Da Torre de Babel às terras prometidas

ESTRATÉGIAS SOCIOLÓGICAS PARA O ESTUDO DO PLURALISMO RELIGIOSO NA SOCIEDADE PORTUGUESA

Helena Carlota Ribeiro Vilaça

Dissertação de Doutoramento em Sociologia
apresentada à Faculdade Letras da
Universidade do Porto

Orientação do Professor Doutor
António Teixeira Fernandes

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2003

Da Torre de Babel às terras prometidas

ESTRATÉGIAS SOCIOLÓGICAS PARA O ESTUDO DO PLURALISMO RELIGIOSO NA SOCIEDADE PORTUGUESA

Naquele tempo a humanidade falava uma única língua, e todos usavam as mesmas palavras. Mas a certa altura puseram-se a caminho, saindo do oriente, e chegaram a uma planície da Mesopotâmia onde se fixaram. Disseram então uns para os outros: 'Vamos fazer tijolos e cozê-los no forno!' [...] Depois disseram: 'Agora, vamos construir uma cidade com uma grande torre, que chegue até ao céu, pois temos de ficar famosos, antes que tenhamos de nos dispersar pelo mundo'.

O Senhor desceu para ver a cidade e a torre que os homens estavam a construir e disse então para consigo: ' Eles são um só povo e falam todos a mesma língua. Agora puseram-se a fazer isto e, depois, ninguém mais os poderá impedir de fazerem aquilo que se lembrarem de fazer. Vou mas é lá baixo confundir as suas línguas de modo que eles não se entendam uns aos outros'. E, desta forma, o Senhor os dispersou por todo o mundo e eles desistiram de construir a cidade. Por isso aquela cidade ficou a chamar-se Babel, porque foi lá que Deus confundiu as línguas da humanidade [...].

Génesis, cap. 11: vers. 1-9

Bíblia Sagrada

The reality of everyday life further presents itself to me as an intersubjective world, a world that I share with others. This intersubjectivity sharply differentiates everyday life from other realities of which I am conscious. I am alone in the world of my dreams, but I know that the world of everyday life is as real to others as it is to myself. Indeed I cannot exist in everyday life without continually interacting and communicating with others.

Peter Berger & Thomas Luckmann (1985:37)

The Social Construction of Reality

Aos meus Pais

Miguel e Maria Carlota

Para os meus filhos

Afonso, Carlota e Leonardo

O tempo, mas não aquele que medem os relógios de estação, cujos ponteiros avançam aos saltos, de cinco em cinco minutos, mas sim o indicado por relógios pequeninos, cujo movimento de agulhas permanece imperceptível, ou o tempo que a relva leva a crescer, sem que nenhum olho o perceba, apesar dela o fazer constantemente, o que um belo dia se torna inegável; o tempo, uma linha composta de um sem número de pontos sem extensão [...]; o tempo com a sua maneira silenciosa, imperceptível, secreta e contudo activa, havia continuado a trazer transformações consigo.

Thomas Mann, *A montanha mágica*

Índice Geral

O grau zero 1

Introdução 9

I. PARA UMA CONSTRUÇÃO SOCIOLÓGICA DO PLURALISMO RELIGIOSO

CAPÍTULO 1. Pluralismo religioso e diversidade religiosa: aproximações e controvérsias 21

1. Um dado adquirido? 22
2. Pluralismo: uma história longa, uma semântica inacabada 28
   2.1. Dois mundos, duas tradições: o pluralismo religioso no velho continente e nos Estados Unidos da América 37
   2.2. A religião na União Europeia: entre o universalismo dos direitos humanos e o particularismo do Estado Nação 45
3. Da tolerância ao pluralismo, passando pela privatização 61

Capítulo 2. A hegemonia e a inevitabilidade do modelo da secularização na sociologia da religião 69

1. E no princípio também era a secularização 70
   1.1. Críticas à religião e novas escatologias 76
   1.2. Os alicerces para uma teoria da secularização 82
2. A secularização autonomiza-se no campo do saber sociológico 96
   2.1. As teorias que consolidam a secularização 98
   2.2. Rejeições e apropriações conceptuais 105
   2.3. Esforços de sistematização 109
      A secularização como conceito multidimensional 110
      A secularização enquanto paradigma 113

3. Pluralismo e secularização 115

Capítulo 3. Reconfigurações do universo religioso e pluralismo 123
1. A teoria da escolha racional: argumentos e contra-argumentos 124
2. Novos enigmas, novas e velhas soluções 130
3. Eixos para um modelo de análise do pluralismo 141

II. PLURALISMO: PERCURSOS E TENDÊNCIAS NA SOCIEDADE PORTUGUESA

Capítulo 4. Religião e Estado na sociedade portuguesa 155
1. A produção sociológica sobre religião em Portugal 156
Realidades observadas e realidades por observar 164
2. Tempos e contextos religiosos 169
2.1. Das religiões à religião do Reino 170
2.2. Da religião oficial aos regimes de separação de poderes 179
Separação laicista 180
Separação e cumplicidade 186
Separação laica não absoluta 193
3. O Estado e a gestão pública do fenómeno religioso 196
3.1. A regulação jurídica dos grupos religiosos em Portugal 198
3.2. Contornos da Nova Lei da Liberdade Religiosa 200
4. A religião em números no espaço e no tempo 209

Capítulo 5. O universo religioso minoritário 225
1. As origens: um passado muito próximo 227
2. O caminho: entre as utopias adiadas e a maturidade organizacional 234
3. Desenvolvimentos num quadro de liberdade religiosa 250
4. Outras fontes, outros registos 261

III. ATITUDES DOS PORTUGUESES FACE AO PLURALISMO

Capítulo 6. Uma estratégia de aproximação às representações individuais da diversidade 275
1. *Religious and Moral Pluralism* – um projecto, mais um ponto de partida 278
2. O universo e a amostra 285
Procedimentos técnico-metodológicos da pesquisa 303

Capítulo 7. Representações da diversidade religiosa 311
1. Panorâmica das crenças: ortodoxia *versus* heterodoxia 313
2. Um modelo de percepção das diferenças 329
3. Estratégias para medir o pluralismo 339
3.1 Pluralismo 340
3.2 Compartimentalização 353
3.3. Religiosidade individual 358
4. As estruturas mentais do pluralismo 366

Conclusão 373

Bibliografia 383

Anexos 405
Anexo I
Anexo II
Anexo III
Anexo IV

Índice de figuras, gráficos, mapas e quadros

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 – Principais rupturas na História do Cristianismo..... 39
Figura 2 – Pluralismo Religioso – Desenho de Investigação..... 152
Figura 3 – Pluralismo Religioso – Modelo de análise do inquérito..... 338

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Evolução da percentagem de católicos, entre 1900 e 2001..... 211
Gráfico 2 – Evolução da percentagem de indivíduos sem religião, em Portugal, segundo os Censos de 1900 a 2001..... 212
Gráfico 3 – Evolução dos não respondentes à questão sobre religião, entre 1900 e 2001..... 214
Gráfico 4 – Evolução da percentagem da população não católica, entre 1900 e 2001..... 215
Gráfico 5 – Evolução da população de religião não católica, entre 1981 e 2001..... 218
Gráfico 6 – Confissão/religião do inquirido..... 314
Gráfico 7 – Conceito de Deus 318
Gráfico 8 – Conceito de Deus, segundo a prática religiosa..... 318
Gráfico 9 – Vida depois da morte 320
Gráfico 10 – Vida depois da morte, segundo a prática religiosa..... 320
Gráfico 11 – Crença na salvação, segundo a prática religiosa..... 322
Gráfico 12 – Concepção da Bíblia, segundo a prática religiosa..... 322
Gráfico 13 – Religião verdadeira..... 324
Gráfico 14 – Religião verdadeira, segundo a prática religiosa..... 324
Gráfico 15 – Posse de um objecto sagrado..... 326
Gráfico 16 – Posse de um objecto de sorte..... 326

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1 – Evolução do catolicismo em Portugal, por Nuts II, entre 1981 e 2001..... 216
Mapa 2 – As minorias religiosas em Portugal, por Nuts II, em 1981..... 220
Mapa 3 – As minorias religiosas em Portugal, por Nuts II, em 1991..... 221
Mapa 4 – As minorias religiosas em Portugal, por Nuts II, em 2001..... 222
Mapa 5 – Locais de culto evangélico em Portugal, por distrito, em 1995..... 265
Mapa 6 – Locais de culto evangélico em Portugal, por distrito, em 1999 266
Mapa 7 - Locais de culto evangélico em Portugal, por concelhos do distrito do Porto, em 1995 267
Mapa 8 – Locais de culto evangélico em Portugal, por concelhos do distrito do Porto, em 1999 269

ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1 – Evolução das áreas temáticas dos Congressos da Associação Portuguesa de Sociologia..... 159
Quadro 2 – População, segundo a resposta à pergunta sobre religião nos Censos de 1900, 1940, 1950, 1960, 1981, 1991 e 2001..... 211
Quadro 3 – Locais de Culto por Congregação Evangélica..... 263
Quadro 4 – Quadro geral das variáveis sócio-demográficas..... 286
Quadro 5 – Escalão etário, segundo NUTs II..... 288
Quadro 6 – Nível de escolaridade, segundo o meio de residência..... 289
Quadro 7 – Quadro geral das variáveis sócio-económicas..... 291
Quadro 8 - Nível de escolaridade, segundo o sexo e o escalão etário..... 294
Quadro 9 – Condição perante o trabalho, segundo o sexo..... 295
Quadro 10 – Condição perante o trabalho segundo o nível de escolaridade..... 296
Quadro 11 – Rendimento mensal liquido do agregado familiar segundo o nível de escolaridade..... 298
Quadro 12 – Grupo sócio-profissional, segundo a situação na profissão..... 301
Quadro 13 - Grupo sócio-profissional, segundo o escalão etário..... 302
Quadro 14 - Grupo sócio-profissional, segundo o nível de escolaridade..... 304
Quadro 15 – Conceito de Deus..... 316
Quadro 16 – Consulta do horóscopo..... 327
Quadro 17 – Indicadores do pluralismo – frequências simples..... 341
Quadro 18 – Direito ao consumo de drogas leves, segundo o escalão etário..... 343
Quadro 19 – Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos segundo nível de escolaridade..... 344
Quadro 20 – Direito ao culto das testemunhas de Jeová, segundo prática religiosa... 347

Quadro 21 – Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos, segundo meio de residência..... 348
Quadro 22 – Prática religiosa, segundo sexo..... 349
Quadro 23 – Análise factorial do pluralismo..... 351
Quadro 24 – Correlação entre factores do pluralismo 352
Quadro 25 – Indicadores da compartimentalização – frequências Simples..... 354
Quadro 26 – Prestar juramento em nome de Deus no tribunal, segundo sexo..... 354
Quadro 27 – Consultar líderes religiosos na elaboração de leis morais, segundo escalão etário..... 355
Quadro 28 – Consultar líderes religiosos na elaboração de leis morais, segundo prática religiosa..... 356
Quadro 29 – Correlação entre factores do pluralismo e da compartimentalização..... 356
Quadro 30 – Efeito das dimensões do pluralismo na compartimentalização..... 357
Quadro 31 – Análise factorial da religiosidade individual..... 358
Quadro 32 – Dimensões da religiosidade individual – frequências Simples..... 361
Quadro 33 – Correlação entre factores..... 364
Quadro 34 – Explicação das dimensões do pluralismo por um Modelo de Regressão Linear Simples..... 366

O grau zero

A primeira parte desta apresentação tem, porventura, um tom demasiadamente pessoal. Pretende dar conta de uma pré-história da investigação, matrizada por interrogações, experiências acumuladas, desafios – uns inevitáveis, outros imprevistos – e, como tal, representa o lugar de partida, integrando-se, desde logo, na lógica argumentativa do texto.

Qualquer tema duma investigação tem uma história. Uma história mais ou menos explícita de motivações que reflectem, antes de mais, a condição do cientista social enquanto indivíduo que vive no mundo do senso comum da vida quotidiana – para usar a expressão de Berger e Luckmann (1973: 53) –, a qual lhe foi facultando, ao longo dos anos, primeiro uma socialização primária, depois e simultaneamente vivências, experiências e saberes acumulados na sua interacção com os outros e partilhando com eles pontos de intercepção de um *corpus* de conhecimento que ele objectivou. Passando a uma linguagem conceptual bourdiana, o *habitus* constitui uma mala de porão – a metáfora é propositadamente pesada – que o sociólogo terá de transportar consigo em todas as viagens e que ele se esforça por fechar em cada momento de ruptura com as *evidências*, para novamente abrir colocando dentro as mais valias de um conhecimento da realidade sociologicamente construída.

Os factores que subjazem às motivações dos sociólogos por certas áreas da realidade não são, regra geral (porque entendidos como irrelevantes ou por força de um certo pudor positivista), confessados. Mas também não têm de o ser, e certamente cabe mais a outras áreas do conhecimento explorar essas questões.

Mas voltemos à história. No caso particular desta pesquisa, no princípio, era uma apetência. Uma apetência de contornos vagos mas determinada. Havia uma experiência de vida marcada por contactos e contextos multiculturais e, concomitantemente, pluri-religiosos, conjunto de circunstâncias que produziu vivências, saberes dispersos, cruzados, que acabaram por se traduzir, no plano profissional, em áreas de interesse sociológico, indiciando o fenómeno religioso e em especial a expressão da sua diversidade como campo de eleição[1]. A motivação advinha ainda da constatação da escassez de estudos sociológicos nesta matéria na sociedade portuguesa, até há pouco quase sempre cingidos à religiosidade popular ou com carácter periférico em trabalhos desenvolvidos noutras áreas, como é o caso da sociologia rural.

Ainda em estrita correlação com a marginalidade da sociologia da religião entre nós será de mencionar o apetrechamento extremamente deficitário, às vezes quase nulo, das bibliotecas. Tal facto condicionava o imperativo incontornável da pesquisa de tomar conhecimento sobre o lugar que ocupa hoje a sociologia da religião dentro da própria sociologia. Por outras palavras, qual o percurso operado, quais os obstáculos epistemológicos e metodológicos ultrapassados (porventura por ultrapassar), qual o actual estado da arte da disciplina? Nesse período de interrogações, leituras efectuadas de textos portugueses acerca da religião, da secularização e do sagrado, numa perspectiva de problematização teórica e epistemológica, bem como de alguns textos dispersos em revistas estrangeiras, permitiram um primeiro contacto com questões nucleares da sociologia da religião e abriram a possibilidade de novos horizontes.

Por outro lado, o início da pesquisa situa-se em meados da década de 90. Nesses anos verifica-se, pela primeira vez na sociedade portuguesa, a atribuição de visibilidade aos novos grupos religiosos que se iam implantando no país. Especialmente a forte expansão da Igreja Universal do Reino de Deus e toda a polémica inerente à aquisição e reconversão de espaços públicos por parte deste grupo transformou-se em

---

[1] O interesse por este ramo da Sociologia tinha sido ainda alimentado por investimentos realizados quando da realização das Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, concretamente a

motivo de páginas de jornal e tempos de antena televisivos. O fenómeno encetou um efeito de bola de neve: os grupos religiosos minoritários, desde os mais antigos e institucionalizados aos mais recentes, datados do pós 25 de Abril, vieram também a palco, afirmando as suas identidades, demarcando-se e, principalmente, aproveitando a oportunidade facultada pelos meios de comunicação social. O debate alargava-se, surpreendentemente, a várias instâncias da sociedade: política, jurídica, eclesiástica, infelizmente em desigual proporção no campo académico.

As origens e os percursos da pesquisa que sustenta o presente trabalho estão na encruzilhada de uma outra investigação a cargo de um observatório internacional. Trata-se de histórias autónomas, mas com espaços de intercepção e falar de opções teóricas e metodológicas obriga a que se refira antes de tudo um desafio, que surgiu no Outono de 1995, chamado *RAMP*.

O facto do Instituto de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto ter participado no projecto internacional designado por *Religious and Moral Pluralism* (RAMP) constituiu um desafio e um marco decisivos para a pesquisa na sua fase de projecto. Por um lado, obrigou a uma delimitação de objectivos e a uma primeira definição do objecto de análise. Por outro, permitiu o contacto com um conjunto de especialistas da sociologia da religião, com os quais foram estabelecidas trocas de impressões valiosas, proporcionando ainda o acesso a material bibliográfico, não raro facultado por esses colegas ou fruto de consultas efectuadas na Biblioteca de Sociologia da Universidade Católica de Lovaina, uma vez que a maior parte das reuniões tiveram lugar na Bélgica.

Os factores acabados de enunciar permitiram, se não a construção de um objecto, pelo menos a delimitação de uma área de estudo. Dentro do fenómeno religioso na sociedade portuguesa pretendia-se analisar uma das suas dimensões, concretamente as suas marginalidades, aderindo à perspectiva de que as margens constituem um indicador da pluralidade do fenómeno no seu todo e abrem novas pistas sobre os processos sociais implicados na reconfiguração do universo religioso.

---

problemática dos novos movimentos sociais, na qual os novos movimentos religiosos se afiguram como uma dimensão particular. Ver Vilaça (1994).

Em suma, estão assim enunciadas as condições – quadros institucionais, circunstâncias sociais, *disposições* pessoais – que paulatinamente foram traçando as linhas em direcção a um objecto a construir. Era o grau zero. Um grau zero num duplo sentido. Grau zero naquilo que a expressão tem de literal, significando um objecto por definir, como tal, inexistente. Grau zero no sentido utilizado por Roland Barthes (1981: 72-73) em relação à escrita, que aqui, talvez por forçada analogia, poderia ser descrito pelo impasse resultante da utopia ou da tentação de criação de um objecto livre, momento em que a imperativa fidelidade aos requisitos da prática científica se viu balanceada pelo apelo à imaginação sociológica, concomitante dessa mesma prática. A este propósito, terá alguma pertinência particularizar um dos aspectos da imaginação sociológica a que Wright Mills (1996) dedicou especial atenção: *as nossas possibilidades para o futuro* ou os *futuros possíveis*. Não significando isso prestidigitação de base ideológico-doutrinária, antes, e de acordo com Giddens (1993: 20), uma compreensão sociologicamente fundamentada das tendências em curso no mundo contemporâneo. E, sublinhe-se, mais do qualquer outro fenómeno social, a religião foi objecto privilegiado de previsões (escatológicas): primeiro com o iluminismo, depois com o positivismo e com o marxismo – as perspectivas quer de Durkheim quer de Weber foram bem mais acauteladas em obediência a padrões de rigor científico. Essas heranças perpetuaram-se sob algumas reformulações na sociologia do século XX, em especial antes da sociologia da religião adquirir um estatuto cientificamente legitimado e reconhecido dentro da própria sociologia.

Por essa razão e por outras que têm a ver com a diversificação e complexificação do fenómeno religioso nas actuais sociedades, a religião constitui hoje um dos campos mais carentes de aprendizagem no plano da imaginação sociológica. Sem panfletarismos de sentido inverso, uma das tarefas prementes será a de esboçar as tendências de construção dos futuros.

* * *

O tempo. *O tempo com a sua maneira silenciosa, imperceptível, secreta e contudo activa, havia continuado a trazer transformações consigo.* Só quando uma tese de investigação chega ao fim, ganhamos aquela capacidade de olhar para trás e perceber que o tempo não foi inerte, nem se fez por etapas, aos saltos: foi antes *uma linha composta de um sem número de pontos sem extensão.* Pelo menos comigo passou-se assim. É sobre esse tempo que cabe reflectir agora. Não sobre um tempo só meu – por muito que uma tese seja sempre um trabalho solitário – mas sobre um tempo partilhado. E se algum balanço é possível fazer, neste momento, é o de que, desde o início, a investigação em que me lancei permitiu-me, nas suas diferentes fases, estabelecer redes e aprofundar relações.

Foi para mim um privilégio ter tido como meu orientador o Prof. Doutor António Teixeira Fernandes. E sinto-me profundamente grata por tudo. Primeiro, por ter aceitado esta aposta de pesquisa numa área tão pouco comum, em Portugal, como é a da Sociologia da Religião e por ter permitido a minha integração num grupo de pesquisa internacional que permitiu uma abertura de horizontes. O seu acompanhamento permanente, contudo sem pressões, incentivando sempre a autonomia, permitiu que todo o trabalho fosse realizado numa atmosfera de liberdade intelectual. Conservo, deste tempo, o seu entusiasmo pelo projecto e a força necessária em momentos cruciais. Ressalvo, no entanto, que o produto final é da minha inteira responsabilidade.

Dos colegas do Departamento de Sociologia – de todos sem excepção – recebi sempre a simpatia, o incentivo, a solidariedade. Não posso deixar de particularizar alguns apoios directamente relacionados com o trabalho. Do Prof. Doutor José Azevedo, principalmente numa fase inicial do projecto, em termos metodológicos, e na tradução do inquérito do RAMP. Agradeço também ao Prof. Doutor Carlos Gonçalves a leitura crítica e os comentários sempre pertinentes ao longo das diferentes fases do trabalho; à Dra. Cristina Parente pelos momentos de discussão, partilha de dúvidas e colaboração na solução de dificuldades; à Dra. Paula Guerra pela presença e apoio determinantes na fase do "ponto final".

Da Prof. Dra. Helena Santos, também colega e amiga há mais de vinte anos, recebi um apoio e incentivo constantes. Agradeço-lhe ainda o sentido crítico, sempre tão precioso, em relação às várias etapas da tese.

Um muito obrigada muito especial à Dra. Fernanda Pires de Sousa pela disponibilidade ilimitada para ler e reler todo o texto, ao longo de muitos meses.

A execução da fase final contou com a colaboração do Rui Lopes, sempre desdobrado em múltiplas tarefas e cujas competências (em especial na área da estatística) de longe excedem aquilo que se pode esperar de uma colaboração desta natureza. A minha profunda gratidão pelo seu apoio incondicional, entusiasmo e empenhamento. Agradeço também ao Pedro Tavares pelo auxílio prestado, em particular no que respeita à formatação do texto e das tabelas. Não posso esquecer ainda a disponibilidade e a colaboração da Ana Isabel.

À Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica (JNICT) agradeço o apoio concedido ao projecto "Pluralismo religioso e ético: contornos e mudanças em curso", no âmbito do PRAXIS XXI, Programa Integrado para as Ciências Sociais. Através do financiamento concedido foi possível concretizar a pesquisa empírica que sustenta este trabalho, em especial, a aplicação do inquérito do RAMP e a participação portuguesa naquele grupo de pesquisa. Ainda no âmbito deste projecto, pude contar com a colaboração empenhada de duas investigadoras, a Dra. Cláudia Figueiredo e a Dra. Lurdes Teixeira. Agradeço, também, ao Centro Leonardo Coimbra o apoio logístico e a intermediação realizada com a JNICT, relativamente a todo o processo burocrático inerente ao projecto.

Agradeço aos serviços da Biblioteca da Faculdade de Letras e, em especial, ao Dr. João Emanuel Leite e à Dra. Isabel Leite, pelos meios concedidos e que tornaram mais fácil a exequibilidade do trabalho. Graças à contribuição do Dr. Miguel Nogueira, a tese foi enriquecida por uma componente cartográfica. Para além da competência manifestada no trabalho encomendado, não posso esquecer as suas sugestões nem o interesse revelado.

No que respeita à análise estatística, contei ainda com apoios do Dr. Sérgio Bacelar, com quem discuti, longas horas, o modelo de investigação do inquérito e da Dra. Alice Ramos, responsável pela aplicação das técnicas estatísticas no tratamento do inquérito.

Agradeço ao Sr. Carlos Silva, da Oficina Gráfica da Faculdade de Letras, o empenho e o profissionalismo manifestados no trabalho de reprodução da tese.

Ainda uma palavra muito especial à Prof. Doutora Liliane Voyé e ao Prof. Doutor Karel Dobbelaere. Para além do muito que aprendi, ao ter tido o privilégio de trabalhar com eles na equipa do RAMP, recebi todo o seu entusiasmo para a prossecução desta pesquisa.

Em relação ao Prof. Doutor François Guichard, para além da saudade, fica a mágoa por não poder partilhar as conclusões de uma pesquisa que ele incentivou.

Quero ainda dizer obrigada...

Ao meu Pai, Miguel, pelo exemplo de força e determinação que marcou a sua vida e porque, antes de nos deixar, ainda encontrou disposição para ler os três primeiros capítulos. À minha Mãe, Maria Carlota, porque me transmitiu o espírito de liberdade e o sonho, mas com quem também aprendi bem cedo o sentido de responsabilidade, a perseverança. A ambos agradeço o facto de terem sido a minha "retaguarda" – o que implica um sem número de coisas – ao longo de todo este tempo.

