

“Espaço Lusófono”

(1974
/2014)

Trajectórias Económicas e Políticas

- Textos

Uma iniciativa



CESAM | Centro de Estudos sobre
África, Ásia e América Latina



C RESEARCH IN SOCIAL SCIENCES AND MANAGEMENT
S INVESTIGAÇÃO
M EM CIÊNCIAS SOCIAIS
E GESTÃO



LISBON
SCHOOL OF
ECONOMICS &
MANAGEMENT
UNIVERSIDADE DE LISBOA

“Espaço Lusófono”

(1974
/2014)

Trajectórias
Económicas
e Políticas
- Textos

Uma iniciativa

CEsA - Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina
CSG - Investigação em Ciências Sociais e Gestão
Instituto Superior de Economia e Gestão / Universidade de Lisboa

FICHA TÉCNICA

Textos da Conferência Internacional

“Espaço Lusófono” 1974/2014 - Trajectórias Económicas e Políticas

29 a 31 de Maio de 2014

Fundação Calouste Gulbenkian

ISBN 978-989-96473

Coordenação

Jochen Oppenheimer

Joana Pereira Leite

Luís Mah

Edição

CEsA - Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina

CSG - Investigação em Ciências Sociais e Gestão

Instituto Superior de Economia e Gestão / Universidade de Lisboa

Fotografias, revisão e criação gráfica

Ana Filipa Oliveira

ÍNDICE

Introdução

pp. 7

Lusofonias/Lusotopias

MICHEL CAHEN

pp. 13

“ “

PAINEL 1

Democracia, Governação
e Estado

pp. 33

Novo contexto mas velha política”:

a evolução do sistema partidário
moçambicano entre 1994 e 2014

EDALINA RODRIGUES SANCHES

pp. 34

Será que existiu em Moçambique
uma transição democrática?

JOAQUIM MALOA

pp. 84

Religião e tendências de democratização
na África lusófona

LUÍS PAIS BERNARDO E
EDALINA RODRIGUES SANCHES

pp. 102

“ “

PAINEL 2

Mobilidades Cultura
e Identidades

pp. 135

A “Lusofonia” e as representações
Luso-Tropicais na Literatura Feminina Colonial
e Pós-Colonial sobre Angola

ALBERTO OLIVEIRA PINTO

pp. 136

Portugal and tropicality,
a geographical imagination

JOSÉ RAMIRO PIMENTA

pp. 158

Can Cabinda follow the example of South Sudan?

The problem of secessionism
in contemporary Africa in the context
of the *uti possidetis* principle

ROBERT KŁOSOWICZ

pp. 169

“ “

PAINEL 3
Cooperação, Empresas
e Investimento

pp. 187

Investimentos Diretos Estrangeiros no Brasil:
uma análise do processo de concessão dos serviços
públicos no período de 2007 a 2013

ANA MARIA F. MENEZES
MANOEL J. M. DA FONSECA
JOAQUIM RAMOS SILVA

pp. 188

A territorialidade das redes hoteleiras
portuguesas no Brasil

LIRANDINA GOMES
E JOAQUIM RAMOS SILVA

pp. 212

“ “

PAINEL 4
Geopolítica Segurança e Defesa

pp. 237

Das Caravelas a Cooperação Sul-Sul:
o Atlântico lusófono em perspectiva comparada
no âmbito da Defesa e da Segurança Internacional

DANIELE DIONISIO DA SILVA

pp. 238

Migration from the Horn of Africa in northern
Mozambique: A real security threat or a problem
of state dysfunctionality

JOANNA MORMUL

pp. 261

“ “

REGISTO FOTOGRÁFICO
DA CONFERÊNCIA

pp. 280

Religião e tendências de democratização na África lusófona

Luís Pais Bernardo - Humboldt-Universität zu Berlin

Edalina Rodrigues Sanches - ICS/ULisboa, IPRI/ULisboa, CSSR/U. Cape Town

O presente capítulo parte do conceito de *twin tolerations*, seminalmente proposto por Alfred Stepan (2000) para discutir as relações entre religião e democratização no contexto dos países da chamada “África lusófona”. Este conceito é relevante; em primeiro lugar porque chama a atenção para a necessidade de existir um espaço vital, de *tolerância mútua*, entre as autoridades políticas e os líderes/grupos religiosos, nos regimes democráticos; em segundo lugar porque permite compreender que cenários religiosos são mais favoráveis à democratização; e em terceiro lugar porque recupera a ideia de que vários padrões de secularismo podem ser compatíveis com os projectos de modernidade.

Este capítulo começa por analisar a relação entre Estado e religião, traçando um panorama geral dos estudos feitos nesta área e apresentando alguns dados empíricos do *Religion and State Project*, para identificar tendências globais e regionais. Depois, desenvolve uma análise mais específica acerca dos Países de Língua Oficial Portuguesa (PALOP). Para além da ligação linguística e da herança colonial, este conjunto de países pode ser particularizado por uma relação de aparente tolerância entre a esfera política e a religiosa. Aqui, o nosso objetivo é perceber como têm evoluído estes países nos últimos anos, sobretudo à luz de vários estudos que apontam para importantes reconfigurações religiosas no continente após os processos de democratização.

1. Introdução

As mais recentes vagas de democratização, nomeadamente as que se iniciaram a partir dos anos 90, têm colocado vários dilemas conceptuais aos que se interessam por esta temática. À medida que cada vez mais países se afastam de um modelo de regime autoritário e adotam medidas de liberalização política, proliferaram novas noções de democracia ou do que muitos designaram por democracia “com adjetivos” (Collier e Levitsky 1996). Uma definição minimalista considera a democracia nos termos dos seus elementos procedimentais, nomeadamente a escolha dos governantes através de eleições livres e justas (Huntington 1991; Przeworski 1991). Uma definição maximalista considera ainda até que ponto existe liberdade de associação, de expressão, de votar e ser eleito (Dahl 1971), se a constituição é verdadeiramente democrática, isto é, se garante liberdades fundamentais e, finalmente, se o governo está sujeito a mecanismos de responsabilização horizontal e vertical (Linz e Stepan 1996, Stepan 2000).

No quadro de uma definição maximalista, a existência de uma sociedade civil robusta é um pilar fundamental da democracia, e é neste âmbito que se torna relevante analisar o papel da religião e da sua ligação à política. Esta ligação pode ser perspectivada de várias formas. Neste estudo, ela é feita através do conceito de *twin tolerations*, proposto por Stepan (2000), e através do qual ele sustenta a tese de que devem existir fronteiras mínimas de liberdade de ação entre as instituições políticas e as autoridades religiosas (Stepan 2000, 38).

Face a isto, importa então questionar que fronteiras são as mais adequadas para a democracia. Se, por um lado, as instituições religiosas não devem gozar de privilégios políticos, por outro lado, deve existir liberdade de culto e de livre associação. Isto também implica que, à partida, nenhum grupo da sociedade civil, incluindo os de cariz religioso, deve ser impedido de formar partidos políticos. Estas questões, levantadas por Stepan (2000), são discutidas de duas formas. Primeiro começamos por identificar as relações dominantes entre Estado e Religião. Para isso, utilizamos

os dados do *Religion and State (RAS) Project* para operacionalizar o modelo analítico de Stepan (2000). Num segundo momento, analisamos de que forma se têm construído modelos de *twin tolerations* nos países da África lusófona.

2. Estudos sobre Estado e Religião

O estudo das relações entre o Estado e a Igreja tem tido desenvolvimentos relevantes em várias áreas disciplinares. Na sociologia política, Iannaccone (1992), Finke e Stark (1992) ou Grim e Finke (2006), partiram de modelos de análise de comportamentos colectivos assentes em princípios económicos neoclássicos para estudar as comunidades religiosas; Warner (2000) e Gill (1998, 2008), por seu lado, procuraram enfatizar a dimensão estratégica da acção política dos actores religiosos, em particular da Igreja Católica Apostólica Romana, também à luz de um modelo económico neoclássico. Numa perspectiva conceptual diferente, Fox (2008) preocupou-se com a questão da regulação do campo religioso e com a sua mediação através de indicadores e índices quantitativos. No campo da Ciência Política, a partir dos anos 90 assistiu-se à proliferação de novas perspectivas conceptuais e metodológicas, particularmente institucionalistas e comparativas, para estudar as relações entre Estado e religião.

