da modernidade, por exemplo: as religiões implícita, popular, comum, difusa, invisível, analógica, secular, de substituição ou reposição. Ou seja, devem-se ponderar os conglomerados dispersos de crenças e as reminiscências e os sonhos elusivos que os indivíduos organizam, individual e subjetivamente, como resposta a uma determinada situação com a qual são confrontados.

Como citado em rodapé, não negamos a relevância das expressões mais formais de religião (e.g., afiliação religiosa ou frequência a serviços religiosos) nem a utilidade das suas estratégias de análise tradicionais (religião funcional ou substantiva). Todavia, consideramos que hoje, em face do criticismo às suas conceptualizações tradicionais, os investigadores sociais estão, como vimos, mais capacitados e sensibilizados (MOLENDIJK, 1999; VRIES, 2008) para analisar e interpretar criticamente a religião enquanto “facto social total” (VRIES, 2008, p. 16).

De forma implícita, isso significa que, apesar do desafio de definir e conceptualizar religião, os autores mantêm a convicção de que é possível e desejável uma discussão crítica sobre os seus contornos e limites modernos. De forma explícita, nomeadamente se considerarmos a ideia das *abordagens pragmáticas* (MOLENDIJK, 1999; VRIES, 2008), isso significa que devemos resistir à adoção de conceitos pré-feitos e de definições essencialistas de religião – de modo a evitarmos questões teológicas¹⁰ – e que devemos analisar, dentro de um tempo e espaço específico, o que o conceito de religião significa precisamente em termos de interação social e relevância social. Assim sendo, devemos persistir na missão de construir um conceito de religião; porém, devemos entendê-lo não como um espelho (verdadeiro ou falso) de toda a realidade social, mas como uma ferramenta para distinguir e definir os fenômenos religiosos num determinado contexto.

⁹ Isso não significa dizer que consideramos inútil a análise das organizações religiosas e dos seus membros ou até de uma certa sociologia da igreja – a frequência a serviços religiosos. Pelo contrário, isso significa apenas que, além destas dimensões mais tradicionais e tangíveis do fenômeno religioso, devemos ser capazes de captar as expressões de religiosidade mais difusas e individuais das sociedades hodiernas.

¹⁰ Destacamos, em particular, a necessidade de não se adentrar em questões relativas à verdade, bondade ou moralidade de qualquer religião, nem de penetrar nas matérias relativas à existência ou não de uma ou várias deidades. Assim sendo, poder-nos-emos concentrar essencialmente no modo como a religião influencia o comportamento humano.

3. Religião como conceito multidimensional

Na seção anterior procurámos evidenciar alguns dos problemas atuais com a definição de religião, mostrando como a experiência religiosa (plural e difusa) contemporânea pode desafiar este conceito. Face à complexidade do fenómeno religioso hodierno, os autores vêm evitando, implícita ou explicitamente, definições teológicas, essencialistas e universalistas de religião, vêm criticando a sobresimplificação teórica inerente às suas definições genéricas e vêm enfatizando a variabilidade espacial e temporal dos seus significados, propondo conceptualizações mais pragmáticas e vêm questionando o modo naturalista com que a religião é estudada, propondo a sua compreensão como um facto social e individualmente construído.

Ao reconhecer-se a religião como um fenómeno complexo que é parte de um sistema social mais amplo – onde diferentes esferas culturais, políticas ou económicas interagem e se interpenetram –, sendo afetado por ele, mas também afetando-o, o desafio deixa de ser alcançar uma definição derradeira de religião, mas lograr uma classificação abrangente e sistemática dos fenómenos religiosos, mais ou menos, observáveis na atualidade.

Para se analisarem com coerência científica esses fenómenos, a religião deve ser construída como um conceito multidimensional (CORNWALL *et al.*, 1998; POLLACK, MÜLLER & PICKEL, 2012; ROBERTS & YAMANE, 2012). Esta noção de multidimensionalidade, tal como a de pluralismo religioso, não é propriamente uma ideia recente. Pelo contrário, desde a década de 1960 que vários autores (LENSKI, 1961; GLOCK, 1962; ALLPORT & ROSS, 1967; STARK & GLOCK, 1968; WILKES, BURNETT & HOWELL, 1986) procuram trabalhar o conceito de religião através de uma forma multidimensional. Contudo, apesar desta aparente tendência de sofisticação conceptual, tem havido variação considerável no concernente ao conteúdo e número das dimensões reportadas. Por exemplo, Lenski propôs um conjunto de quatro dimensões: dentro do envolvimento de grupo, a ortodoxia doutrinária, o devocionismo e a religiosidade associativa e, fora do enquadramento das igrejas, a religiosidade comunal. Glock, por seu turno, define cinco dimensões essenciais da religião que se constituem como um quadro geral de referência para a sua pesquisa empírica: intelectual, ideológica, ritualista, experiencial e consequencial. Mais tarde, Glock e Strak eliminaram a dimensão consequencial do modelo e dividiram a dimensão espiritualista em prática privada e pública, mantendo assim cinco dimensões. Allport e Ross, através da sua escala de orientação religiosa, diferenciam a motivação religiosa em religiosidade intrínseca e extrínseca, afirmando que a pessoa extrinsecamente motivada usa a sua religião de uma forma estritamente utilitária para ganhar segurança ou estatuto social, enquanto a

intrinsecamente motivada vive a sua religião e entende a sua fé como um derradeiro valor em si mesmo. Por fim, Wilkes operacionaliza a religiosidade baseando-se em quatro itens: frequência à igreja, relevância dos valores religiosos, confiança em valores religiosos e autopercepção da religiosidade¹¹.

Estes modelos trazem duas grandes vantagens. Primeiro, criam as fundações para a discussão teórica e para o estabelecimento de um quadro de referência universal na pesquisa empírica sobre religião e religiosidade. Segundo, identificam um conjunto limitado de dimensões nucleares que cobrem o campo geral da vida religiosa. No entanto, são-lhe apontados, grosso modo, quatro inconvenientes (HUBER & HUBER, 2012; KRECH *et al.*, 2013; SHUKOR & JAMAL, 2013). O primeiro é o viés cristão que subjaz a estes modelos. Ou seja, a sua inadaptação para medir outras formas de religiosidade não-cristãs e não tradicionais, comprometendo assim a sua pretensão teórica de universalidade. A sua segunda desvantagem decorre diretamente da primeira, a saber: a sua dependência de variáveis tradicionais, como as taxas de afiliação ou participação em organizações religiosas, para observar a vitalidade religiosa de uma determinada sociedade. Isso pode levar ao equívoco de que a percentagem da população que se identifica com um determinado grupo religioso é igual à proporção da população que, dentro desse grupo religioso, participa ativamente. Ora, como vários estudos vêm provando (Moniz, 2017), a afiliação ou participação religiosa não está necessariamente ligada à identidade religiosa individual. Uma terceira fraqueza tem a ver com a sua, amiúde, dependência exclusiva de uma variável – um único item/pergunta – para medir as suas dimensões de análise. A precisão dessas escalas de uma única variável é indefinida. Por fim, citamos a sua falta de distinção clara entre as dimensões de análise. No caso de Glock, a maioria dos itens que medem outras dimensões são confundidos com a dimensão da ideologia religiosa, segundo Weigert & Thomas (1969).