Aos meus filhos pelo confronto com as minhas forças e fraquezas. Ao Afonso pela autonomia e a pela sensibilidade em momentos cruciais, à Carlota pela doçura de sempre e por prontamente se conformar com o adiamento de alguns planos familiares. Ao Leonardo pela sua total despreocupação sempre que o assunto era a tese da mãe.

Ao meu irmão, Johny, pela sua permanente presença pela cumplicidade, pela segurança. À minha irmã, Nani, pelo apoio e pela adopção, sempre que necessário, dos sobrinhos. À D. Arménia pela capacidade de resolver todas as logísticas domésticas. Mas acima de tudo, pelo afecto que põe em tudo o que faz.

Aos amigos sempre tão perto. Alguns já os mencionei atrás, agora reaparecem pelo nome próprio ou pelo diminutivo e deles recebi a disponibilidade incondicional, o afecto em tempos menos fáceis. Recordo também os momentos de descontracção e o sentido de humor (tão indispensáveis à vida) que me proporcionaram. A lista é longa, mas nos longos últimos meses (anos) da tese, há

amigos que me acompanharam de muito perto. Sem eles – sem o seu ânimo – os prazos teriam sido outros. Junto-os num só parágrafo. É assim que falo do Carlos, da Fernanda, da Kika, da Lena, do Miguel, da Paula, do Paulo, do Rui, da Zita. E se alguém me falha, prometo compensar com uma dedicatória especial.

A todos agradeço por me terem dado um dos recursos mais preciosos e escassos da vida: o tempo.

Introdução

A imagem de um *juggernaut* – o engenho feito de diferentes componentes, de enorme poder e que alterna uma deslocação programada com uma alta velocidade desregulada, a segurança com o risco – é, do nosso ponto de vista, uma metáfora rica que Giddens (1991) cria para descrever a actual fase da modernidade. As rápidas transformações operadas em todos os domínios sociais, sempre em tensão permanente e num jogo de avanços e recuos tiveram como consequência o desenvolvimento de uma atitude reflexiva (Giddens, *Ibidem*; Beck, 1992). Embora a reflexividade seja inerente a toda a acção humana, ela toma um sentido diferente na "nova" modernidade, introduzindo-se nas bases do seu sistema de reprodução. A nitidez e a multiplicação dos indicadores sobre novos estilos de vida e novas modalidades de organização, a afirmação de culturas diferentes (muitas das quais representando a tradição recuperada), seja juvenil, comunitária, marginal, artística, ecológica, homossexual ou religiosa, têm vindo a desenhar os contornos de um período em que, de acordo com Giddens, as consequências da modernidade se radicalizam e universalizam.

Uma parte substancial das mudanças são perceptíveis ao nível da emergência de novos valores e da reabilitação de antigos, originando a relativização dos mesmos. O desaparecimento da sua objectivação foi concomitante de um processo de individualização (Fernandes, 1999b) com raízes no renascimento e afirmação no racionalismo progressista e no romantismo, mais tarde acentuado com a industrialização e o desenvolvimento capitalista. Hoje as principais dinâmicas

sociais estão relacionadas com o aparecimento de uma cultura pluralista com sistemas de valores concorrentes, o que em parte se deve à existência de múltiplos agentes de socialização (em competição) e à diversificação de um mercado com todo o tipo de bens. Isto conduziu ao enfraquecimento das instituições tradicionais de carácter abrangente e totalizante. Cabem neste âmbito a crise do Estado e do sistema político, em geral, a crise de organizações tradicionais do mundo do trabalho, como é o caso dos sindicatos e, noutra esfera, a crise das instituições religiosas típicas do ocidente cristão.

As profundas mudanças ocorridas desde a II Guerra Mundial no continente europeu e no mundo ocidental em geral são outro aspecto a entrar em linha de conta. Os sucessivos fluxos migratórios, a maior facilidade de deslocação, promotora da mobilidade geográfica e o desenvolvimento tecnológico direccionado para o aperfeiçoamento dos meios de comunicação de massa são factores que contribuíram para a diversificação das sociedades dos países centrais, em termos culturais, étnicos, religiosos e éticos. Pode dizer-se que a diversidade se tornou a norma e não uma mera situação transitória. Mas a configuração do novo quadro social também permite a construção de um espaço de maior liberdade com virtualidades para o alargamento do leque de opções e a realização do individualismo expressivo.

O pluralismo tornou-se um dos traços da modernidade em função da heterogeneidade crescente que caracteriza os contextos sociais. O facto de temas como o etnocentrismo, o multiculturalismo, os sincretismos ou os fundamentalismos religiosos estarem de forma permanente na agenda do dia da esfera pública dos países democráticos ilustra a referência permanente (contudo nem sempre directa) ao pluralismo. A abordagem da questão é feita, como veremos, em múltiplos registos, quase todos sujeitos a uma forte carga ideológica.

O estatuto que o pluralismo religioso vai hoje conquistando está directamente relacionado com o facto dos novos movimentos religiosos (NMRs) terem adquirido um lugar de destaque no mundo contemporâneo (Barker, 1982; Beyer, 1990; Riis, 1999; Eisenstadt, 2000). Por causa disso, o tema da religião

passou, em especial a partir da década de oitenta, a gozar de uma nova visibilidade. Para José Casanova (1994), a entrada em cena da religião operou-se num duplo sentido: entrou na esfera pública e passou a ser publicitada. Efectivamente, foi de forma inesperada que a religião adquiriu interesse por parte dos *media*, dos políticos e da sociedade em geral.

A questão religiosa deixou de estar meramente confinada à esfera privada, reapropriando-se, segundo contornos distintos dos do passado, da esfera pública. Esta nova realidade vem contrariar as teorias da modernidade e da secularização segundo as quais a religião tenderia a privatizar-se no mundo moderno – tal como, de uma ou outra forma, o afirmaram autores como Bellah, Berger, Luckmann ou Wilson –, o que tem a ver com processos sociais ocorridos nas últimas duas décadas do século XX dentro e fora do Cristianismo. Basta lembrar o recrudescimento do islamismo, numa vertente fundamentalista, a revolução no Irão e a condenação à morte de Salman Rushdie pelo seu livro *Versículos Satânicos*; o papel da Igreja Católica na revolução sandinista na Nicarágua e o movimento Solidariedade na Polónia, onde a Sindicato e Igreja Católica actuaram de forma conjunta. Os anos oitenta foram ainda marcados pela influência dos evangélicos fundamentalistas e pelos tele-evangelistas no poder norte americano em especial na época Reagan, fenómeno aliás de impacto assinalável pela sua associação a alguns escândalos de corrupção. Novos cultos expandiram-se em todo o ocidente, merecendo aqui referência o choque provocado pelo suicídio colectivo dos *People's Temple* em Jonestown (Guiana).

Os exemplos são infindáveis e Casanova (*Ibidem*: 3) afirma mesmo que, ao longo dos anos oitenta, é difícil identificarmos conflitos políticos que não tenham na sua origem uma raiz religiosa. A Igreja Católica tem uma intervenção política em toda a América Latina que emerge sob o signo da Teologia da Libertação (também chamada teologia dos pobres) e se prolonga para além do fim do Bloco de Leste. Também nesta região, o protestantismo, na sua versão neo-pentecostal, conhece uma expansão sem precedentes. Aliás, a América do Sul é talvez um dos observatórios mais ricos em termos do fenómeno religioso contemporâneo, quer

pela sua diversidade, quer pelo ritmo das dinâmicas religiosas. Digamos que este sub-continente funciona como uma espécie de caleidoscópio religioso.

A expressão pública da religião continuou a afirmar-se na década de noventa, reforçando a tendência que vinha sendo anteriormente ensaiada. As sucessivas deslocações do Papa João Paulo II pelos quatro cantos do mundo, o papel desempenhado pelo Vaticano no fim do Bloco de Leste e a bandeira da recristianização europeia são prova disso. A entrada na política dos evangélicos brasileiros através da criação de partidos ou através de candidaturas individuais apoiadas por largos sectores protestantes, por regra pentecostais ou neo-pentecostais, constituem outro exemplo do protagonismo religioso. Do mesmo modo que o fenómeno IURD, na sociedade portuguesa, arrastou consigo o debate da questão religiosa em múltiplas dimensões. Mas fora do circuito cristão institucionalizado, outros acontecimentos se tornam marcantes, como, por exemplo, as mortes voluntárias entre os Cavaleiros do Templo do Sol na Suíça e no Canadá. A atracção que a espiritualidade New Age tem exercido sobre o mundo secular é outro traço da religiosidade contemporânea e de tal significado que em diversos contextos o signo transformou-se quase num elemento imprescindível da ficha individual.

A visibilidade religiosa é ainda reforçada por outros meios. Entre os actores de Hollywood, vários são os casos de adesão ao Budismo, à Igreja da Cientologia ou à crença da reincarnação. Pelo facto de serem figuras públicas que dominam os *media*, tornam-se também mediadores entre a religião e a sociedade global, na medida em que o público em geral desperta a curiosidade para a prática budista de Richard Gere, sobejamente referida em entrevistas, para o activismo de Tom Cruise, Dustin Hoffmann e Nicole Kidman em prol da defesa dos cientologistas perseguidos na Alemanha, para os livros sobre a reincarnação de Shirley MacLane ou para o facto de William Hurt conciliar a sua carreira no cinema com a de Pastor numa comunidade protestante. O fenómeno adquire maior complexidade quando ciência e religião se misturam – o que é uma faceta típica de muitos dos novos movimentos religiosos – com consequências práticas: a clonagem, assunto na ordem do dia e objecto de intenso debate e sérias reservas científicas e éticas, é iniciada

em humanos por uma empresa sediada na Suíça ligada a um grupo religioso, cujos seguidores são conhecidos como Raelianos.

Perante toda esta panorâmica de diversidade religiosa, que afecta, em primeiro lugar, o mundo ocidental mas com consequências à escala planetária, somos levados a corroborar a tese de Peter Beyer segundo a qual a globalização da sociedade, "apesar de estruturalmente favorecer a privatização da religião, também fornece um terreno fértil para uma renovada influência da religião" (Beyer, *Ibidem*: 373). Este eixo analítico parece-nos fundamental para a compreensão do pluralismo na actualidade. Os novos movimentos religiosos e as minorias religiosas, à semelhança de outros movimentos sociais, apresentam como denominador comum a reconstrução de identidades e pretendem colocar-se no centro das suas sociedades ou mesmo ultrapassar as suas fronteiras (Eisenstadt, *Ibidem*). Eles visam o reconhecimento na esfera pública e, por isso, recusam a conotação com símbolos de identidade colectiva apoiados na tradicional correspondência entre Estado-Nação e cultura religiosa unívoca.

A modernidade radicalizada é geradora de atitudes defensivas em relação àquilo que Habermas (1991) chama "colonização do mundo da vida". Essas reacções não são exclusivas dos sectores neoconservadores que, dominados por um certo romantismo social, buscam um novo modelo de racionalização: os protagonistas de (novos) movimentos religiosos ou, mais genericamente, de novos movimentos sociais como os de anti-crescimento económico e anti-globalização partilham uma mesma visão ou "paixão anti-modernista". As estratégias desta natureza que, com frequência, se manifestam na sociedade traduzem-se na afirmação da subjectividade, conciliada com o fortalecimento do princípio de mercado, e na retracção da cidadania.

A actualidade do tema, tanto em termos internacionais como à escala do país e, em paralelo, os desafios teórico-empíricos que o pluralismo lança às ciências sociais enquanto fenómeno social a investigar e conceito a clarificar revelaram-se como factor determinante na opção por este objecto de estudo. No campo religioso, o pluralismo obriga a uma reflexão acerca da diversidade dos universos religiosos,

tendo presente as dinâmicas implicadas na reconfiguração contemporânea da religiosidade. É dentro desta faceta religiosa que nos propomos abarcar o pluralismo e não na sua multidimensionalidade.

A questão fundamental que nos acompanhou ao longo da pesquisa e de que julgamos dar conta na presente dissertação tem a ver com a necessidade de estabelecer a distinção entre diversidade religiosa e pluralismo religioso. Uma sociedade pode apresentar uma diversidade de grupos religiosos sem que isso signifique que seja pluralista (Beckford, 1999), mesmo quando a sociedade em causa seja democrática e constitucionalmente laica. Desta forma, mesmo nos momentos em que optarmos pelo uso do termo pluralismo, iremos fazê-lo sob acautelamento metodológico, isto é, procurando depurar a sua componente ideológica e normativa.

A primeira parte do texto, composta por três capítulos, apresenta uma componente essencialmente teórica e de enquadramento da questão. Assim, o capítulo 1 terá como preocupação dominante abrir pistas de reflexão e estabelecer os contornos do debate. Para além de se mencionar as diferentes perspectivas de análise formuladas no campo das ciências sociais, particularmente na sociologia da religião, procura-se traçar o percurso semântico e de construção conceptual do pluralismo. Para isso assinalam-se os marcos histórico-sociais mais relevantes dentro da herança judaico-cristã do mundo ocidental, com especial incidência no continente europeu. Será dada particular atenção às questões religiosas que nas últimas décadas têm desafiado a União Europeia e respectivos Estados-membros (as seitas, os novos movimentos religiosos, o islamismo), bem como aos comportamentos dos *media*, no tocante à construção "da notícia", às reacções das igrejas históricas e às estratégias adoptadas pelos poderes políticos no sentido de regular o fenómeno religioso.

O primeiro capítulo pretende, assim, abrir possibilidades de "aproximação" ao fenómeno do pluralismo e enunciar as controvérsias nele implicadas. A este passo irá suceder, no capítulo 2, a apresentação do quadro de discussão teórica, onde assumirão toda a centralidade as conceptualizações da

sociologia da religião e dentro desta o modelo hegemónico da secularização. De facto, a secularização constitui um conceito central na abordagem sociológica da religião desde os seus primórdios. Mesmo que o termo não seja verbalizado, ele está presente em autores como Comte e Spencer ou Durkheim e Weber.

Os fundadores da Sociologia, incorporando a herança da filosofia iluminista e da crítica racionalista, produzem textos que rompem a tradição interpretativa teológica da vida social e propõem uma leitura alternativa dos fenómenos sociais assente na produção do conhecimento científico. A leitura mais comum dos trabalhos dos primeiros sociólogos sugere uma oposição entre modernidade e religião, no sentido em que uma seria incompatível com a outra. É indiscutível que a sociologia, enquanto instrumento e controlo racional da acção humana, assume uma atitude anti-religiosa ou arreligiosa mas, noutro sentido, manifesta também uma predisposição para construir um sistema de moralidade laica que não deixa de apresentar contornos religiosos, a ponto de ser o próprio pensamento sociológico sobre a religião a romper com a aproximação linear do mesmo.

A sociologia da religião adquire um estatuto autónomo, a partir dos anos sessenta, principalmente através dos trabalhos de Wilson, Berger e Luckmann no quadro da problemática da secularização. Diga-se, entretanto, que as diversas perspectivas desenvolvidas no âmbito daquela problemática foram demasiadamente marcadas pelo neofuncionalismo e pela sociologia cognitiva, acabando por dar origem a uma certa marginalização dos estudos sociológicos sobre religião no seio da disciplina. Por outro lado, as teorias da secularização tiveram como realidade de referência as sociedades europeias, centrando-se na perda da influência social da religião e no declínio das representações religiosas, devido à racionalização funcional e ao desencantamento do mundo, tal como Weber tinha vaticinado.

O modelo da secularização foi alvo de fortes críticas, principalmente por parte de sociólogos americanos apoiados na teoria da escolha racional. É fazendo referência aos contra-argumentos ao modelo teórico dominante na sociologia da religião que abriremos o último capítulo da primeira parte do texto. Será dado

igualmente destaque às novas problemáticas que se impuseram dentro da religião, nomeadamente à questão dos novos movimentos religiosos e, de uma forma mais genérica, às reconfigurações do universo religioso num quadro social cada vez mais globalizado.

Ainda no capítulo 3, será feito um enquadramento do pluralismo dentro da sociologia da religião, tomando como referência os registos teóricos abordados e chamando a atenção para a necessidade de introduzir na sua análise a problemática da distribuição do poder, nomeadamente recorrendo aos contributos de Bourdieu. Por último, será apresentado o desenho de investigação que funciona como linha orientadora deste trabalho. O pluralismo religioso surge, neste sentido, perspectivado em três dimensões sociais (Riis, 1998): na sociedade em geral, na esfera religiosa propriamente dita e no domínio individual. Precavendo-nos de um procedimento meramente descritivo, será também aí explicitado o recurso ao conceito de campo, o qual permitirá apreender a estrutura das relações inerentes ao pluralismo no campo social, no campo religioso e no campo psicológico-mental.

Ao longo dos três primeiros capítulos, o campo religioso será, assim, analisado num registo essencialmente teórico. Na segunda e terceira partes, o campo religioso terá uma abordagem empírica focalizada na realidade social portuguesa.

O capítulo 4 será dedicado à análise das relações entre a religião e o Estado, com o propósito de apreender, numa perspectiva histórico-social, a autonomia do campo religioso em relação ao político e as relações de força entre os agentes implicados. Antes, porém, de se entrar no desenvolvimento desse tema, julgamos ser indispensável dar conta dos estudos sociológicos realizados em Portugal que, com maior ou menor grau de centralidade, abordam o fenómeno religioso. No âmbito da questão nuclear do capítulo, será analisada a matriz religiosa dominante, bem como a respectiva materialização histórica em termos de representações sociais. É dado aqui especial relevo às relações entre o Estado e a Igreja Católica a partir do século XIX até à actualidade, ao modo como se concebeu tolerância e às modalidades de gestão pública da diferença religiosa num contexto

religioso monolítico, onde muito tardiamente emergiram minorias religiosas. Neste plano, serão também objecto de análise os modelos jurídicos que regularam o fenómeno religioso e como isso se repercutiu no campo de acção dos grupos minoritários até ao presente. No último ponto deste capítulo, será apresentada a evolução das minorias religiosas no país, pelo recurso às estatísticas disponíveis.

A diversidade religiosa é tratada de modo particular no capítulo 5. Aí é esboçado um quadro geral acerca da emergência e consolidação de novos grupos religiosos. Procura-se, em paralelo, perceber em que medida a pluralização do campo religioso se traduz numa reconfiguração do mesmo. Neste ponto será tomada em atenção a formação e autonomização de sub-campos religiosos, a par da secularização interna tanto dos grupos religiosos, como da própria Igreja Católica. Dentro das minorias religiosas, a comunidade evangélica será objecto de um tratamento particularizado. Esta opção resulta do facto deste ser o grupo mais representativo na sociedade portuguesa e com uma riqueza documental mais vasta. Por outro lado, a comunidade evangélica assinala o início, a partir do século XIX, da possibilidade (ainda que precária) de espaços confessionais alternativos à Igreja Católica.

Finalmente, a parte III do trabalho aborda o pluralismo num registo analítico mais micro. Esclareça-se que o nível de análise não é de natureza micro-sociológica uma vez que este remete mais directamente para questões de interacção – daí que o interaccionismo simbólico ou a etnometodologia sejam entendidas como teorias micro-sociológicas — e de construção de sentidos. Ora a estratégia empírico-metodológica adoptada na parte III (o inquérito por questionário), embora tenha o indivíduo como unidade de análise, permite essencialmente observar as regularidades de atitudes, estabelecer comparações entre os grupos, e gizar tendências dominantes.

O objectivo é alcançado através da análise de um inquérito realizado, a nível europeu, com o propósito de medir as atitudes dos portugueses face ao pluralismo religioso e moral. No capítulo 6, será apresentado o projecto responsável pela pesquisa, a estrutura do questionário, as características da amostra e os

procedimentos técnico-metodológicos utilizados no tratamento dos dados. No último capítulo, pretende-se, através da análise estatística dos resultados do referido inquérito, apreender as várias dimensões do pluralismo religioso no plano individual e os conceitos que o explicam. Desta forma, estaremos a perspectivar o pluralismo no campo psicológico-mental, colocando em evidência as atitudes perante o fenómeno religioso e, de um modo muito especial, atribuindo toda a nuclearidade aos indicadores que permitem medir o pluralismo.

I

Para uma construção sociológica do pluralismo religioso

Since religion has been regarded by the sociologists as a 'pre-sociological' theory of society, then the sociology of religion as such must inevitably be a discipline in which central epistemological questions are at issue.

Bryan Wilson (1988: 9)

Religion in Sociological Perspective

Capítulo 1

Pluralismo religioso e diversidade religiosa: aproximações e controvérsias

O pluralismo é um tema controverso e ainda pouco saturado na análise sociológica. Só muito recentemente começou a adquirir os contornos de constructo, graças a aproximações sucessivas que têm vindo a ser realizadas por alguns cientistas sociais. Provavelmente, os esforços mais significativos registam-se na área da sociologia da religião que, pelo confronto com um quadro social cada vez mais marcado, à escala global, pela diversidade e pelos conflitos religiosos, se viu a braços com a tarefa de conceptualizar um dado adquirido.

Dentro de um trabalho que é, também ele, de aproximação e reiterando o que na Introdução foi anunciado, será feita, neste capítulo, uma primeira abordagem do objecto teórico-empírico em questão, isto é, o pluralismo religioso. Importa, assim, começar por destacar os elementos estruturantes do debate científico, pondo em relevo imprecisões e polissemias. Pretende-se ainda evidenciar as modalidades de gestão da diversidade religiosa, nos vários momentos históricos do cristianismo ocidental, particularizando os termos da regulamentação do fenómeno religioso nas sociedades europeias contemporâneas.

1. Um dado adquirido?

O conceito de pluralismo tem sido utilizado com diferentes conotações nos mais variados contextos discursivos. Por vezes, é interpretado como sendo nada mais do que a diversidade, mas o uso comum da palavra, tal como aparece em enciclopédias generalistas, parece ir no sentido de uma "autonomia gozada por vários grupos dentro duma mesma sociedade – conceito aplicado às vertentes religiosa, económica, laboral e ética –" *Britannica* (p. 528). No *Concise Dictionary of Sociology*, coordenado por Gordon Marshall (1994: 395), definição semelhante aparece aplicada, não a pluralismo mas a "sociedades plurais"[1] (*Ibidem*: 395), com a salvaguarda de que a expressão não deverá ser confundida com multiculturalismo, dado que isso conduz a que este termo seja aplicado a sociedades tão diferentes como o Brasil ou os Estados Unidos da América.

Estas definições traduzem, de forma aproximada, a acepção geral que se tem de pluralismo, contudo esta noção ainda permanece pouco precisa do ponto de vista científico. A confirmar essa evidência temos o facto de se tratar de um termo que não aparece na maior parte dos dicionários e enciclopédias de sociologia ou de ciências sociais e quando figura nesses manuais – por regra nos anglo-saxónicos – remete para o pluralismo político.

O pluralismo constitui uma noção política e ideológica fundamental, que faz parte dos discursos da esfera pública e, em particular, da linguagem do "politicamente correcto" nas sociedades democráticas. Apesar de poder ser abordado por via de múltiplos registos – não raro, com lógicas argumentativas cruzadas – é, como se disse, no plano da abordagem política que o pluralismo se encontra mais desenvolvido e sistematizado, o que substancialmente se explica pelo facto desta noção – que é também cultural, religiosa, étnica, moral – se encontrar ancorada nos princípios intrínsecos à democracia.

Em consequência disso, foi no campo da ciência política que se efectuaram as primeiras aproximações científicas. É nessa acepção que o termo

---

[1] "Sociedades divididas em diferentes grupos linguísticos, étnicos, religiosos ou raciais" (*Ibidem*: 395).

está presente no dicionário de sociologia de Marshall[2]. O conceito de pluralismo (político) é introduzido, nos anos sessenta nos Estados Unidos da América, por autores como Robert Dahl, reportando-se à distribuição do poder político por vários grupos, inseridos em comunidades locais, com interesses distintos e competitivos (*Ibidem*: 396). Os representantes desta abordagem assumiam o pressuposto de que nenhum grupo era suficientemente poderoso a ponto de poder agir autonomamente, nem tão fraco que não pudesse garantir os seus interesses legítimos – perspectiva liberal, bem na linha da Escola de Chicago. Outra abordagem, emergiu nos anos 20, no campo dos estudos políticos britânicos. Douglas, Cole, Figgis e Laski (*Ibidem*: 396) são os autores mais significativos dessa corrente que advogava que o poder soberano não deveria apenas concentrar-se no Estado mas, paralelamente, esse poder deveria ser distribuído por associações autónomas da sociedade civil. Ao contrário da corrente anterior que enfatizava o princípio da competição, esta defendia a distribuição do poder enquanto medida política emanada a partir do próprio Estado.