Em primeiro lugar, há um conjunto de estudos que defendem uma visão menos monolítica do Estado, exemplificada pela escola autonomista, onde se inserem, por exemplo, os trabalhos de Skocpol (1979) ou Evans et al. (1985). O Estado, enquanto entidade política, é frequentemente sub-teorizado e tido como monólito relativamente coerente, malgrado as diferentes perspectivas a respeito das interpenetrações entre as estruturas do Estado e diversas estruturas sociais (Migdal 2001). Essa sub-teorização levou, até recentemente, a um enfoque excessivo no aparato jurídico configurador das relações entre agentes

públicos e eclesiásticos ou representantes de comunidades religiosas, em detrimento de uma concepção dinâmica e complexa dessas relações.

Num outro registo, praticamente a-teórico, a diacronia das relações Estado-Igreja assume um papel central na literatura. Nela ganha visibilidade a ideia de que o catolicismo, enquanto entidade e processo histórico, tenderia a produzir um tipo específico de relação entre o Estado e a Igreja Católica, o que também definiria o campo religioso enquanto tal.

Em segundo lugar, desenvolveram-se os “novos institucionalismos” (Hall 1996) que vêm salientar o papel das instituições para a análise dos eventos políticos contemporâneos como por exemplo a democratização. Neste contexto, o institucionalismo histórico – desenvolvido por autores como Pierson (2004), Streeck and Thelen (2005) ou Mahoney and Thelen (2010) – ganhou destaque e trouxe consigo um renovado interesse pelas heranças políticas (*policy legacies*), dependências de trajectória (*path dependencies*) e pela agência dos actores políticos (no que diz respeito às escolhas, estratégias e processos reflexivos). À luz desta corrente teórica é possível estudar o papel da igreja na política em diferentes períodos históricos dos países, quer do ponto de vista macro, quer micro.

Em terceiro lugar, a crescente inter-disciplinaridade – com os contributos da história, antropologia, sociologia política e das religiões, além da própria teologia – têm contribuído para revitalizar esta área de estudos. Exemplo disso é o trabalho de Asad (2003) que, parte da abordagem de Eisenstadt (2000) para desenvolver o conceito de *múltiplas modernidades*. Este conceito aponta para existência de múltiplos e coevos complexos sociais e simbólicos no interior do processo de modernidade, e neste sentido torna legítimo o estudo das variedades de secularismo que operam nas várias regiões do mundo.

Para além do alargamento do escopo teórico, verificou-se também o alargamento do escopo geográfico dos estudos sobre as variedades de secularismo (Werner, VanAntwerpen, Calhoun 2011). A este respeito, importa destacar a

contribuição de dois autores em particular; Davie (2007) e Bhargava (1998, 2011). Davie (2007) afirmou que a Europa Ocidental constitui um espaço específico, em que o secularismo, enquanto realidade empírica e ideológica, ocupou e ocupa um lugar de exceção, não verificável noutros contextos geográficos. Levando esta formulação mais longe, a autora sugere ainda que o estudo dos diferentes tipos de secularismo tem sido limitado por insuficiências epistemológicas, teóricas e empíricas, não permitindo a construção indutiva de teoria ou o teste das teorias existentes. Por esse motivo, defende a necessidade de se expandir o escopo geográfico dos estudos sobre secularismo, combinando para isso várias ferramentas, como a base de dados construída por Fox (2008) ou Grim e Finke (2006), e propondo estudos de caso emparelhados – que não incluam os casos mais típicos e frequentemente estudados¹ – e que transcendam fronteiras continentais ou, até, elidam divisões artificiais que permitam, aos investigadores, ultrapassar os problemas inerentes ao chamado nacionalismo metodológico.

Focando-se num único estudo de caso (a Índia), Bhargava (1998) sugere que o tipo de secularismo existente neste país não é classificável com recurso às categorias desenvolvidas pela literatura², e que tendem a generalizar os modelos de relação entre Estado e religião existentes na Europa e nos EUA a outras zonas do mundo, quando estes na verdade são mais excepcionais do que típicos. Bhargava (1998) apresenta uma discussão conceptual mais fina e uma hibridação entre a teoria política e o estudo empírico dos vários padrões de secularismo, tendo como fulcro, o descentramento da Europa como geografia central e à qual, na nossa opinião, os estudos se têm reportado como referência.

1 A Europa Ocidental e, dentro da Europa Ocidental, casos nacionais como a Alemanha, a França, a Holanda e a Inglaterra.

2 Crítica em especial as escalas separação-integração ou tabelas tipológicas utilizadas em contextos onde a diversidade religiosa é um fenómeno recente e tratado de forma relativamente convergente, dadas as pressões liberais da integração europeia e a tendência homogeneizante de categorias cuja adequação analítica à realidade que pretendem descodificar continua em aberto - “relações Estado-Igreja”, a título de exemplo, constitui uma variável compósita ou factor de contexto cuja complexidade emergente impede uma determinação, em caso de se optar pelo teste de hipóteses, de correlações e covariação, e de obter uma compreensão mais densa e profunda do(s) caso(s) em análise.

Os estudos até aqui enunciados apontam para a necessidade de se desafiar os modelos existentes estudando as variedades de secularismo que operam em diferentes zonas do mundo, em amostras (ou estudos de caso) menos convencionais onde a diversidade regional está de algum modo controlada. É isto que faz Stepan (2000; 2011).

Stepan (2011) propõe uma análise comparada de três regimes seculares e secularistas onde o problema das twin tolerations, usando a sua formulação anterior (Stepan 2000), é abordado e gerido de forma diferente daquelas que é possível observar em contextos tradicionalmente investigados. Utilizando o trabalho de Fox (2008) e, a base de dados *Religion and the State* (RAS), Stepan procura explorar e ligar duas literaturas que não tinham sido, pelo menos até recentemente, ligadas: a chamada *transitologia*, concentrada nos processos de consolidação das instituições democráticas, e as relações Estado-religião-sociedade. Stepan concentra-se na análise do Senegal, da Índia e da Indonésia por se tratarem de países com práticas democráticas mais ou menos semelhantes e por apresentarem a maior percentagem de população culturalmente identificada como muçulmana e, acrescentamos, com tradições específicas de gestão da diversidade religiosa. Além disso, Stepan redefine os termos do debate científico ao optar por comunidades políticas que, seguindo Bhargava, apresentam um padrão de relações Estado-religião-sociedade inexistente na Europa: o chamado modelo “respect all, positive cooperation, principled distance” [“respeito por todos, cooperação positiva, distância baseada em princípios”]. Ao procurar outros horizontes empíricos, Stepan constrói uma abordagem que apropria os contributos extensivos de alguns autores (Madeley 2003, 2009; Minkenberg 2003, 2007) cujo trabalho tem sistematizado uma quantidade relevante de informação a respeito do panorama religioso europeu.

