

## OS DESAFIOS DA CONTEMPORANEIDADE AO CRISTIANISMO

---

# Os desafios da religiosidade contemporânea: Análise das teorias da individualização religiosa e espiritual

**J**orge Botelho Moniz  
Universidade Nova de Lisboa  
[jobomoniz@gmail.com](mailto:jobomoniz@gmail.com)

---

### *Resumo*

---

Desde os finais da década de 1940 que as teorias da secularização predominam nas discussões académicas sobre o lugar da religião nas sociedades modernas. Ao defender uma tensão inexorável entre os fenómenos da modernização e o desenvolvimento religioso, a secularização vaticina a diminuição da relevância social da religião. Todavia, com o crescimento de novos movimentos religiosos e de formas individualizadas de religiosidade ou espiritualidade, os pressupostos da secularização começam a ser criticados, sobretudo nas últimas décadas do século XX e nos inícios do século XXI. Esta crítica daria lugar a uma das suas principais e mais desafiantes alternativas teóricas – a individualização das crenças religiosas – proponente da ideia de que, mesmo com os avanços da modernização, a religiosidade individual mantém uma relevância constante, podendo inclusive ter desenvolvimentos positivos. É precisamente na análise desta alternativa e dos seus princípios basilares que esta investigação se foca. Assim sendo, propõe-se um estudo analítico-descritivo das principais sub-teorias da individualização. Em particular, das teses da privatização e religião invisível, do crer sem pertencer e da religião vicária, da espiritualidade reflexiva e da rutura na corrente de memória coletiva. Através do seu exame e comparação é possível compreender a organização da psique religiosa moderna e as suas implicações em matéria de atitudes, condutas e valores religiosos à escala pessoal.

**Palavras-chave:** religião, individualização, privatização, secularização.

---

### *Abstract*

---

Theories of secularization have predominated in academic discussions on the place of religion in modern societies since the late 1940's. Advocating an inexorable tension between modernization phenomena and religious development, secularization predicts a decline of religion's social significance. However, with the development of new

religious movements and of individualized forms of religiosity or spirituality, the assumptions of secularization begin to be criticized, especially in the late decades of the 20<sup>th</sup> century and in the early 21<sup>st</sup> century. This critic would give rise to one of its main and most challenging theoretical alternatives – the individualization of religious beliefs – which proposes the idea that, even with the advance of modernization, individual religiosity maintains a stable significance and may even have positive developments. This study is precisely focused in the analysis of this alternative and of its basic principles. It proposes, thus, a descriptive and an analytical study of the main sub-theories of individualization. In particular, the thesis of privatization and invisible religion, believing without belonging and vicarious religion, reflexive spirituality and the brake in the collective chain of memory. By examining and comparing them it is possible to understand the organization of modern religious psyche and of its implications in terms of religious attitudes, behaviors and values on a personal level.

**Keywords:** religion, individualization, privatization, secularization.

## 1. Introdução

No período pós-II Grande Guerra (pós-1945) e nos inícios da década de 1960 estabeleceu-se um estudo sistemático do fenómeno religioso nas sociedades modernas, nomeadamente através da tese da secularização. A tensão entre modernização e desenvolvimento religioso era o seu ponto central, afirmando que o processo de modernização e os seus subprocessos – como a racionalização, a diferenciação funcional ou a societalização (*Vergesellschaftung*) – não podiam decorrer sem consequências (negativas) para as tradições e instituições religiosas.

Todavia, nas últimas décadas do século XX, estes pressupostos foram progressiva e mais sistematicamente questionados. Primeiro, verificou-se o crescimento de novos movimentos religiosos e de formas individualizadas de religião, desenvolvidos fora da esfera das igrejas cristãs tradicionais. Depois, começou-se a contestar o foco excessivo da análise e interpretação das taxas de frequência a serviços religiosos públicos, pois dificultava a observação de eventuais variações na religiosidade privada ou individual.