No registo científico encontra-se ainda o termo pluralismo, no âmbito da discussão epistemológica dos anos setenta. Por essa data, passa a usar-se a expressão "pluralismo metodológico" para dar conta da situação competitiva entre teorias epistemológicas e paradigmas que competem pela primazia numa determinada ciência, neste caso a sociologia (*Ibidem*: 326). Os defensores do pluralismo metodológico rejeitam a exclusividade de uma metodologia – o alvo de ataque era a ortodoxia positivista e o funcionalismo associados aos nomes de Talcott Parsons e de Paul Lazarsfeld – e, nessa lógica, fazem a apologia da utilização de vários métodos de análise. O pluralismo metodológico resultou da emergência, no campo da sociologia, da fenomenologia, do estruturalismo, dos neo-marxismos e do relativismo filosófico.

Como se pode constatar, o pluralismo, sendo uma concepção relevante para as ciências sociais, tem sido tomado como um dado adquirido, ou

---

[2] O dicionário do Pensamento Social coordenado por William Outhwaite e Tom Bottomore (1996: 574-578) apresenta o pluralismo em termos coincidentes com Gordon Marshall (*Ibidem*) e claramente subdivide o texto em subentradas: "pluralismo norte-americano" e "pluralismo político inglês".

seja, objecto de uma conceptualização pouco precisa ou então confinada a uma das suas múltiplas dimensões. Escasseiam estudos que demonstrem o seu efeito real nas tendências em curso nas nossas sociedades contemporâneas e elementos que permitam o aprofundamento do debate e uma construção conceptual mais rigorosa. Essa dimensão de pluralidade tem estado ausente, nomeadamente, nos estudos sobre a mudança de valores, de que são exemplo as teses pós-materialistas (Inglehart, 1990) ou os trabalhos de observatórios como o *European Values Study* (EVS) e o *International Social Survey Program* (ISSP).

Tomando como ponto de partida – e como utensilagem teórico-metodológica – as propostas analíticas que, recentemente, têm surgido no campo das ciências sociais, em particular na sociologia da religião, será efectuado aqui um desenvolvimento, como já o dissemos na abertura deste capítulo, de forma a pôr em evidência as condicionantes históricas e sociais dos vários discursos, os contornos do actual debate (nos seus múltiplos registos e entre os vários agentes dentro de cada campo) no mundo ocidental e, com especial destaque, dentro do espaço europeu.

Tal como a racionalização, a diferenciação funcional, a globalização e a reflexividade, o pluralismo constitui uma das características da modernidade (Berger & Luckmann, 1995; Dobbelaere, 1999; Beckford, 1993; Wolfgang, 1995, Wilson, 1996, entre outros) e uma das vertentes analíticas da secularização. Estas várias problemáticas e conceptualizações serão apresentadas, neste momento, de forma breve e esquemática, passando a constituir objecto de uma análise mais aprofundada em capítulos seguintes[3].

Enquanto faceta da modernidade, o pluralismo está relacionado com a homogeneidade/heterogeneidade da sociedade e, desta forma, também com o tema do etnocentrismo, da religião ou da cultura em sentido mais estrito. Desde a segunda metade do século XX, as sociedades ocidentais – a América do Norte, com maior evidência e a Europa de forma crescente – tornaram-se cultural, religiosa e etnicamente mais diferenciadas. Isto é um produto das massivas

[3] Principalmente no capítulo 2 – As perspectivas, o debate, as reformulações.

ondas migratórias que tiveram lugar no período que sucedeu à II Grande Guerra. Este fenómeno migratório assenta num conjunto de causas (Berger, 1993: 25) como as pressões económicas e políticas e o desemprego nos países de origem dos emigrantes e a ausência de medidas de contenção da imigração nos países de acolhimento. E aquilo que se pensou ser uma situação transitória acabou por se tornar uma permanência, deixando antever um pluralismo ainda mais intenso no futuro.

As perspectivas sobre o pluralismo desenvolvidas pelos sociólogos da religião assentam em diferentes fundos teóricos de referência, sendo inegável, o peso excessivo do funcionalismo e da sociologia do conhecimento (Riis, 1998). James Beckford (1989) denuncia o facto como uma das causas para uma certa marginalização da sociologia da religião dentro da sociologia em geral.

Para o principal representante da abordagem funcionalista, Talcott Parsons (1973), o pluralismo religioso significa um tipo de diferenciação que permite definir de forma mais clara o lugar da religião nos sistemas social e cultural. Tendo sempre como pano de fundo a realidade social americana, vê a pertença religiosa como resultado de uma adesão voluntária, o que ele associa a um processo de privatização da religião. Tal como Bellah (1968) sugere, a privatização e a diversidade religiosa conduzem à "religião civil" – conceito que retomaremos mais tarde –, isto é, uma "comunidade moral" (conjunto de normas e valores partilhados), no sentido durkheimiano do termo.

Na perspectiva da sociologia do conhecimento, representada por Peter Berger (1967), é defendido que a secularização produz o fim do monopólio das religiões tradicionais e que no mercado religioso as empresas religiosas se confrontam com o imperativo de competirem permanentemente entre si e com visões do mundo não religiosas (científicas, filosóficas, político-ideológicas). Nessa medida o pluralismo implica uma relativização das visões do mundo e, em consequência, uma precarização das estruturas religiosas. De certo modo, Berger associa pluralismo religioso a uma certa tendência para a anomia.

Ora, é inegável que o estudo do pluralismo tem inevitavelmente a ver com a distribuição do poder na sociedade. Por essa razão, temos de recordar os contributos dos sociólogos de tradição marxista – ainda que estes não tenham

atribuído uma atenção especial à problemática do pluralismo religioso, nem à religião em geral – e, em especial, a reflexão de Max Weber sobre o poder e a sua releitura por Pierre Bourdieu.

No campo religioso, o pluralismo remete, entre outros aspectos, para a diversidade dos universos religiosos, outrora únicos, ou seja, para "universos parciais de conhecimento" que Berger e Luckmann (1985) entendem coexistir com um "conjunto geral de conhecimentos partilhados". Seria, aliás, como defende Beckford (1999), mais correcto que a sociologia optasse pela utilização do termo diversidade em substituição de pluralismo quando pretende dar conta da coexistência de grupos heterogéneos numa determinada sociedade ou num mesmo contexto social. Este autor sustenta que o pluralismo tem por base uma crença ideológica ou normativa que sugere a tolerância, a igualdade de direitos, a defesa de "que deveria haver respeito mútuo entre os diferentes sistemas culturais e liberdade para todos eles" (*Ibidem*: 1). No entanto, contextos sociais, do ponto de vista religioso (étnico, cultural...), diversificados poderão não ser pluralistas, facto que, por si só, coloca problemas à operacionalização do conceito. Se, em alternativa, nos referirmos a esses mesmos contextos em termos da diversidade dos seus traços culturais, a atitude será mais acautelada e metodologicamente mais rigorosa.

Pela nossa parte, reconhecemos a validade da proposta de Beckford. Tal procedimento não invalida, no entanto, que o termo pluralismo seja utilizado, mas sempre que o fizermos teremos presente o seu conteúdo substantivo, isto é, analítico. Adoptamos, deste modo, o princípio metodológico de que a sociedades caracterizadas pela diversidade religiosa não corresponde, necessariamente, pluralismo. O pluralismo religioso só será possível no quadro de uma sociedade democrática e culturalmente pluralista, isto é, onde o poder se encontra disperso por várias organizações, porque somente em tal situação é possível a coexistência dos seus elementos num mesmo campo sem monopólio de qualquer um deles. Estes monopólios podem ser, por sua vez, um dado de facto, ou situação de direito. A situação de direito aparece, de ordinário, em Estados autoritários.

Uma reflexão comparativa sobre diferenças religiosas e culturais conduz à constatação de diferentes registos históricos em termos de tradições de vivências pluralistas. Esse é o caminho seguido por Bryan Wilson (1996: 11-34) que, num primeiro momento, procuraremos acompanhar de perto. A experiência do ocidente cristão não é propriamente rica nesta matéria, em especial se comparada com vivências religiosas de regiões orientais onde as mesmas pessoas podem participar numa variedade de actos de culto. Wilson (*Ibidem*: 11) dá o exemplo da Índia com o politeísmo, o panteísmo e o eclectismo e do Japão, onde as pessoas alternam os rituais xintoístas com os budistas. Nestas sociedades os contornos religiosos são fluídos. Este sociólogo britânico afirma que aí o pluralismo é uma norma e a tolerância costuma prevalecer. Não podemos, contudo, deixar de nos interrogar se nestes contextos sociais não impera mais o inclusivismo – face ao sincretismo frequente – do que o pluralismo.

Num intento explicativo da variedade de posições face ao pluralismo, no ocidente – e isso pode ser ilustrado pela posição cristã em matéria de diálogo inter-religioso –, Peter Berger (*Ibidem*, 25-31) construiu uma tipologia de atitudes. Designou o primeiro tipo de *exclusivista*, cabendo aí os indivíduos que "insistem na finalidade e singularidade da revelação bíblica", ou seja, negam qualquer revelação salvífica fora da tradição cristã. Os *inclusivistas*, por seu turno, embora atribuam centralidade à mensagem bíblica, admitem a possibilidade de existirem pedaços de revelação da verdade em lugares fora do quadro judaico-cristão. O terceiro tipo é o dos *pluralistas* e agrega todos aqueles que, segundo as mais diversas variantes, abdicam da centralidade da verdade cristã. Estes advogam a combinação e assimilação de verdades com fonte em diferentes culturas religiosas, e que Berger descreve tomando como imagem um puzzle construído com peças de diferentes figuras. Aqui não se trata apenas da questão da produção de uma atitude religiosa individualmente construída, uma vez que é uma atitude sustentada por alguns sectores teológicos.

Como se pode verificar, aquilo que Berger designa por atitude inclusivista, para se adequar ao ponto de vista aqui em desenvolvimento, teria antes de ser designada por pluralista, dado que é aquela que mais se aproxima da acepção de pluralismo que apresentamos. Em contrapartida, a atitude descrita

pelo autor para o terceiro tipo (o grupo dos pluralistas), essa sim, enquadra-se numa lógica inclusivista, já que é sugerida, neste caso, uma postura religiosa sincrética.

As considerações sobre o pluralismo religioso que, de seguida, serão enunciadas encontram-se balizadas e circunscritas ao ocidente cristão e respectivas especificidades. Primeiro será efectuada uma resenha histórica, estratégia que possui a virtualidade de rever a diversidade religiosa em cenários histórico-sociológicos distintos, pondo em relevo o contributo da herança da tradição cristã em matéria de pluralismo para a sociedade contemporânea; depois serão revistas e analisadas questões que directamente remetem para o pluralismo – sobressaem aqui os fenómenos das seitas, dos novos movimentos religiosos (NMRs), do Islão – nas actuais sociedades ocidentais, com especial incidência nos países que hoje fazem parte da União Europeia; finalmente, serão gizadas afinidades e diferenças entre o conceito de pluralismo e os conceitos de tolerância e de privatização.

2. Pluralismo: uma história longa, uma semântica inacabada

Nas sociedades de tradição cristã[4] o pluralismo religioso apresenta uma configuração muito particular e desenrolou-se historicamente em modos diferentes de outras sociedades não cristãs, nomeadamente as asiáticas. No cristianismo a explicação tem de ser encontrada, desde logo, nas suas origens.

Nas sociedades pré-cristãs, dominadas pelo mito, a realidade era apreendida sem quaisquer "disjunções categoriais" (Habermas, 1991: 45-46). Natureza e cultura eram projectadas num mesmo plano, num processo de

[4] Recorde-se que nos estamos a cingir ao mundo ocidental, pelo que ficam de lado sociedades cristãs de outras regiões do globo, nomeadamente, da América Latina e a Europa de Leste, cuja alusão será sempre lateral.

assimilação recíproca. A identidade do eu (con)fundia-se com a identidade do grupo, com o todo[5]. Sagrado e profano sobrepunham-se mutuamente e a religião abarcava toda a vida da comunidade. Este foi o denominador comum a judeus, romanos e gregos. Isso não significa que não existisse uma diferenciação entre o temporal e o transcendente[6], só que a tendência, principalmente numa fase primeira da religião – próxima da magia e do mito – é para associar dois mundos que na essência são mutuamente distintos (Fernandes, 2001b e 1999b, Gauchet, 1997). Uma coisa é a sacralização das instituições sociais ou políticas com tendência para a sua confusão; outra é o processo de separação crescente entre o sagrado e o profano quer no judaísmo quer no cristianismo[7].

Na antiguidade grega até à emergência do pensamento filosófico-racional, as narrativas poéticas transmitiam mitologias que, por seu turno, legitimavam o poder político e divinizavam a figura do Rei. A posterior desmitologização e democratização da *polis* conduzem a uma certa secularização. Contudo, a religião continua a assumir um relevo público e não é sequer debatido o problema da liberdade de consciência (Machado, 1996: 16). No cerne do debate está antes o problema da conformidade do indivíduo em relação à colectividade.

Dentro do Império Romano, a situação da religião não é muito diferente. Se é certo que instituições políticas e religiosas se sobrepõem – o Imperador encarnava a divindade – e a religião possui um carácter público, não é menos verdade que o politeísmo reinante era de toda a tolerância em relação às diversas formas de culto, permanentemente em crescimento por via das conquistas.

---

[5] A este propósito, refere Teixeira Fernandes (*Ibidem*: 92): "A vida desenrola-se inicialmente num espaço sagrado, sacralidade que se reveste de um carácter cósmico e colectivo. Nesta situação, a consciência pessoal não se diferencia da consciência colectiva, sendo a regra do grupo a norma própria do indivíduo, indissociáveis como eram o costume, a religião e o direito. (...) [N]ão há também distanciamento entre o plano pessoal e o social".

[6] A categorização e dicotomia entre o sagrado e o profano é, como se sabe, largamente analisada nos primórdios da sociologia por Emile Durkheim (1925). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.

[7] Esta temática acerca da separação crescente, no ocidente, entre o sagrado e o profano é aprofundada por Marcel Gauchet (*Ibidem*) na II Parte, *Apogée et mort de Dieu – le christianisme et le développement occidental*.

Os judeus demarcam-se daquelas sociedades, pelo facto de terem uma religião monoteísta. Aqui a confluência entre objectivos políticos e religiosos era total. Dentro da sua conceptualização teocrática, Deus criou o ser humano à sua imagem e semelhança. Uma vez que este caiu em pecado, deveria orientar a sua conduta no sentido de um aperfeiçoamento moral constante. As leis divinas eram assim coincidentes com as normas sociais e o poder político possuía uma legitimidade transcendente (Machado, *Ibidem*: 15). A coerção social era forte e o desvio religioso punido[8]. Apesar do isolamento provocado pela particularidade do monoteísmo, Israel teve, desde o início, uma atitude de aceitação do mundo – ou de, pelo menos, não o rejeitar, tal como Weber sublinhou (1978: 611) – e desenvolveu uma ética religiosa que progressivamente se foi racionalizando, abrindo, assim, caminhos para a secularização.

O cristianismo emerge dentro da comunidade judaica e, nessa medida, herda o quadro teológico monoteísta (permanecendo dentro dele), mas introduz uma nova conceptualização que terá repercussões no modo de conceber a relação entre o político e o religioso. Como elemento fundamental da nova teologia está a questão da salvação e a resolução de uma contradição, bem enraizada no judaísmo, entre o Deus único e universal e o Deus da Aliança com o Povo Escolhido (Gauchet, *Ibidem*:156). Deus, ao adquirir forma humana, através de Jesus Cristo, concede ao homem a possibilidade de se libertar do pecado e de se reconciliar com o seu Criador. Esse dom poderá ser adquirido mediante a fé e o arrependimento de cada indivíduo. A partir destes pressupostos irão surgir, na perspectiva de Jónatas Machado (*Ibidem*: 18-19), um conjunto de implicações quer na dimensão individual quer na dimensão colectiva quer, sublinhamos, no plano das relações entre o político e o religioso.

No que concerne à dimensão individual, a fé transfere-se muito mais para uma questão pessoal, no sentido em que a crença é colocada à consciência individual, passando a existir uma liberdade de opção. Trata-se de uma atitude perante o sagrado perfeitamente antagónica face ao fatalismo religioso da

---

[8] Neste sentido e individualizando a figura do profeta, Machado (*Ibidem*: 15) afirma: "[a]os profetas cabia a função reformista de exortar os monarcas para nunca se afastarem da lei divina e procurarem aperfeiçoar a sociedade dentro do quadro das instituições existentes, verificando-se por vezes uma forte conflitualidade nas relações entre uns e outros."

Antiguidade e em ruptura com formas coercitivas legitimadas pela esfera político-moral.

Esta nova religião teve como preocupação dominante a sua afirmação como comunidade de crentes, uma nova instituição social que virá a ser designada de *ecclesia*, termo que etimologicamente designa assembleia santa convocada, em correspondência com o seu significado grego de assembleia do povo como força política[9]. Os seus seguidores caracterizaram-se pela heterogeneidade racial, tribal, geográfica, e pela diversidade das origens social e cultural. Todos estes factores de diferenciação eram relegados para segundo plano uma vez que todos passavam a pertencer a uma comunidade fraterna onde o mesmo Deus era adorado. Nesta linha, Bryan Wilson (*Ibidem*: 12) afirma: "[o]s cristãos afirmaram uma identidade que, em última instância, pôs de lado todas as outras bases de filiação ou submissão".

Na história do cristianismo dos primeiros séculos há dois períodos completamente distintos, que assinalam formas diferenciadas de articulação entre a religião e o poder político. A comunidade cristã dos primeiros séculos é uma comunidade que cresce e se desenvolve em contexto de perseguição, uma vez que os seus membros se recusavam a prestar o culto ao Imperador. A mensagem anunciada pelos primeiros cristãos, profundamente escatológica, tinha sempre presente as palavras do Mestre, "O meu Reino não é deste mundo", daí o desinteresse pelos reinos e poderes terrenos. Há na Igreja dos primeiros séculos uma defesa da "laicidade do Estado" (Fernandes, 2001a:428), que funciona como forma de pressão sobre o poder político para adoptar uma prática de tolerância. A conduta dos cristãos não era, apesar disso, de rebelião pois conciliavam aquele princípio com o mandamento "Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus"[10].

---

[9] *Ecclesia* (Igreja) é um termo que acaba por ser utilizado tanto em referência às igrejas enquanto edifícios e às comunidades locais de crentes que ali se reúnem como à "E*cclesia*" no sentido teológico da palavra (Pye, 1994: 75).

[10] Neste sentido, afirma Jónatas Machado (*Ibidem*: 20):"(...) São exactamente estas ênfases do cristianismo primitivo na consciência individual, na distinção entre os domínios político e religioso e na independência das comunidades cristãs perante as autoridades públicas que permitem afirmar, parafraseando Minnerath, que a liberdade religiosa, enquanto espaço de autonomia da pessoa e

Se a comunidade cristã se vai definir por uma grande capacidade de inclusividade, no sentido em que dilui identidades de origem e de pertença social, torna-se, por paradoxo, exclusivista em relação àqueles que não fazem parte desta comunidade de crentes, mais propriamente aqueles que não adoram o seu Deus, único, de toda a humanidade e que não pode ser colocado, lado a lado, com os outros deuses do Império Greco-Romano[11]. Trata-se de uma comunidade de adesão voluntária mas a escolha religiosa individual foi progressivamente transposta para o campo da moralidade (Wilson, *Ibidem*: 12). Se nesta fase isso se traduzia unicamente na exclusão da comunidade daqueles cuja conduta não se operava conforme as normas, mais tarde, nas sociedades onde o cristianismo se tornou dominante, a exclusão foi alargada a toda a vida social.

Embora a comunidade cristã dispusesse de fronteiras bem traçadas, tal não impedia que captasse novos membros para as suas fileiras. Assim, exclusivismo e universalismo combinados com proselitismo constituem os elementos de demarcação entre o cristianismo e as outras crenças de origem étnica e confinadas aos indivíduos de uma mesmo tribo ou território.

A partir do século IV, com o fim das perseguições, pode ser identificado o início de um novo período para o cristianismo. Primeiro, é promulgado um édito de tolerância que virá a conceder a liberdade de culto (materializada na possibilidade de construção de edifícios para o efeito); depois, com Constantino, é consagrada a liberdade de crença. Finalmente, Teodósio, já numa fase de declínio do império, declara o cristianismo a religião oficial. Ao adquirir uma dimensão pública, a religião insere-se numa lógica de conservação do poder político e de manutenção da coesão social (Machado, *Ibidem*: 22). A manifestação mais evidente disso reside no facto de o Imperador passar a assumir uma autoridade religiosa suprema, mediando as relações entre o poder político e o sagrado. O seu poder era assim legitimado num princípio teológico-

---

das comunidades religiosas perante o Estado e na sociedade, tem um fundamento na mais autêntica tradição cristã (...)".

[11] O discurso do apóstolo Paulo em Atenas, no Areópago, é elucidativo do carácter monoteísta e não idólatra da nova religião. O apóstolo toma o santuário sem estátua e com a inscrição "Ao Deus desconhecido", como ponto de partida para falar sobre a natureza do Deus dos cristãos. Cfr. Actos do Apóstolos, cap. 17.

político e a sua missão consistia em realizar um ideal ético-cristão. O monarca passa a controlar os assuntos eclesiásticos, inaugurando, assim, o paradigma secular (Swenson, 1999: 276-277) sob o modelo cesaropapista.

Os princípios de liberdade e voluntarismo eram contrariados pela tese de que havia liberdade de escolha mas só uma escolha era verdadeira e a liberdade, propriamente dita, só podia ser encontrada no serviço a Deus. O monopólio da verdade constituiu fonte de intolerância (Wilson, *Ibidem*: 13). O paganismo passou a ser perseguido e a liberdade de culto é anulada bem como os princípios de "responsabilidade moral individual" e da crença como opção da consciência de cada um – princípios estes tão caros aos primórdios do cristianismo.

A necessidade de uma sistematização para combater as heresias dos primeiros séculos, a par da progressiva institucionalização da Igreja Cristã e a extensão do seu domínio político reforçaram a ortodoxia e a ortopraxis. A verdade passa a ser objectivada no quadro da doutrina da Igreja e todos os domínios da vida social (a política, a economia, o direito, a cultura ou a arte) vão, progressivamente, submeter-se a uma construção teológica[12].

Na era pós Constantino, verificou-se o novo tipo de relação entre a estrutura social e as representações colectivas religiosas que não se confinou a uma simples mistura com as formas religiosas arcaicas, antes se impôs de forma totalizante sobre essas estruturas antigas (Luckmann, 1999: 252), ensaiando um período de longa duração que se arrastou até à era moderna.

De facto, a Igreja é a única instituição que consegue atribuir sentido e unidade a uma Europa remanescente da queda do Império. A obra de Agostinho de Hipona vai, de certo modo, teorizar uma teologia que servirá de sustentáculo a este período de transição político-social e religiosa. A *Cidade de Deus* explica, dentro da perspectiva judaico-cristã do Deus que se manifesta e intervém na História dos homens, a queda do império romano. A cidade dos homens,

---

[12] Machado (*Ibidem*: 24) refere-se a estas transformações nos seguintes termos: "[a] queda do império romano do ocidente constitui, sem margens para dúvidas, um evento histórico decisivo para o início do processo de gradual sedimentação histórica do ideal político-espiritual da Cristandade".

dominada pelo pecado – concepção que revela o pessimismo antropológico de Agostinho (Markus, 1990: 51-52) – é substituída pela cidade de Deus que surge na linha do seu plano salvífico e restituindo, deste modo, um sentimento de moralização e uma escatologia optimista. Este tratado teológico virá a ter implicações e aplicações quer no plano jurídico quer no plano institucional, que se traduzirá numa tendência de longa duração, no espaço europeu do ocidente[13], de unidade político-religiosa com a supremacia do poder eclesiástico. Neste sentido, refere Teixeira Fernandes (*Ibidem*: 429-430):

> Tudo o que ameaça a religião passa a pôr em perigo a soberania dos Estados e tudo o que serve esta soberania aproveita a Igreja. Assim se foi constituindo a hierocracia. A sua [de Agostinho de Hipona] doutrina não deixa, por isso, de apontar no sentido da hierocracia, na medida em que propõe a intervenção estatal para o apaziguamento social (...)

Aqui residem as origens da sobreposição dos discursos político e religioso e do conflito secular de afirmação de um poder sobre o outro.