Este texto centra-se justamente nesta área de saberes que liga a religião à democratização. Ela é importante por duas razões; em primeiro lugar, porque

permite analisar que modelos de secularismo são mais compatíveis com a democracia. Em segundo lugar, porque sabemos que um dos fatores domésticos que conduziram aos mais recentes processos de democratização em África foram as movimentações das sociedades civis, em que os vários grupos/confissões religiosas, fortemente reprimidos durante os regimes monopartidários, assumiram protagonismo (Huntington 1991; Haynes 2004). Tomando como exemplos alguns PALOP, em Moçambique a Igreja Católica (ostracizada no âmbito do programa de modernização levado a cabo pela Frelimo³) foi fundamental nas negociações do acordo de paz e no processo de democratização; em Cabo Verde e na Guiné-Bissau a Igreja Católica também foi importante na (pouca) oposição que era possível fazer aos regimes monopartidários do PAIGCC/CV⁴ (Koudawo 2001). A transição para a democratização marcou nestes contextos uma nova alteração das relações entre autoridades políticas e religiosas no sentido de uma maior colaboração e tolerância entre ambas, como muitos autores de resto já salientaram [por exemplo sobre Angola Blanes (2011)⁵; sobre Moçambique West e Kloeck-Jenson (1999), Florêncio 2007)].

3. Modelos de secularismo: uma análise das relações entre Estado e religião

Stepan (2010) sugere quatro relações possíveis entre democracia e religião (que não são mutualmente exclusivas). São as seguintes: 1) Secular, mas aberto à religião; 2) Não-secular, mas aberto à democracia; 3) Secularismo sociologicamente espontâneo e 4) Secularismo fechado, legislado pela

3 FRELIMO: Frente de Libertação de Moçambique.

4 PAIGC = Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde até 1980 representava os dois países, em 1981 com a cisão funda-se o PAICV = Partido Africano para a Independência de Cabo Verde.

5 A nova divisão entre política e religião em Angola do pós-guerra: <http://blogs.lse.ac.uk/africaatlse/2011/07/01/a-nova-divisao-entre-politica-e-religiao-em-angola-do-pos-guerra/> (consultado em 27-04-2014).

maioria e revogável pela maioria (ver quadro 1).

Os dados do RAS permitem operacionalizar algumas das características enunciadas no quadro 1, tendo aliás já sido utilizados por Stepan (2011) num estudo mais recente. Para um conjunto de 177 países, os dados indicam se existe religião oficial, até que ponto as religiões são apoiadas pelo Estado (quer financeiramente quer através de leis, *inter alia*); se existem restrições ao papel da religião e das religiões minoritárias ou discriminação/exclusão de algumas práticas. Este conjunto de temas lança luz sobre as duas primeiras categorias propostas por Stepan (2000; 2011); as restantes não encontram eco nas questões analisadas pelo RAS. Consequentemente, recolhemos um conjunto de questões que nos pareceu refletir até que ponto existe (i) um modelo secular, mas aberto à religião ou (ii) não-secular, mas aberto à democracia.

*Quadro 1 – Variedades “Twin Tolerations”
Padrões democráticos de relações entre Estado-religião*

| Padrões relativamente estáveis | | |
|---|--|---|
| Secular, mas aberto à religião | Não-secular, mas aberto à democracia | Secularismo sociologicamente espontâneo |
| <p>Sem religião oficial. Separação total entre Estado e religião. Nenhuma subvenção estatal à educação religiosa ou organizações religiosas.</p> <p>Escolas religiosas privadas se conformes a normas académicas oficiais.</p> <p>Liberdade pública e privada total para as religiões desde que não violem liberdades individuais</p> | <p>Igreja oficial recebe subvenções estatais e alguma educação religiosa dada em escolas públicas (mas estudantes não-religiosos não têm que ter aulas de religião)</p> <p>Religião oficial não tem prerrogativas constitucionais ou quasi-constitucionais para conceber ou forçar políticas públicas.</p> <p>Cidadãos podem enviar “imposto da igreja” para uma instituição</p> | <p>Sociedade largamente “desencantada” e religião não é factor relevante na vida política.</p> <p>Oficiais democraticamente eleitos não sofrem pressões no sentido de se conformarem a normas religiosas no que respeita a políticas públicas.</p> <p>Todos os grupos religiosos têm liberdade para organizar-se na sociedade civil e competir pelo</p> |

| | | |
|--|--|--|
| <p>Organizações religiosas autorizadas a ministrar culto aos seus aderentes dentro de instituições públicas (forças armadas e hospitais)</p> <p>Grupos religiosos autorizados a participar totalmente na sociedade civil.</p> <p>Organizações e partidos relacionados com grupos religiosos autorizados a competir pelo poder em eleições.</p> | <p>secular.</p> <p>Religião não oficial tem total liberdade e pode receber subvenções públicas.</p> <p>Todos os grupos religiosos podem participar na sociedade civil</p> <p>Todos os grupos religiosos podem competir pelo poder em eleições.</p> | <p>poder político, mas têm pouco poder ou saliência.</p> |
|--|--|--|

Stepan (2000, 42)

Os dados apresentados no Quadro 2 indicam que, na grande maioria dos países (N= 136; 76,8%), o Estado não reconhece uma religião oficial, mas a presença social de grupos religiosos é assinável. Com efeito, os padrões mais comuns de envolvimento entre governo e religião são os de acomodação (N= 35; 19,8%), parceria com uma religião referencial (N= 28; 15,8%) e cooperação (N= 26; 14,7%); e em pelo menos dois terços dos países a religião faz parte da oferta curricular da escola pública. Na esfera política (ver quadro 3), as restrições são limitadas, senão vejamos: em 64,4% (114) dos países não existem restrições quer à formação de partidos políticos religiosos quer ao desempenho de cargos políticos por parte de membros da igreja (N= 154; 87,0%). Complementarmente, os índices do projecto RAS (apresentados nas três últimas colunas do quadro 3) indicam níveis muito baixos (entre 0-10) de discriminação contra as religiões minoritárias (N= 127; 71,8%), de regulação religiosa (N= 123; 69,5%) e de legislação religiosa (N= 117; 66,1%). Estes dados permitem desenvolver a ideia seguinte: a existência de quadros institucionais seculares, mas próximos das religiões, isto é, aproximados à ideia de *twin tolerations*, mostra

que o secularismo europeu é, tal como defendido por Davie (2007), excepcional. Nestes quadros, as instituições políticas desenvolvem os seus processos com uma perspectiva cooperativa ou acomodatória sem que se defina um acordo excepcional com uma tradição religiosa. Este tipo de secularismo, que pode ser definido como passivo (Kuru 2009) ou acomodatório, encaixa na maioria dos casos reportados.

Apesar desta leitura global, os quadros 2 e 3 também sugerem diferenças importantes entre as várias regiões do mundo; sobretudo entre o Médio Oriente e o Norte de África (MONA) e as restantes. O MONA é a região onde mais Estados reconhecem uma religião oficial (N= 17; 85%), controlam a religião (N=7; 35%) e promovem o seu ensino na escola pública (N= 19; 95%). Para além disso, o MONA apresenta a menor proporção de países com baixos índices de discriminação (0-10) relativamente a religiões minoritárias. Em contrapartida, apresenta scores mais elevados no que diz respeito à regulação e à legislação religiosa (a maior parte dos países está nos escalões acima de 0-10, o que indica maior regulação). Esta região é assim exemplificativa de quadros institucionais em que uma tradição religiosa é estatuída como parceira preferencial ou religião oficial. Estes quadros continuam a parecer favoráveis ao pluralismo religioso, uma vez que existem restrições severas a qualquer tipo de perseguição, repressão ou regulação discricionária da prática e associação religiosas. Neste tipo de contexto, a influência da religião nos processos políticos é limitada, adicionalmente, por restrições ao exercício de cargos públicos por pessoal clerical ou à limitação da legitimidade de sistemas legais paralelos.