Estas críticas à secularização viriam a ser designadas, em sociologia das religiões, de teorias da privatização ou individualização da religião<sup>1</sup>. Construída através da combinação das ideias de privatização de Luckmann (1967) e de individualização de Beck (1992), a tese da individualização diz que, com a modernização, dissolvem-se o grau de homogeneidade religiosa e as estruturas tradicionais das sociedades pré-modernas e, com isso, os indivíduos emancipam-se da custódia das grandes instituições religiosas, tornando-se livres para decidir com base nas suas próprias cosmovisões e orientações espirituais. Apesar da sua aparente consistência e coerência internas, o debate sobre a individualização é complexo e difícil de sumarizar (HOWARD, 2007, p. 2-3). Esta tese tem várias correntes endógenas. Julgamos, por isso, ser mais útil analiticamente e correto cientificamente falar da teoria(s) da individualização no plural. Com efeito, a sua diversidade interna leva-nos a escolher algumas das suas sub-teorias

---

<sup>1</sup> A principal diferença entre privatização e individualização é que enquanto a primeira antecipa que, com os subprocessos da modernização, a religião torna-se periférica e irrelevante na esfera pública; a segunda defende que esses desenvolvimentos conduzem apenas a um enfraquecimento das formas institucionais de religião, negando um enfraquecimento da religiosidade individual, mas confirmando uma mudança nas suas formas e expressões.

principais. Desejamos analisá-las separadamente, sistematizá-las e compará-las à luz das suas diferenças internas<sup>2</sup>.

## 2. Privatização da religião e religião invisível

Ao falarmos de privatização, Luckmann é um autor incontornável. A sua teoria baseia-se na diferenciação institucional e funcional. Seguindo a linha de Bryan Wilson, o autor afirma que a especialização e fragmentação das várias esferas institucionais tornaram a religião numa realidade crescentemente subjetiva e privada (LUCKMANN, 1967, p. 85-86). As organizações religiosas passam por um processo de diferenciação e especialização que tem repercussões profundas dentro da consciência humana, transmitindo mormente um maior sentido de subjetividade, autonomia, liberdade e comunalidade. Com a compartimentação do mundo e a dissolução da comunidade e duma hierarquia de significado transcendental o indivíduo ganha autonomia para guiar as suas escolhas com base na sua “biografia social” (ibid., p. 99). A redução dos constrangimentos tradicionais e a maior liberdade de escolha desenvolvem no indivíduo uma postura de consumidor, encarando os bens sociais e culturais como um comprador que pode adquirir uma vasta gama de representações religiosas (ibid., p. 104). Através delas ele (re)constrói um sistema estritamente individual de significações últimas (ibid., p. 98-99). É uma espécie de bricolagem religiosa, um modo de religiosidade autoconstruída a partir de vários fragmentos que podem, mas não têm de estar ligados aos tradicionais universos simbólicos.

Luhmann, Parsons e Bellah aprofundam a tese funcionalista de Luckmann. Em traços gerais, concordam que a privatização da crença é uma resposta da religião à crescente complexidade e diversidade da sociedade industrial moderna. Todavia, em Luhmann, isto sucede por conta de quatro fatores: diferenciação funcional, segmentação, estratificação e mobilidade social e geográfica; enquanto para Parsons e Bellah, isto ocorre por causa da própria evolução e complexificação da esfera religiosa<sup>3</sup>. Apesar disso chegam à mesma conclusão: a privatização das decisões dos indivíduos

---

<sup>2</sup> Não ignoramos a existência de outra alternativa teórica relevante à secularização: a teoria do mercado religioso ou da economia religiosa. Esta teoria, desenvolvida mais sistematicamente nas décadas de 1980 e 1990, diz essencialmente que nas sociedades modernas existe uma procura social permanente por religião, mas que a vitalidade religiosa depende dos bens oferecidos pelas firmas religiosas (igrejas ou seitas) em atividade no mercado.