Tomás de Aquino, na linha de Agostinho, dará continuidade a este tipo de teologia e, fundamentalmente, através do desenvolvimento do conceito de *libertas ecclesiae*, o que significa liberdade da Igreja mas que, na prática, se veio a traduzir em liberdade eclesiástica. Partindo da premissa de que a Igreja Católica Romana é detentora da verdade absoluta e de que só a verdade tem direitos, o conceito de liberdade será confinado à liberdade da Igreja, uma vez que esta é legitimada pelo monopólio da verdade e na sequência disso deverá gozar de exclusividade (Machado, *Ibidem*: 30 e segs.). Este silogismo de inspiração aristotélica (só existe liberdade dentro da verdade, ora só a Igreja detém a verdade, logo só existe liberdade no seio da Igreja) implicará que o

---

[13] O regime de cesaropapismo que dominava o leste do império não reage bem ao curso da evolução político-religiosa do ocidente. Em Constantinopla cabia ao Imperador o poder supremo e, nesse sentido, a Igreja a ele se submetia e guardava fidelidade, vendo, em contrapartida, assegurada e protegida a sua ortodoxia (Machado, *Ibidem*: 27 e Swenson, *Ibidem*: 276). Acerca do desenvolvimento histórico deste modelo, Swenson acrescenta: "[o] paradigma secular ou Cesaropapismo, é ilustrado pelo período que vai desde o tempo do primeiro Imperador Romano Cristão de Constantinopla (272-273 AD), até ao último imperador de Roma ocidental, quando o império caiu devido às invasões bárbaras (...). O paradigma teve uma história bem mais longa no leste desde o tempo do primeiro imperador cristão até à queda do Estado Czarista na Rússia, em 1917" (*Ibidem*).

discurso teológico determine o funcionamento das diferentes esferas da vida social, bem como a conceptualização de indivíduo. Se fora da Igreja não há salvação, a posição desta instituição no que respeita à tolerância irá traduzir-se nos seguintes termos: os hereges deverão ser obrigados a retomar o caminho da verdade pois só por essa via alcançarão a liberdade e a salvação. Como diria (Bourdieu, 2001: 124), os dominantes acabam por impor como norma universal, os princípios que regem a sua própria prática.

O feudalismo medieval virá a pautar-se por um ideal de Império Cristão – as Cruzadas são disso a principal manifestação –, objectivo que obrigava a um entendimento coordenado entre o Estado e a Igreja, na medida em que ambos deveriam zelar pelo bem-estar do ser humano. A História mostra como esse entendimento desejado esteve longe de se realizar de forma pacífica. A partir da Alta Idade Média a situação altera-se, sensivelmente, uma vez que se trata de um tempo de abertura ao debate teológico. Alister McGrath (1988: 21-25) designa esse período de "pluralismo doutrinal", o qual não deixa de estar associado a uma crise de autoridade da própria Igreja. Ambos os factores acabam por abrir caminho aos reformadores que, num primeiro momento, se sentem livres de expressar as suas ideias sem o risco de serem considerados heréticos.

A ruptura com Roma acaba por se tornar inevitável até porque Lutero recebe o apoio político que viabilizará o rompimento. Será então a partir da Reforma Protestante[14] e das guerras religiosas que se começa a prefigurar o Estado moderno, concretamente com o modelo de Estados independentes preconizado pelo Tratado de Vestefália, como uma solução política possível. Desde essa data a Igreja Católica permanece maioritária em muitos países, mas adquire um estatuto minoritário noutros. No primeiro caso, a Igreja procura manter os privilégios junto dos aparelhos do Estado, dentro do paradigma hierocrático. No segundo, defende – mas só até certo ponto, como mais adiante veremos – o direito à liberdade religiosa, abdicando de uma argumentação com base no princípio *libertas ecclesiae*.

---

[14] Acerca das transformações sociais consultar, entre outros, a obra de Trevor-Roper (1972), *Religião, Reforma e transformação social*. Lisboa: Editorial Presença / Martins Fontes.

A defesa da liberdade religiosa dentro do protestantismo conhece limitações, sendo também visíveis sinais de intolerância que contrariam as suas declarações iniciais. Wilson (*Ibidem*: 14) recorda as atitudes intolerantes de Lutero e Zuínglio, este nas suas relações com os anabaptistas, aquele na sua declaração da missa como blasfémia. Ambos os reformadores negam as suas disposições de tolerância iniciais. A questão relevante não é a de quantificar aqui os níveis de perseguição dos católicos a protestantes – que foram bem mais numerosas por via da criação da Inquisição – nem a de protestantes a católicos. Como ainda refere Wilson (*Ibidem*: 15), o aspecto mais significativo reside no facto de que "a posição cristã recebida era essencialmente de intolerância e as principais denominações protestantes não escaparam inteiramente a essa herança".

Swenson recorda que a Reforma veio produzir um conjunto de efeitos sociais e políticos cuja consequência foi um realinhamento das regiões político-religiosas da Europa (*Ibidem*: 280). Referindo-se aos conflitos dos séculos XVI e XVII, aquele autor afirma que a Guerra dos Trinta Anos [1618-1648] começou como uma luta religiosa com tonalidades políticas e terminou como uma luta política com tonalidades religiosas" (*Ibidem*). A solução acabou por ficar nas mãos dos príncipes e monarcas que tiveram que optar entre ser católico, calvinista ou luterano, sujeitando os súbditos, sob o seu domínio, à sua opção – assim aconteceu na Alemanha com principados luteranos e católicos, na Holanda calvinista, na Grã-Bretanha onde uma Inglaterra anglicana coexiste com uma Escócia presbiteriana (reformada), nas nações nórdicas luteranas. Estes modelos de relação Estado/Igreja, no mundo da Reforma, correspondem a um paradigma secular com alguma proximidade ao cesaropapismo, numa nova versão que, sublinhe-se, pouco tem a ver com o curso seguido pelo cristianismo ortodoxo de leste.

2.1. Dois mundos, duas tradições: o pluralismo religioso no velho continente e nos Estados Unidos da América

O factor que mais contribuiu para a perpetuação da intolerância da Igreja Cristã foi a indiferenciação entre identidade religiosa e identidade nacional. De facto, a história do poder político na Europa é indissociável da história do poder eclesiástico. Os Estados europeus evoluíram em parceria com as respectivas Igrejas dominantes. Nos países católicos assistimos a uma subordinação do Estado à Igreja[15], no caso dos países protestantes a regra foi a inversa. Mas a fusão dos dois sistemas (político e religioso) pode bem ser exemplificada pelo papel desempenhado, quer no mundo católico quer no protestante, por homens da Igreja do século XVII como o Cardeal Richelieu em França ou o Arcebispo anglicano Laud em Inglaterra (Wilson, *Ibidem*: 16). Ambos actuaram simultaneamente como autoridades políticas e religiosas, convictamente empenhados na defesa da tese de que o consenso religioso constituía um poderoso recurso para fortalecer a coesão nacional.

A dissidência religiosa era, desta forma, entendida como uma potencial dissidência mais lata, em última instância política. Usando uma terminologia sociológica, a coesão social seria tanto maior quanto mais o fosse a conformidade religiosa, o que fazia desta um imperativo social, na medida em que representava e assegurava o consenso de valores (*Ibidem*: 15) – função esta socialmente legitimada.

Esta situação veio a desenvolver contornos diferentes nos países católicos e nos países protestantes. Nestes, a tendência foi lentamente progredindo para a concessão de liberdades aos dissidentes, enquanto nos países católicos, políticos que professavam empenhadamente uma fé diferente da dominante tendiam a associar-se com os sectores mais anti-clericais. Podem ser identificados alguns casos desses no Portugal da Primeira República.

---

[15] Sobre as relações entre o Estado e a Igreja nos países católicos assume todo o interesse a análise histórico-sociológica realizada para o caso espanhol por Casanova (1994), concretamente, o capítulo 3 "Spain: from State Church to Distablishment".

Referimo-nos, por exemplo, a Alfredo Silva e Eduardo Moreira[16], ambos pastores protestantes e republicanos convictos.

A tradição cristã que tem vindo a ser descrita foi, desde cedo, objecto de crítica filosófica e política, com os primeiros pensadores humanistas, mas principalmente nos séculos XVI e XVII. Mais importante do que a atitude de pensadores particulares terá sido o próprio curso da estrutura social e da sociedade em geral. Wilson (*Ibidem*: 16) chama a atenção para duas "forças poderosas" que acabaram por transformar a tradição cristã: o processo de secularização e a emergência do Estado laico.

Em termos genéricos, entende-se por secularização – as diferentes conceptualizações do termo serão analisadas no capítulo seguinte – o processo através do qual as instituições religiosas, as crenças e as práticas religiosas perdem significado no funcionamento do sistema social. Nas origens da secularização está o processo de diferenciação funcional (Dobbelaere, 1981 e 1999) ou estrutural (Wilson 1969), o qual significa a autonomização das várias esferas do sistema social, seja o político, o económico, o jurídico, a educação, a arte ou a saúde. A religião deixou de abarcar todos estes subsistemas e, ainda num plano micro-sociológico, deixou de exercer regulação nos planos reprodutivo e de socialização da família. Ao perder o controlo sobre os comportamentos individuais, a Igreja deixou de ter também legitimidade de exercer influência sobre as autoridades seculares.

[16] No capítulo 5 será analisado, mais detalhadamente, o papel destas figuras no minoritário universo protestante português.

Figura 1 Principais rupturas na História do Cristianismo

A autoridade moral religiosa cedeu lugar às competências técnicas. Wilson (1996: 17) explicita como essas transformações se operaram na realidade social:

> desde que dissidentes como os puritanos em Inglaterra, os huguenotes em França, os huteritas e menonitas em várias partes da Europa continental mostraram capacidade para a inovação, o empreendimento e saberes práticos do homem de trabalho comum – todas elas faculdades reconhecidas como socialmente válidas –, as autoridades seculares manifestaram menos medo em relação à dissidência religiosa e a intolerância tornou-se uma política menos viável[17].

A coesão social deixou, por esta via, de estar associada ao imperativo do consenso religioso. Dito de outro modo, a religião deixou de assumir como função primeira assegurar a manutenção da ordem social. Gradualmente, foram sendo reconhecidos os direitos das minorias religiosas e mesmo – o processo aqui foi mais lento – dos não religiosos ou das minorias anti-clericais.

Por outro lado, a emergência dos Estados Unidos como o primeiro Estado secular abalou profundamente a tese vigente na Europa cristã sobre o papel da religião. Tendo sido povoada por imigrantes com diferentes culturas, línguas e religiões, a sua afirmação como Estado independente nunca poderia assentar no princípio da conformidade religiosa como sustentáculo da coesão social. Muitos desses imigrantes tinham escapado da perseguição religiosa na Europa acabando por se concentrar em diferentes Estados. Foi esse o caso, entre outros, de puritanos, quakers, baptistas, católicos, ou pietistas.[18] Outros Estados,

---

[17] Os huguenotes são protestantes franceses de tradição calvinista e a sua organização formal deu-se em 1559 (Pye, *Ibidem*: 114). Os huteritas (século XVI) foram um dos grupos sobreviventes dos anabaptistas (ala radical da reforma que rejeitava o baptismo infantil) e que se espalhou pela Morávia, Hungria e sul da Rússia (Latourette, 1979: 137). Os menonitas surgem também dentro dos anabaptistas, no norte da Holanda, mas seu crescimento e visibilidade virá a concretizar-se na América do Norte (*Ibidem*:12).

[18] Os quakers, cujo nome formal é "Society of Friends", datam do século XVII e a sua tónica é colocada na experiência interior do Espírito Santo, mas não no sentido de exteriorização emocional típica dos pentecostais (Pye, *Ibidem*: 29). As reuniões dos quakers caracterizam-se pelo silêncio, pois só fala quem se sente impelido pelo Espírito Santo. As Igrejas Baptistas são congregacionais (e não sinodais) e, dentro de uma herança anabaptista, defendem o baptismo na idade adulta, por imersão (*Ibidem*: 29). Foram designados de pietistas os que aderiram ao movimento devocional, dentro do luteranismo, que pretendia devolver uma dimensão emocional à religiosidade individual.

porém, foram habitados por europeus que pertenciam às Igrejas históricas da Reforma (Figura 1)[19], na sua maioria anglicanos e luteranos. Assim, como diz Wilson (*Ibidem*: 18), "se todos estes Estados, religiosamente diversos pretendiam formar uma federação estável e inaugurar uma sociedade do Novo Mundo, teria de tornar-se a tolerância religiosa, e não o conformismo religioso, a base da coesão social". A não escolherem uma coexistência baseada na tolerância mútua, os americanos correriam o risco de se imiscuir em conflitos religiosos e sociais infindáveis e reproduzir a história do continente europeu.

O conceito de tolerância perdeu, por esta alternativa, o conteúdo negativo, atrás referido, ou seja, o de uma concessão por parte do poder do Estado aos desviados da cultura religiosa dominante. O pluralismo religioso, estabelecido como norma, levou a que o princípio da tolerância na igualdade se sobrepusesse ao princípio do monopólio da verdade religiosa (*Ibidem*: 18). Essa tolerância na igualdade traduzia-se na liberdade que cada instituição ou movimento religioso dispunha para celebrar os seus actos de culto, pregar a sua mensagem e recrutar novos membros. Foi também dentro deste quadro que a sociedade americana encontrou no termo "denominação" a expressão mais adequada ao seu contexto religioso. Richard Niebuhr (1987)[20], através do conceito de denominação, encontrou uma solução intermédia entre as concepções tradicionais de "Igreja institucionalizada" e "seita marginal" e introduziu uma perspectiva dinâmica de seita, ainda que demasiado generalista. Para este autor, todas as seitas tendiam para o denominacionalismo, depois de desaparecer o carisma do líder e o empenhamento da primeira geração de crentes.

---

[19] Nesta figura, inspirada na cronologia de David Barrett (1982: 35), é possível visualizar as várias rupturas e formações de grupos religiosos ao longo da história do cristianismo. Daí resultam três ramos fundamentais: Igreja Ortodoxa, Igreja Católica Romana e Igrejas Protestantes – estas, cujo marco é a Reforma, dividem-se, por sua vez, também em três grupos: luteranos, reformados e anglicanos. Convém referir que os anglicanos consideram que o seu surgimento é autónomo da Reforma Protestante e congregam todos os cristãos membros da Comunhão Anglicana. Embora teologicamente e institucionalmente muito próximos dos outros protestantes, apresentam como principal factor distintivo a afirmação do episcopado histórico (Pye, *idem*: 15).

[20] A obra de H. Richard Niebuhr, *Social Sources of Denominationalism*, foi editada pela primeira vez em 1927.

Os direitos de liberdade e de igualdade religiosa abriram caminho para a secularização, ao adquirirem suporte jurídico através da Carta Constitucional americana. O Estado é secular – só um Estado secular legisla nesses termos – e a religião é relativizada. Na sequência disso, os Estados Unidos da América passam a ser caracterizados pela "religião civil" proclamada por Rousseau[21] e retomada pelo sociólogo americano Robert Bellah (1975). A partir do ensaio de Bellah foi possível perceber a importância, de longa duração, que a religião assume na vida política dos Estados Unidos da América e, em especial, como ela constitui uma imagem-guia da comunidade política transcendendo todas as diferenças denominacionais. Apesar de (ou porque) a liberdade de crença aparecer na 1ª Emenda da Constituição americana, a referência a Deus faz "naturalmente" parte de qualquer discurso político e o juramento em tribunal é feito sobre a Bíblia[22].

O caso americano é um assunto de alargada controvérsia e fonte dos debates mais cerrados dentro da teoria da secularização. Se, por um lado, apresenta indicadores macro-societais que o colocam na vanguarda do processo de secularização, por outro, a um nível mais micro, os indicadores apontam para elevados níveis de religiosidade (crença e prática religiosas, por exemplo). No capítulo 3 serão clarificados e desenvolvidos os principais contornos dessa discussão. Por agora basta sublinhar que a questão religiosa é configurada, na sociedade americana, em parâmetros diferentes daqueles que foram prevalecendo na Europa. Mesmo que existam controvérsias em relação aos

---

[21] A religião civil pode ser entendida como "a crença num princípio abstracto mais elevado de justiça que transcende os preceitos morais e as particularidades éticas de cada denominação religiosa em separado" (Wilson, *Ibidem*: 19).

[22] A opinião pública legitima quase unanimemente o comportamento da classe política. Exemplo disso são as respostas a uma sondagem, realizada pela GALLUP, em Fevereiro de 1999. Quando interrogados se votariam num presidente negro, do sexo feminino ou judeu, baptista ou católico, mais de 90% afirmaram não ver nisso qualquer problema. No caso de o candidato ser mormon (grupo classificado pelo senso comum e pela maior parte das perspectivas sociológicas como seita) a proporção dos que aceitariam passou para 79%. A percentagem baixou para 59% quando foi colocada a alternativa de um presidente homossexual, mas quando questionados acerca da possibilidade do presidente ser ateu, só 49% respondeu que aceitava. É de sublinhar a diferença percentual entre votar num candidato a presidente com religião – mesmo que o candidato pertença a um grupo religioso profundamente marginal, do ponto de vista doutrinário, dentro do

"cultos" ou aos NMRs [23], o conflito é, primeiramente, estabelecido entre os diferentes grupos religiosos que, de forma competitiva, disputam uma definição de relação entre o Estado e a religião (Beckford, 1993: 134). O palco é assim a sociedade civil, mesmo que essa luta seja extensível às agências do Estado. Mas se o Estado interfere nesse conflito, não é tanto no sentido de controlar a esfera religiosa, em si mesma, mas mais com o propósito de alargar a sua esfera de influência e monitorizar "esferas 'privilegiadas' da vida social" e, desta forma, assegurar a sua legitimidade na gestão dos conflitos dentro da sociedade civil e, mais latamente, as actividades dos cidadãos (*Ibidem*: 123, 134). Isto marca a diferença relativamente ao caso europeu e explica-se, na perspectiva de Beckford (*Ibidem*: 135), por três razões: a força numérica e financeira dos NMRs nos Estados Unidos; um sentimento anti-religioso ou uma indiferença religiosa menores do que na Europa, e uma Constituição que salvaguarda extensamente a liberdade religiosa. A dimensão religiosa das tensões originada pelo pluralismo faz-se sentir mais na Europa do que na América do Norte, também por outros motivos. Neste sentido, esclarece Berger (1993: 25):

> Uma razão para isto consiste no simples facto de os Estados Unidos e o Canadá, ao contrário da Europa, terem uma longa história de absorção de imigrantes, bem sucedida. Outro facto importante tem a ver com a preponderância de muçulmanos entre os imigrantes para a Europa. De todas as grandes religiões do mundo de hoje, o Islão é indubitavelmente a mais forte, não apenas na sua posição religiosa como na sua resistência a concessões culturais.

No continente europeu, a tolerância remonta, na Holanda e na Inglaterra, ao século XVII mas com fortes limitações. Assim mesmo, duzentos anos depois, os Mormons[24] e o Exército de Salvação[25] ainda eram alvo de

---

cristianismo, como é o caso dos mormons – e um presidente sem religião. Cfr. Site da GALLUP (www.gallup.com): *Poll Analyses*, March 29, 1999.

[23] Guardaremos também para o próximo capítulo a explicitação dos conceitos de "culto" e de "novo movimento religioso".

[24] O mormonismo foi fundado, no século XIX, nos Estados Unidos como Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. O seu fundador, Joseph Smith, acrescentou o livro de Mormon à Bíblia. Este grupo tem a particularidade de baptizar os ascendentes mortos (Pye, *Ibidem*: 169), daí o seu interesse pelas árvores genealógicas. A estrutura da crença religiosa mormon identifica-se, profundamente, com toda uma mitologia americana de Terra Prometida.

perseguição acentuada – os primeiros na Suécia os outros na Suíça (Wilson, *Ibidem*: 20-21) – e as Testemunhas de Jeová[26], ao longo do século XX, foram discriminadas com base em suporte legal, especialmente na Grécia e em países latinos. Mesmo nos Estados Unidos as Testemunhas de Jeová foram discriminadas, até meados do século XX, em função de serem objectores de consciência.

Em contrapartida, em Inglaterra verificaram-se algumas situações particulares em que seitas religiosas como os Quakers usufruíram de "privilégios especiais" (*Ibidem*: 20-21), como a dispensa do serviço militar na II Grande Guerra, desde que um dirigente do grupo fizesse prova da pertença do indivíduo ao seu grupo. Mas nestes casos não se trata de um direito à liberdade de consciência individual. Estes "privilégios" enquadram-se na recuperação de um modelo que vigorou na Europa no período anterior à Inquisição ou, mais propriamente, numa época caracterizada pela ausência de perseguição por motivos religiosos. Gozavam então, desse estatuto especial, judeus e mesmo muçulmanos na Europa cristã e judeus e cristãos sob o Império Otomano. As minorias religiosas eram então consideradas como um grupo à parte, uma espécie de corporação com uma cultura específica e os seus chefes simultaneamente exerciam o controlo social no interior da comunidade e mediavam, sob a forma de protagonistas, as relações desta com a sociedade envolvente.

Só recentemente a legislação começou a contemplar ou a alargar os direitos das minorias religiosas. Nisso foram pioneiros os países de maioria protestante e com democracias mais consolidadas. Essas mudanças foram-se

---

[25] O Exército de Salvação é um movimento evangélico inglês, também com origem no século XIX, que combina uma intensa pregação com trabalho social. Tal como o nome o sugere, possuem uma estrutura organizacional semelhante à do exército, usando inclusivamente uniforme (Pye, *Ibidem*: 169).

[26] *Watchtower Bible and Tract Society* é o nome da organização à qual pertencem as Testemunhas de Jeová. Trata-se de outro grupo religioso fundado por Charles T. Russel, nos Estados Unidos, no século XIX (Pye, *Ibidem*: 288). Sendo um grupo milenarista, centram a mensagem no fim do mundo e no estabelecimento do Reino de Deus na terra. São também conhecidos por um forte proselitismo, a par de um convicto pacifismo, factores que os têm feito alvo de perseguição. Embora na perifieria do protestantismo, afasta-se teologicamente deste grupo e do cristianismo, em geral, pela sua concepção divina não trinitária (rejeição da Santíssima Trindade).

processando ao longo do século XX e, com especial relevo, a partir da Segunda Grande Guerra e da constituição da Comunidade Económica Europeia. A história ocidental revela, nos vários momentos e contextos geográficos, que sempre que foram feitas leis acerca de liberdades religiosas, estas nunca protagonizaram uma iniciativa de mudança, antes têm representado um imperativo de resposta a acontecimentos, alguns dos quais inesperados. Esta tese é defendida por Steve Bruce e Chris Wright (1995) que de forma incisiva afirmam:

> (...) o motivo de força que esteve por detrás do gradual abandono por parte do Estado do seu papel medieval e da modernidade nascente de árbitro da verdade religiosa, contrariamente à suposição comum, foi mais uma necessidade do que um princípio(*Ibidem*: 103).

2.2. A religião na União Europeia: entre o universalismo dos direitos humanos e o particularismo do Estado Nação

A integração na União Europeia comporta transformações de ordem política, económica e cultural que seguramente têm vindo a afectar os vários Estados nacionais. Jean-Paul Willaime (1994, 1996) é um dos sociólogos que mais atenção tem prestado à análise das implicações de tal processo em matéria religiosa. Como aspecto relevante, lembra que não existe uma legislação comum que homogeneíze as relações entre o Estado e a Igreja. O enraizamento profundo de relações político-religiosas diversas tornou esta dimensão indissociável da configuração nacional. Logo, uma interferência do Conselho da Europa ou da União Europeia nas relações entre o Estado e a Igreja seria entendida como uma interferência em questões tidas como da exclusiva identidade nacional. A União Europeia é constituída por países todos eles democráticos e, implicitamente, a liberdade religiosa faz parte de qualquer quadro democrático mas, como adverte Willaime (1994: 153-154),

> as relações Igrejas-Estado, muito particularmente o reconhecimento do pluralismo religioso e filosófico, concernem também ao modo como, em cada sociedade, é institucionalizada a democracia.

Em termos mais claros, o que está aí em causa é, acima de tudo, o peso social e político dessas relações, tratando-se de um assunto delicado, que comporta alguns riscos e que, até à data, tem sido objecto de um interesse residual. Compreendem-se as dificuldades que existem em incluir no projecto da construção europeia qualquer proposta de uniformização das relações entre o Estado e as Igrejas, uma vez que isso iria tocar no exercício da soberania nacional. Quer os Tratados de Maastricht ou de Amsterdam revelam um modelo de Europa que respeita as constituições de cada país membro e respectivas tradições (Ferrari, 1999: 359). Se existe um "direito europeu das religiões", o mesmo rege-se por princípios latos, evitando confrontos com as legislações particulares, em matéria religiosa, de cada um dos Estados membros. Mas este facto não impede que a construção europeia não deixe de produzir influência em assuntos religiosos nos países que dela fazem parte. Isso é constatável ao nível da Convenção Europeia dos Direitos do Homem e das recomendações que têm emanado do Conselho da Europa (Willaime, 1996 e Ferrrari, 1999), no sentido de uma maior tolerância em relação aos "novos movimentos religiosos", mas não impondo qualquer directiva particular.