Por conta da aparente inadaptação destes modelos ao atual contexto religioso das sociedades modernas e por causa das suas fragilidades metodológicas, é necessário adotar modelos que combinem, por exemplo, o conceito de religiosidade intrínseca de Allport e a ideia das distintas expressões de vida religiosa de Glock. Nesse sentido, um dos modelos que tem vindo a ser considerado “adequado” (KRECH *et al.*, 2013, p. 6), tendo uma “operacionalização bastante clara” (ZWINGMANN, KLEIN & BÜSSING,

¹¹ Vários outros modelos podem ser encontrados ao longo do século XX, nomeadamente, no campo da psicologia, o índice de compromisso religioso de Pfeifer e Waelty, o índice de compromisso religioso de Roof e Perkins, a escala de ênfase religiosa de Altemeyer ou os trabalhos mais extensos de King e Hunt. Todavia, não é intenção deste trabalho aprofundar todas estas propostas de análise multidimensional da religião. Para mais desenvolvimentos cf. Hill & Hood (1999).

2011, p. 348) das várias dimensões modernas da religião é a escala de centralidade da religiosidade¹² de Huber & Huber (2012).

Desde os inícios do século XX que Stefan Huber, especialista em estudos inter-religiosos, vem desenvolvendo este modelo. Primeiro, através de um livro, publicado em 2003 sobre a centralidade e o conteúdo da religiosidade, propondo uma escala de medida multidimensional para a religiosidade; depois, num artigo publicado em 2008 sobre um modelo interdisciplinar de religiosidade, onde examinava as suas principais dimensões; e, enfim, em 2009, num capítulo de um livro no qual definia os princípios estruturantes, as noções operacionais e as estratégias interpretativas da religiosidade. É apenas em 2012, em conjunto com Odilo Huber, académico da área da psicologia, que Stefan Huber publica o seu trabalho sobre a CRS - *Centrality of Religiosity Scale*, ou a escala de centralidade da religiosidade.

A CRS é um instrumento usado para medir a influência de significados religiosos sobre os sentimentos, cognições e ações dos indivíduos. Mais precisamente, a vitalidade religiosa é operacionalizada através do exame dos significados religiosos que moldam as características mentais, motivacionais e comportamentais das pessoas. O

¹² Ainda que, até agora, nos tenhamos centrado essencialmente no termo *religião*, doravante, a nossa ênfase estará no conceito de *religiosidade*. Não obstante a aparente incongruência, a expressão religiosidade deve ser entendida no sentido atribuído por Stolz (2009, p. 347): “preferências, emoções, crenças e ações individuais que se refiram a uma religião existente (ou autoconstruída)”. Assim sendo, o substantivo *religiosidade*, bem como o adjetivo *religioso* devem aqui ser entendidos como algo pertencente ou relativo à religião. Uma expressão individual (prática ou psicológica) da religião. Neste contexto, afigura-se-nos necessário fazer um comentário sobre a *espiritualidade*. Este conceito ganhou popularidade a partir da década de 1980, desenvolvendo-se de modo a dar resposta teórica ao crescimento das formas individualizadas de crença, por oposição ao declínio da religiosidade nas instituições religiosas tradicionais. Dada a tensão entre os conceitos, o termo espiritualidade viria a substituir religiosidade no uso popular – relembre-se o crescimento de pessoas que, sobretudo no mundo ocidental, se consideram *espirituais, mas não religiosas* –, mas também no académico, como explicam Zinnbauer & Pargament (2005) ou Zwingmann, Klein & Büssing, (2011). Embora a espiritualidade tenha sido construída como um conceito geral que pode incluir perspetivas e práticas específicas da religiosidade formal, mas que se expande além delas – podendo incluir noções seculares, como o humanismo ou o existencialismo –, ela nada mais é do que uma expressão da religiosidade privada ou da experiência religiosa dos indivíduos. Com efeito, a tensão religiosidade-espiritualidade surge apenas, porque, quando os cientistas sociais se começam a aperceber da dimensão subjetiva que o *religioso* podia encerrar, eles deixam de considerar útil o recurso a um conceito de religião que ainda estava, como vimos, associado a vieses de religiosidade tradicional, sobretudo cristã. Consideramos, portanto, que não há necessidade de fazermos uma distinção tão explícita e sistematizada entre religiosidade e espiritualidade, porque já existem ferramentas metodológicas capazes de analisar a totalidade do fenómeno religioso, especialmente através do exame das diversas dimensões da religiosidade. Como veremos, a atual análise multidimensional da religiosidade, em particular das suas dimensões *prática privada* e *experiência religiosa*, já engloba padrões de espiritualidade.

conceito de centralidade sobrepõe-se às noções de orientação religiosa intrínseca, de proeminência da identidade religiosa e de importância da religião. Deste modo, consegue lidar com o papel da religião no desenvolvimento pessoal, observando o impacto do conteúdo religioso na experiência subjetiva e no comportamento dos indivíduos.

A CRS, inspirada no modelo de Stark e Glock (1968), define cinco dimensões essenciais da vida religiosa: intelectual, ideológica, ritual (prática pública), devocional (prática privada) e experimental. Para Huber & Huber (2012, p. 713-715), a primeira refere-se à expectativa social de que os indivíduos (religiosos) possuem algum conhecimento sobre a sua religião e de que, através disso, conseguem explicar as suas perspectivas sobre transcendência ou religião. Um indicador geral para esta dimensão é frequência com que se pensa em assuntos religiosos. Isso indica a frequência com que os conteúdos religiosos são atualizados, através da reflexão que conduz ao âmago da dimensão intelectual. A dimensão ideológica diz respeito à expectativa social de que os indivíduos religiosos acreditem na existência e essência duma realidade transcendente e na sua relação com a humanidade. Esta dimensão é representada através de crenças, convicções inquestionáveis ou padrões de plausibilidade sobre a existência de Deus ou algo divino. A terceira dimensão refere-se à expectativa social de que os indivíduos religiosos pertencem a comunidades religiosas que se manifestam através da participação pública de rituais religiosos e atividades comunitárias. A sua intensidade geral pode ser medida através da questão sobre a frequência com que os indivíduos fazem parte de serviços religiosos. A dimensão devocional concerne à expectativa social de que os indivíduos religiosos se devotam à transcendência em atos individuais e através de rituais em espaço privado. Tanto a oração como a meditação são aqui consideradas para medir a intensidade das práticas privadas, pois expressam formas básicas e irreduzíveis de cada um se dirigir a uma contraparte (transcendental). A última diz respeito à expectativa social de que os indivíduos religiosos têm algum tipo de contacto direto com uma realidade última que os afeta emocionalmente.