<sup>3</sup> Bellah (1964, p. 361-374), em particular, descreve esta evolução em cinco etapas: religião primitiva, arcaica, histórica, pré-moderna e, enfim, moderna.

em matéria de significações últimas de vida. Segundo Luhmann, as instituições religiosas perdem a sua força social em favor de subsistemas arreligiosos. A sua competição, relativa autonomia e incapacidade para integrar as diferentes cosmovisões religiosas numa única dimensão normativa prescritiva conduzem a uma consciência *autopoiética* que estimula a individualização das escolhas religiosas (LUHMANN, 1995, p. 220-221). Também em Parsons (1973) e Bellah (1985) a redução da influência das instituições religiosas sobre os indivíduos e a transformação da religião num assunto privado, geram uma conjuntura na qual desenvolvem uma autoconsciência que os conduz à individualização e privatização religiosas.

Para Luckmann (1990, p. 127-138), tudo isto pode ser resumido na expressão *transcendência em encolhimento*. Ou seja, as novas formas sociais de religião partem de grandes transcendências (experiências não-quotidianas de alteridade que se encontram essencialmente ausentes das vidas dos indivíduos); transformam-se em transcendências intermédias (experiências de outros seres humanos que são simultaneamente perceptíveis e não-perceptíveis); e culminam em transcendências pequenas (baseadas nos limites temporais e espaciais das experiências quotidianas) (LUCKMANN, 1991, p. 176-179). Em todos eles, a ideia de que a forma social da religião pode perder influência está subjacente; porém, a religiosidade individual modifica meramente a sua forma. Esta não tem de se manifestar de forma pública. Pelo contrário, pode resultar numa *religião invisível* (LUCKMANN, 1967), uma nova forma de religiosidade que pode tomar contornos completamente diferentes daqueles tradicionalmente associados às instituições religiosas. A religião torna-se numa matéria *subjetiva do coração*, focada na autenticidade das experiências individuais (BELLAH, 1985, p. 250).

### **3. Do crer sem pertencer à religião vicária**

Davie (1994), ao tentar responder às pistas levantadas por Luckmann e demais autores sobre a forma da religião nas sociedades modernas, constata um profundo desencontro entre as taxas de crença individual e os índices de prática religiosa institucional. Constatado o paradoxo, a autora cunha a expressão *believing without belonging* para descrever esta nova forma de religiosidade não institucionalizada.

Todavia, este conceito afigurava-se mais descritivo do que explicativo, apoiando-se muito sobre estatísticas de um fenómeno que parecia ser muito mais complexo do que isso. Por este motivo, Davie adotou uma postura analítica mais

qualitativa e sutil para expor a ambiguidade europeia: as igrejas históricas não desempenham mais um papel preponderante na vida quotidiana dos indivíduos; porém, isto não significa que elas deixem de desempenhar, de forma vicária, papéis morais, espirituais e sociais a favor da sociedade, mantendo-se assim relevantes socialmente (DAVIE, 2007, p. 137-138).

A autora utiliza o conceito de *religião vicária* (DAVIE, 2006, p. 24-27; 2007, p. 126-128, 137-138, 140-143; 2013, p. 128-129, 143-145) para explicar este aparente paradoxo. Através desta ideia, pretende descrever uma atitude na qual a religião é desenvolvida por uma minoria ativa, mas em representação duma maioria. Ou seja, a religião vicária evidencia a vontade das pessoas (que não praticam a religião tradicional-institucional diariamente) para delegar a esfera religiosa aos ministros profissionais das igrejas, entre outros, de modo a que eles desempenhem vicariamente funções religiosas em nome da população como um todo. Podemos distinguir quatro tipos de religião vicária na formulação davidiana: i) igrejas e líderes religiosos desenvolvem rituais em nome de outros; ii) líderes e praticantes religiosos creem em nome de outros; iii) líderes e praticantes religiosos encarnam códigos morais em nome de outros; e iv) igrejas como espaços de debate vicário sobre temas sociais controversos.