Não foi uma única vez que grupos religiosos apelaram ao Tribunal Europeu com o propósito de fazerem valer os seus direitos de liberdade religiosa. A título exemplificativo temos o caso das Testemunhas de Jeová na Grécia que, em 1993, recorreram ao artigo 9º daquela Convenção[27] com o propósito de anular a condenação, pelo tribunal grego, de um dos seus membros por motivo de proselitismo (actividade interdita segundo o artigo 13 da Constituição da República Grega). O Parlamento Europeu reagiu ao apelo daquela organização religiosa, lembrando à Grécia a necessidade do cumprimento da legislação

---

[27] O ponto 1 desse artigo diz: "Toda a pessoa tem o direito de liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a sua religião ou a sua convicção individualmente ou colectivamente, em público ou em privado, através do culto, o ensino, as práticas e o cumprimento de ritos".

comum. Os membros deste grupo podem ainda ser punidos por recusa de participação no serviço militar. A contrastar com este país, o Conselho de Ministros de Itália aprovou, em 21 de Janeiro de 2000, um acordo entre a "República Italiana e a Congregação Cristã das Testemunhas de Jeová", ao abrigo do artigo 8º da Constituição do país, no sentido de salvaguardar os direitos desta minoria religiosa[28], quer na sua manifestação pública (espaços de reunião e métodos de difusão da mensagem bíblica), quer na sua organização interna, colocando-a em situação semelhante à de outras instituições religiosas com implantação histórica de longa data.

Outro grupo religioso, de origem mais recente, que tem tido conflitos com os Estados europeus é a Igreja da Cientologia[29], a qual pode ser punida por vender o E-meter[30] para fins físicos ou psíquicos. Na perspectiva de Silvio Ferrari (*Ibidem*: 362), os limites à manifestação da religião devem obedecer a duas condições: terem um suporte legislativo – e não meramente administrativo – e serem entendidos como algo de imprescindível às sociedades democráticas para defender os direitos (segurança, ordem, moral) e os valores, anteriormente mencionados. E continuando, este autor entende que uma sociedade democrática não pode prescrever uma associação religiosa, mesmo que tenha de punir os seus membros pelas suas acções:

> numa sociedade democrática, deve ser admitido que se possa expor ou prosseguir ideais diferentes daqueles professados pela maioria dos cidadãos, e mesmo opostos às leis em vigor (Ferrari, *Ibidem*: 362).

---

[28] O texto do acordo foi recolhido na página electrónica do Centro de Estudos sobre as novas religiões (CESNUR) – http//www.cesnur.org

[29] A Igreja da Cientologia foi fundada pelo escritor de ficção científica Ron Hubbard que a partir de 1948 começou a escrever sobre Dianética e, mais tarde, Cientologia. Oficialmente, a Igreja estabeleceu-se em 1955. Este grupo religioso não dispõe de um credo sistematizado: as crenças e as práticas – onde são claras as influências da ficção científica – referem-se mais ao modo como o indivíduo deve funcionar com vista ao seu aperfeiçoamento. Trata-se de uma organização que tem estado envolvida em várias controvérsias, relacionadas, por exemplo, com a isenção fiscal ou com a validade dos seus meios de diagnóstico (Melton 1992: 189-200).

[30] O *E-meter* (*Electro-psychometer*) é um aparelho concebido por Ron Hubbard que através do registo de fluídos eléctricos mede o estado mental da pessoa (*Church of Scientology International*, 1992: 157).

Estas prerrogativas não pretendem sugerir que a liberdade de uma confissão a legitima para agir criminalmente – caso dos abusos sexuais de menores e da fuga aos impostos – ou que seja aceitável que atinja os seus propósitos religiosos por via do recurso à violência e atentando à própria vida humana.

O direito europeu considera o fenómeno religioso sob o ponto de vista de liberdade religiosa individual, à semelhança de outros direitos e garantias, contemplando ainda o direito aos pais da educação religiosa dos seus filhos (Carta dos Direitos do Homem da Convenção). O Conselho da Europa, por seu lado, estabelece um conjunto de recomendações em matéria de educação intercultural[31] e garante o direito de associação religiosa, desde que a mesma se enquadre dentro das regras do jogo democrático. Todavia, no plano das comunidades religiosas, a legislação não contempla normas específicas (Ferrari, *Ibidem*: 360). Existe um direito europeu de liberdade religiosa, mas é detectada uma lacuna no respeitante ao direito das comunidades religiosas. A própria liberdade religiosa conhece limites pois nunca poderá constituir uma ameaça à moral ou ordem públicas ou à segurança, à sanidade ou interferir com os direitos e liberdade de terceiros.

A União Europeia mantém relações de eleição com as Igrejas Cristãs com história, tradição e uma institucionalização sólida dentro da Europa ou, mais propriamente, com as organizações de interface, com a sociedade e o sistema político que representam essas Igrejas. É preciso recordar que a Convenção Europeia dos Direitos do Homem foi criada em 1950 – em plena guerra fria – e nela se percebe que há uma clara defesa da liberdade religiosa. Nessa época, a ameaça era o comunismo e respectivo ateísmo, por isso entende-se que houvesse uma necessidade, por parte do mundo ocidental, de defender a religião

---

[31] Transcrevemos a recomendação citada por Willaime (1994: 155). "O sistema educativo deveria sobretudo transmitir valores e suscitar práticas e comportamentos visando: * a comunicação e a relação interpessoal e intercomunitária, a descoberta da alteridade enquanto relação e não enquanto barreira; * o espírito crítico (matriz) das suas identidades particulares (religiosas, nacionais, éticas, etc.), da sua racionalização, isto é, da sua relativização por referência ao universal (o homem, sua dignidade, seus direitos fundamentais), do seu carácter histórico, da sua evolução no tempo e no espaço. E isto, para evitar todo o integrismo e matrizar a dinâmica particular/universal".

e as suas organizações. O que estava por prever era que, décadas mais tarde, o "perigo" para as Igrejas históricas viesse a despontar dentro da própria Europa com o aparecimento dos NMRs (Ferrari, *Ibidem*: 363), a ponto de uma parte da opinião pública solicitar a Convenção no sentido de rever a legislação existente para poder fazer face e proteger os novos grupos emergentes na cena religiosa.

A Europa cristã tem sido desafiada não apenas por novos grupos religiosos. O crescimento do islamismo – e, neste caso, trata-se de uma questão cultural abrangente porque contém uma componente religiosa, étnica e mesmo política – tem sido visto como uma ameaça. O fenómeno é novo mas, nas representações de muitos europeus, adquire a configuração de um fantasma de um passado remoto que, no presente, sofre conotação imediata de fundamentalismo religioso, de violência, ou de forma mais radical, de terrorismo. Enfim, a tendência tem sido a de olhar o mundo muçulmano com uma única lente ideológica que conduz à interpretação das suas manifestações como actos políticos (Allievi & Dassetto, 1999:243). Esta nova realidade social resulta de vagas imigratórias iniciadas em finais da década de sessenta. Contam-se, aqui, populações vindas da Turquia, do norte de África e da sua costa ocidental, da Índia, do Paquistão e, mais recentemente, de enclaves muçulmanos dentro da própria Europa como a Albânia, a Bósnia ou o Kosovo.

Através das suas instituições, a União Europeia estabelece relações com as Igrejas "oficiais" num registo diferente daquelas que se verificam em cada país. Na medida em que as Igrejas são tratadas como organizações não governamentais, as relações que se estabelecem entre elas e as instituições europeias são de ordem não jurídica, desempenhando as organizações religiosas muito mais um papel de consultadoria sobre matérias diversas. Se é certo que a União Europeia defende princípios laicos, não é menos verdade que o modelo adoptado no seu relacionamento com as Igrejas se encontra muito mais próximo do caso alemão – as Igrejas funcionam como corporações e interlocutores regulares do poder político (Willaime, 1994: 157) – do que com a não confessionalidade do Estado francês.

A *Ecumenical European Comission for Church and Society* (EECCS), sediada em Bruxelas, é um organismo através do qual as Igrejas reflectem e

dialogam com os organismos da União sobre as mais diversas questões da agenda política, como desemprego e competitividade, movimentos migratórios, pobreza e exclusão social, minorias étnicas e religiosas – temas transversais e, na maior parte dos casos, sem conteúdos ou implicações religiosas directas[32]. Esta iniciativa ilustra bem o modo como se articula o político e o religioso. As contrapartidas são mútuas. Se, por um lado, as Igrejas europeias são convidadas, na qualidade de interlocutor legítimo, a contribuir para a edificação europeia, por outro, estas investem no plano interno – e, obviamente, a nível externo – no tema Europa (Willaime, *Ibidem*: 157-158), vendo assim o seu papel revalorizado na esfera pública.

Independentemente dos níveis crescentes de desconfessionalização que têm afectado a Europa – o assunto será retomado noutro lugar –, permanece uma cultura cristã, em si mesmo diversa, pelo que será mais correcto a expressão "Europa dos cristianismos" (*Ibidem*: 158). Esses cristianismos, variáveis segundo os contextos nacionais, têm estado envolvidos no projecto europeu segundo diferentes modalidades. O projecto da unificação (económica, política, cultural) europeia cruza-se com um propósito que antecede o próprio sonho europeu. Referimo-nos ao movimento ecuménico, cujo objectivo é o de transformar o berço da cultura cristã num espaço religioso pluralista.

Em paralelo com o ecumenismo, assiste-se hoje no cenário religioso europeu a um outro processo: a tendência à reconfessionalização, protagonizada pela Igreja Católica, assinalada pelo desafio lançado pelo Papa João Paulo II sob a designação de "nova evangelização da Europa" (Voyé e Dobbelaere, 1994: 99-104). O processo de reconfessionalização não deixa de apresentar afinidades com o conjunto de reacções que se enquadram na necessidade de afirmação das identidades nacionais face a um território que tende a esbater fronteiras e a ameaçar imaginários nacionais. Está a operar-se, neste âmbito, uma recomposição das relações entre o político e o religioso e também no seio das próprias confissões. Na perspectiva de Willaime (*Ibidem*: 159),

---

[32] Como exemplo de acção concreta, bastará recordar a criação do grupo de trabalho sobre desemprego e pobreza, constituído por representantes da EECCS e da COMECE (*Comission des épiscopats dans la Communauté européenne*) e deputados do Parlamento Europeu.

> [o] imaginário da Europa, que implica toda uma visão da história e da identidade civilizacional europeia é um *enjeu* de lutas nas quais as Igrejas cristãs tomam uma parte não negligenciável.

O movimento ecuménico, contrariamente ao processo de reconfessionalização, tende a relativizar as diferenças confessionais e mesmo que se encontre num estado de estagnação ou impasse em muitos domínios – não caberá aqui esmiuçá-los –, processaram-se aproximações significativas. É com regularidade que membros do Conselho das Conferências Episcopais da Europa (CCEE) se reúnem com delegações da Conferência das Igrejas Europeias[33] (KEK – as iniciais são da designação alemã) para debater assuntos teológicos e sociais[34].

Esta representação da Europa é, com efeito, indissociável da maneira de conceber as relações entre religião e política e da maneira de conceber o lugar do cristianismo, ambos os aspectos variáveis de acordo com cada confissão cristã. Sublinhe-se que, na diversidade de concepções entre político e religioso, a grande fractura é a existente entre o cristianismo de leste e o cristianismo ocidental. A tradição ortodoxa transporta a herança da "sinfonia de poderes" entre a Igreja e o Império, isto é, ainda que reconheça a distinção entre temporal e espiritual defende uma forte imbricação entre o Estado e a Igreja (*Ibidem*: 162). Basta recordar que, num passado próximo, a Igreja Ortodoxa Russa conseguiu manter relações (estreitas) com o regime comunista e hoje volta a apropriar-se do sonho de retomar o monopólio da alma russa.

No espaço (multifacetado) do cristianismo ocidental, as relações entre o temporal e o espiritual foram gizadas de uma outra forma. Há toda uma herança cruzada assente no judaísmo, em diversas correntes filosóficas e no desenvolvimento histórico do próprio cristianismo ocidental, que contribuíram

---

[33] O CCEE representa os episcopados católicos, sendo a KEK o organismo que congrega as outras Igrejas cristãs: protestantes, anglicana e ortodoxa. A iniciativa com maior impacto público teve lugar, em 1989, em Basileia. Estiveram aí reunidos seis mil cristãos (católicos, ortodoxos, anglicanos e protestantes) a debater o tema "Justiça, Paz e Integridade da Criação". Cfr. Willaime (1994: 158).

[34] O Encontro Interreligioso promovido pelo Papa, em Assis, em Janeiro de 2002, na sequência do atentado terrorista a Nova Iorque, em 11 de Setembro de 2001, constitui outro exemplo de uma actividade de diálogo religioso onde a Santa Sé procurou congregar os principais líderes religiosos do mundo cristão e não cristão, objectivo só parcialmente alcançado.

para a progressiva concepção de uma vida socio-política democrática (Willaime: *Ibidem*: 162). Aqui o alvo nunca foi o de suprimir o religioso, mas de construir um modo de gestão da vida colectiva assente nos Direitos do Homem e na cidadania. A grande interrogação é a de saber como enquadrar dentro desses princípios os NMRs, nas suas infindáveis variantes.

Em 1984, o Parlamento Europeu apelou ao Conselho da Europa para promover Convenções que debatessem o problema dos NMRs e procurassem encontrar medidas que pudessem proteger os Estados membros da União Europeia da nova ameaça. Entre as propostas que desde os anos oitenta têm surgido, três merecem destaque (Ferrari, *Ibidem*: 363): a distinção entre seita e comunidade religiosa, prevendo-se sérias restrições à actividade dos grupos religiosos que fossem classificados dentro da primeira nomenclatura; a diferenciação entre bom e mau proselitismo; a introdução nas legislações nacionais de novos tipos de crime, como os de *violação* ou *manipulação psíquica* e de *lavagem ao cérebro*.

Qualquer uma destas soluções tem encontrado dificuldades em ser viabilizada, face às múltiplas reacções críticas suscitadas. Desde logo, a dicotomia seita/comunidade religiosa levanta sérias dificuldades. Até à data, nem historiadores nem sociólogos da religião conseguiram uma fronteira precisa entre os dois termos, em boa parte pela impossibilidade conceptual e consensual para o termo seita. Portanto, estes ramos científicos não forneceram aos juristas critérios para a definição de seita e estes acabam por considerar a existência de um continuum (*Ibidem*: 364) entre seita e comunidade religiosa. Convirá ressalvar que sempre que utilizamos o termo seita não o fazemos com qualquer sentido pejorativo, demarcando-nos aqui de todas as conotações presentes nos ataques que com frequência atingem estes grupos religiosos por parte dos meios de comunicação social e das organizações anti-seita. Voltaremos mais tarde à definição sociológica de seita. Adiantamos, no entanto, que o sociólogo italiano Enzo Pace (1999: 241) sugere que se reconsidere o que Weber e Troeltsch escreveram sobre seita à luz do quadro religioso contemporâneo. Pace adopta uma definição – em nossa opinião demasiado vaga – de seita, considerando-a como "uma forma específica de mobilização de recursos, materiais e simbólicos, no domínio religioso" (*Ibidem*). Claro que se trata duma forma particular de

"agregação social e religiosa" dispondo de uma organização interna específica, muitas vezes distinta das formas religiosas típicas no campo religioso. O que este autor pretende ressaltar é o "carácter voluntário da adesão", o que implica que os indivíduos aderem a essas formas de vida religiosa de livre vontade, aceitando as normas impostas pelo grupo, mobilizando os seus recursos tendo como objectivo a acção colectiva.

Problemas de natureza semelhante podem ser colocados relativamente à distinção entre proselitismo bom e proselitismo nocivo. A propósito do caso (já referido) do membro das Testemunhas de Jeová que, na Grécia, sofreu pena de prisão na sequência de ter sido acusado de proselitismo, o Tribunal Europeu condenou o Estado grego pelo facto da sua Constituição proibir essa actividade, mas, em simultâneo, declarou que os países da União Europeia podiam, com legitimidade, "interditar o proselitismo abusivo", significando isso as actividades das Igrejas ou grupos religiosos que ofereçam benefícios materiais ou sociais a pessoas em situação debilitada, com vista a angariarem novos membros ou que exerçam violência ou "lavagem ao cérebro". Esta decisão tornou-se, entretanto, objecto de crítica consubstanciada nos argumentos de que, primeiro, no tocante à violência existem já leis gerais em cada país que cobrem essa situação e, segundo, a questão dos "benefícios sociais ou materiais" é ambígua e pode penalizar actividades e comportamentos socialmente legítimos.

Não menos delicada é a incriminação por "lavagem ao cérebro" ou manipulação psíquica. O que se sugere aqui é que certos grupos religiosos podem exercer sobre os indivíduos um grau de influência tal, sob o recurso a determinadas técnicas, que eles podem perder vontade própria. Isto é questionável, como chama a atenção Ferrari (*Ibidem*: 366), em dois planos. Numa vertente, a psicologia não aceita que a persuasão coercitiva – exclua-se o constrangimento físico – conduza à "escravatura mental". Como se poderia então classificar o tipo de persuasão exercida em instituições de recuperação de alcoólicos ou toxicodependentes, a psicanálise, ou a acção efectuada pelas organizações anti-culto junto de membros de NMRs? Relativamente a essas organizações – por regra constituídas por pais e outros familiares dos envolvidos nos grupos religiosos "perigosos", psicólogos, psiquiatras, sacerdotes – a

recuperação passa pelo recurso a meios que envolvem um tipo de persuasão psíquica violenta, que alguns sociólogos da religião designam, de igual modo, de "lavagem ao cérebro" (Barker, 1995: 17-22 e 101-109)[35] e que pode implicar o sequestro daqueles que as organizações anti-seita procuram "libertar" dos NMRs.

Num segundo aspecto, os termos "violação psíquica" e semelhantes são tão imprecisos e vagos que nos podemos interrogar se caberá ao jurista decidir quando uma conversão é autêntica ou não. O que dizer então do protestantismo com um pendor mais evangelístico ou da adesão de protestantes ao catolicismo ou ao judaísmo (e vice-versa) sob a influência de amigos? Neste caso, se se avançar com legislação nesta área, ficam sob ameaça tanto as religiões tradicionais como os grupos religiosos mais recentes.

No centro da construção social do problema das seitas estão, segundo Françoise Champion e Martine Cohen (1999: 14), os movimentos anti-seita ou anti-culto. Os *media* são considerados por aquelas autoras como os segundos responsáveis pela construção social desse problema. Roland Campiche (1999: 290-299), no seu estudo sobre o suicídio colectivo dos adeptos da Ordem do Templo Solar[36], mostra como os meios de comunicação já tinham a notícia escrita. Aquilo que apareceu em destaque foi, ao nível individual, o "comportamento anormal" e a submissão ao guru e, no plano colectivo, a ligação do fenómeno ao mundo do crime (branqueamento de dinheiro, tráfico de armas ou de influências, violência). Como em muitos outros casos, o interesse dos jornalistas foi o de dramatizar os acontecimentos à maneira de "folhetim policial" (Champion e Cohen, *Ibidem*: 14). A crença, os ideais, o sentido que os membros daquele grupo atribuíam à sua acção foram aspectos totalmente secundarizados ou mesmo ignorados. Isso é revelador, para além da falta de objectividade e

---

[35] Ver ainda as questões éticas levantadas por Richardson (1996: 85-97) em relação às acusações de lavagem ao cérebro feitas pelos movimentos anti-culto.

[36] A Ordem do Templo Solar surgiu na década de setenta e dentro da tradição ocultista e neotemplária de língua francesa, combinando essa herança com elementos mais específicos do *New Age* (Introvgne, 1999: 308-309), como a homeopatia e a ecologia. O movimento adquiriu visibilidade a partir do suicídio colectivo de cinquenta e três membros em Outubro de 1994, na Suíça e no Canadá. O incidente repetiu-se em França, em Dezembro de 1995, com o suicídio de dezasseis pessoas e, de novo, no Canadá, em Março de 1997, onde se suicidaram mais cinco membros (*Ibidem*: 300).

sentido de verdade na informação e de uma adequada concepção da prática democrática, de um *deficit* de cultura religiosa que se traduz na ignorância acerca dos modos de pensar e das práticas religiosas tradicionais e mais ainda nas formas não convencionais do religioso (Beckford, 1995). Adoptando o mesmo tipo de abordagem que utiliza para outros NMRs, os *media* recorreram, no que respeita à Ordem do Templo Solar, aos chavões de caracterização habituais. Roland Campiche (*Ibidem*: 298) faz o balanço da intervenção mediática, nos seguintes termos:

> [p]arece que o drama da OTS [Ordem do Templo Solar] nos *media* nos ensina menos acerca das razões que conduziram os seus membros a tomar o 'caminho de Sirius' que sobre as representações contemporâneas do religioso. Os media desenvolveram um discurso 'religiosamente correcto', em sintonia com os valores duma sociedade democrática, com o civismo, com a moralidade de base. Eles escamoteiam o facto de que os fenómenos religiosos são também molas e reflexos da violência social.

Os massacres efectuados pelos membros da Ordem do Templo Solar acabaram por ser a ponta do *"iceberg"* do problema das seitas (Baubérot, 1999: 323). Do ponto de vista sociológico, não se trata, unicamente, de uma questão de neutralidade jurídica quanto à liberdade de crença ou de pensamento ou de uma denúncia de base ideológica, trata-se, de igual modo, de um problema de "medo difuso" (*Ibidem*), mesmo que esse medo não tenha a extensão que os meios de comunicação fazem passar na sua mensagem.

O fenómeno das seitas e, mais genericamente, o dos NMRs deve conduzir os investigadores a tomar parte activa no debate, de modo a abordar o problema das seitas com um máximo de lucidez e de objectividade. Jean Baubérot[37] diz que a diversificação do fenómeno religioso tem como consequência o facto de, cada vez menos, assumir a forma de vivência experimental e, cada vez mais, ser apreendido através do "espelho" ("grosseiro"

---

[37] A perspectiva de Baubérot que aqui se reproduz é referida por Campiche (*Ibidem*: 292) a propósito da carta enviada por Baubérot em reacção ao primeiro capítulo da obra também de Roland Campiche (1995). *Quand les sectes affolent. Ordre du Temple Solaire, médias et fin de millénaire. Entretiens avec Cyril Dépraz.* Genève-Lausanne: Labor et Fides-Institut d'éthique sociale.

e "deformante") dos meios de comunicação. Partindo desta hipótese, o autor aconselha como estratégia metodológica o distanciamento do olhar produzido pelos *media* (*Ibidem*: 329-330). Na abordagem do universo religioso, em geral, e, muito em particular, no estudo das seitas, dos NMRs e de todo o tipo de diversidade religiosa, o sociólogo deverá assumir um papel de mediador cultural. Entendemos que Baubérot, ao atribuir ao sociólogo um papel social de mediador, não o faz no sentido (estrito), de animador cultural – o "sujeito colectivo inovador" de que falam Dumazedier e Samuel (1976: 108). A proposta daquele autor parece aproximar-se mais da perspectiva de Pierre Bourdieu quando este reflecte sobre o lugar do sociólogo no mundo social:

> (...) o sociólogo insere-se no mundo social e tem, necessariamente, um ponto de vista socialmente determinado sobre esse mundo (...), o sociólogo pode distanciar-se, em certa medida, deste cerco historicista; ele deverá incondicionalmente apoiar-se no seu próprio conhecimento do universo social em que é produzida a ciência social, para neutralizar os efeitos dos determinismo que se exercem nesse universo e que vão pesar sobre o próprio sociólogo (Bourdieu e Wacquant, 1992: 46-47).

Exemplar de prática de mediação tem sido o trabalho desenvolvido por Eileen Barker, especialista em sociologia da religião e fundadora da INFORM, em 1988. A INFORM, delineou como objectivo prioritário, contribuir para evitar o clima de medo não fundamentado em torno de NMRs e alertar a sociedade para os casos de perigo real. Este centro de investigação possui uma base de dados, em permanente actualização, sobre NMRs (Barker, 1995: 141-144 e 1996: 139-148), recorrendo para isso a um leque variado de fontes: trabalhos académicos de diversas universidades, agências governamentais, meios de comunicação social, seitas, NMRs, ramificações de Igrejas, para além dos seus próprios entrevistadores[38]. A estratégia adoptada por esta instituição científica perante a diversidade religiosa contemporânea situa-se, claramente, dentro de uma prática

[38] A INFORM reúne, avalia e classifica as informações recolhidas, aconselha e informa indivíduos ou organizações, forma conselheiros em matéria de NMRs, organiza seminários e conferências internacionais e publica materiais diversos com informações detalhadas sobre diferentes grupos. A INFORM propõe-se, igualmente, a actuar como espaço de mediação entre os pais (ou outros familiares) e os membros de novas religiões e pode inclusivamente fornecer conselhos de carácter médico ou jurídico.

sociológica de intervenção mais comum em países anglo-saxónicos e representa uma das possibilidade de acção no campo do estudo do pluralismo religioso.