Cada uma dessas dimensões é equitativamente medida e operacionalizada pelo menos por um indicador. A CRS é composta por três versões (com três variações concomitantes) que variam consoante a extensão dos itens colocados em cada uma das cinco dimensões supramencionadas. A CRS-5 é a versão mais económica, oferecendo apenas um item para cada dimensão. A CRS-10 e a CRS-15 apresentam dois e três itens, respetivamente. A última, por ser a versão com a maior discriminação dimensional, permite a medição das dimensões nucleares com maior precisão e fiabilidade. Não obstante estas versões da CRS tenham utilidade em estudos inter-religiosos, elas são, no mínimo, mais adequadas para a investigações sobre as religiões abraâmicas. Para ultrapassar essa eventual barreira, os autores acrescentaram itens a cada uma delas de

modo a permitir o exame de situações, exclusivamente inter-religiosas. Assim construíram as versões inter-religiosas da CRS, agora denominada de CRSi, acrescentando às dimensões experimental e devocional um item – CRS-5 e CRS-10, convertendo-se em CRSi-7 e CRSi-14, respetivamente. À CRS-15, além dos quatro novos itens acrescentados pelas versões inter-religiosas mais sucintas, junta-se mais outro na dimensão devocional, transformando-se, então em CRSi-20¹³. Na tabela 1 conseguimos ver com mais detalhe os itens que compõem as várias versões da CRS.

Dimensão	Itens das versões básica e inter-religiosa	Versões da CRS			Itens adicionais para a versão inter-religiosa apenas	Versões da CRSi		
Intelectual Ideológica	1. Com que frequência pensa em assuntos religiosos?	CRS-5	CRS-10	CRS-15	4.1 Com que frequência medita?	CRSi-7	CRSi-14	CRSi-20
	2. Em que medida considera que Deus ou alguma coisa divina existe?							
Ritual	3. Com que frequência participa em serviços religiosos?				5.1 Com que frequência experiencia situações nas quais está em sintonia com um tudo?			
Devocional	4. Com que frequência reza?							
Experimental	5. Com que frequência experiencia situações nas quais tem o sentimento de que Deus ou outra coisa divina interferem na sua vida?							
Intelectual Ideológica	6. Quão interessado está em aprender mais sobre tópicos religiosos?				3.1 Quão importante é meditar para si?			
	7. Até que ponto acredita na vida após a morte – e.g., imortalidade da alma, ressurreição dos mortos ou reencarnação?							
Ritual	8. Quão importante é fazer parte de serviços religiosos?				10.1 Com que frequência experiencia situações nas quais tem a sensação de que é tocado por um poder divino?			
Devocional	9. Quão importante a oração pessoal para si?							
Experimental	10. Com que frequência experiencia situações nas quais acha que Deus ou algo divino lhe quer comunicar ou revelar algo?							
Intelectual Ideológica	11. Com que frequência se informa sobre assuntos religiosos através da rádio, televisão, internet, jornais ou livros?				14.1 Com que frequência procura conectar-se espontaneamente com o divino quando inspirado por situações quotidianas?			
	12. Na sua opinião, quão provável é que realmente exista um poder superior?							
Ritual	13. Quão importante é para si estar ligado a uma comunidade religiosa?							
Devocional	14. Com que frequência reza espontaneamente quando inspirado por situações quotidianas?							
Experimental	15. Com que frequência experiencia situações nas quais tem o sentimento de que Deus ou algo divino está presente?							

Tabela 1 – itens e versões da CRS

Existem quatro premissas básicas subjacentes a esta estratégia de análise. Em primeiro lugar, os itens devem estar fortemente relacionados a expressões típicas das respetivas dimensões¹⁴. Em segundo, as dimensões devem representar as formas mais comuns de vida religiosa das diferentes tradições, oferecendo conteúdos religiosos tão gerais quanto possível, desde que significativos e relevantes no contexto das diferentes tradições religiosas. Depois, a sua avaliação deve-nos oferecer uma visão transversal e representativa da presença de significados religiosos nos indivíduos. Por fim, como

¹³ Segundo Huber & Huber (2012: 719), a consistência interna do CRS-5 é de 0,85; a do CRSi-7 é de 0,84; a do CRS-10 é de 0,93; e a da CRS-15 ronda os 0,92 e os 0,96 (no coeficiente alfa de Cronbach), provando-se, como dissemos, que quanto maior o número de questões para cada dimensão, maior a confiabilidade dos seus resultados.

¹⁴ Por exemplo, a dimensão intelectual deve apenas referir-se ao processo ou resultado de atividades intelectuais, mas não à crença nesses resultados. A dimensão experimental, por seu turno, deve referir-se a situações na qual o contacto direto com uma realidade última é perceptível, mas não se deve referir a atitudes relativamente a essa experiência.

consequência das anteriores, devemos aferir a centralidade da religião através da presença de significados religiosos nos indivíduos. Assim sendo, quanto mais centrais são as ideias religiosas, maior será o seu impacto na experiência e no comportamento dos indivíduos. Uma centralidade elevada significa que as suas cosmovisões e ações são profundamente moldadas por significados religiosos. Pelo contrário, a baixa centralidade indica que os significados religiosos têm uma influência baixa nas suas atitudes e na condução da sua vida.

Para medir esta centralidade, Huber & Huber (2012, p. 720-721) codificaram a frequência dos comportamentos religiosos através de uma escala de 1 a 5, nomeadamente para os itens respeitantes à oração, meditação e serviços religiosos. Para a categorização dos grupos – muito religiosos, religiosos, não-religiosos – os autores propõem os seguintes limites: 1 a 2, não religioso; 2,1 a 3,9, religioso; 4 a 5, muito religioso. Esses limites correspondem, por exemplo no caso de uma questão sobre a frequência a serviços religiosos, às respostas: *nunca* ou *com pouca frequência* (1-2); *poucas vezes no ano* (2,1-3,9); ou *uma ou duas vezes no mês, uma vez por semana* ou *mais do que uma vez por semana* (4-5). A primeira mostra falta de presença ou a presença marginal de ideias religiosas nos indivíduos, a segunda é uma área de transição, onde a presença da religião se encontra em pano de fundo, e a terceira evidencia uma presença clara dos significados religiosos.

O modelo de análise multidimensional de Huber & Huber afigura-se-nos interessante, porque responde a algumas das fragilidades dos modelos que lhe precederam. Destacamos, em particular, a sua capacidade de observar e medir os contornos plurais, diversos, difusos e indeterminados da religiosidade hodierna. No entanto, por ser um modelo idealizado, carece de adaptação à práxis estatística atual¹⁵. Ou seja, dificilmente se consegue exportar este modelo, com o seu conjunto de perguntas/itens para cada uma das dimensões e com a sua escala de cinco pontos para a codificação dos comportamentos religiosos, para estudos que recorram aos dados dos inquéritos transnacionais e longitudinais dos principais programas de pesquisa mundiais. É necessária uma adaptação entre os princípios teóricos e estatísticos da CRS, as informações disponibilizadas pelos bancos de dados que incluem atitudes, comportamentos ou crenças religiosas nos seus inquéritos e os casos de estudo que pretendemos investigar. É precisamente isso que tentaremos fazer em seguida.

¹⁵ Ressalvamos, porém, que Huber & Huber (2012, p. 722) já aplicam o CRS a um grupo de 21 países. No entanto, fazem-no de forma limitada, utilizando apenas o CRSi-7 que, como vimos, faz somente uso a perguntas sobre a *frequência* dos sentimentos ou a serviços religiosos. Isso facilita a utilização da escala de cinco pontos para a codificação dos comportamentos, mas denuncia o quão difícil será a sua aplicação nos CRS(i) com mais itens e a sua adaptação a questionários cujas

4. *Proposta teórica de um índice de religiosidade*

Desde há uns anos que vimos estudando o fenómeno religioso num grupo de países europeus. Temos investigado o secularismo e a secularização na Áustria, Eslováquia, Espanha, Itália, Polónia e Portugal¹⁶. No entanto, tivemos sempre dificuldades com o conceito de religião e, sobretudo, com as formas de medir a sua centralidade na vida dos indivíduos. Não obstante a necessidade de recorrermos a mais de uma variável e dimensão da religião, a medição desses dados sempre se afigurou difícil. Careciam de um guia metodológico e sistemático atualizado que lhes oferecesse uma certa tangibilidade que nos permitisse proceder a análises comparativas mais rigorosas sobre os níveis de religiosidade. Isso dificultou a análise da sua evolução enquanto fenómeno social multidimensional.