A religião vicária é, portanto, desenvolvida por outros em ocasiões raras, mas especiais (casamentos, funerais ou grandes momentos de comoção coletiva). As igrejas e os seus ministros de culto mantêm-se relevantes socialmente, porquanto as pessoas requisitam as suas funções de mediadores do sagrado. A religião torna-se num bem público, disponível a todos, que deve ser mantido e apoiado pelos Estados para oferecerem religião vicária quando for requisitada (DAVIE, 2007, p. 219; DAVIE, 2013, p. 225).

Davie (2006, p. 27-29) conclui que há uma profunda mudança na natureza e na compreensão da religião nas sociedades europeias modernas. Passou-se de uma cultura de obrigação ou dever religioso para outra de consumo e escolha individual, tal como Luckmann denunciara. Aquilo que era simplesmente imposto, transmitido ou herdado torna-se numa questão de preferência pessoal.

A atomização da crença reflete, em Davie (2013, p. 61), a deficiência do atual processo de transmissão e uma rutura na *corrente de memória religiosa*, na expressão de Hervieu-Léger (2000). Davie (2002, p. 18), inspirada nos teóricos da privatização, argumenta que as igrejas tornaram-se incapazes de oferecer um dossel sagrado. Deixaram de ser capazes de garantir uma memória coletiva religiosa que seja as

dinâmicas comunitárias. Por consequência, não se pode mais supor que a religião é passada entre os membros da comunidade através de uma série de correntes relacionais.

A igreja passa a ser entendida *de facto*, senão sempre *de jure*, como uma instituição de adesão voluntária, situando-se na esfera das escolhas individuais (ibid.). Esta questão é relevante, porque, por um lado, reduz os níveis de autoridade, influência e fidelização religiosa nos indivíduos e aumenta as tendências do crer sem pertencer e da religião vicária. Por outro lado, banaliza as organizações religiosas e os seus serviços de mediação com o sagrado. Estes passam a ser utilizados mediante as vontades pragmáticas, utilitárias e não necessariamente religiosas dos indivíduos.

#### 4. Espiritualidade reflexiva

A teoria da espiritualidade reflexiva diz que as sociedades modernas são marcadas social e culturalmente por sete características fundamentais: racionalização e diferenciação social, descredibilização e implausibilidade da religiosidade institucional, concepções destradicionalizadas do religioso, ênfase na individualidade, impacto dos *media*, globalização e maior abertura e diálogo das religiões católica, judaica e protestante (ROOF, 2001, p. 12, 65). Estas mudanças conduzem ao enfraquecimento da religião institucionalizada e a um reforço da autonomia individual do indivíduo em matéria religiosa, tal como nas duas últimas sub-teorias analisadas. Os indivíduos tornam-se mais plásticos e multidimensionais. Procuram-se novos recursos religiosos, um outro estilo de espiritualidade adaptável às circunstâncias modernas.

Ao analisar o impacto destas mudanças na religiosidade da geração *baby boomer*, Roof (ibid., p. 12) identifica um fenómeno que designa de espiritualidade reflexiva. Uma forma mais intencional e autodirecionada de cultivar a sensibilidade espiritual que é diferente da consciência religiosa que conhecemos no passado<sup>4</sup>. Desenvolve-se um tipo de religiosidade correspondente às formas sociais do espaço e tempo da vida de cada indivíduo. Isto exige-lhe uma maior reflexividade sobre a própria vida, sobre as suas experiências, pressupondo um profundo autoconhecimento. Segundo Beck (2010, p. 16), os indivíduos usam as suas experiências religiosas para construir um

---

<sup>4</sup> Segundo Roof (1997, p. 96), a palavra religião tem uma conotação negativa ou é vista com ceticismo pelos indivíduos modernos, sobretudo os jovens. O autor prefere o uso do termo *espiritualidade* por oposição à expressão *religiosidade*, porque o conceito de espiritualidade reflexiva engloba um conjunto de dinâmicas pessoais e coletivas muito mais complexas do que aquelas associadas com a religião antigamente (ROOF, 2001, p. 80).

dossel sagrado. Eles formam um novo tipo de religiosidade: o seu Deus próprio (*god of one's own*) (BECK, 2010) ou a *igreja do indivíduo solitário* (ROOF, 2001, p. 65), construída à medida das suas necessidades espirituais.