Mencionando mais um exemplo, na África Subsariana, 91,3% (42) dos Estados não têm religião oficial e a forma mais comum de envolvimento com o governo é a acomodação (N= 2; 45,7%) ou a cooperação (N= 11; 23,9%). Aqui encontramos ainda a menor proporção de estados com ensino público da religião (N= 24; 52,2%) e níveis de restrições à atividade política de partidos religiosos muito semelhantes aos encontrados no MONA. No entanto a África Subsariana difere desta região em dois sentidos. Em primeiro lugar porque a grande maioria dos Estados (N= 38;

Quadro 2 – Relações entre religião e Estado: tendências regionais (I)
(Proporção de Estados dentro de cada região)

Fonte: *The Religion and State (RAS) Project: http://www.thearda.com/Archive/Files/Codebooks/RAS2012_CB.asp*

| |
|---------------------------------|
| |
| Democracias Ocidentais (Europa) |
| N=27 |
| Ex-URSS |
| N=28 |
| Asia |
| N=29 |
| Médio Oriente e Norte de África |
| N=20 |
| África Subsaariana |
| N=46 |
| América Latina |
| N=27 |
| Total |
| N=177 |

| Estados sem religião oficial | Estados com religião oficial | Relação entre Governo e Religiões | | | | | |
|------------------------------|------------------------------|-----------------------------------|--------------|--------------------------|--------------------|------------------|---|
| | | Acomodação | Cooperação | Preferências Multi-nível | Religião preferida | Religião oficial | Religião controlada pelo Estado, Atitude positiva |
| 19 | 6 | 4 | 5 | 3 | 3 | 7 | 0 |
| 70,4% | 22,2% | 14,8% | 18,5% | 11,1% | 11,1% | 25,9% | 0,0% |
| 28 | 0 | 1 | 5 | 7 | 5 | 0 | 0 |
| 100,0% | 0,0% | 3,6% | 17,9% | 25,0% | 17,9% | 0,0% | 0,0% |
| 21 | 8 | 6 | 4 | 5 | 1 | 3 | 0 |
| 72,4% | 27,6% | 20,7% | 13,8% | 17,2% | 3,4% | 10,3% | 0,0% |
| 3 | 17 | 0 | 1 | 0 | 1 | 5 | 7 |
| 15,0% | 85,0% | 0,0% | 5,0% | 0,0% | 5,0% | 25,0% | 35,0% |
| 42 | 4 | 21 | 11 | 0 | 6 | 4 | 0 |
| 91,3% | 8,7% | 45,7% | 23,9% | 0,0% | 13,0% | 8,7% | 0,0% |
| 23 | 4 | 3 | 0 | 1 | 12 | 4 | 0 |
| 85,2% | 14,8% | 11,1% | 0,0% | 3,7% | 44,4% | 14,8% | 0,0% |
| 136 | 39 | 35 | 26 | 16 | 28 | 23 | 7 |
| 76,8% | 22,0% | 19,8% | 14,7% | 9,0% | 15,8% | 13,0% | 13,0% |

Quadro 3 – Relações entre religião e Estado: tendências regionais (II)
(Proporção de Estados dentro de cada região)

Nota: * Os índices variam entre 0-90; os valores mais elevados indicam níveis mais elevados de discriminação/regulação/ legislação religiosa. **Fonte:** The Religion and State (RAS) Project: http://www.thearda.com/Archive/Files/Codebooks/RAS2012_CB.asp

| | Restrições a partidos de cariz religioso | |
|---------------------------------|--|-----------------------|
| | Sem restrições | Restrições frequentes |
| Democracias Ocidentais (Europa) | 26 | |
| N=27 | 96,3% | |
| Ex-URSS | 16 | |
| N=28 | 57,1% | 3 |
| Asia | 21 | |
| N=29 | 72,4% | 1 |
| Médio Oriente e Norte de África | 8 | |
| N=20 | 40,0% | 3 |
| Africa Subsaariana | 20 | |
| N=46 | 43,5% | 4 |
| América Latina | 23 | |
| N=27 | 85,2% | 1 |
| Total | 114 | |
| N=177 | 64,4% | 2 |

| Restrições políticas Censo | Restrições ao desempenho de cargos políticos por parte de membros da Igreja | Índice de discriminação contra religiões minoritárias * | | | Índice de Regulação Religiosa * | Índice de Legislação Religiosa * |
|-----------------------------------|--|---|--------------|--------------|---------------------------------------|--|
| | | 0-10 | 11-20 | 0-10 | 11-20 | 0-10 |
| Restrições fontes ou implas | Sem restrições | 0-10 | 11-20 | 0-10 | 11-20 | 0-10 |
| 1 | 27 | 27 | 0 | 20 | 7 | 21 |
| 3,7% | 100,0% | 100,0% | 0,0% | 74,1% | 25,9% | 77,8% |
| 11 | 26 | 18 | 4 | 20 | 8 | 14 |
| 39,3% | 92,9% | 64,3% | 14,3% | 71,4% | 28,6% | 50,0% |
| 5 | 23 | 15 | 4 | 18 | 5 | 15 |
| 17,2% | 79,3% | 51,7% | 13,8% | 62,1% | 17,2% | 51,7% |
| 7 | 18 | 5 | 8 | 0 | 12 | 1 |
| 35,0% | 90,0% | 25,0% | 40,0% | 0,0% | 60,0% | 5,0% |
| 20 | 44 | 38 | 7 | 38 | 7 | 40 |
| 43,5% | 95,7% | 82,6% | 15,2% | 82,60 % | 15,2% | 87,0% |
| 4 | 16 | 24 | 2 | 27 | 0 | 26 |
| 14,8% | 59,3% | 88,9% | 7,4% | 100,0 % | 0,0% | 96,3% |
| 48 | 154 | 127 | 25 | 123 | 39 | 117 |
| 27,1% | 87,0% | 71,8% | 14,1% | 69,5% | 22,0% | 66,1% |

82,6%) tem pouca ou nenhuma restrição contra minorias religiosas e, em segundo lugar, porque apresenta os níveis mais baixos de regulação e legislação religiosa.

Para tornar ainda mais claras estas diferenças regionais, criamos um índice aditivo com algumas das questões discutidas acima.⁶ As questões foram codificadas de modo a que cada país recebesse um ponto por cada questão. Um score máximo de 5 significa que existe uma relação “amigável ou tolerante” entre o Estado e a religião em vários domínios e, que esta goza de um espaço vital considerável na esfera política e social. Os resultados apresentados no quadro 5 demonstram que as diferenças regionais são importantes. A América Latina (4,5) é a região com maior tolerância religiosa, seguida das democracias ocidentais europeias (4,4), da África Subariana (4,4), da ex-URSS (4,0), da Ásia (3,7) e do MONA (2,6).

Quadro 4 - Grau de tolerância entre Estado e Religião - Comparação Regional

| Região | Média (1 = menos tolerante; 5 = mais tolerante) | N | Desvio Padrão |
|---------------------------------|---|------------|------------------|
| Democracias Ocidentais (Europa) | 4,4 | 27 | 0,6 |
| Ex-URSS | 4,0 | 28 | 1,0 |
| Ásia | 3,7 | 29 | 1,2 |
| Médio Oriente e Norte de África | 2,6 | 20 | 0,9 |
| África Subariana | 4,4 | 46 | 0,6 |
| América Latina | 4,5 | 27 | 0,7 |
| Total | 4,0 | 177 | 1,0 |

Nota: Teste ANOVA indica a existência de diferenças estatisticamente significativas entre

⁶ SAX2008 Religião oficial, 2008 (sim =1); SCX2008 Restrições oficiais, 2008 (nenhuma ou pouca =1); M07X2008 Restrições à gestão de escolas religiosas ou à educação religiosa em geral, 2008 (nenhuma ou pouca =1); N02X2008 Restrições a associações profissionais ou outras associações ligadas a uma religião, 2008 (nenhuma ou pouca =1); N06X2008 Restrições a organizações religiosas formalizadas além de partidos políticos, 2008 (nenhuma ou pouca =1).

as regiões ($p < 0,001$). No entanto as diferenças são sobretudo entre a Ásia e o MONA e as restantes regiões; quando estas são excluídas o efeito deixa de ser significativo ($p > 0,05$).