A proposta de Huber & Huber permite-nos de facto abrir novos horizontes epistemológicos. Consideramos que, com a devida adaptação aos desafios de investigação de cada pesquisador, isto é, considerando as limitações inerentes à escolha de qualquer grupo de países ou indivíduos e aos dados estatísticos disponíveis, o modelo da CRS pode ser muito útil. Em especial, no sentido de dar resposta ao repto de sofisticação metodológica (multidimensional e abrangente, mas rigorosa) e de abordagens paradigmáticas (casos de estudo concretos, contextuais) que, como vimos, o estado da arte vem reclamando para o estudo da religião.

Assim sendo, decidimos aplicar, com as devidas adaptações, o modelo da CRS ao nosso grupo de países supracitado. Para isso recorreremos a dados de três fontes: do WCD – World Christian Database, do EVS – European Values Survey e do ESS – European Social Survey. A primeira faz parte do centro de estudos da cristandade mundial e está integrada no seminário teológico da Gordon-Conwell nos Estados Unidos.

perguntas não meçam a intensidade de uma dimensão da religiosidade ou tenham apenas duas hipóteses de resposta possível.

¹⁶ 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 a sua tipologia de relacionamento Estado-religiões. Os casos de estudo estão perto do conceito de *principled distance*, na medida em que lhes é permitido um tratamento diferenciado das várias igrejas e confissões religiosas. Esta tipologia é baseada na separação com lei especial, hierarquização de igrejas e liberdade religiosa. Por fim, o derradeiro critério foi a sua condição sociorreligiosa. Selecionámos 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*. Para mais desenvolvimentos sobre estes critérios de seleção cf. (Moniz, 2016).

O WCD oferece, entre outras coisas, um banco de dados duradouro (desde 1970) e sistemático (atualmente a cada quinquênio) sobre a composição religiosa e não religiosa de praticamente todos os países do mundo. A segunda teve início nos finais da década de 1970 e foi iniciada pelo grupo de estudos do European Value Systems Study Group. Atualmente os trabalhos são desenvolvidos pela fundação EVS que, desde 1981, vem elaborando, a cada nove anos (1981, 1990, 1999 e 2008), estudos sobre as atitudes sociopolíticas de 46 países europeus. O EVS é particularmente interessante, porque cobre um amplo campo de questões sobre a afiliação religiosa, a autopercepção religiosa ou a frequência aos serviços religiosos; mas também a importância das cerimônias religiosas ou a imagem do inquirido sobre Deus ou amuletos. O último, cobre atualmente 36 países europeus e possui, desde 2002, oito rondas de dados estatísticos publicadas bianualmente (até 2016). Ao nível dos dados religiosos, o ESS cobre três áreas essenciais: a afiliação, a prática e a crença. Ambas são comumente usadas em estudos de autores que trabalham com o fenômeno religioso, nomeadamente na Europa, sendo reconhecidas pela qualidade e pelo rigor dos seus bancos de dados (MCANDREW & VOAS, 2011).

Como o objetivo é investigar, através dessas fontes, as atuais expressões de religiosidade da modernidade tardia, o nosso período de análise será entre 1999 e 2015. A escolha destas datas não é casual. Com efeito a sua escolha deve-se ao facto de as formas mais modernas (individualizadas e indeterminadas) de religião e o pluralismo das suas expressões só terem sido estudadas, pelas ciências sociais de forma mais sistemática, nas últimas década do século XX, como atestamos. Ou seja, se só a partir desse período os investigadores mostraram maior sensibilidade para a difusão e diversidade das expressões religiosas modernas, isso significa que, até então, os dados estatísticos disponíveis dificilmente contemplariam essas dimensões da religiosidade individual. Deste modo, recorreremos aos primeiros dados disponíveis em finais da década de 1990. Iniciamos a nossa investigação com o recurso à terceira ronda do EVS (1999) e terminamos com os últimos dados disponíveis da WCD (2015)¹⁷.

Assim sendo, seguindo a lógica multidimensional da CRS e adaptando-a aos itens disponíveis nas nossas fontes, considerámos as seguintes variáveis para medir cada uma das dimensões da religiosidade:

¹⁷ Relativamente ao WCD, usámos os dados respeitantes aos anos de 2000, 2005, 2010 e 2015; quanto ao EVS, os de 1999 e 2008; e no que concerne aos do ESS recorreremos aos de 2002, 2004, 2006, 2008, 2010, 2012 e 2014. Sobre o ESS importa ainda dizer que estão indisponíveis, para o conjunto de todos os países, os dados de 2016, e para a Áustria os de 2012, para a Itália os de 2006, 2008, 2010 e 2014, e para a Eslováquia os de 2002 e 2014.

A. Intelectual

1. Considera que a fé religiosa é uma qualidade especialmente importante de ser aprendida em casa? (fonte: EVS)
2. Considera ser importante realizar um serviço religioso para o nascimento? (fonte: EVS)
3. Considera ser importante realizar um serviço religioso para o casamento? (fonte: EVS)
4. Considera ser importante realizar um serviço religioso para a morte? (fonte: EVS)

B. Ideológica

1. Quão religioso é você? (fonte: ESS)
2. Em qual dos seguintes acredita? Deus. (fonte: EVS)
3. Em qual dos seguintes acredita? Vida após a morte. (fonte: EVS)
4. Em qual dos seguintes acredita? Inferno. (fonte: EVS)
5. Em qual dos seguintes acredita? Céu. (fonte: EVS)
6. Em qual dos seguintes acredita? Pecado. (fonte: EVS)

C. Ritual

1. Com que frequência comparece em serviços religiosos, além de em ocasiões especiais? (fonte: ESS)
2. Além de casamentos, funerais e batizados, com que frequência comparecia em serviços religiosos quando tinha 12 anos e idade? (fonte: EVS)
3. Pertence a uma religião ou denominação particular? (fonte: ESS)
4. Taxa de pertença a grupos religiosos. (fonte: WCD)

D. Devocional

1. Com que frequência reza, além de em serviços religiosos? (fonte: ESS)
2. Você tem alguns momentos de oração, meditação ou contemplação ou algo semelhante? (fonte: EVS)
3. Com que frequência reza a Deus fora dos serviços religiosos? (fonte: EVS)
4. Independentemente de ir ou não à igreja, considera-se uma pessoa religiosa? (fonte: EVS)

E. Experimental

1. Qual destas afirmações se aproxima mais das suas crenças? Deus pessoal. (fonte: EVS)
2. Qual destas afirmações se aproxima mais das suas crenças? Nenhum espírito, Deus ou força vital. (fonte: EVS)
3. Considera retirar algum conforto e força da religião ou não? (fonte: EVS)
4. Diga qual dos seguintes é importante na sua vida. Religião. (fonte: EVS)

Diferentemente da CRS, apresentamos uma escala de 22 itens e com um única versão, isto é sem variações que incluam apenas cenários inter-religiosos. Isso deve-se ao facto de os países que pretendemos analisar possuírem mercados religiosos maioritariamente católicos e tradicionais (com presença de outras denominações como a protestante, ortodoxa, muçulmana ou judaica); mas também ao facto de, em todas as dimensões, estarem incluídos itens que permitem analisar a religiosidade (diversa e difusa) das sociedades modernas. Outra característica deste modelo é o facto de considerar, no mínimo, quatro itens para cada dimensão. Isso reflete a nossa preocupação de maximizar

a fiabilidade de cada uma delas. Como o próprio modelo de Huber & Huber atestou, bem como o de outros autores (WILKES, BURNETT & HOWELL, 1986), em princípio, quanto maior o número de itens para medir as diferentes dimensões da religião, maior a sua consistência interna.