A polémica inaugurada em torno destas matérias, bem como a delicadeza dos seus conteúdos, teve como efeito que a União Europeia não avançasse com nova legislação. Os problemas que vão surgindo são resolvidos caso a caso e com o suporte jurídico, até ao momento, em vigor.

O debate em torno da forma como a União Europeia tem gerido publicamente o fenómeno religioso vai de encontro a uma questão mais lata e profunda que é a da laicidade do Estado que predomina nas sociedades democráticas europeias. De facto, a democracia tem revelado sempre dificuldades para lidar com as manifestações por parte de grupos que pretendem a destruição da própria democracia e com as concepções totalitaristas de governação. Embora as veja sempre como uma ameaça, as regras do jogo democrático obrigam a que haja espaço para a livre expressão (Fernandes, 1997: 377)[39]. Essa dificuldade de gerir situações desta natureza coloca-se com mais acuidade ainda quando o assunto em causa é a religião. Se um Estado sente uma margem de manobra para intervir dentro do sistema político ou dentro dos sistemas económico e jurídico, a situação é menos cómoda quando se trata de religião. Ferrari (*Ibidem*: 367) designa isso como um problema de *incompetência do Estado laico* e identifica a sua origem nas doutrinas liberais do século XVIII e no próprio cristianismo.

Em França esta questão coloca-se de uma forma mais complexa. A laicidade francesa viu-se confrontada com o "integrismo" islâmico, por um lado, e com as seitas, por outro. O "Relatório parlamentar sobre as seitas"[40] veio incendiar toda uma polémica, já existente, provocando reacções dentro dos mais variados sectores religiosos – as Testemunhas de Jeová, por exemplo, foram

---

[39] Regressaram ao imaginário europeu das duas últimas décadas fantasmas do passado, materializados na proliferação de grupos neo-nazis, da xenofobia ou da emergência dentro do próprio sistema político de sectores da extrema direita, como o caso de Le Pen, em França, ou, mais recentemente, de Heider na Áustria. O partido de Le Pen conquistou uma franja do eleitorado francês que tem vindo a estabilizar-se e na sociedade austríaca um partido de extrema direita alcançou, por via de mecanismos legitimamente democráticos, o poder.

[40] Assembleia Nacional (1996). *As seitas em França. Relatório feito pela Comissão de inquérito sobre as seitas*. "Documentos de informação da Assembleia Nacional", Paris, nº 2468.

classificadas como seita "socialmente perigosa", num conjunto de cento e setenta e três, – nos sistemas político e jurídico, na opinião pública e no meio intelectual. O controverso relatório teve o mérito de fomentar uma discussão aprofundada entre os cientistas sociais[41] – em especial sociólogos da religião de diversos países – e a produção sociológica[42] e jurídica em matéria de seitas, NMRs, pluralismo, legislação sobre liberdade religiosa e, mais latamente, as relações entre o poder político e a religião na Europa e na França, em particular.

Merece especial atenção o artigo de Liliane Voyé (1996: 103-125) sobre os métodos a que recorreu a Comissão parlamentar que elaborou o referido relatório. Entre os muitos objectos de crítica salienta a autora os critérios de definição de seita (*Ibidem*: 106-107). A preceder a concepção que aquela equipa formulou sobre seita, foram enunciadas três abordagens: "a abordagem etimológica", "a abordagem sociológica" e a "abordagem fundada na perigosidade das seitas". Voyé reage, num tom profundamente crítico, a esta metodologia, que a autora designa de "amálgama" onde se misturam critérios científicos com "uma avaliação pura e simples na qual entra muito de emotividade" (*Ibidem*: 107).

O Estado, devido à sua natureza laica, considera-se incompetente em assuntos religiosos, razão pela qual procura, por regra, adoptar uma posição imparcial. Melhor precisando, o Estado recusa-se a emitir juízo sobre a natureza das religiões, separando as boas das más e assenta esta posição no princípio jurídico da neutralidade. Parafraseando Ferrari (1999: 368), trata-se de uma "ignorância voluntária", na sequência da qual também o Estado se reconhece incompetente para gizar uma distinção entre Igreja (ou religião) e seita. O campo religioso acaba assim por usufruir, nas sociedades democráticas, de um

---

[41] Esta iniciativa da comunidade científica poderá ser entendida como mais um exemplo do papel mediador do sociólogo, nos termos que, há pouco, referimos.

[42] Evidenciamos aqui duas publicações, cujos textos de diversos autores são citados ao longo do presente trabalho. A primeira publicação é uma colectânea de artigos que, sob diversos ângulos, comenta o Relatório Parlamentar: Introvigne, Massimo e Melton, Gordon (Dir.) (1996). *Pour en finir avec les sectes.* Milano: CESNUR – Giovanni Editore. Mereceram especial atenção os artigos de Jean Baubérot (1996: 63-71), Régis Deriquebourg (1996: 73-84), James T. Richardson (1996: 85-95), Liliane Voyé (1996: 103-125) e Eileen Barker (1996: 139-148). A outra publicação pertence a Champion, Françoise e Cohen, Martine (1999). *Sectes et Démocratie.* Paris: Éditions du Seuil.

patamar mais elevado de autonomia do que os outros campos. Concretizando, o Estado pode interferir em organizações como os partidos políticos ou os sindicatos, impondo-lhes uma estrutura democrática, mas não o faz em relação ao modelo de organização de uma comunidade religiosa. O Estado também não interfere nem na saída nem na entrada dos membros das comunidades. No entanto, ele apenas salvaguarda o direito aos membros dos grupos religiosos de abandonarem a sua comunidade, protegendo-os, em nome da liberdade de consciência, de qualquer tipo de retaliação ou perseguição por parte do grupo abandonado.

A imparcialidade do Estado, relativamente ao religioso, é limitada e obriga a um regresso à problemática do pluralismo. As coordenadas espácio-temporais da Europa – cinjamo-nos, de novo, ao Ocidente – revelam uma diversidade religiosa limitada. A sua cultura e a sua jurisdição assentam, como se disse, em duas religiões: o cristianismo (nas suas *nuances* católica e protestante) e o judaísmo. Mesmo que as diferenças religiosas tenham estado na origem de muitas guerras, tudo se operou dentro de um mesmo quadro civilizacional. A chegada dos NMRs e do islamismo, a partir da segunda metade do século XX, constituem um desafio – não discutimos a escala desse desafio – à herança cultural europeia. Se é certo que o Estado tem permanecido laico e "neutro" na gestão destes problemas, não deixa de existir, como a seguir sustenta Ferrari (*Ibidem*: 370), uma imparcialidade relativa:

> [O] Estado laico, mesmo quando ele se esforça por tratar igualmente todas as religiões, não pode libertar-se da sua memória histórica, que o conduziu a reconhecer certos valores como uma parte do seu código genético: os valores das religiões judaico-cristãs fazem parte desse código genético, muito mais que aqueles dos "NMRs".

Em termos práticos, as leis sobre liberdade religiosa reflectem isso. A sua elaboração toma por base o princípio da representatividade das associações religiosas, o qual é construído a partir do número de fiéis, o peso histórico, os valores dominantes. Isto tem repercussões, por exemplo, ao nível da distribuição dos tempos de antena na televisão pública ou na participação de clérigos nas cerimónias oficiais. Acontece tanto em países protestantes onde a Igreja Luterana detém o estatuto de religião de Estado ou em Estados laicos de tradição

católica, como é o caso português. Digamos que se verifica uma cibernética entre o Estado e a sociedade, na sua dimensão religiosa: o Estado recebe daquela as diferenças reais existentes entre as comunidades religiosas e repercute essas diferenças nas suas normas, devolvendo-as à sociedade.

O conjunto de diligências feitas no quadro da União Europeia sobre políticas ou legislação religiosa pressupõem a consulta dos regimes de culto em cada país membro. Não obstante, a situação actual leva-nos a concluir com Francis Messner (1999: 332) que a tipologia das legislações, até à data, existente e que permite agregar os países em três grupos (Igreja de Estado, cultos reconhecidos e separação), se encontra inadequada à realidade religiosa contemporânea. Cada vez menos se pode efectuar uma formulação em termos de relações entre Estado e Igreja e cada vez mais fará sentido gizar o problema em termos das relações entre Estado e religiões. Concordamos com Messner (*Ibidem*: 332)[43] quando este autor afirma que

> (...) uma tipologia das legislações cultuais nos países da União Europeia pressupõe levar em conta os elementos *pivots* desta legislação, dos seus modos de elaboração e (...) duma avaliação da hierarquia dos diversos estatutos cultuais existentes no seio do mesmo país.

A estes aspectos acrescentamos as várias mudanças introduzidas, principalmente ao longo do último século, nas legislações cultuais, as quais reflectem transformações operadas em diversos sectores da realidade social. Só a título de ilustração, lembramos que mudanças no âmbito do sistema político como o fim das ditaduras nos Países Ibéricos, o elevado fluxo imigratório de populações de religião islâmica para a Europa central, ou a própria integração na União Europeia constituem factores que, a curto ou médio prazo, têm implicado a revisão do estatuto da religião nas constituições nacionais ou a reformulação das

---

[43] O autor avança com uma nova tipologia através da qual distingue os "regimes acessíveis a todos os cultos" dos "regimes de Igrejas-nacionais ou ligadas a uma única religião" e dos "regimes de reconhecimento" (Messner, *Ibidem*: 333-358). Por agora, não adiantaremos mais sobre esta grelha classificatória. Voltaremos a fazer-lhe referência no Capítulo 4, onde também é dada conta da tipologia elaborada por um outro autor, Hervé Hasquin (1994: 21-41), a propósito da mesma matéria.

legislações cultuais, fenómeno que em Portugal se traduziu na nova Lei da Liberdade Religiosa.

3. Da tolerância ao pluralismo, passando pela privatização

O cristianismo funcionou sempre num duplo registo. De acordo com o primeiro, a sua institucionalização teve como efeito colateral que a religião se transformasse numa herança, transmitida por via familiar, comunitária e até nacional. Num outro registo, o cristianismo foi sempre marcado por uma faceta proselitista que advoga a fé como uma escolha individual. Neste sentido, as várias ramificações que partiram do tronco comum da Igreja cristã dos primeiros séculos evidenciaram sempre rivalidades mútuas, fechamentos, intolerâncias, desejos de captação de fiéis nas fileiras opostas. Dominou sempre, entre as diversas denominações, um espírito competitivo e o pluralismo que se foi implementando no espaço europeu foi de natureza divisório. O estatuto de igualdade – ou maior igualdade – só foi adquirido pelas diferentes denominações quando a Igreja dominante começou a perder a sua força social e a sua influência política e quando o Estado colocou na sua agenda de intenções políticas a igualdade religiosa.

Se adoptarmos a perspectiva luhmanniana de que a sociedade moderna é o resultado de um processo de diferenciação funcional dos domínios económico e político, admitimos que a religião não escapou a essa diferenciação de todas as actividades da vida social. Contudo, concordamos com Luckmann (1999) quando este declara que esse processo está longe de ser unilinear e monocausal[44]. É esse aspecto que temos procurado evidenciar ao introduzir uma

---

[44] De uma forma sucinta, Luckmann (*Ibidem*: 252) refere-se ao processo institucional da especialização dos domínios nos seguintes termos: "(...) [c]omeçou numa linha particular da história humana, nas áreas pós romanas e pós bizantinas do Próximo Oriente, Norte de África e no Ocidente, e continuou, a passo acelerado, na Europa desde a Idade Média tardia. Dentro do processo de diferenciação funcional de algumas sociedades, a especialização da religião sob a

perspectiva histórica na análise do pluralismo, conceito inter-relacionado com a secularização.

A diferenciação funcional adquiriu os contornos mais recentes depois das profundas transformações sociais inauguradas nos séculos XVIII e XIX e o modo como afectou o domínio religioso – o esvaziamento de funções das formas sociais da religião – veio a ser designado de secularização. Mais do que um declínio da religião, Luckmann vê todas estas mudanças como uma "metamorfose da religião" (*Ibidem*: 253) para aquilo que o autor designa de "privatização estrutural", isto é, uma nova forma social de religião. A privatização é uma resposta que o ocidente encontra para o problema da secularização (Swenson, *Ibidem*: 273): quando neste espaço do globo a religião deixa de ter a capacidade coercitiva[45], a solução passa a ser a adesão individual, voluntária – por isso de foro privado – à crença e à prática religiosas.

Este breve percurso por meio do qual, a traços largos, foram sendo apresentados os contornos do modo de gestão do fenómeno religioso por parte da União Europeia e dos Estados nacionais, no presente, induz-nos à necessidade de precisar, com maior rigor, um outro conceito, a saber, o conceito de tolerância (religiosa). Desde logo, há que destrinçá-lo de "liberdade religiosa"[46]. Tolerância não é sinónimo de liberdade religiosa, implica somente a ausência de perseguição e proibição. Trata-se de uma "licença limitada" (Wilson, *Ibidem*: 14), uma concessão por parte daqueles que detêm o poder para com aqueles que dele estão excluídos. Dentro desta lógica de sentido, e num plano mais

---

forma institucional das igrejas cristãs constitui um desenvolvimento histórico que nos seus primeiros estados foi também limitado a algumas áreas".

[45] Donald Swenson (*Ibidem*:273) ilustra a capacidade coercitiva da religião com alguns exemplos históricos: "O Príncipe Vladimir (1015 DC) da Rússia, que ordenou o baptismo massivo do povo, é um primeiro exemplo de coerção, do mesmo modo que o são os esforços contemporâneos de líderes fundamentalistas islâmicos para restaurar o Islão conservador, como no Irão ou na Argélia". E nós acrescentamos como exemplo mais extremado de coerção o, recentemente derrubado, regime Taliban no Afeganistão.

[46] Bruce e Wright (1995: 104) apresentam uma outra concepção na distinção entre tolerância e liberdade religiosa. Estes autores entendem por tolerância religiosa a vontade do Estado em permitir a diversidade de crenças e práticas religiosas, enquanto liberdade religiosa revela que o Estado se considera incompetente para se pronunciar em matéria de religião. Isto evidencia bem a polissemia destes conceitos. Aquilo que Bruce e Wright entendem por tolerância corresponde à perspectiva que Bryan Wilson tem de pluralismo.

abrangente, pode dizer-se que uma política de tolerância sustenta o princípio de que a prática religiosa ocorre no domínio público e que as autoridades políticas prescrevem e assinam a ortodoxia religiosa.

Tolerância é, por isso, também diferente de pluralismo, desde logo porque pode haver tolerância sem haver pluralismo. Só muito lentamente a semântica daquela, palavra evoluiu para a abrangência do pluralismo, sem contudo implicar a total permissividade. A legislação até há pouco vigente, ou mesmo actual, dos diversos Estados europeus ilustra bem o facto.

As implicações e consequências do pluralismo religioso não se confinam, no entanto, à fragmentação religiosa nem ao funcionamento corporativo dos grupos, tão-pouco a padrões de tolerância. Para Wilson, o aspecto mais significativo desse fenómeno reside no facto dele funcionar como um patamar intermédio para um outro que é o da, já referida, privatização. Esse autor explicita essa relação – que não é puramente causal porque pluralismo e privatização sobrepõem-se cronologicamente – do seguinte modo:

> uma vez que os indivíduos podiam escolher a sua fé, uma vez que as denominações eram exclusivistas e uma vez que o proselitismo constituía o empenhamento cristão normal, então a tolerância pelas diversas práticas de diferentes grupos corporativos teria de – se o assunto for suficientemente esmiuçado – conduzir, eventualmente, a uma medida crescente de tolerância pela opção individual de crença (Wilson, *Ibidem*: 22).

Se o reconhecimento dos direitos individuais só recentemente começou a ser alargado, isso explica-se, no essencial, pela natureza corporativa que caracterizava a vida social. O valor simbólico e social da comunidade local, da cultura regional, da etnicidade ou a nacionalidade só cedeu lugar à afirmação da identidade individual há relativamente pouco tempo[47].

---

[47] Teixeira Fernandes (2001a: 433) argumenta, a este propósito, que a "desdogmatização da doutrina religiosa" e a generalização do racionalismo liberal contribuíram, ambos, para a tolerância e num sentido que abarca outras dimensões que não a religiosa. "Neste clima de ideias se desenvolve, desde o século XVII, a teoria do contrato social, com Thomas Hobbes, Samuel Puffendorf, Baruch Spinosa, John Locke, Immanuel Kant e Jean-Jacques Rousseau. (...) Dava-se uma crescente secularização da vida social e o mundo progredia para uma completa liberdade de consciência. A tolerância acompanha o processo de secularização" (*Ibidem*).

Os direitos alcançados na esfera religiosa inserem-se, como se viu, num quadro mais vasto de direitos que, entre outros aspectos, o liberalismo económico e a sociedade de consumo vieram corroborar. O direito de escolha numa acepção ampla foi legitimado: a escolha por um estilo de vida, uma profissão, pelo cálculo racional de filhos, pelos afectos como base matrimonial, por uma determinada concepção filosófica de existência ou por uma religião. A diferença entre uma situação pluralista, dominada por grupos religiosos corporativos, e uma sociedade de consumo é que na primeira é a comunidade religiosa que usufrui de direitos, enquanto na sociedade de consumo é o indivíduo. O processo de privatização da religião só é possível, e isso representa mais uma das singularidades do ocidente, porque a tolerância foi alargada à liberdade religiosa individual (*Ibidem*: 22). Em termos mais globais, esse processo encontra-se ainda, segundo Luckmann (*Ibidem*: 253-256)[48], associado a duas componentes da modernidade: a primeira situada na longa duração da especialização funcional dos domínios institucionais, a outra, o pluralismo na sua dimensão moderna.

A perspectiva de que historicamente se tem vindo a desenvolver, no ocidente, um processo de privatização em paralelo com a pluralização tem sido, todavia, na maioria dos casos, objecto de uma análise pouco acautelada por parte das ciências sociais. Em particular, cientistas políticos têm usado, como já dissemos, o termo pluralismo de acordo com os seus propósitos ideológicos (Beckford, 1999). A ideia base é de cariz liberal e advoga que o bem-estar da sociedade depende da existência de uma pluralidade de grupos de interesse, classes sociais ou religiões em competição. O problema que esta abordagem levanta é que ignora o facto de as desigualdades de poder ou prestígio não viabilizarem a competição.

Isto também se aplica ao mercado religioso. Como já houve oportunidade de ilustrar, mesmo nas sociedades democráticas dos tempos actuais podem ser identificados casos de relações de marginalização ou subordinação de grupos religiosos. Dentro do campo social (a situação ultrapassa

---

[48] Esta perspectiva é desenvolvida por Thomas Luckmann e Peter Berger (1995) em *Modernity, Pluralism, and the Crisis of Meaning.* Gütersloh.

as fronteiras do campo religioso) as minorias religiosas são, à partida, desprovidas de poder, recursos e oportunidades (*Ibidem*) face aos detidos por Igrejas maioritárias. Esta situação é ainda agravada pelo facto de as religiões minoritárias – catalogadas pejorativamente de seitas ou NMRs – serem consideradas, na maior parte dos casos, como um problema social e sociológico. James Beckford (1999 e com Levasseur em 1991) adverte que os grupos religiosos dominantes podem ser também problemáticos, especialmente no seu confronto com as minorias religiosas mais fracas em termos dos recursos, do prestígio público e do poder.

Esta problemática pode ainda ser equacionada segundo outros parâmetros. Referimo-nos ao papel desempenhado hoje pela religião na cena pública. Dito de outro modo, regressa-se à velha questão da linha de fronteira – simultaneamente, ténue e contestada – entre política e religião. Num texto publicado em finais dos anos 90, Ole Riis (*Ibidem*) afirmava que continuamos a encontrar regimes absolutistas que aspiram a legitimidade através da religião, do mesmo modo que a religião se manifesta contra as elites políticas. Esses protestos, alicerçados em pressupostos éticos, podem ir tanto no sentido da denúncia de comportamentos corruptos ou imorais, como na tomada de posição em relação a matérias que afectam toda a sociedade: o aborto[49] constitui um dos exemplos de contestação mais emblemáticos. Desafiando o modelo funcional da secularização – modelo que mais adiante discutiremos –, Riis considera que a religião não se encontra necessariamente marginalizada na sociedade moderna, o que significa que este sociólogo, tal como Casanova (1994), rejeita a tese de que a sociedade moderna remete, irreversivelmente, a religião para a esfera privada. Na sua argumentação, Ole Riis procura demonstrar

> que a religião está muito próxima das identidades nacionais; que as identidades nacionais podem ainda expressar-se através de uma religião suportada pelo Estado; que o nacionalismo foi suplementar mais do que complementar das identidades religiosas; que a religião civil devia ser vista como um constructo

[49] O resultado do referendo sobre a despenalização do aborto que teve lugar em Portugal, em 28 de Junho de 1998, é exemplificativo da capacidade de mobilização da Igreja Católica na sociedade portuguesa. Contrariamente às previsões iniciais, venceu o "não à despenalização do aborto" com 51%, tendo-se registado uma abstenção elevadíssima, na ordem dos 69%.

> ideológico com associações políticas; que mesmo as regras monolíticas assentam em legitimações políticas; que os valores de uma ideologia política estão, na maior parte dos casos, directa ou indirectamente relacionados, com uma visão do mundo religiosa; e que as crises de legitimação no sistema político conduzem, frequentemente, à reemergência de legitimações religiosas (Riis, *Ibidem*: 251).

No nosso ponto de vista, esta perspectiva desenvolvida por Ole Riis comporta pistas de reflexão que merecem atenção. Evidenciamos duas. Primeiro, introduz elementos que podem contribuir para uma reavaliação das dimensões da secularização e a redefinição teórica da privatização. Se é verdade que, no ocidente, a religião, representada pelas igrejas tradicionais, perdeu o seu grau de influência na esfera pública da sociedade, será demasiado redutor e linear afirmar que a religião muito simplesmente se privatizou, como se o fenómeno da privatização se traduzisse na total anulação dos recursos de intervenção das instituições religiosas no espaço público. Segundo, ao referir-se à relocalização da religião na esfera pública[50], Riis está a referir-se, manifestamente, às Igrejas tradicionais e maioritárias: aos seus discursos, às suas novas funcionalidades sociais, às modalidades de acção e ao seu poder. Trata-se, por isso, de um problema de distribuição e de gestão de recursos, não só entre o Estado e as Igrejas tradicionalmente dominantes, como, de igual modo, entre essas Igrejas e os grupos religiosos minoritários, o que gera reposicionamentos, novas relações de força quer no campo social, como no campo especificamente religioso.

A este propósito, acrescentamos o que Habermas (1998: 134-136) nos diz acerca da particularidade das lutas das minorias étnicas, culturais ou religiosas pelo seu reconhecimento. Trata-se de um assunto de natureza diferente de outros movimentos de reivindicação. Quando o que está em causa são identidades culturais – e as identidades religiosas são identidades culturais – os desafios são outros. Os movimentos que protagonizam essas lutas de

---

[50] Tal como Riis, Liliane Voyé e Karel Dobbelaere (1994), num texto sobre a situação do catolicismo romano na actualidade, afirmam que a Igreja Católica, apesar de estar a perder terreno ao nível do "comportamento individual e da moralidade privada", está, de certo modo, de retorno à esfera pública. "Aí, a sua imagem de credibilidade e de moralidade, a sua defesa de valores humanitários e o seu apoio aos pobres e oprimidos têm conferido, frequentemente, à Igreja confiança e legitimidade, fazendo dela um agente que é ouvido (...)" (*Ibidem*: 111).

libertação visam, também, "ultrapassar a divisão ilegítima da sociedade", o que significa que o "auto-entendimento da cultura maioritária não pode permanecer intocável" (*Ibidem*: 135-136). De facto esse "auto-entendimento" não permanece intocável quando é obrigado a reinterpretar reivindicações como as relações entre os sexos. Esse tipo de reinterpretação tem conduzido a uma alteração do papel dos homens. O problema é mais complexo quando as reivindicações se centram no tema das identidades culturais minoritárias. Neste caso, para os membros da cultura maioritária, rever a interpretação da acção e dos interesses dos outros (minoritários) não altera necessariamente o papel de quem é dominante.

Quanto mais manifesto for o fechamento da maioria – e do poder a ela associado – em relação ao reconhecimento dos grupos minoritários, tanto mais estes tenderão a tomar uma "posição regressiva" ou, então, irão procurar mobilizar-se de modo a firmar uma "identidade novamente construída" (*Ibidem*). Nessas situações, os desafios aumentam de escala e geram atitudes mutuamente defensivas que inviabilizam a pluralidade social e constrangem o próprio sistema democrático.