As diferenças são importantes e estatisticamente significativas⁷ e parecem ser sobretudo entre Ásia e MONA relativamente às restantes, uma vez que quando a análise é repetida sem estas duas regiões as diferenças regionais deixam de ser estatisticamente significativas.

Em suma, a proposta de Stepan (2000; 2011) é útil de duas formas para este trabalho. Em primeiro lugar, globaliza a análise, testa conceitos desenvolvidos iterativamente em contextos europeus e constrói teoria a partir da análise de casos escolhidos pela sua significância e potencial relevância teórica, sem desrespeitar os parâmetros neo-positivistas dos desenhos de pesquisa comparativos que ainda dominam a literatura. Em segundo lugar, a proposta de Stepan, no sentido em que liga a literatura sobre democratização à literatura sobre as relações entre o Estado, a religião e a sociedade⁸, pode constituir um impulso relevante no sentido de tornar o debate em torno “dos secularismos” mais global. Desse ponto de vista, o estudo comparativo dos vários tipos de secularismo parece ser uma tendência mais frutífera que a análise da estrutura institucional das relações entre o Estado e a religião, que tende a produzir tipologias de esparso interesse conceptual e empírico⁹. De facto, se a literatura em torno da religião e da política pretende ganhar tracção no âmbito da Ciência Política e da própria Sociologia das Religiões, torna-se necessário avançar para lá do direito comparado e de conceptualizações estéreis do Estado, da religião e do comportamento das comunidades religiosas.

7 Como indicam os resultados da ANOVA.

8 Esta abordagem já vinha sido desenvolvida, por exemplo, nos trabalhos de Philpott (2004, 2007).

9 Alguns dos trabalhos mais citados, produzidos por juristas especializados em direito das religiões, direito comparado e direito constitucional ou cientistas políticos que excluem a possibilidade de relações de dominação dentro do campo religioso, não mostram uma sensibilidade a questões conceptuais e relacionais, nomeadamente no que diz respeito ao problema das dinâmicas de distribuição do poder e enviesamento das instituições no sentido de beneficiar grupos específicos, sem que se verifique qualquer tipo de coerção [ex. Soper and Fetzer (2007)].

4. Religião e democratização nos PALOP

No seguimento da proposta de Stepan, torna-se interessante explorar novas possibilidades comparativas que desconstruam a centralidade da Europa na investigação das relações entre o Estado e a religião. É nesse sentido que exploramos o caso dos PALOP. Mas começemos primeiro por descrever o panorama religioso em África, utilizando novamente as ferramentas disponibilizadas pela *Association of Religious Data Archives* no seu website¹⁰.

No que diz respeito ao panorama de práticas e de pertenças religiosas, as várias tradições cristãs são particularmente expressivas na África Central¹¹ e na África Meridional¹². Na África do Norte¹³, o Islão é altamente maioritário. Na África Oriental¹⁴ e na África Ocidental¹⁵, persiste uma situação de pluralidade nominal: na África Oriental, dois terços dos aderentes pertence a tradições cristãs, um quinto pertence a tradições islâmicas e os restantes pertencem a religiões tradicionais; na África Ocidental, as tradições cristãs apresentam pouco mais de um terço dos aderentes, o Islão apresenta metade dos aderentes e as religiões tradicionais apresentam os restantes. A baixa prevalência de agnosticismo e ateísmo é um carácter relevante da estrutura do campo religioso em todas as regiões.

Complementarmente, e usando os dados do índice *Freedom of the World 2009*, da *Freedom House*, a África Meridional é a única que ultrapassa o score 9 (em 16) no que concerne às variáveis relativas ao Estado de Direito.

¹⁰ <http://www.thearda.com>.

¹¹ Região que engloba os países seguintes: Angola, Camarões, República Centro-Africana, Chade, República Democrática do Congo, Guiné Equatorial, Gabão e São Tomé e Príncipe

¹² Região que engloba os países seguintes: Botswana, Lesotho, Namíbia, África do Sul e Suazilândia

¹³ Região que engloba os países seguintes: Argélia, Egipto, Líbia, Tunísia, Marrocos, Sudão, Ceuta e Melilla, Saara Ocidental

¹⁴ Região que engloba os países seguintes: Burundi, Comores, Djibuti, Eritreia, Etiópia, Quênia, Somália, Madagáscar, Malawi, Mayotte, Moçambique, Reunião, Ruanda, Tanzânia, Uganda, Seychelles, Zâmbia, Zimbabue

¹⁵ Região que engloba os países seguintes: Benim, Burkina Faso, Cabo Verde, Costa do Marfim, Gâmbia, Gana, Guiné-Conakri, Guiné-Bissau, Libéria, Mali, Mauritània, Níger, Nigéria, Senegal, Serra Leoa, Togo

Isto fornece pistas importantes para a relação proposta por Stepan (2000; 2011). Isto é, em Estados onde o *rule of law* é mais fraco, a ingerência do Estado no exercício das liberdades directamente ligadas às *twin tolerations* e anexas será mais provável; inversamente, a ingerência de grupos de interesse relacionados com tradições religiosas também será mais provável.

Tendo em conta que os PALOP se inserem nestas sub-regiões, o resultado expectável é o de *scores* relativamente baixos em termos de regulação, favoritismo e também no índice composto de Fox (2008). Vale a pena, por isso, atentar na posição de cada PALOP dentro do *cluster* regional em que se insere. Embora os dados relativos à estrutura do campo religioso nos cinco contextos nacionais que exploramos aqui não sejam muito detalhados, podemos avançar três características relevantes. Em primeiro lugar, a posição da Igreja Católica Romana continuou a ser preponderante, num contexto de construção do Estado. Ao longo dos 40 anos que se seguiram aos processos de descolonização, as estruturas de provisão de bens sociais continuaram, com variações nacionais, a depender da estrutura política pré-transição no sentido em que a Igreja Católica ocupava um papel fundamental na legitimação do poder imperial e, pela sua matriz ideológica e organizacional, estava particularmente vocacionada para a provisão desses bens. Em geral, o papel da religião, ou especificamente da Igreja Católica Romana, nos processos de transição, ainda não foi suficientemente estudado para que possamos fazer inferências sólidas a esse respeito. Contudo, é possível postular uma relação entre o grau de cooperação das Igrejas Católicas nacionais e o Estado, no seguimento da perspectiva *twin tolerations*, para explicar a tipologia de transição.

Em segundo lugar, a heterogeneidade do campo religioso, claramente evidente em Moçambique e na Guiné-Bissau, é muito menos marcada em Cabo Verde ou em São Tomé e Príncipe. Em Angola, dadas as características do Estado e do processo de transição, a heterogeneidade do campo religioso foi neutralizada pela acção regulatória, tendente ao não-reconhecimento da religião enquanto fenómeno social.

Em terceiro lugar, a estrutura contemporânea dos campos religiosos é parcialmente determinada pelos regimes regulatórios e pelos processos substantivos de regulação. Assim, a Constituição angolana é mais detalhada que a são-tomense a respeito da laicidade do Estado, ao passo que a Constituição moçambicana reconhece, inclusivamente, a pluralidade jurídica inerente ao carácter descentralizado do Estado (em função do poder das autoridades tradicionais com implantação local) e aos vários grupos religiosos (uma alusão clara ao Islão), e a Constituição cabo-verdiana detalha o carácter específico da laicidade do Estado cabo-verdiano, o que não impediu a assinatura de uma Concordata, já no séc. XXI.

Em seguida, procuramos descrever cada caso com referência ao cluster regional em que se insere. Como apresentámos no quadro 2, os 46 países inseridos na África Subsariana seguem duas tendências dominantes: 91,3% não tem qualquer religião oficial e o padrão de relação entre Estado e religião distribui-se entre Acomodação (45,3%, N=21) e Cooperação (23,9%, N=11), embora os graus de acomodação e cooperação variem. Em geral, os PALOP parecem inserir-se no grupo de países em que esses graus são mais elevados, embora também seja importante manter uma perspectiva crítica acerca da relação entre a regulação formal da religião (variável GRI¹⁶), a regulação substantiva da religião (variáveis GFI¹⁷ e SRI¹⁸), a estrutura do Estado e a densidade do quadro jurídico-institucional.