Queremos, porém, enfatizar que estas dissemelhanças não tornam o nosso modelo mais forte ou mais fraco do que a CRS. Fazem apenas dele uma versão possível (mediante os itens disponíveis) e mais adaptada aos casos de estudo que queremos investigar.

5. Proposta de medição e composição do índice de religiosidade

Nesta secção do nosso trabalho, dada a adaptação e justificação dos nossos itens às múltiplas dimensões da religião propostas por Huber & Huber, pretendemos dar resposta à crítica que fizemos sobre a falta de tangibilidade da religiosidade. Ou seja, a partir de agora, proporemos algo como um índice de religiosidade que procurará medir a intensidade das sensibilidades, crenças ou práticas religiosas individuais dentro de um determinado grupo de países.

Este é um exercício prático que, tanto quanto é do nosso conhecimento, não tem tido grande aprofundamento, contrariamente aos estudos teóricos sobre as dimensões da religião. Todavia, existem alguns trabalhos desenvolvidos em diversas áreas como a psicologia, relembre-se o estudo de Koenig, Meador & Parkerson (1997) que procura analisar três dimensões de religiosidade relacionadas com questões de saúde psiquiátrica. No campo da sociologia e da política, o trabalho de Manço (2000) sobre a religiosidade e integração de homens muçulmanos na Bélgica, ou os de Grim & Finke (2006) e Fox (2015) que elaboram índices internacionais de religião, visando medir a regulação pelo governo, o favoritismo governamental, a perseguição religiosa e a regulação social da religião. Na área da estatística e vida pública, o estudo do Pew Research Center (2014) que compõe e desenvolve um índice de diversidade religiosa, sustentando-se somente no item da pertença religiosa, o da Gallup International (2012) que compôs um índice global de religião e ateísmo baseado em dois itens para ambos, respetivamente, ou o trabalho de Eid (2007) que pretende descortinar um índice global de religiosidade, aplicando-o apenas à realidade quebequense.

Existem várias dificuldades em adotar qualquer destes índices. Primeiro, porque são construídos, na maioria, através de escalas unidimensionais compostas no máximo por cinco itens. O trabalho de Koenig, Meador & Parkerson, embora procure estudar três níveis de religiosidade – organizacional, não-organizacional e intrínseca –, baseia-se, bem como o de Manço, em apenas cinco itens. Esse é o maior número de itens analisado no conjunto dos trabalhos supracitados, visto que o trabalho de Eid se baseia em três e os

estudos da Pew e do Gallup somente em um item. Estas escalas estão abaixo ou ao mesmo nível da CRS mais básica. Excluímos desta crítica as investigações de Grim & Finke e Fox, porquanto os seus estudos recorrem a dezenas ou centenas de itens para formular os índices. No entanto, o seu foco não é a religiosidade subjetiva dos indivíduos, mas a intensidade com que os governos regulam ou restringem a atividade das organizações religiosas. Ora, para aqueles interessados no estudo da secularização, e na forma como os fatores macrossociais, como a racionalização, a diferenciação funcional, a societalização ou a segurança existencial influenciam a religiosidade dos indivíduos, esses dados são insuficientes.

Assim sendo, consideramos necessário a criação de um índice que permita aferir do modo mais rigoroso possível, a tal intensidade das sensibilidades, crenças ou práticas religiosas individuais que já referimos. Este não é um exercício fácil. Recentemente (2015) o laboratório do CHERPA – centre de recherche unique de Sciences Po Aix ofereceu um seminário de investigação, precisamente, sobre os limites da construção de um índice de religiosidade. E não é, nem será, também um exercício isento de críticas. Por conta das diferentes dimensões que a religiosidade pode assumir em diferentes contextos, por causa dos diferentes itens incluídos ou omitidos ou da própria metodologia utilizada para formular as escalas e pontuações dos índices. Todavia, ele é imprescindível para se conseguirem avançar com estudos mais rigorosos sobre a influência dos processos da modernidade nos níveis de religiosidade dos indivíduos.

Embora nenhum dos índices supracitados possa ser diretamente replicado para a construção do nosso índice, consideramos que o trabalho de Grim & Finke (2006) pode servir de inspiração metodológica para lançarmos as nossas fundações¹⁸. Assim sendo, cada variável de cada dimensão do nosso índice foi redimensionada para um intervalo de 1 a 10 (correspondentes ao valor mínimo e máximo de religiosidade, respetivamente) e codificada consoante a escala criada para cada item. Após esse passo, procurámos avaliar a adequação do modelo de codificação usado. No cômputo dos 22 itens que medem as cinco dimensões da religião, as nossas variáveis apresentam um elevado nível de confiabilidade ($\alpha = .859$)¹⁹. O elevado coeficiente alfa de Cronbach para as cinco dimensões, sugere que as variáveis estão a medir a mesma dimensão conceptual.

¹⁸ Não estamos sozinhos neste aspeto, pois tanto o trabalho de Fox (2015) como o do Pew (2014) recorrem a estes autores para formularem as bases dos seus índices.

¹⁹ Embora não exista unanimidade sobre qual o valor exato deste coeficiente, para se validar a sua consistência interna – por exemplo, Nunnally (1978) defende ser 0,6 e Hair *et al.* (2005) defende ser 0,7 –, o nosso coeficiente deverá ser considerado válido e elevado.

A opção por uma escala de 10 valores prende-se, principalmente, com a nossa preocupação com a maximização das diferenças entre os casos de estudo. Com efeito, eles foram selecionados com base no desenho de investigação dos sistemas mais similares, onde se comparam casos com características semelhantes. Se, por um lado, isso confere coerência à escolha dos nossos casos e facilita a regra *ceteris paribus*, favorecendo a constância do nosso *objeto* religião; por outro lado, isso pode levar a variações de religiosidade imperceptíveis entre eles. Para se evitar uma excessiva homogeneização dos seus cenários religiosos e para se encontrar, portanto, alguma variação entre eles, é-nos útil o recurso a uma escala de 10 pontos.

Cada um dos 22 itens do nosso modelo foi calculado através de um processo bastante simples, mas fiável. Primeiro multiplicamos por 100 o valor mínimo de cada item e depois dividimo-lo pelo valor máximo. Vejamos, por exemplo, a tabela 2 sobre o item *pertence a alguma religião ou denominação particular?*.