Encontramo-nos num "ponto de chegada" (provisório, é certo) que nos obriga, senão a regressar, pelo menos a reconstituir o ponto de partida: o problema da conceptualização do pluralismo, a ideia de que este termo é mistificador porque produz efeitos de ocultação da realidade, a proposta de Beckford sobre diversidade religiosa como noção alternativa ao pluralismo religioso. Este primeiro capítulo norteou-se pela necessidade de abrir o campo de discussão do pluralismo e de estabelecer as coordenadas do mesmo, sem a preocupação de aprofundar os conceitos sociológicos que foram emergindo no texto. Essa tarefa foi propositadamente adiada para o próximo capítulo e comporta a virtualidade – parece-nos – de pôr em evidência a necessidade de uma passagem, inevitável, por todo um corpo teórico e conceptual que permitirá clarificar a problemática do pluralismo religioso.

Capítulo 2

A hegemonia e a inevitabilidade do modelo da secularização na sociologia da religião

O pluralismo constitui, em paralelo com outros processos, um dos traços da modernidade e um dos aspectos mais relevantes no âmbito da secularização. O processo de secularização foi algumas vezes referido e definido, em termos muito genéricos, ao longo do primeiro capítulo. Entretanto, a sua explanação enquanto conceito, teoria ou mesmo paradigma foi remetida para este momento. É imprescindível fazê-lo agora. Toda a produção teórica em sociologia das religiões, ao longo do século XX e no presente, se não o considerou como elemento nuclear, pelo menos usou-o para enquadramento ou para objecto de crítica. Mas a secularização não tem apenas uma história (em construção), há toda uma pré-história que irá contribuir para a sua emergência conceptual e teórica. É por aí que queremos começar, pelos alicerces.

A noção de secularização, antes de ser apropriada pela sociologia como conceito operatório para a compreensão da religião nas sociedades modernas, teve usos diversificados estranhos à produção científica posterior. O termo "secular" (*secularis*), associado a mundano e em contraste com espiritual, fez parte da linguagem da Igreja durante séculos, antes da palavra secularização ter sido inventada.

O registo documental mais remoto, que se conhece, em que o termo aparece é relativo às negociações do Tratado de Vestefália, em 1648. Foi introduzido pelo negociador francês, Duque de Longueville, com o propósito de facilitar um compromisso na questão delicada dos territórios que pertenciam à Igreja (Dobbelaere, 1981: 8-9 e Tschannen 1992: 112). Os negociadores do Tratado, como refere, precisavam de um termo neutro para se referirem à "laicização de certas propriedades eclesiásticas que estavam a ser adicionadas a Brandenburg" (Dobbelaere, *Ibidem*). O objectivo era o de transmitir à Igreja uma certa ideia de compensação pelas suas perdas territoriais. Através da expressão "secularização" essa perda era, em simultâneo, negada e admitida porque continha um sentido de transitoriedade, de transformação (pacífica e, eventualmente, reversível) do uso das propriedades espirituais.

A ambiguidade do termo foi-se reproduzindo ao longo dos tempos e continua a projectar-se nas posteriores perspectivas e discussões dentro da sociologia, na filosofia ou na teologia. As definições divergem e a avaliação do processo também. Uns consideram a secularização como um produto intrínseco do cristianismo, outros entendem o processo como um sintoma do enfraquecimento da força da religião ensaiada a partir do despontar da modernidade.

1. E no princípio também era a secularização...

Ao contrário de outros ramos do conhecimento como a filosofia, a astronomia, a matemática, a medicina ou a própria história, a sociologia constrói-se e instaura-se como ciência com o advento da modernidade e enquanto resposta à necessidade de interpretação do tipo de sociedade inaugurada a partir de um conjunto de transformações históricas, sociais, científicas e de mentalidades. Apesar de, ao longo do século XVIII, terem surgido autores, como Hobbes, Condorcet,

Montesquieu, cujo trabalho intelectual contribuiu para consolidar a reflexão sobre o homem como ser social e para o surgimento da noção de sociedade (Pinto e Silva, 1987: 13-15), só no século seguinte se afirma a autonomia do social e a sua irredutibilidade ao individual.

Abdicando de expor as controvérsias em torno da polissemia do conceito, a modernidade é aqui entendida como o fenómeno em relação directa com os processos sociais, económicos, políticos ou culturais que encontram a sua raiz na afirmação da ciência e da razão, iniciada, entre outras coisas, pelas Luzes e pela Revolução Industrial (Bovay e Campiche, 1992: 27). De facto, no plano filosófico, o marco foi o iluminismo humanista e a concepção de progresso dos séculos XVII e XVIII; no plano social e político, a Revolução Industrial e a Revolução Francesa assinalaram a mudança; ao nível da ciência e do conhecimento, o triunfo do racionalismo e a autonomização dos ramos científicos inauguraram uma nova era.

Os fundadores da sociologia receberam influências quer da filosofia das *Lumières* e respectiva crítica racionalista – necessária a uma abordagem científica da religião –, quer das reacções românticas ao Iluminismo, no sentido em que o seu empenhamento na reconstrução de uma nova ordem moral e social revela preocupações assentes em princípios de moralidade (Willaime: 1995: 5-6). As Luzes se, por um lado, foram um movimento filosófico de elites, tiveram, por outro, consequências culturais e políticas que se estenderam a toda a sociedade. Será nessa pedra angular (do século XVIII) que teremos de situar as origens da modernidade ocidental. Ao interrogar-se sobre a legitimidade do poder político e religioso, o Iluminismo abriu caminho para a reflexão crítica sobre os fundamentos da ordem social, nas suas múltiplas dimensões (Idem, 1997: 195). A leitura mais comum desse período coloca, como se disse, em oposição modernidade e religião, ou seja, o desenvolvimento da primeira implicaria o declínio da segunda. No entanto, as relações entre estes dois pólos, nessa fase histórica, foram tudo menos lineares[1]. Desde logo, será importante recordar que o século XVIII mais do que anti-

[1] A *Social Compass* 44 (2), de 1997, reúne um conjunto de textos resultantes de uma conferência, organizada pelo Grupo de Investigação "Religião e Modernidade" do *Centre National de la Recherche*

religioso foi anti-clerical, com todas as implicações que isso possa ter. Uma delas concerne ao modo como elites religiosas em diferentes países se mostraram permeáveis à herança iluminista, importando imperativos racionais para a religião:

> (...) ele [o século XVIII] empenhou-se em fundamentar racionalmente as religiões, insistindo na consciência individual e reconhecendo plenamente a utilidade social da religião. Neste quadro, cristãos esclarecidos, tais como os defensores do *catolicismo ilustrado* em Espanha, procuraram juntar-se aos filósofos, preconizando um cristianismo despojado de superstições e inspirado nos primeiros séculos. O espírito das Luzes buscou, assim, uma transformação interior, uma interiorização da fé. Este século não é unicamente o da razão, é também o do sentimento e da subjectividade: o a*ufklärung* [época das Luzes[2]] e o pietismo no protestantismo, a *haskala* (as Luzes no pensamento judeu) e o *hasidismo*[3] no judaísmo, o catolicismo esclarecido e o *jansenismo*[4] mantiveram ligações estreitas (*Ibidem*: 197-198).

Ainda a ilustrar esta faceta, David Martin (1997: 207-216), no seu texto sobre o Unitarianismo[5] em Inglaterra, afirma que neste país não se vivenciou uma "guerra cultural entre Cristianismo e Luzes" (*Ibidem*: 207), até porque aquela corrente colocava em sintonia três campos: o social, o político e o religioso. De modo semelhante, a maçonaria teve configurações diferentes no mundo anglo-

---

Scientifique de França, sobre "As Luzes e as Religiões". Essa conferência procurou, precisamente, discutir a rede complexa de relações entre a modernidade e as religiões.

[2] Álvaro Pina (Marx, 1975: 83) na sua tradução do *Manifesto do Partido Comunista* entendeu a*ufklärung* como "época das luzes", enquanto que Bocock e Thompson (1985), no seu livro *Religion and Ideology*, traduziram o termo por "ideal racionalista" (*Ibidem*: 14). De facto, quando se fala em a*ufklärung* relativamente ao protestantismo, a ideia é a da assimilação do racionalismo por parte da teologia protestante.

[3] O hasidismo foi um movimento popular místico que surgiu dentro de comunidades judaicas na Europa, no século XVIII. O hasidismo, de certo modo, readaptou as doutrinas cabalistas, conferindo-lhes uma interpretação psicológica e uma vertente carismática de base popular (Pye, *Ibidem*: 104).

[4] Movimento que surgiu, no século XVII, a partir da releitura da teologia de Agostinho por Cornelius Jansen e que enfatizava a irreversibilidade da graça divina, de uma forma que se aproximava do determinismo (Pye, *Ibidem*: 104).

[5] O Unitarianismo é um movimento que surge no contexto da Reforma do século XVI. Teologicamente não trinitário (nega a Trindade de Deus, simultaneamente, Pai, Filho e Espírito Santo), concilia a verdade bíblica com a razão humana. O protestantismo liberal dos séculos XIX e XX virá a revelar afinidades com o Unitarianismo (Martin, 1997:207-216). A presença deste movimento fez-se sentir no mundo anglo-saxónico em geral e na Holanda.

saxónico, por contraste ao mundo latino católico[6], onde as posições entre Estado e Igreja se radicalizaram assistindo-se a um ambiente anti-clerical e, com menor evidência, anti-religioso, protagonizado pelas elites políticas e intelectuais. Martin (*Ibidem*: 209) refere o primeiro presidente dos Estados Unidos da América, George Washington, como o "exemplo mais conhecido da coexistência da maçonaria com o episcopalismo[7]". Mas também em Inglaterra temos o caso James Anderson, pastor presbiteriano e mação, que viveu na transição do século XVII para o século XVIII (Santos, 2002: 421-422). A sua obra *The Constitution of the Free-Masons* contribuiu para a difusão dos ideais de tolerância religiosa e política (*Ibidem*) bem como de solidariedade, pontos de vista antagónicos à realidade de uma Europa onde, por regra, religião se confundia com nacionalidade.

Embora não tenha um trabalho específico sobre religião, no seu livro *De la Démocratie en Amérique*, Tocqueville aborda a questão da religião atribuindo-lhe uma importância especial na formação da democracia naquele país, bem como em toda a vida social e política americana. Contrariamente às tendências que se esboçavam na Europa, e analisadas pelos pensadores do social neste continente, de que o desenvolvimento das sociedades modernas e democráticas levaria a um recuo, senão à extinção da religião, na América a vitalidade religiosa é indissociável do regime democrático.

Tocqueville criticava a teoria que associava modernização a "secularização" (Tiryakian, 1991: 217), defendendo que o revivalismo religioso dos EUA não se coadunava com as imagens ligadas à modernidade, como a ciência, a

---

[6] Isto não significa que não tenham existido nestes países manifestações, em certos círculos católicos, de aproximação ao pensamento iluminista num esforço conciliador de fé e razão. Temos exemplos disso em Espanha (Willaime, 1997: 196), em Itália (Prandi, 1997: 261-270) ou em Portugal (Fernandes, 1999a: 16-17). De igual modo, na Grécia sob o domínio otomano verificou-se uma aproximação entre a teologia ortodoxa e o pensamento racional e científico, sendo um período menos anti-clerical, o que em parte se explica pela necessidade de uma estratégia de resistência em relação ao poder turco (Argyriou, 1997: 247-260).

[7] As Igrejas Episcopais pertencem à Comunhão Anglicana e não são mais do que as versões do anglicanismo noutros países. Em Portugal, a Igreja Lusitana corresponde à presença do episcopalismo

industrialização, o racionalismo e o progresso. Essas imagens, inspiradas no Iluminismo, sustentavam uma retracção do zelo religioso, à medida que eram veiculados os ideais de liberdade e de humanismo.

De acordo com Tocqueville, na América é a religião que conduz ao ideal de liberdade e, nesse sentido, à própria modernidade. Ao descrever a sociedade americana, ele introduz assim um paradoxo (*Ibidem*: 216-217), uma vez que esse caso é um contra-exemplo da apatia e da indiferença religiosas que, usualmente, eram conotadas com a modernidade ou com a existência de um partido socialista ou trabalhista numa sociedade industrializada.

Vítimas de perseguição religiosa no continente europeu, os puritanos fundadores do Novo Mundo abraçam o ideal democrático salvaguardando na Carta Constitucional o direito à liberdade religiosa. O "espírito de religião" e o "espírito de liberdade" irão assim caminhar lado a lado. Inaugura-se naquele continente um tipo de religiosidade nacional que não é resultante de uma identidade confessional única, dentro do modelo de relações Estado-Igreja que dominou a Europa. Pelo contrário, nos EUA a coesão irá consolidar-se na diversidade religiosa e na autonomia da esfera religiosa relativamente à política:

> (...) a principal razão para que a *aprazível* influência da religião se espalhasse pelo país foi a completa separação entre a Igreja e o Estado. Não hesito em afirmar que durante a minha estadia na América não conheci ninguém, leigo ou clérigo, que não concordasse comigo nesta questão (Tocqueville, 1965: 154).

O individualismo e a igualdade das condições sociais encontravam "a sua coerência num fundo religioso comum que desenvolvia em cada um o 'espírito público' dando-lhe uma disciplina moral" (Willaime, *Ibidem*: 14). A religião educa no sentido da responsabilidade social, contrabalançando o individualismo e tornando-se um bem socialmente necessário.

(ou anglicanismo) no país e a sua designação tem a ver com aspectos histórico-sociais que desenvolveremos no Capítulo 5.

Embora datadas e sem rigor científico, as formulações de Tocqueville, que vê a religião como "a primeira das instituições políticas nos Estados Unidos", trazem a lume o problema de que a religião pode estar conciliada com o anti-totalitarismo e dá conta da dimensão religiosa do político. Por outro lado, Tocqueville abre caminho para as investigações na área da religião civil (*Ibidem*: 14-15) e faculta argumentos para os sociólogos que, anos mais tarde, se irão situar no lado oposto da barricada em relação à teoria da secularização.

Se é certo que se pode associar Iluminismo e mudança religiosa, com fonte em instituições religiosas, não pode ser escamoteada a outra tendência – a de maior impacto social e, por regra, a mais evidenciada – que é a do confronto aberto entre a religião e aquele movimento filosófico, centrado no homem, na capacidade deste pensar e agir racionalmente, bem dentro da concepção kantiana. No núcleo deste debate, a própria crítica racionalista da religião não deixa de ser paradoxal.

Numa vertente, pode dizer-se que a sociologia, no sentido em que se assume como instrumento e controlo racional da acção humana, apresenta uma predisposição basicamente anti-religiosa ou arreligiosa, revelando, em paralelo, uma predisposição para construir um sistema de moralidade laica que manifesta contornos de espírito religioso (Ferraroti, 1993: 430 e Fernandes, 1999a: 319-322). Na segunda vertente, e de acordo com o ponto de vista de Robert Nisbet (1993: 32-33), o pensamento sociológico sobre a religião rompe com a aproximação redutora da Filosofia das Luzes, segundo a qual a religião seria algo de útil mas com um *deficit* de razão. Demonstrando a importância da religião nos funcionamentos sociais, a sociologia acaba por reabilitar a religião, atitude que não deixa de ser herdada do pensamento social conservador e romântico que reage à laicidade das Luzes. Os textos produzidos pelos primeiros sociólogos assinalam, de forma clara, a ruptura com a tradição interpretativa teológica da vida social constituindo-se como uma alternativa científica à produção de conhecimento sobre os fenómenos sociais ou, de outro modo, introduzindo o racionalismo no campo da reflexão e interpretação da vida social.

As primeiras discussões acerca do lugar da religião na sociedade moderna organizaram-se, como se disse, em torno da oposição entre religião e ciência. Nesse passado, a centralidade da religião na sociologia traduziu-se no questionamento acerca do papel que esse domínio passaria a ocupar na sociedade moderna e na projecção do seu devir. Foi uma reflexão marcada pelo confronto e com tonalidades proféticas. No quadro da problemática da secularização, ao fazermos uma incursão pela pré-história sociológica do conceito, adoptaremos o seguinte percurso metodológico: primeiro, serão analisados os autores onde a questão da secularização surge mais ou menos subjacente; por essa razão e em segundo lugar, dentro dos autores seleccionados, não será realizada uma panorâmica exaustiva da sua obra; terceiro, e na sequência dos dois pressupostos anteriores, o objectivo será o de responder ao enunciado – primeiro e último – que procura descortinar a posição desses autores acerca da religião no mundo moderno.

Personagens como Auguste Comte, Herbert Spencer, Karl Marx e Friedrich Engels tiveram um papel de suma importância nesse debate e no desenvolvimento quer da sociologia quer (de modo indirecto) das teorias da secularização. Autores como Max Weber e Emile Durkheim vão mais longe, propondo uma análise sociológica do fenómeno religioso. Com eles deixamos a pré-história da problemática da secularização para entrarmos na história. São frequentes as referências a Weber e a Durkheim por parte dos protagonistas da secularização. Apesar do relevo particular destes autores, outros merecem ser abordados, como é o caso de Ferdinand Tönnies e Georg Simmel, cujas posições e contributos analíticos lhes conferem um estatuto não despiciendo no âmbito dessa reflexão.

1.1. Críticas à religião e novas escatologias

Ao descrever o segundo dos três estados da lei pela qual se rege a história humana, Comte (1943: 5) dizia que os agentes sobrenaturais passariam a

ser substituídos por "abstracções personificadas" (*Ibidem*: 6), isto é, um conjunto de crenças sistematizadas e referenciadas a uma entidade divina. Elegendo como elemento de preocupação a sociedade europeia e respectiva matriz religiosa, Comte entendia o cristianismo, na sua vertente católica romana, como a forma mais completa de religião. Via nesta tradição teológica o Deus criador como o detentor do lugar central de quem emana o cosmos, a ordem natural e as ordens social e moral (Wilson, 1988: 1). Neste quadro cognitivo, a História Humana não seria mais do que um produto da providência divina, cabendo à teologia o papel de explicar e legitimar o sistema social.

O facto de a explicação sociológica, preconizada por Comte, retirar a Deus o lugar central na explicação da ordem moral e social, traz como consequência uma nova interpretação da acção humana e respectivo propósito: o homem não tem como finalidade última agradar a Deus mas trabalhar para o seu próprio bem-estar (*Ibidem*: 2). Assim, será preocupação central de Comte consciencializar o homem para o facto de que a sua visão do mundo tinha mudado devido a um novo tipo de conhecimento (positivista) emergente.

A nova ciência do homem em gestação, a sociologia, pautar-se-á pela neutralidade, objectividade, empirismo, enfim, por métodos de conhecimento científico (análogos aos das ciências da natureza) que assinalam o fim de uma era metafísica. No terceiro estado, o positivo, reconhece Comte a impossibilidade de serem atingidas noções absolutas ou de se conhecerem as causas íntimas dos fenómenos. Perante esse condicionalismo, a solução seria a de enveredar por um conhecimento das "relações invariáveis de sucessão e similitude" dos fenómenos (Comte, *Ibidem*: 7), reduzindo assim a quantidade de factos "generalistas". Comte sustenta que para se atingir este último estado é necessária uma evolução colectiva e individual e uma permanente sistematização da teoria e da prática[8].

---

[8] Ainda que sendo ignorada a sua atitude em relação à religião, será curioso notar que, nos Estados Unidos da América, Comte é adoptado, em virtude do seu positivismo prático se adequar ao pragmatismo americano (Wilson, *Ibidem*: 3-4). Para se perceber isso, é preciso lembrar que a sociologia surge neste país sob uma atmosfera de optimismo e crença no desenvolvimento, ao serviço de um *Gospel* social em que voluntarismo religioso é entendido como sinónimo de empenhamento

Comte considerava que a ciência acabaria por substituir a religião, passando aquela a assumir funções tradicionais desta, como a centralização da autoridade moral e o despertar das paixões da população. É assim que ele concebe uma Religião da Humanidade, uma criação totalmente racional. Por seu turno, Spencer – contrasta Tschannen (*ibidem*: 110) – não ambiciona essa autoridade moral centralizada e emanada pela ciência, nem tão pouco vê a religião a ser extinta pela ciência. As sociedades industrializadas subsistiriam sem essa ordem moral centralizada. Vejamos, então, como Spencer distingue religião de ciência:

> A religião, sempre presente, num sinuoso percurso através da teia da História do Homem, exprime factos eternos; enquanto a Ciência é um corpo organizado de verdades, em eterno crescimento e em eterna purificação dos seus erros. E se ambas assentam as suas bases na realidade das coisas, deve haver então entre elas uma harmonia fundamental. É impossível haver duas ordens de verdade em constante e perpétua oposição (Spencer, 1937: 16).

Para perceber as diferenças entre estes dois autores é preciso ter em linha de conta a visão que eles têm do social (*Ibidem*: 110-111). Se para Comte o todo determinava as partes, para Spencer as partes determinavam o todo. Daí que Comte, ao conceber a religião como fenómeno colectivo, estruturante da vida social e único meio de interpretação do mundo, precisasse de uma instituição alternativa para resolver o problema da integração social. Spencer já não precisava desse imperativo, fazendo uma distinção clara entre religião, ciência e moralidade e preferindo "recorrer a uma moralidade secular, difusa e consensual".

Embora a atitude de Comte em relação à religião não revele uma orientação exclusiva da sociologia, ao remontarmos aos seus escritos e perspectivas apercebemo-nos da fonte de tensões entre as reivindicações de uma sociologia no sentido de se tornar científica e uma visão do mundo (*Weltanschauung*) "normativa,

---

social. Aliás, este país é pioneiro no ensino da sociologia dentro das universidades. Na Europa, desenvolve-se primeiramente um pensamento sociológico crítico em meios intelectuais exteriores às instituições académicas, caracterizado, segundo Berger, por uma postura de "ateísmo metodológico" (*Ibidem*: 4).

arbitrária e metafísica e que explora o mítico, o ritualista e o emocional" (Wilson, *Ibidem*: 3). Mas precisamente porque a religião deteve uma importância inigualável em termos de organização social e das consciências individuais em fases históricas pré-científicas, ela terá necessariamente de assumir hoje um lugar central entre os desafios que se colocam à investigação sociológica.

Marx tinha em comum com Comte o desejo de uma análise científica da sociedade e uma certa animosidade em relação à religião. Para Marx – autor que discute a religião de um modo fragmentado ao longo da sua obra –, a religião seria designada pela máxima de "o ópio do povo", uma falsa consciência, uma mistificação da realidade e uma instituição de controlo social.

O contributo mais significativo de Marx para a sociologia das Religiões diz respeito à sua crítica política e filosófica da religião. Em Marx, a religião surge como o "ópio do povo" numa acepção alusiva a opressão, logo alienação da realidade, num processo de desconsciencialização do homem em relação ao mundo em que se insere. O autor enquadra a religião como uma pretensão de salvação ou auxílio, por parte do indivíduo, para superar as crises da sua vivência. Contrariamente, Marx (1993: 78) defende que o alcance de uma felicidade real, passa por uma necessária abolição da religião, repercutora de um estado ilusório de felicidade, inibidora do processo de assunção identitária do indivíduo[9]. Embora reconheçamos que esta análise sócio-histórica dos efeitos políticos da religião é de toda a utilidade científica, ela não deixa de ser redutora porque coloca sempre a religião ao serviço de poderes estabelecidos e legitimadora dos mesmos, ignorando a vertente de protesto que também está presente ao longo da história do cristianismo.

A crítica que Marx teceu à religião, ao longo da sua vida, foi centrada nas "funções da religião, especialmente como ideologia de Estado" (Turner, 1997: 63-64). Ao considerar a religião como uma realidade superestrutural, Marx não entendeu o religioso como um "sistema simbólico autónomo", postura aliás semelhante

---

[9] Corroborando esta perspectiva, Marx, na sua *Crítica da dialéctica e da filosofia de Hegel*, alega que: "[a] minha própria identidade, a autoconsciência que é a sua essência, não a vejo confirmada na *religião*, mas na abolição e na *superação* da religião" (*Ibidem*: 254).

relativamente ao sistema político. A negação da autonomia do sistema religioso está bem explícita neste trecho do *Manifesto do Partido Comunista*:

> Quando as ideias cristãs sucumbiram no séc. XVIII às ideias da «Época das Luzes», travava a sociedade feudal a sua luta de morte com a burguesia então revolucionária. As ideias da liberdade de consciência e de religião exprimiam apenas o domínio da livre concorrência no campo do saber (Marx, 1975: 83).