Angola

Angola insere-se no *cluster* África Central. O campo religioso angolano é

16 Índice de Regulação Governamental da Religião: medida agregada que expressa a regulação formal da religião (Grim e Finke 2006)

17 Índice de Favorecimento Governamental da Religião: medida agregada que expressa o favorecimento a uma tradição religiosa específica (Grim e Finke 2006)

18 Índice de Regulação Social da Religião: medida agregada que expressa as percepções socialmente dominantes acerca de uma ou mais tradições religiosas (Grim e Finke 2006).

claramente dominado pelas tradições cristãs, sendo, com Cabo Verde, o país cujo campo religioso é nominalmente mais homogéneo. A expressividade das religiões tradicionais e do Islão é limitada. No que respeita à variável GRI, o caso apresenta um resultado inferior ao da média do cluster regional: 0.6 contra 2.3. No que respeita à variável GFI, Angola também apresenta um resultado inferior ao da média do cluster regional: 0.2 contra 2.1. No que respeita à variável SRI, Angola excede o *cluster*, apresentando um valor de 4.3 contra 4. O índice composto de Fox também indica uma variação significativa: Angola apresenta um *score* de 1.7 contra um *score* regional de 13.5. A comparação com os outros países, nomeadamente o Chade, os Camarões, a República Centro-Africana e a Guiné Equatorial, mostra que Angola é um *outlier* a este respeito.

No que diz respeito aos resultados de Angola no índice Polity IV, tratava-se, em 2011, de uma *closed anocracy*, denotada no *score* de -2 (numa escala de -10 a 10), enfrentando um processo de transição após 1975, em que surge classificada como autocracia, com um *score* de -7. Já no que concerne às variáveis reportadas pelo índice Freedom House, o caso apresenta *scores* relativamente alinhados com os da região em que se insere para os efeitos deste estudo. Assim, na escala de direitos políticos (1-7, *score* mais baixo igual a maior liberdade), o *score* é 6.0, ao passo que o *cluster* regional tem um *score* de 5.7. No que concerne à escala de pluralismo político e participação (0-16, *score* mais baixo igual a menos oportunidades), Angola obtém 6.0, ao passo que o *score* regional é 4.9. Na escala de *rule of law* (0-16, *score* mais baixo igual a menor capacidade do Estado de Direito), Angola obtém 4.0, ao passo que o *score* regional é de 3.3. Trata-se de uma classificação consonante com o tipo de regime em vigor e sugere uma relação pouco consistente com as variáveis relativas à regulação da religião. A tracção destas variáveis é testada precisamente através do caso angolano, em que as variáveis relativas à perspectiva minimalista e maximalista da democracia sugerem uma outra explicação para os resultados: a baixa regulação

e o baixo favoritismo podem dever-se à inexistência de um quadro legal substantivo ou a mecanismos de regulação e repressão substantivos não capturados pelas variáveis que usamos. Estas possibilidades são discutidas abaixo.

Cabo Verde

Cabo Verde insere-se no *cluster* África Ocidental. Tal como em Angola, as tradições cristãs dominam o campo religioso, com uma particularidade: ao passo que, em Angola, o catolicismo parece ser a tendência dominante, várias tradições protestantes e neopentecostais parecem ter uma expressão maior. O Islão e as religiões tradicionais têm pouca expressão. O resultado na variável GRI é 0, ao passo que a média regional é 1.4. A diferença acentua-se na variável SRI: a média regional é 4.4 e Cabo Verde apresenta um resultado de 0.7. Quanto à variável GFI, Cabo Verde excede a média regional: 5.3 contra 3.5. A variável compósita de Fox (2008) mostra, além disso, outra instância em que o país diverge da média: 16.3 contra 13.8.

Dada a dimensão do *cluster* regional, torna-se menos evidente a distância entre Cabo Verde e outros casos, ainda que o país possa ser colocado numa sub-categoria regulatória onde a intensidade da regulação é superior: ao passo que o Benim apresenta resultados indicativos de uma ausência quase perfeita de regulação, o Senegal e o Gana apresentam resultados intermédios e a Costa do Marfim, o Mali e Cabo Verde sugerem maior regulação governamental. Este resultado é interessante porque mostra a inexistência de uma correlação explícita entre número de aderentes de uma dada tradição religiosa e tipo de regime regulatório: a maioria dos aderentes, no Mali, é muçulmana (xiita ou sunita), ao passo que os aderentes, em Cabo Verde, são maioritariamente cristãos.

No que diz respeito aos resultados de Cabo Verde no índice *Polity IV*, tratava-se, em 2011, de uma *full democracy*, denotada no score de 10 (numa escala

de -10 a 10), enfrentando um processo de transição após 1975, em que surge classificada como *closed anocracy*, com um score de -4. Já no que concerne às variáveis reportadas pelo índice *Freedom House*, o caso apresenta scores relativamente alinhados com os da região em que se insere para os efeitos deste estudo. Assim, na escala de direitos políticos, o score é 1.0, ao passo que o *cluster* regional tem um score de 3.7. No que concerne à escala de pluralismo político e participação, Cabo Verde obtém 15.0, ao passo que o score regional é 9.2. Na escala de *rule of law*, Cabo Verde obtém 14.0, ao passo que o score regional é de 7.3. Assim, podemos sugerir que o regime regulatório cabo-verdiano está parcialmente correlacionado com as regras do processo político, a densidade do quadro legal e os processos substantivos de regulação.

Guiné-Bissau

A Guiné-Bissau insere-se no mesmo *cluster* regional que Cabo Verde. Trata-se do único caso, entre os cinco analisados, em que as tradições cristãs ocupam um lugar minoritário: as variadíssimas tradições islâmicas e religiões tradicionais partilham 90% do total de aderentes. O resultado na variável GRI é 0.6; o resultado na variável SRI é 1.9; o resultado na variável GFI é 0. A variável compósita de Fox (2008) mostra o resultado de 11.3. Assim, em todos os resultados, a Guiné-Bissau mostra resultados inferiores à média regional. Trata-se de um caso que pode ser colocado numa categoria sub-regional de menor regulação governamental.

No que diz respeito aos resultados da Guiné-Bissau no índice *Polity IV*, tratava-se, em 2011, de uma *democracia*, denotada no score de 6 (numa escala de -10 a 10), enfrentando um processo de transição após 1975, em que surge classificada como autocracia, com um score de -7. Já no que concerne às variáveis reportadas pelo índice *Freedom House*, o caso apresenta scores relativamente alinhados com os da região em que se insere para os efeitos deste estudo. Assim,

na escala de direitos políticos, o *score* é 4.0, ao passo que o *cluster* regional tem um *score* de 3.7. No que concerne à escala de pluralismo político e participação, a Guiné-Bissau obtém 9.0, ao passo que o *score* regional é 9.2. Na escala de *rule of law*, a Guiné-Bissau obtém 9.0, ao passo que o *score* regional é de 7.3.

Tendo em conta as especificidades deste caso, podemos sugerir as mesmas razões para os resultados convergentes num quadro regulatório praticamente inexistente que sugerimos para Angola: a inexistência de legislação e a existência de mecanismos repressivos ou favorecedores não capturados por estas variáveis.