Pertence a alguma religião ou denominação particular?	
Resposta relevante: sim (%)	
AUS	69
ITA	78
ESL	77
ESP	71
POL	92
POR	84
Fonte: ESS (2002-2014)	

Tabela 2 – exemplo de medição do item: pertence a alguma religião ou denominação particular?

Aqui o valor mais baixo (*vb*), entre os países, é 69 e o valor mais alto (*va*) é 92. Portanto 69×100 é igual a 6900 que dividido por 92 dá o resultado de 75. A diferença entre este valor (75) e 100 equivale à percentagem de 25% que difere entre o valor mais baixo (69) e o mais alto (92). A fórmula é, como frisámos, bastante simples:

$$X = \frac{vb \times 100}{va}$$

Para confirmarmos que o valor de X (25%) corresponde exatamente à diferença entre *va* e *vb*, basta outro cálculo simples $[(X \div 100) \times va]$. Neste caso, o resultado é de 23, correspondendo precisamente à diferença de 23 pontos percentuais que separa a *va* e a *vb*.

Alcançado então o valor de *X*, procedemos à codificação dessa diferença através da nossa escala de 1-10. A premissa básica da nossa codificação é fazer corresponder, às diferenças percentuais dos valores originais, a mesma diferença na nossa escala. Ou seja, reduzimos a dimensão percentual original dos nossos itens, mas mantivemos a proporção da sua diferença. No caso da tabela 3, a intenção foi corresponder a diferença da percentagem que separa os *va* e *vb* (25%). Essa codificação fica exemplificada pela tabela 3.

<i>Pertence a alguma religião ou denominação particular?</i>		
	Resposta relevante: sim (%)	Pontuação
AUS	69	6
ITA	78	7
ESL	77	7
ESP	71	6
POL	92	9
POR	84	8
Escala (1-10): 30-37 = 1 ponto; 38-42 = 2 pontos; 43-50 = 3 pontos; 51-58 = 4 pontos; 59-66 = 5 pontos; 67-74 = 6 pontos; 75-82 = 7 pontos; 83-90 = 8 pontos; 91-98 = 9 pontos; 99 = 10 pontos		
Fonte: ESS (2002-2014)		
Valores percentuais arredondados às unidades.		

Tabela 3 – exemplo de pontuação do item: pertence a alguma religião ou denominação particular?

Não partindo de uma escala fixa, que associasse imediatamente os valores percentuais originais a uma escala (por exemplo: entre 30-39 ou 40-49 corresponderia um valor de 3 ou 4, respetivamente), conseguimos maximizar as diferenças entre os países e, simultaneamente, garantimos a proporcionalidade dos seus resultados dissemelhantes²⁰. Assim, com o recurso a este método de aplicação universal, permitimos que o índice de religiosidade possa ser analisado, futuramente, à luz de outros índices relevantes (racionalização, diferenciação ou societalização) para quem estuda, por exemplo, o fenómeno da secularização. No caso da tabela 3, a diferença de 25% foi arredondada para cima, ficando as *va* e *vb* com 9 e 6 pontos respetivamente²¹.

²⁰ Pelo facto de, na escala de 1-10 cada ponto equivaler a 10%, simplificamos a gestão da proporcionalidade das diferenças entre os valores originais e os valores codificados.

²¹ Existem, por vezes, casos em que percentagens maiores não correspondem, necessariamente, a pontuações mais elevadas. Por exemplo, no caso do item “Qual destas afirmações se aproxima mais das suas crenças? Nenhum espírito, Deus ou força vital?”, quanto menor for a percentagem, maior

Após descobrimos o valor de X , codificamos todos os itens de todas as dimensões, utilizando a mesma fórmula da tabela 2 e a mesma lógica de pontuação da tabela 3. Desse modo, chegamos às pontuações globais da tabela 4.

	AUS	ITA	ESL	ESP	POL	POR	Item
Dimensão ritual	4	7	7	4	10	7	Com que frequência comparece em serviços religiosos, além de em ocasiões especiais?
	5	8	6	6	9	7	Além de casamentos, funerais e batizados, com que frequência comparecia em serviços religiosos quando tinha 12 anos e idade?
	6	7	7	6	9	8	Pertence a uma religião ou denominação particular?
	9	9	9	10	10	10	Taxa de pertença a grupos religiosos
Dimensão devocional	5	7	7	5	10	8	Com que frequência reza, além de em serviços religiosos?
	7	8	7	8	10	8	Você tem alguns momentos de oração, meditação ou contemplação ou algo semelhante?
	5	8	7	5	10	8	Com que frequência reza a Deus fora dos serviços religiosos?
Dimensão intelectual	7	9	8	5	9	9	Independentemente de ir ou não à igreja, considera-se uma pessoa religiosa?
	5	9	6	7	10	6	Considera que a fé religiosa é uma qualidade especialmente importante de ser aprendida em casa?
	8	9	8	7	10	9	Considera ser importante realizar um serviço religioso para o nascimento?
	8	9	9	7	10	9	Considera ser importante realizar um serviço religioso para o casamento?
Dimensão ideológica	9	9	9	8	10	10	Considera ser importante realizar um serviço religioso para a morte?
	5	7	8	4	8	6	Quão religioso é você?
	8	10	8	8	10	10	Em qual dos seguintes acredita? Deus.
	8	9	9	6	10	6	Em qual dos seguintes acredita? Vida após a morte.
	4	8	7	5	10	6	Em qual dos seguintes acredita? Inferno.
Dimensão experimental	5	8	7	6	10	8	Em qual dos seguintes acredita? Céu.
	6	7	8	6	10	8	Em qual dos seguintes acredita? Pecado.
	3	7	5	5	9	8	Qual destas afirmações se aproxima mais das suas crenças? Deus pessoal.
Totais	2	7	1	1	9	7	Qual destas afirmações se aproxima mais das suas crenças? Nenhum espírito, Deus ou força vital.
	6	8	8	4	10	10	Considera retirar algum conforto e força da religião ou não?
	6	9	8	5	10	9	Diga qual dos seguintes é importante na sua vida. Religião.
Totais	131	179	159	128	213	177	

Tabela 4 – codificação dos itens de religiosidade em todas as dimensões

A pontuação máxima possível para as nossas 22 variáveis é de 220 pontos, sendo que o valor mais aproximado desse máximo corresponderá ao maior índice de vitalidade religiosa. No nosso caso, a Polónia pode ser destacada como o país mais religioso do conjunto. Pelo contrário a Espanha e a Áustria, respetivamente podem ser considerados os menos religiosos.

Após esta etapa de codificação geral, passamos à terceira e derradeira etapa da formulação do nosso índice. De modo a que cada dimensão da religião tenha o mesmo peso – lembrando que a dimensão ideológica possui mais dois itens do que as demais – calculamos a média aritmética simples de cada dimensão para cada país, tal como é visível na tabela 5.

será o nível de religiosidade. Ou seja, aqui avalia-se a dimensão negativa da religiosidade – a sua negação, descrença ou indiferença. Tal como sucede noutros estudos (Pew, 2014), invertem-se os valores das pontuações face aos valores percentuais, de modo a que a menor adesão à dimensão negativa da religião possa indicar maior religiosidade.