De acordo com Besecke (2001), esta espiritualidade reflexiva engloba simultaneamente um compromisso com a racionalidade e com o valor do significado do transcendente. Ou seja, é um recurso cultural para criar significações sagradas que guiem as sociedades racionalizadas. A espiritualidade reflexiva está preocupada com a criação e sustentação de identidades mais completas. Corresponde a um processo orientado que pressupõe um potencial de crescimento e desenvolvimento humano (ROOF, 1997, p. 95)<sup>5</sup>. Enfim, ela torna-se na forma comum de religiosidade individual. A linguagem cultural à qual os indivíduos hodiernos recorrem para se entenderem quanto ao significado do transcendente (BESECKE, 2001, p. 365).

À medida que o discurso religioso muda, também se alteram as expressões do ego, entendido como o núcleo de personalidade do indivíduo. Para Roof (2001, p. 66 ss), a espiritualidade reflexiva conduz à expansão do ego (*expansive self*), na qual o indivíduo assume deliberadamente uma postura de exploração da sua vida interior, procurando respostas, sentidos e significados morais para a elaboração do seu ego. É, na expressão de Lifton (1999, p. 1-11), um ego proteu (*protean self*), moldável, fluido e multidimensional – um processo de contínua (re)criação psicológica individual –, adaptável aos diferentes contextos sociais. De acordo com Roof (2001, p. 66), a expansividade, o proteanismo e, acrescentamos nós, a racionalidade, citada por Besecke, afiguram-se como boas descrições duma psique religiosa contemporânea caracterizada por expansionismos subjetivistas e pela procura de uma identidade interior autêntica, desenvolvidos por meio duma abordagem instrumental da religião (visando a autorrealização) e logradas através duma procura espiritual individual.

## 5. Rutura na corrente de memória coletiva

Tal como sucede nas outras teorias da individualização analisadas, na concepção de Hervieu-Léger, as sociedades modernas destroem um certo tipo de vida religiosa (DAVIE, 2013, p. 60). Por conta dos efeitos da diferenciação, as sociedades ganham

---

<sup>5</sup> Um sintoma destes processos e fórmulas racionais, desenhados para alimentar a espiritualidade reflexiva, é a proliferação de manuais *how to* ou de outros livros de auto-ajuda que promovem a expansão do ego dos sujeitos modernos (ROOF, 2001, p. 242).

autonomia para se afastar da dominação dos sistemas religiosos que as controlavam anteriormente, através de interpretações globais da vida humana. As sociedades passam a ser dominadas pelo imperativo da mudança. As vidas dos indivíduos tornam-se estruturalmente incertas, sendo permanentemente desafiadas pelos avanços da ciência e tecnologia. São sociedades desencantadas pela racionalização, mas onde um novo tipo de crença – tipicamente expansivo e proteu – prolifera (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 25-26; 2000, p. 163). Por oposição ao que sucedia no passado, as identidades religiosas dos indivíduos modernos não são mais herdadas dos seus genitores. Antes, são construídas individualmente, por meio duma bricolagem de sentidos luckmiana, na qual o indivíduo, isolado, cria a sua própria religiosidade, baseando-se nas suas experiências e nos recursos simbólicos das tradições religiosas (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 25-26; 1999, p. 42-43). A individualidade religiosa moderna produz, para Hervieu-Léger (1999, p. 90-98, 121-131), duas figuras reveladoras do espírito da nossa época: o peregrino e o convertido. Não obstante as suas diferenças, ambos remetem para a ideia dum cenário religioso em movimento e onde a adesão à(s) nova(s) religião(ões) se baseia no voluntarismo associativo. É um novo tipo de religião nova era: uma crença religiosa totalmente centrada nos indivíduos e na sua realização pessoal e caracterizada pela primazia conferida à experiência pessoal que os guia de acordo com as suas próprias cosmovisões (HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 164).