Moçambique

Moçambique insere-se no *cluster* África Oriental. Metade dos aderentes reportados pertencem nominalmente a tradições cristãs; as religiões tradicionais, com um terço, e o Islão, com um sexto, são as outras tradições relevantes. A respeito da variável GRI, Moçambique apresenta um resultado de 0.8 contra uma média regional de 3.4. Quanto à variável SRI, o resultado nacional é de 1.8 contra uma média regional de 3.6. Quanto à variável GFI, o resultado é de 0.5 contra 3.8. A variável compósita de Fox (2008) mostra um resultado de 4.3 contra uma média regional de 20.6. Moçambique pode ser inserido numa sub-categoria em que caberiam o Burundi, o Malawi, o Uganda e a Tanzânia (ambos num quadro mais intermédio); as Comores, o Djibuti, a Eritreia, o Quênia e a Zâmbia podem ser colocados no pólo oposto, com níveis muito elevados de regulação e com resultados superiores a 25 na variável compósita de Fox (2008). O Botswana, o Lesotho, a África do Sul e a Suazilândia, todos membros do *cluster* África Meridional, podem ser entendidos como aproximados aos resultados de Moçambique, o que levanta a questão da validade e consistência destes *clusters* regionais.

No que diz respeito aos resultados de Moçambique no índice *Polity IV*, tratava-se, em 2011, de uma democracia, denotada no *score* de 6 (numa escala de -10

a 10), enfrentando um processo de transição após 1975, em que surge classificada como autocracia, com um *score* de -8. Já no que concerne às variáveis reportadas pelo índice *Freedom House*, o caso apresenta *scores* relativamente alinhados com os da região em que se insere para os efeitos deste estudo. Assim, na escala de direitos políticos, o *score* é 3.0, ao passo que o *cluster* regional tem um *score* de 4.5 (o *cluster* África Meridional apresenta um *score* de 3.0). No que concerne à escala de pluralismo político e participação, Moçambique obtém 11.0, ao passo que o *score* regional é 7.4 (o *cluster* África Meridional apresenta um *score* de 9.8). Na escala de *rule of law*, Moçambique obtém 8.0, ao passo que o *score* regional é de 6.3 (o *cluster* África Meridional apresenta um *score* de 9.8).

São Tomé e Príncipe

São Tomé e Príncipe insere-se no *cluster* África Central. No pólo oposto da Guiné-Bissau, trata-se do único contexto em que as tradições cristãs são hegemónicas e não se observam excepções. A respeito da variável GFI, o resultado é 0 contra a média já referida de 2.3; quanto à variável SRI, o resultado é 0.7 contra 4; quanto à variável GFI, o resultado é 0.2, ao passo que o resultado regional é de 2.1. A variável compósita de Fox, tal como reportada nos casos anteriores, não está disponível para São Tomé; contudo, é possível estimar a posição do país na mesma sub-categoria que os outros PALOP da mesma região, pelo menos no que respeita às três variáveis reportadas. Contudo, a inexistência, até ao momento, de uma codificação fiável do índice de Fox impossibilita uma avaliação mais adequada do posicionamento do país. Isto deve-se ao facto de, como já referimos, apenas países com um população superior a 250.000 habitantes serem incluídos no índice RAS.

São Tomé e Príncipe não surge no índice *Polity IV*. Já no que concerne às variáveis reportadas pelo índice *Freedom House*, o caso apresenta *scores* relativamente alinhados com os da região em que se insere para os efeitos deste

estudo. Assim, na escala de direitos políticos, o *score* é 2.0, ao passo que o *cluster* regional tem um *score* de 3.7. No que concerne à escala de pluralismo político e participação, São Tomé e Príncipe obtém 14.0, ao passo que o *score* regional é 9.2. Na escala de *rule of law*, São Tomé e Príncipe obtém 12.0, ao passo que o *score* regional é de 7.3.

Retomando a discussão em torno das *twin tolerations*, podemos afirmar que todos os casos se inserem no quadro analítico proposto por Stepan, na medida em que todos os casos podem ser encaixados nas categorias propostas. Cabo Verde pode ser concebido como “não-secular aberto à democracia”, dada a assinatura da Concordata e os privilégios às tradições cristãs; os casos restantes podem ser classificados como seculares abertos à religião, na medida em que todos prevêm medidas restritivas da perseguição religiosa e todos prevêm subvenções públicas a organizações religiosas. Angola, o caso de classificação mais complexa, dada a matriz ideológica que estrutura nominalmente o Estado, não apresenta as características de um Estado anti-religioso, ainda que os requisitos de registo de tradições religiosas suscite dúvidas a respeito do regime regulatório capturado pelas variáveis que apresentamos neste estudo.

A avaliação geral sugere que um estudo mais aprofundado, seguindo um desenho de pesquisa intensivo – estudo de caso ou estudo de caso emparelhado, como sugerido por Tarrow (2010) – permitiria o teste de hipóteses e a construção de teoria e de novas categorias tipológicas. De facto, a fenomenologia religiosa, no continente africano, parece ter uma configuração diferente daquela que a teoria da secularização determina para o contexto europeu, com limitações significativas para os contextos da periferia geralmente católicos, como Portugal, Espanha, Malta, Polónia e a Irlanda, ou mesmo a Grécia, apesar do campo religioso grego ser dominado pela tradição ortodoxa grega. A estrutura

do campo religioso em todos os países escolhidos para esta análise exploratória revela uma prevalência limitada do agnosticismo e ateísmo. As heranças imperiais, a organização do sistema judicial e a estrutura do sistema político são vectores analíticos importantes. Em democracias pouco consolidadas, é pouco provável que a regulação do campo religioso seja efectuada por meio de mecanismos legais: a comparação entre Angola e Cabo Verde sugere que as limitações de uma análise comparativa que recorra apenas a dados quantitativos não capturarão as variedades de *twin tolerations* que poderão ser capturadas através de estudos de caso. Se, em Angola, a situação reportada através do índice parece ser a de uma cooperação distanciada, como definido por Bhargava, outros dados empíricos, nomeadamente relativos à forma como o Estado angolano exerce influência sobre a sociedade civil e define o modo de legalização de uma confissão religiosa, sugerem um contexto menos favorável à persistência de liberdades associativas religiosas. Em Cabo Verde, onde a assinatura de uma concordata parece estatuir um modelo semelhante ao de Portugal ou da Itália, a captura, pelo índice, de níveis comparativamente elevados de regulação pode ser apenas uma função da intensidade e da qualidade da democracia cabo-verdeana, onde os processos políticos são mais regulados, escrutinados e pluralistas.

5. Horizontes geográficos e normativos: uma conclusão aberta

Neste texto, enfatizamos a necessidade de alargar o escopo geográfico dos casos elegíveis para estudar e teorizar as relações entre os Estados e as religiões no mundo contemporâneo. Para esse efeito efetuámos uma análise mais detalhada sobre os PALOP sem nunca perder de vista o seu enquadramento regional. O interesse desta comparação ficou demonstrado pela consistência dos indicadores apresentados, sugerindo que estudos mais aprofundados podem contribuir para criar novas tipologias, compreender de forma mais rigorosa a interação entre

religião e política, em particular o efeito do campo religioso na democracia – na senda de Stepan (2000; 2011) e das *twin tolerations* -, e, finalmente, tornar o debate académico acêntrico, isto é, desconstruir categorias analíticas implicitamente centradas num ideal-tipo que, como sugerido por Davie (2007) e Bhargava (1998), entre outros, não esgota todas as possibilidades analíticas. Deste modo, será possível explorar novas possibilidades teóricas e responder a novos problemas, como a intervenção das comunidades religiosas no processo de produção de políticas públicas e o impacto da religião nas instituições políticas.