Dimensão	AUS	ITA	ESL	ESP	POL	POR
Ritual	6,0	7,8	7,3	6,5	9,5	8,0
Devocional	6,0	8,0	7,3	5,8	9,8	8,3
Intelectual	7,5	9,0	8,0	7,3	10,0	8,5
Ideológica	6,0	8,2	7,8	5,8	9,7	7,3
Experimental	4,3	7,8	5,5	3,8	9,5	8,5
Médias	6,0	8,1	7,2	5,8	9,7	8,1

Tabela 5 – médias aritméticas simples de cada dimensão da religião

Cada uma dessas dimensões tem, portanto, o mesmo peso de um quinto (20%) da média final. Ou seja, não damos prioridade a qualquer uma em detrimento de outra. O recurso à média aritmética simples é-nos útil, porque permite encontrar valores de religiosidade mais rigorosos, acentuar as diferenças nos níveis de vitalidade religiosa e definir intervalos/níveis de classificação entre os países. Assim sendo, estabelecemos cinco níveis de vitalidade religiosa: entre 1,0 e 2,9 – muito baixa; entre 3,0 e 4,9 – baixa; entre 5,0 e 6,9 – média (casos da Espanha e Áustria); entre 7,0 e 8,9 – alta (casos da Eslováquia, Itália e Portugal); e entre 9,0 e 10 – muito alta (caso da Polónia).

Com estes dados podemos, sem adentrar nas suas justificações, pois este não é o espaço para tal, concluir com solidez científica que a Espanha e a Áustria são menos religiosos ou mais secularizados do que todos os outros países e que a Polónia é, destacadamente, o país mais religioso ou menos secularizado. Esses dados do índice, em conjunto com outros elementos históricos, culturais ou políticos, deverão ser úteis para se entender a dimensão e a evolução da religiosidade nestas e, por extensão e adaptação, noutras sociedades contemporâneas.

6. Comentário final

O desenho deste índice, bem como de qualquer outro projeto de semelhante dimensão, não é um processo hermético e definitivo. Ele está e deverá sempre estar sujeito a adaptações e atualizações que reflitam a (eventual nova) realidade do fenómeno religioso. Em particular, na área das ciências sociais, onde, como vimos, os conceitos são controvertidos e inexatos e onde são ou podem ser construídos, mais facilmente, através de vieses pessoais, académicos ou culturais. No entanto, essas atualizações e adequações

devem ser entendidas como parte integrante de um processo contínuo de (re)construção, melhoria e aperfeiçoamento do índice.

Por exemplo, no caso do nosso índice será difícil uma replicação automática, especialmente por conta dos itens selecionados, a outras regiões do globo. Esse não foi, nem poderia ser, o nosso fito. Em face dos limites inerentes à escolha de qualquer conjunto de países e de bancos de dados específicos, o nosso objetivo foi, no essencial, dar resposta a um estado da arte que reclama por concepções e mensurações de religião mais pragmáticas, abrangentes, multidimensionais e contextuais. Assim sendo, concentrámo-nos na criação de uma metodologia rigorosa e de um modelo que, com as devidas adaptações – nomeadamente ao nível dos itens disponíveis, das diferentes realidades sociorreligiosas e, por consequência, da necessidade de integrar mais ou menos dimensões religiosas tradicionais/institucionais –, pudesse ser utilizado por outros investigadores sociais interessados em saber qual o lugar e a extensão do fenómeno religioso contemporâneo.

Apesar desses constrangimentos ordinários, este índice é e será útil por conta da sua abrangência dimensional, das distintas expressões de religiosidade modernas que cobre e da sua adaptabilidade a diferentes contextos regionais. Todavia, a sua principal vantagem é, se aplicada a mesma fórmula matemática e a mesma escala de pontuação, a sua comparabilidade com qualquer outra dimensão (não religiosa) da modernidade. Isto é especialmente relevante para os cientistas sociais interessados com o lugar e evolução da religião na modernidade e com a influência da última na religiosidade dos indivíduos e vice-versa. Será particularmente interessante para os muitos estudiosos da secularização que há muito procuram entender que processos da modernidade (racionalização, diferenciação funcional, societalização, individualismo, pluralismo e diversidade ou segurança existencial), se é que algum, tem impactos positivos ou negativos na religiosidade das pessoas.

Este é porém um passo primeiro, mas efetivo, nesse sentido. Deixamos, por isso, humildemente, três reptos aos cientistas sociais realmente preocupados em descrever e medir as expressões e dimensões do fenómeno religioso contemporâneo: i) baseiem-se, mas vão além das concepções tradicionais de religião, ii) conheçam a sua dimensão central, mas procurem trabalhá-la como um conceito multidimensional e, iii) não obstante a criticabilidade da sua aplicação, não recusem, à partida, formas mais pragmáticas e sofisticadas de medição da religiosidade dos indivíduos. Dada a individualização (mas também, em alguns casos, generalização), pluralização e globalização dos fenómenos religiosos, será necessário ir além das perspetivas tradicionais, unidimensionais e teóricas de religiosidade. É preciso estudar, analisar e interpretar casos de estudo concretos. Devemo-nos apoiar nos muitos e bons bancos de dados disponíveis, sustentar as nossas

premissas, teorias ou concepções nos seus dados estatísticos e, assim, dar corpo à teoria e ao empirismo que envolvem o religioso. Só assim poderemos dar passos epistemológicos, seguros e rigorosos, para entender a religião nas sociedades hodiernas.

Referências

- ALLPORT, Gordon W.; ROOS, J. Michael (1967), “Personal Religious Orientation and Prejudice”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5: 432–443.
- AMMERMAN, Nancy T. (2010), “The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity”. *Social Compass*, 57, 2: 154–167.
- ASAD, Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- BANCHOFF, Thomas (2007) (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford: Oxford University Press.
- BECKFORD, James (2003), *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BELZEN, Jacob (1999), Paradoxes: An essay on the object of Psychology of Religion. In: PLATVOET, Jan; MOLENDIJK, Arie (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests*. Colônia: Brill, p. 93-122.
- BERGER, Peter (1999), “The Desecularization of the World, a Global Overview”, in BERGER, P. L. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: Grand Rapids, p. 1-18.
- BERGER, Peter (2014), *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston/Berlim: De Gruyter.
- BEYER, Peter (2006), *Religions in global society*, Nova Iorque: Routledge.
- CORNWALL, Marie *et al.* (1998), “The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test”, in DUKE, James T. (ed.), *Latter-day Saint Social Life: Social Research on the LDS Church and its Members*, Provo: Religious Studies Center, Brigham Young University, p. 203-230.
- DESPLAND, Michel (1979), *La religion en occident: Évolution des idées et du vécu*, Montreal: Fides.
- DOBBELAERE, Karel (2002), *Secularization: An analysis at three levels*, col. Gods, Humans and Religions, n.º 1, Bruxelas, PIE - Peter Lang.

DYCZEWSKI, Leon (2015), “Secularization and the Development of Religion in Modern Polish Society”, in MCLEAN, George F. (ed.), Series VIII. Christian Philosophical Studies, vol. 13.

EID, Paul (2009), “La ferveur religieuse et les demandes d’accommodement religieux. Une comparaison intergroupe”. In : EID, P.; et al. (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l’Université Laval, p. 283-323.