Em Hervieu-Léger (1999, p. 157; 2001, p. 162), a individualização religiosa está no âmago da religiosidade contemporânea. A individualização significa a independência de cada um e a dissolução das comunidades tradicionais (HERVIEU-LÉGER, 1990, p. 40). A tradição, a pedra angular da religião, é posta em causa e, com isto, a natureza da transmissão regular de valores e de instituições entre gerações modifica-se (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 61-62).

A preocupação da autora com a transmissão da herança religiosa tem a ver com a própria forma como concebe a religião. Para si o conceito deve ser entendido como memória (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 66-67) ou como uma corrente de memória (*chain of memory*) (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 121-129). Por isso, é possível analisar o processo de desregulação religiosa nas sociedades modernas, através do fenómeno de destruturação da memória coletiva (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 27).

De acordo com Davie (2002, p. 18), em Hervieu-Léger, as sociedades hodiernas são menos religiosas do que as tradicionais, porque são mais incapazes de manter uma memória coletiva que fundamente a sua existência religiosa. Para Hervieu-Léger (1998,

p. 24-25; 1999, p. 62-63), a religião tradicional tem mais dificuldades em florescer por causa da complexidade do mundo moderno. Surgem fenómenos de desmembramento e atomização da memória coletiva que culminam numa amnésia social. As sociedades tornam-se menos capazes de produzir uma memória que lhes faça sentido no presente e que lhes possa servir de orientação futura.

No entanto, seguindo o argumento, não existe sociedade humana sem um mínimo de memória que permita a produção de um sentido de existência coletiva (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 26). Precisamente para evitarem situações de vazio simbólico, criadas pela perda de unidade e profundidade da memória coletiva, os indivíduos juntam-se em pequenos, múltiplos e fragmentados grupos de memória religiosa (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 27-29). Algo semelhante àquilo que Luckmann (1990) definira como comunidades de transcendências pequenas que, apesar da sua dimensão, continuam a poder aproveitar o capital de memória existente em si e nas sociedades modernas e a construir gradual e coletivamente uma estrutura simbólica das relações sociais (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 53-54; 2000, p. 173).

Para Hervieu-Léger (1998, p. 27; 1999, p. 180-186) isto apresenta um paradoxo: no contexto de uma sociedade secularizada e com dinâmicas sociais e culturais rápidas, surgem grupos religiosos pequenos, de adesão voluntária, forjados pelos interesses dos próprios indivíduos. Ou seja, assistimos a processos de dissolução da autoridade das tradições religiosas institucionalizadas e de atomização dos indivíduos que promovem, paradoxalmente, uma forma de religião pós-tradicional – mutável e sujeita a revisão e altamente subjetivizada e emocional –, caracterizada pela formação de comunidades emocionais voluntárias ligadas através de uma memória religiosa dispersa.

Esta tendência revela uma reversão no processo de construção de identidades religiosas (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 27). Por um lado, em sociedades tradicionais, o universo simbólico-religioso e a memória coletiva geral eram oferecidos e eram visíveis nas suas estruturas, linguagem ou práticas quotidianas. Por outro lado, no caso de sociedades diferenciadas, onde a memória perdeu a maioria do seu papel organizativo, a memória coletiva tornou-se objeto de uma constante reavaliação (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 89). Por oposição à memória religiosa vivida nas ações do quotidiano, encontramos o desenvolvimento duma religiosidade festiva que se manifesta por meio do extraordinário e do excepcional. Surge uma nova temporalidade religiosa, de momentos de pico que tende substituir a temporalidade cíclica da vida litúrgica, e uma nova geografia religiosa, situada em grandes lugares sagrados (por exemplo,

santuários). A religião abandona a memória viva de uma comunidade local e passa a ser encontrada nestes novos tempos e locais de memória, caracterizados por “celebrações efémeras e rituais esporádicos de sociedades sem rituais” (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 29).