O último dos vectores a que nos referimos, incidente na discussão normativa do papel da religião no mundo contemporâneo, coincide, em linhas gerais, com a diversificação geográfica que propomos neste estudo. Embora essa discussão penda para debates teológicos e hermenêuticos, o contributo da Política Comparada é importante no sentido em que propõe novas visões acerca das relações entre sistemas simbólicos, entidades políticas e modos subjectivos de perspectivar o mundo. Assim, a análise do caso indiano, nos termos de Bhargava (1998) ou até de Kaviraj (2010), auxilia uma compreensão do papel da religião no mundo contemporâneo nos termos da sua capacidade integradora e consolidadora de estruturas políticas. Embora a normatividade da discussão, nos estudos políticos empíricos, seja limitada, é possível alargá-la, por exemplo, ao papel das tradições religiosas dominantes em cada um dos *clusters* e/ou casos nacionais, questionando a sua capacidade de estruturar o campo religioso – que não se cinge, como fizemos neste estudo por razões de simplificação, à quantificação do número de aderentes nominais a uma tradição religiosa – e definir o conteúdo e os limites do discurso público sobre a posição da religião ou das tradições religiosas nas sociedades em que se inserem. Abordar questões de poder constitui uma abordagem normativizante que pode valorizar estudos empíricos. O valor intrínseco da religião, a sua fenomenologia ou debates em torno de questões teológicas, ainda que não devam ser abordados como questões normativas, podem ser transforma-

dos em fenômenos, estruturas e processos passíveis de análise empírica; a recursividade entre domínios, própria de uma abordagem anti-positivista, ajuda-nos a questionar a delimitação entre cientificidade e normatividade. Essa delimitação é, de resto, um dos pontos mais relevantes do estudo das variedades de secularismo e relações Estado-religião-sociedade. Ao passo que a visão positivista dominante presume o secularismo como antítese da religião e, portanto, como neutralidade absoluta, novas abordagens, que incorporam preocupações históricas e hermenêuticas, compreendem o secularismo como formação sociopolítica ambivalente face ao domínio do religioso. A multiplicidade de experiências, a que aludimos neste estudo com a consciência de termos excluído contextos nacionais, subcontinentais e continentais importantes, contribui para repensar a posição da religião no mundo contemporâneo e contestar posições teleológicas ou, em última análise, metodológica e teoricamente imperialistas, como aquelas que derivam de um foco excessivo em casos amplamente estudados, como os já referidos casos alemão, francês, inglês e neerlandês.

É esse eurocentrismo, muitas vezes explícito, que deve ser continuamente questionado e, preferencialmente, abandonado. Na medida em que existem casos como aqueles que Bhargava descreve na teoria, com recurso ao contexto indiano, e Stepan compara, com recurso aos casos senegalês, indonésio e indiano.

É aqui que a análise do caso dos PALOP ganha interesse. Estes países convergem entre si, mas não convergem com os seus parceiros regionais. Embora não detenhamos, ainda, dados empíricos suficientes, essa convergência é um dado extremamente relevante, dado que opera em contextos muito diferentes. O legado imperial, dimensão comum a todos os contextos, é uma explicação possível, ainda que os detalhes do nexos causal sejam difíceis de determinar. As transições para a democracia e a construção posterior dos Estados parecem ser variáveis independentes mais sugestivas, na medida em que essas transições contaram com a cooperação entre elites políticas e religiosas, isto é, na medida em que se

operou uma composição do paradigma *twin tolerations*, os regimes regulatórios são resultado dessas transições. Isto encerra uma contradição: a convergência entre casos torna Angola e, por exemplo, Cabo Verde casos semelhantes. No entanto, os processos de transição foram diferentes. Ainda assim, os processos de democratização, nestes países, não podem ser totalmente compreendidos sem uma análise detalhada das relações entre o Estado e a religião. Nesse sentido, uma análise dos regimes regulatórios da religião é um mecanismo heurístico importante: esses regimes resultam de legados históricos e dependências de trajetória que podem ajudar-nos a explicar por que razão (ou razões) estes países parecem operar numa lógica própria, razoavelmente independente dos seus contextos regionais.

Bibliografia

Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Bhargava, Rajeev. 1998. *Secularism and its Critics*. New York, New Delhi: Oxford University Press.

Bhargava, Rajeev. 2011. “Rehabilitating Secularism”, in *Rethinking Secularism*, eds. Craig Calhoun, Jonathan VanAntwerpen and Mark Juergensmeyer. Oxford: Oxford University Press.

Collier, David, e Steven Levitsky. 1996. “Democracy ‘With Adjectives’: Conceptual Innovation in Comparative Research and”, Kellogg Institute Working Paper #230.

Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. London: Sage.

Eisenstadt, S. N. 2002. “Multiple Modernities”, *Daedalus*. 129 (1): 1-29.

Evans, Peter and Rueschemeyer, Dieter (eds.). 1985. *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fetzer, Joel S., e J. Christopher Soper. 2006. *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Malibu: Pepperdine University.

Finke, Roger, e Rodney Stark. 1992. *The churching of America, 1776-1990: winners and losers in our religious economy*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Florêncio, Fernando, 2008. “Autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule?”, *Análise Social*, vol. XLIII (2.º): 369-391.

Fox, Jonathan. 2008. *A World Survey of Religion and State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gill, Anthony. 1998. *Rendering unto Caesar the Catholic Church and the state in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.

Gill, Anthony. 2008. *The Political Origins of Religious Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grim, Brian e Roger Finke. 2006. “International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion”, *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 2: 1-40.

Hall, Peter e Rosemary Taylor. 1996. “Political Science and the Three New Institutionalisms”, *Political Studies*, 44: 936–957.

Haynes, Jeff. 2004. “Religion and Democratization in Africa”, *Democratization*, 11 (4): 66–89.

Huntington, Samuel P. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late 20th Century*, Norman: University of Oklahoma Press.

Iannaccone, Laurence. 1992. “Religious Markets and the Economics of Reli-

gion”, *Social Compass*, 39: 123-131.

Koudawo, Fafali. 2001. *Cabo Verde e Guiné-Bissau: Da guerra Revolucionária à Democracia Liberal*. Bissau: Instituto de Estudos e Pesquisa.

Kuru, Ahmet. 2009. *Secularism and state policies toward religion: the United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.

Linz, Juan J., e Alfred Stepan. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Madeley, John. 2003. “A Framework for the Comparative Analysis of Church State relations in Western Europe“, in *Church and State in Contemporary Europe - The Chimera of Neutrality*, eds. John Madeley e Zsolt Enyedi. London: Routledge, 23-50.

Madeley, John. 2009. “Unequally Yoked: The Antinomies of Church–State Separation in Europe and the USA”, *European Political Science*, 8: 273–288.

Mahoney, James, e Kathleen Thelen. 2010. *A Theory of Gradual Institutional Change, in Explaining Institutional Change: Ambiguity, Agency, and Power*, eds. James Mahoney and Kathleen Thelen. Cambridge: Cambridge University Press, 1-37.

Migdal, Joel. 2001. *State in Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Minkenberg, Michael. 2003. “The policy impact of church–state relations: family policy and abortion in Britain, France, and Germany”, *West European Politics*, 26 (1): 195-217.

Minkenberg, Michael. 2007. “Democracy and Religion: Theoretical and Empirical Observations on the Relationship between Christianity, Islam and Liberal Democracy”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 33 (6): 887-909.

Pierson, Paul. 2004. *Politics in Time: History, Institutions, and Social Analysis*.

Princeton: Princeton University Press.

Przeworski, Adam. 1991. *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Robert A. Dahl. 1971. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.

Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stepan, Alfred. 2000. "Religion, Democracy and the Twin Tolerations", *Journal of Democracy*, 11 (4): 37-57.

Stepan, Alfred. 2011. "The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes", in *Rethinking Secularism*, eds. Craig Calhoun, Jonathan VanAntwerpen and Mark Juergensmeyer. Oxford: Oxford University Press.

Streeck, Wolfgang e Thelen Kathleen. 2005. *Beyond continuity: institutional change in advanced political economies*. Oxford: Oxford University Press.

Warner, Carolyn. 2000. *Confessions of an interest group: the Catholic Church and political parties in Europe*. Princeton: Princeton University Press.

West, Harry, e Scott Kloock-Jenson. 1999. "Betwixt and between: 'Traditional Authority' and Democratic Decentralization in Post-War Mozambique", *African Affairs*, 98 (393): 455-484.