ESS Rounds 1-7: European Social Survey Rounds 1-7 Data (2002-2014). Data file edition 6.5 to 2.1. NSD - Norwegian Centre for Research Data, Norway – Data Archive and distributor of ESS data for ESS ERIC. Disponível em http://www.europeansocialsurvey.org/data/country_index.html, acesso a 26.09.2017.

EVS (2010): European Values Study 2008: (EVS 2008). GESIS Data Archive, Cologne. ZA4754 Data file Version 1.1.0. Disponível em: <http://zacat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zacat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5>, acesso a 26.09.2017.

EVS (2012): European Values Study 1999. GESIS Data Archive, Cologne. ZA3779 Data file Version 3.0.1. Disponível em: <http://zacat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zacat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5>, acesso a 26.09.2017.

FOX, Jonathan (2015), *Political Secularism, Religion, and the State: A Time Series Analysis of Worldwide Data*. Col. Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics. Cambridge: Cambridge University Press.

GIORDAN, Giuseppe (2014), “Introduction: Pluralism as Legitimization of Diversity”, in GIORDAN, Giuseppe; PACE, Enzo (eds.), *Religious Pluralism Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Gewerbestrasse: Springer International Publishing, p. 1-12.

GLOCK, Charles Y. (1962), “On the Study of Religious Commitment”. Research Supplement to Religious Education, 57: 98-110.

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*, 65, 1: 138-167.

GRIM, Brian; FINKE, Roger (2006), “International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion”. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 2, 1: 1-40.

HAIR, Joseph Jr. et al. (2005), *Fundamentos de Métodos de Pesquisa em Administração*, Porto Alegre: Bookman.

HARRISON, Victoria (2006), “The pragmatics of defining religion in a multicultural world”. *International Journal for Philosophy of Religion*, 59, 3: 133-152.

HILL, Peter; HOOD, Ralph (eds.) (1999), *Measures of Religiosity*, Birmingham: Religious Education Press.

HUBER, Stefan; HUBER, Odilo (2012), “Centrality of Religiosity Scale (CRS)”. *Religions*, 3, 3: 710-724.

JOAS, Hans (2009), “Society, state and religion. Their relationship from the perspective of the world religions: An introduction”, in JOAS, Hans; WIEGANDT, Klaus (eds.), *Secularization and the world religions*, trad. Alex Skinner, Liverpool, Liverpool University Press, p. 1-22.

JOHNSON, Todd Gina A. ZURLO, Gina (eds.) (2017), “World Christian Database”, Leiden/Boston: Brill, Abril, 2017.

KING, Winston L. (2005 [1987]), “Religion [first edition]”, in JONES, Lindsay (ed.) *Encyclopedia of Religion*, vol. 11, 2ª ed., Detroit: Macmillan Reference USA, p. 7692-7701.

KOENIG, Harold G.; MEADOR, Keith; PARKERSON, George (1997), “Religion Index for Psychiatric Research: a 5-item Measure for Use in Health Outcome Studies”. *American Journal of Psychiatry*, 154, 6: 885-886.

KRECH, Volkhard *et al.* (2013), “Religious Diversity and Religious Vitality: New Measuring Strategies and Empirical Evidence”. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 9, 3: 1-21.

LENSKI, Gerhard E. (1961), *The Religious Factor*, Garden City, Nova Iorque: Doubleday.

LINDBECK, George A. (1984), *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Filadélfia: The Westminster Press.

MANÇO, Ural (2000), *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Bruxelas: FUSL.

MCANDREW, Siobhan; VOAS, David (2011), “Measuring religiosity using surveys, Survey Question Bank: Topic Overview”, 4: 1-15.

MOLENDIJK, Arie L. (1999), “In Defence of Pragmatism”, in PLATVOET, Jan; MOLENDIJK, Arie (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests*. Colônia: Brill, p. 3-19.

MONIZ, Jorge Botelho (2016), “A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenômeno da secularização”. *Em Tese*, 13, 1: 188-219.

MONIZ, Jorge Botelho (2017), “As teorias da secularização e da individualização em análise comparada”. *Estudos de Religião*, 31, 2: 3-33.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald (2004), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

NUNNALLY, Jum (1978), *Psychometric theory*, Nova Iorque: McGraw-Hill.

O'TOLLE, Roger (1984), *Religion: Classical Sociological Approaches*, Toronto: McGraw-Hill Ryerson.

PEW RESEARCH CENTER (2014), “Global Religious Diversity: Half of the most Religiously Diverse Countries are in Asia-Pacific Region”. Disponível em <http://www.pewforum.org/2014/04/04/global-religious-diversity/>, acesso a 26.09.2017.

POLLACK, Detlef (2009), *Rückkehr des Religiösen?: Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Heidelberg: Mohr Siebeck.

POLLACK, Detlef; MÜLLER, Olaf; PICKEL, Gert (2012), “Church and Religion in the Enlarged Europe: Analyses of the significance of religion in East and West”, in POLLACK, Detlef; Olaf MÜLLER; PICKEL, Gert (eds.), *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*. Londres: Routledge, p. 1-26.

ROBERTS, Keith A.; YAMANE, David (2012), *Religion in Sociological Perspective*, 5ª ed., Londres: Sage Publications.

SHUKOR, S. Abdul; JAMAL, Ahmad (2013), “Middle-East Journal of Scientific Research”. *Research in Contemporary Islamic Finance and Wealth Management*, 13: 69-74.

SMITH, Wilfred Cantwell (1991 [1963]), *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press.

STARK, Rodney; GLOCK, Charles Y. (1968), *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Los Angeles: Berkeley University Press.

STILWELL, Peter (2001), “Religião”, in AZEVEDO, C. M. (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 4.º vol., Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa: Círculo de Leitores, p. 101-105.

STOLZ, Jörg (2009), “Explaining Religiosity: Towards a Unified Theoretical Model”. *British Journal of Sociology*, 6, 2: 345-376.

TAYLOR, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press.

VRIES, Hent de (2008), “Introduction: Why still “Religion””, in Vries, H. (ed.), *Religion: Beyond a Concept*. Nova Iorque: Fordham University Press, p. 1-98.

WEIGERT, Andrew J.; THOMAS, Darwin L. (1969), “Religiosity in 5-D: A critical note”. *Social Forces*, 48: 260-263.

WILKES, Robert E.; BURNETT, John J.; HOWELL, Roy D. (1986), “On the meaning and measurement of religiosity in consumer research”. *Journal of the Academy of Marketing Science* March, 14, 1: 47-56.

WIN - Gallup International (2012), “Global Index of Religiosity and Atheism”, p. 3-25. Disponível em <https://sidmennt.is/wp-content/uploads/Gallup-International-um-tr%C3%BA-og-tr%C3%BAleysi-2012.pdf>, acesso a 26.09.2017.

ZINNBAUER, Brian J.; PARGAMENT, Kenneth I. (2005), “Religiousness and spirituality”, in PALOUTZIAN, R.F.; PARK, C.L. (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, Nova Iorque: Guilford, p. 21-42.

ZWINGMANN, Christian; KLEIN, Constantin; BÜSSING, Arndt (2011), “Measuring Religiosity/Spirituality: Theoretical Differentiations and Categorization of Instruments”. *Religions*, 2: 345-357.