## **6. Conclusão**

Não obstante as suas dissemelhanças, em todas as teorias da individualização ora examinadas existe uma narrativa comum: o afracamento da religião institucionalizada conduz a uma maior autonomia individual em matéria religiosa que, por consequência, incute um espírito consumista na psique religiosa dos indivíduos que, enfim, passam a organizar a sua religiosidade individualmente ou em pequenos grupos de memória de adesão voluntária, mediante os seus anseios particulares momentâneos e os diferentes contextos sociais.

Nas teorias da individualização, a religiosidade individual mantém uma relevância constante, podendo até ter desenvolvimentos positivos, face aos avanços da modernização. Isto é possível, porquanto a religiosidade individual é construída como uma constante antropológica que é inerente à natureza humana. Assim, todos os fenómenos religiosos ou espirituais de significado superior podem ser incorporados na esfera da religião. A abrangência deste conceito permite, então, aos seus teóricos defender que, mesmo quando os conteúdos religiosos desaparecem, a tensão primária entre a finitude da vida humana e a infinidade das suas possibilidades permaneçam e promovam um dinamismo inexorável de procura de conteúdos religiosos.

**REFERÊNCIAS**

- BECK, U., *Risk Society: Towards a New Modernity*. 1.<sup>a</sup> ed., Londres: SAGE Publications, 1992.
- BECK, U., *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Trad. Rodney Livingstone, Cambridge: Polity, 2010.
- BELLAH, R., Religious Evolution. *American Sociological Review*, vol. 29, n.º 3, 1964, p. 358-374.
- BELLAH, R. *et al.*, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Los Angeles: University of California Press, 1985.
- BESECKE, K., Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource. *Sociology of Religion*, vol. 62, n.º 3, 2001, p. 365-381.
- DAVIE, G., *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. 1.<sup>a</sup> ed., Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.
- DAVIE, G., *Europe the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*. Londres: Darton, Longman & Todd, 2002.
- DAVIE, G., Is Europe an Exceptional Case? *The Hedgehog Review*, vol. 8, n.º 1-2, 2006, p. 23-34.
- DAVIE, G., *The Sociology of Religion*, Londres: Sage Publications, 2007.
- DAVIE, G., *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. 2.<sup>a</sup> ed., Londres: SAGE Publications, 2013.
- HERVIEU-LÉGER, D., Secularization and religious modernity in Western Europe. In: SHUPE, Anson D.; MISZTAL, Bronislaw (eds.), *Religion, Mobilization, and Social Action*. Westport: Greenwood Publishing Group, 1998.
- HERVIEU-LÉGER, D., *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999.
- HERVIEU-LÉGER, D., *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press, 2000.

- HERVIEU-LÉGER, D., Individualism, the validation of faith, and the social nature of religion in modernity. In: FENN, R. K. (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Trad. Michael Davis, 2001.
- HOWARD, C., Introducing individualization. In: HOWARD, C. (ed.), *Contested Individualization: Debates about Contemporary Personhood*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007.
- LIFTON, R. J., *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- LUCKMANN, T., *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Nova Iorque: Macmillan, 1967.
- LUCKMANN, T., Shrinking Transcendence, Expanding Religion? *Sociological Analysis*, vol. 50, n.º 2, 1990, p. 127-138.
- LUCKMANN, T., The old and the new in religion. In: BOURDIEU, P.; COLEMAN, J. S. (eds.), *Social theory for a changing society*. Nova Iorque: Westview Press, 1991.
- LUHMANN, N., *Social Systems*. Trad. J. Bednarz Jr. e D. Baecker. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- PARSONS, T., *Les systèmes des sociétés modernes*. Paris: Dunod, 1973.
- ROOF, W. C., Today's spiritual quests, 1997, p. 93-101. Disponível em <http://www2.ptsem.edu/uploadedFiles/IYM/YCCL/Roof-Todays.pdf>. Acesso em 07 out. 2016.
- ROOF, W. C., *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2001.