Engels avança um pouco mais do que Marx na análise que faz da religião, propondo uma tipologia de evolução por etapas, onde numa primeira fase – anterior à divisão por classes – seria o domínio das "religiões naturais", a qual se caracterizaria por um estado de ignorância perante a natureza. É de facto importante constatar que, nesta primeira fase, Engels não vê causas económicas do religioso. Willaime (1995: 10) salienta dois aspectos relativamente a Engels: por um lado, as afinidades por ele estabelecidas entre o cristianismo primitivo e o socialismo; por outro, a sua análise classista sobre os conflitos religiosos do século XVI, polarizado em termos do campo católico reaccionário, o campo luterano burguês-reformador e finalmente um campo revolucionário constituído por massas camponesas. Engels reconhece que a religião persiste, no seu tempo, conferindo-lhe um estatuto menos redutor do que aquele enunciado por Marx:

> (...) Na sociedade burguesa existente, os homens são dominados pelas condições económicas criadas por eles próprios, pelos meios de produção que eles próprios produziram, como se de uma força estranha se tratasse. A actual base da actividade reflexiva que alimenta a religião continua então a existir e, com ela, a própria reflexão religiosa (Engels: 1950[10]).

Ao reflectir sobre a abordagem da religião pelo marxismo, Willaime (*Ibidem*: 9) afirma que este pensamento é paradigmático da crítica racionalista da religião e, como tal, deixa fraca margem de manobra para que a religião adquira consistência como fenómeno social. Apesar disso, aquele autor sustenta que a corrente marxista traz a lume três problemáticas importantes para o estudo da

---

[10] Citado por Bocock e Thompson (1985: 17).

religião (*Ibidem*: 11). Primeiro, a problemática do "desconhecimento", o que permite questionar, "ao nível da visão do mundo social, os efeitos de conhecimento e desconhecimento das visões religiosas do homem e do mundo". A segunda problemática diz respeito à instrumentalização política do religioso. Por último, a problemática das classes sociais. No seu conjunto, a análise de Marx e dos marxistas[11] acerca dos fenómenos religiosos comporta a virtualidade de inscrever qualquer grupo religioso, seja ele maioritário ou minoritário, progressista ou conservador, na economia geral das relações sociais que caracterizam uma sociedade. Igualmente numa perspectiva crítica, Bocock e Thompson (*Ibidem*: 3) sugerem que a abordagem das ideologias – a religião aí incluída – de Marx

> teria sido potencialmente muito mais intensa e sugestiva, caso tivessem sido evitados os fossos criados por uma teoria reducionista de interesses classistas, e tivesse havido uma orientação desta para as homologias e paralelismos entre os princípios dos simbolismos das diferentes esferas ideológicas (...), relacionando estes com princípios de estruturação das formações sociais (*Ibidem*).

O facto do marxismo atribuir à religião, enquanto fenómeno localizado na super-estrutura, um papel secundário – nesta tradição sociológica, a religião não é vista como um factor de "mudança estrutural" ou de "emancipação humana" (Riis, 1999: 7) – veio a repercutir-se fortemente no modo como uma boa parte dos sociólogos perspectivaram a religião, ao longo do século XX: fizeram-no segundo um modelo muito reducionista, contribuindo ainda para o tardio reconhecimento da religião, enquanto área autónoma de saber sociológico.

---

[11] Gramsci será o teórico marxista que mais se irá interessar pela religião, dando um relevo particular ao papel da ideologia, no sentido em que estuda a Igreja católica como "aparelho ideológico de Estado". Não se confinando a uma abordagem meramente histórica, Gramsci analisa a estrutura da própria Igreja, dando especial atenção às relações de poder entre leigos e clérigos, e noutro registo às conflitualidades advindas das várias correntes que historicamente atravessam o catolicismo (Willaime, *Ibidem*: 12). O mais curioso em Gramsci será a sua apropriação do modelo de enquadramento de massas preconizado pela Igreja católica – traduzido na relação estabelecida entre intelectuais e massas – e que o autor prevê, ou defende, que na época moderna seja substituído pelo marxismo. Este processo de substituição não deixa de ser simultaneamente um processo de reconversão pois, relativamente à própria ideologia, o autor defende que esta seja defendida pelas massas como uma fé.

1.2. Os alicerces para uma teoria da secularização

Para Durkheim, o estado de anomia social da sociedade moderna era fruto de uma ausência de substituição das normas morais tradicionais assentes na religião. Por isso, para este autor, deveria caber à sociologia o estabelecimento de uma nova ordem moral laica adequada às exigências do espírito científico. Identificam-se aqui similitudes com o pensamento comtiano, na medida em que a sociologia é entendida como uma ciência produtora de conhecimento para a organização social, organização essa que deverá ser estabelecida na base de uma ética racional. A questão será colocada, como veremos, diferentemente em Weber, autor que, ao descrever o fenómeno de "desencantamento do mundo" como produto da racionalização dos sistemas sociais, atribui um papel fundamental aos carismas.

Partindo de parâmetros bem distintos dos de Tocqueville, Durkheim também enfatiza a importância da religião. Em obediência às *Regras do método sociológico*, este sociólogo procura estabelecer uma definição de religião articulada dentro "duma elaboração progressiva da noção de sagrado" (Willaime, *Ibidem*: 15). François-André Isambert no seu livro *Le sens du sacré* (1982: 236-238) diz que a noção de sagrado, na perspectiva de Durkheim, passa por uma afirmação absoluta e estrutural do profano e do sagrado, como característica da religião. Essa concepção irá implicar uma afirmação da universalidade da noção de sagrado pela referência às estruturas universais do espírito humano, sendo essas estruturas que permitem conceber o homem social e definir papéis e operações do sagrado. O breve trecho, abaixo transcrito, das *Formas elementares da vida religiosa* é bem elucidativo do pensamento durkheimiano.

> Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam uma mesma característica comum: elas supõem uma classificação das coisas reais ou ideais, que representam os homens em duas classes, em dois géneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que traduzem bem as palavras profano e sagrado (Durkheim, 1925: 50).

Através do estudo das sociedades aborígenes da Austrália, Durkheim analisa as funções latentes da religião. No quadro das sociedades industrializadas do seu tempo essas funções, anteriormente desempenhadas pela religião, deveriam passar a ser asseguradas pelas escolas e associações profissionais, desenvolvendo na sequência disso um novo consenso normativo. Para demonstrar a sua concepção de vida religiosa, Durkheim vai analisar as suas formas elementares – o totemismo – o que seria o garante da universalidade das suas considerações (Isambert, *Ibidem*: 239).

Durkheim não define a religião através do sobrenatural ou pela ideia de Deus. A religião é uma experiência do sagrado e, como tal, não pode ser separada da comunidade; ela gera grupos e uma identidade colectiva, demarcando-se assim da magia. Segundo o próprio autor (Durkheim, *Ibidem*: 65), a religião surge como "um sistema solidário de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas, quer dizer separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que aí aderem". Durkheim reconhece, desta forma, a impossibilidade teórica de abordar o religioso apenas a partir do seu interior, demonstrando cientificamente que a fonte do sagrado se encontra na sociedade (Ferraroti, *Ibidem*: 431). Para ele a religião, além de ser uma derivação societal, é a própria sociedade sob a forma de símbolo.

A teoria do sagrado em Durkheim significa a transcendentalização do sentimento colectivo. Assim, se a religião se traduz num sentimento colectivo e se, por seu lado, o religioso é uma dimensão intrínseca à sociedade, tal produzirá um efeito de dependência dos indivíduos em relação à sociedade. Dito doutro modo, a religião desempenha uma função de integração social e de guardiã da ordem social. No entanto, aquele sociólogo reconhece que a religião não é mais a única fonte de moralidade na sociedade moderna[12] e é , precisamente, em relação a este ponto que

---

[12] Tschannen (*Ibidem*: 117) chama a atenção para algumas similitudes entre Durkheim e Ferdinand Tönnies, dizendo que, neste último, a questão religiosa é também situada no âmbito da esfera da moralidade, dimensão esta que Tönnies procura caracterizar dentro de cada um dos seus tipos. Assim, na comunidade a moral tem por fundamento a religião e esta, por sua vez, joga um papel fundamental na comunidade de ideias – o grupo exprime a sua vontade comum através da religião – e

se torna legítimo identificar a problemática da secularização. Durkheim não usa a expressão, mas ela está presente sob a designação – sinónima – de laicização. Na passagem da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica, o problema nuclear consiste na construção e na operacionalização de uma moralidade laica, não protegida por sanções e representações sobrenaturais. Nas palavras de Franco Ferraroti, "um imenso projecto de reconstrução da ordem social que não se quer basear na autoridade da tradição mas aspira a constituir o ponto de partida do desenvolvimento do futuro" (Ferraroti, *Ibidem*: 429-430).

A eterna questão em Durkheim é, assim, a de saber como é que uma sociedade moderna caracterizada pelo individualismo e uma solidariedade baseada na divisão social do trabalho pode gerar consenso e coesão social. De certo modo, o autor procura resolver este problema tomando o carácter sagrado da pessoa humana como o princípio unificador de todos os homens na sociedade moderna. Ao fazê-lo, Durkheim está a contribuir para o actual debate sobre a nova ética que fundamenta a vida social onde uma das questões fulcrais consiste em conseguir garantir "a sacralidade dos direitos humanos" (Baubérot, 1990:124), através de uma modalidade laica.

Um outro aspecto da sociologia na perspectiva de Durkheim é que ele não ignora o aspecto dinâmico do sentimento religioso: a fé, a crença conduzem à acção. Ou seja: se a religião é acção, então a ciência não provocará o seu desaparecimento, reduzirá sim as funções cognitivas da religião (Fernandes, 2001b: 22). A religião é indicada por Durkheim como elemento fundador dos primeiros sistemas interpretativos da vida social, do Homem e da natureza, realidades que, posteriormente, viriam a ser objecto de estudo da ciência. Não há, por isso, nesta perspectiva, um desfasamento inultrapassável entre pensamento religioso e pensamento científico (*Ibidem*): cada uma destas formas enveredou por diferentes

---

na coesão social, na medida em que existe uma deidade adorada em comum pelos membros do grupo. Na sociedade a religião perde a centralidade, uma vez que prepondera uma atitude intelectual alicerçada na ciência. Se a religião ainda ocupa um lugar importante na organização da vida social, isso acontece, dominantemente, nos contextos sociais onde são predominantes formas comunitárias e, em particular, na família.

formas de desenvolvimento. Durkheim demarca-se, por esta via, das teorias do seu tempo, que projectavam o fim da religião e, de forma antecipada, das teses mais radicais que virão a expressar-se décadas mais tarde na sociologia das religiões[13].

A definição da religião pelo sagrado, além de ser considerada, para muitos, uma redundância, representa um problema que traduz uma interrogação constante em toda a sociologia da religião[14], igualmente presente no próprio Durkheim. Sustentando a tese da universalidade do sagrado, Durkheim considera as duas noções como equivalentes. Mas não chega a definir substantivamente o conceito, contrapondo-o com um outro conceito, o de profano.

A abordagem de Durkheim enferma ainda de um paradoxo por resolver. Por um lado, reduz a religião ao social, por outro conduz o social ao religioso, considerando que a sociedade só subsiste através duma sacralização do sentimento colectivo:

> A conclusão geral do livro (...) é a de que a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações colectivas que exprimem as realidades colectivas; os ritos são formas de agir que só nascem a partir de grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a entreter ou a refazer certos estados mentais desses grupos (Durkheim, *Ibidem*: 13).

Este trecho sugere-nos, de forma implícita, uma outra questão, a da ausência em Durkheim da percepção da dimensão conflitual da religião. Os movimentos de contestação social, legitimados e mobilizados por convicções de base religiosa podem bem produzir o efeito do questionamento da ordem estabelecida e a desintegração social. A história abunda em exemplos. A este propósito, Willaime

---

[13] A perspectiva de Durkheim sobre a religião foi parcialmente retomada pelos seus seguidores, os responsáveis pela fundação da Escola Francesa de Sociologia. Merecem referência os nomes de Henri Hubert e Gaston Richard. O primeiro, mais historiador das religiões do que sociólogo, faz uma primeira síntese durkheimiana sobre religião e abre o debate sobre religião popular. Richard é crítico à análise durkheimiana de religião, recusando a tese da deificação da sociedade e defendendo os princípios de laicidade (Willaime, *Ibidem*: 21-22).

[14] Marcel Mauss, em particular, relativiza a teoria do sagrado, recusando, tal como Weber, a viragem essencialista que o conceito de sagrado sofreu em Durkheim (Martelli, 1993: 377).

(*Ibidem*: 17) distingue dois tipos de contestação: a *intra-mundana*, traduzida na luta contra o estado presente das coisas; a *extra-mundana*, relacionada com diversos modos e atitudes de rejeição do mundo. Este segundo tipo de contestação, apresenta ainda duas variantes consoante se trate de atitudes colectivas ou de atitudes individuais, as quais respectivamente podem ora projectar um mundo alternativo, ora optar pela evasão mística. A ausência do conflito na análise durkheimiana resulta, de certo modo, do facto de o sociólogo partir da observação de um tipo de sociedade onde agrupamento social (clã) e agrupamento religioso são indissociáveis e indistintos (religião totémica) mas, acima de tudo, essa ausência de conflito explica-se porque, no fundo, Durkheim adopta uma concepção orgânica e funcional de sociedade.

Em todo o caso, as virtualidades da perspectiva de Durkheim são inegáveis e adequadas a algumas das realidades presentes. Na perspectiva de Kenneth Thompson (1993: 457), Durkheim "defendia que o sagrado e o profano são princípios que alternam constantemente no interior de uma cultura e que nos dias presentes, tal como no passado, vemos a sociedade criar constantemente coisas sagradas a partir do ordinário". Contrariando certas propostas weberianas que dominam na sociologia das religiões e que associam o processo de secularização ao declínio do sagrado[15], Durkheim opõe a análise das transformações das manifestações culturais do sagrado. A título ilustrativo, alude ao culto da autoridade, ao culto da nação, ao culto da razão, da liberdade e do progresso. A Revolução Francesa é um dos exemplos dados por Durkheim destas manifestações e transformações. Ele entende que a religião, tal como as normas do direito ou da moral, tende a universalizar-se e associa a generalização da consciência comum[16] à transcendência da divindade:

---

[15] Nem todas as interpretações de Weber apontam para essa linearidade causal entre secularização e declínio religioso.

[16] Note-se que, para Durkheim, a generalização da consciência comum não implica a uniformização das consciências individuais: pelo contrário, "maior lugar dá às variações individuais" (*Ibidem*, 1977b: 75). E a propósito da importância do indivíduo na sociedade moderna, diz o autor que "[à] medida que todas as outras crenças e todas as outras práticas tomam um carácter cada vez menos religioso, o

> O facto que talvez melhor manifeste esta tendência crescente da consciência comum é a transcendência paralela do mais essencial dos seus elementos, refiro-me à noção de divindade (Durkheim, 1997b: 73). [E, adiante, esclarece que] a noção de divindade torna-se mais geral e mais abstracta, pois é formada não de sensações, como no princípio, mas de ideias (*Ibidem*: 74).

A consciência comum de que fala o autor baseia-se numa nova moralidade ancorada numa tradição religiosa (a judaico-cristã) e noutra secular (a racionalidade do pós Iluminismo), questões que estão bem presentes ao longo da sua obra *A divisão do trabalho social*.

A actualidade da problemática durkheimiana pode ainda ser abordada numa outra vertente, contígua à anterior. É possível constatar empiricamente que a religião continua a ser um elemento estruturante da identidade colectiva. Robert Bellah (1975), recuperando a Rousseau a noção de religião civil e aplicando-a às características da religião nos EUA, é o primeiro sociólogo contemporâneo a regressar à questão da identidade colectiva em Durkheim. E Thompson (*Ibidem*: 457) ilustra a questão dessa identidade comum, com suporte religioso, nas sociedades actuais, referindo o islamismo chiita no Irão, as revoluções na Europa de Leste, a ideologia do Tatcherismo. Mas os exemplos podem ser alargados. Senão, vejamos: não serão a ortodoxia na Grécia, o luteranismo nos países nórdicos, o catolicismo na Polónia ou mesmo nos países latinos, onde a laicidade instituída pelo Estado convive com uma forte cultura católica, casos de sociedades em que a identidade nacional continua a ser sinónimo de identidade confessional, ou onde, no mínimo, a religião continua a influenciar o imaginário colectivo?

Recorrendo ao método genético, utilizado por Durkheim, Georg Simmel transforma a sua perspectiva epistemológica. Ao reclamar-se de "relacionalista", recusa toda a reificação do fenómeno religioso (Martelli, 1993: 380). Abandona o termo sagrado porque recusa todos os mecanicismos e, em consequência, qualquer

---

indivíduo torna-se objecto de uma espécie de religião. Fazemos da dignidade da pessoa um culto que, como todo o culto forte, tem já as suas superstições. É portanto, se se quiser, uma fé comum [...]" (Idem, 1977a: 200).

abordagem dicotómica do social. Para Simmel, o que se verifica é uma "flexibilidade entre as necessidades humanas e as formas que as manifestam" (*Ibidem*).

A concepção de sociedade de Simmel, que ele entende como algo que não tem existência em si mesmo, antes resulta da multiplicidade das interacções individuais, assinala uma ruptura clara com Durkheim. Neste sentido, a religião será para Simmel como uma das formas típicas da acção recíproca (Willaime, *Ibidem*: 22-23), sendo a sociologia a ciência formal que estuda as formas de socialização. Vejamos, então, como Simmel situa a categoria religiosa nas relações sociais.

> A base profunda sobre a qual a categoria religiosa pode penetrar e modelar as relações sociais, mas também deixar-se ilustrar por elas, é criada pela analogia curiosa que existe entre o comportamento do indivíduo em relação à divindade e o seu comportamento em relação à colectividade social. É antes de tudo um sentimento de dependência que é aqui decisivo. O indivíduo sente-se então ligado a uma generalidade, a uma superioridade, de onde ele provém e na qual ele desagua, à qual ele se devota mas da qual ele espera também a elevação e a redenção, da qual ele é diferente, sendo-lhe em si mesmo idêntico (Simmel, 1998: 33).

Esta analogia, estabelecida por Simmel, entre o comportamento individual relativamente à divindade e esse comportamento em relação à colectividade é semelhante à concepção de Durkheim, atrás analisada. A vida em sociedade será um dos factores na base da origem da religião, a qual é um campo específico como a arte, a ciência, a política, a economia e com variações ao longo da história.

Desenvolvendo uma sociologia do sensível, Simmel considera que "essas formas criam mundos múltiplos, que permanecem perante nós como virtualidades ideais" (Martelli, *Ibidem*: 380-381). A vida alcança apenas alguns dos seus fragmentos – mundos diversos que podem transformar os seus fins e entrar em conflito, mas que se fundam a partir de um material semelhante, o material da sensibilidade. Estabelece, em particular, um paralelismo entre religião e arte. Uma vez que a religiosidade é uma categoria específica, tudo pode ser visto religiosamente – do mesmo modo que tudo pode ser olhado segundo um prisma

artístico. O sentimento religioso é *a priori* a categoria da religião como forma de vida.

Os elementos religiosos são entendidos por Simmel como elementos emocionais, os quais ele designa de pietismo, o que significa um estado de devoção. Um contributo interessante de Simmel para a sociologia da religião reside no facto do autor afirmar que nem toda a manifestação de pietismo conduz, necessariamente, à produção duma religião (Willaime, *Ibidem*: 24). A religiosidade, como se relaciona intimamente com os impulsos vitais e o modo de existência da alma individual, pode existir sem se objectivar numa forma religiosa. Contudo, esta consideração não implica que Simmel interprete o misticismo contemporâneo, isto é, o indivíduo sem igreja, como uma forma cultural persistente.

A vida religiosa aparece em Simmel duma forma dupla: num sentido intersubjectivo da relação social e como uma forma concreta e mais institucional (Cipriani, 1998: 37-38). Ele entende essa duplicidade como uma fase desestruturante no conflito entre a vida e as formas. Desta crise é que resulta o pietismo enquanto nova forma de religiosidade mais adequada às sociedades diferenciadas e urbanizadas (Martelli, *Ibidem*: 380).

Para Simmel, a vida religiosa está impregnada na alma; a necessidade de crer ou o pietismo são disposições constituintes do ser humano. Isto é para Simmel a religiosidade. A religião é, por sua vez, "o mundo objectivado da fé. Neste sentido, as críticas às instituições religiosas podem perfeitamente não afectar a disposição para a crença (Watier, 1998: 150). A religiosidade precede a religião enquanto forma interior da experiência humana. A religião, no sentido simelliano, comenta Roberto Cipriani (*Ibidem*), é um "fenómeno concreto que se manifesta nas igrejas, seitas, denominações e movimentos".

A obra de Simmel levanta questões que denotam uma importância especial para a sociologia contemporânea das religiões: a natureza do fenómeno religioso, a relação entre o indivíduo e a instituição religiosa, o debate sobre a

secularização (Martelli, *Ibidem*: 380)[17]. Concretizando melhor, a recuperação de Simmel acontece quando o cenário religioso adquire novos contornos, tal como o conhecemos hoje, o que passa pelos fenómenos de *bricolage* religioso (crenças e representações religiosas individualmente construídas), pelos novos movimentos religiosos (NMRs), pelo ressurgimento de novas modalidades de pietismo.

À semelhança de Simmel, Weber evita abordar o fenómeno religioso de uma forma essencialista. Ao estudar a religião, Weber vai interessar-se, entre outros aspectos, pelo modo de exercício do poder religioso, enquadrando, assim, a sociologia da religião na sociologia da dominação[18]. Mas aqui iremos analisar a teoria weberiana no que respeita à religião, desenvolvendo outras pistas, no intuito de uma aproximação à problemática que nos é central.

O que sobressai na obra de Weber é a sua preocupação com a sociedade moderna e menos com a questão religiosa em si mesma. Isso é uma faceta que partilha com os outros precursores da sociologia. Ele é influenciado por Ferdinand Tönnies[19], um autor que também não constrói uma teoria da secularização mas cuja dicotomia comunidade e sociedade (Tönnies, 1955) – modelo que representa, ainda hoje, uma referência básica na linguagem sociológica – toca também em questões que se prendem com as transformações do papel da religião. As relações pessoais próximas e dominadas pelo emocional, assentes na religião e na tradição, típicas da comunidade, cedem lugar, com a passagem para a sociedade[20], à impessoalidade dos relacionamentos, ao interesse individual em detrimento da cooperação e à

---

[17] Outro aspecto igualmente de interesse será o da reflexão do autor sobre a divisão do trabalho religioso e o rito de ordenação (Willaime, *Ibidem*: 25), aproximando-se de Weber no que respeita à noção de "carisma de função".

[18] Daí que seja fundamental o conceito de "agrupamento hierocrático" – grupo que exerce sobre os homens um tipo de dominação espiritual, que tem como contrapartida o facultar o acesso aos bens de salvação.

[19] No desenvolvimento que faz das relações sociais de tipo "comunal" e de tipo "associativo", Weber (1978: 40-43) reconhece o mérito do "trabalho pioneiro" de Tönnies ao estabelecer a distinção entre *Gemeinschaft* (comunidade) e *Gesellschaft* (sociedade).

[20] Os traços correspondentes a cada um dos ideal-tipo criados por Tönnies e a transição de um para outro apresentam semelhanças, como se sabe, com o modelo durkheimiano de solidariedade mecânica e solidariedade orgânica.

remissão do religioso para a esfera privada, uma vez que a opinião pública e o direito substituem o costume e as normas religiosas das comunidades tradicionais. Há, assim, em Tönnies, a percepção nítida da perda do domínio das instituições religiosas sobre o indivíduo.

A questão do individualismo é uma temática especialmente tratada por Weber (McGuire, 1992: 224-225), uma vez que ele advoga que a ética protestante induziu a um novo tipo de relação entre o indivíduo e a sociedade. Weber desenvolve, à semelhança de Tönnies, uma reflexão acerca da impessoalidade das relações, enfatizando, contudo, o modo como a racionalização da acção e a burocratização das instituições interferem no novo tipo de relações interpessoais e sociais. Efectivamente, burocratização e racionalização são conceitos centrais em Weber, para a caracterização de uma tendência histórica particular que é a do mundo ocidental.

A racionalização é o processo segundo o qual a vida social se organiza de acordo com critérios de racionalidade funcional. A sociedade ocidental caminhou, segundo Weber, para uma economia racional, com regras de mercado de uma funcionalidade instrumental, favorecidas, mas não determinadas monocausalmente, por uma mentalidade (religiosa) particular. Aliás, a rejeição de uma relação linear de causa e efeito entre aqueles aspectos é uma questão que este sociólogo cuida de esclarecer:

> Obviamente a mera existência de certos tipos de capitalismo não é suficiente, de forma alguma, para produzir uma ética uniforme, para já não falar de uma religião ética congregacional. [...] [D]esejamos unicamente estabelecer a existência de uma afinidade entre racionalismo económico e certos tipos de ética religiosa rigorosa, [...]. Esta afinidade vem à luz apenas ocasionalmente fora do Ocidente, o qual é o lugar distintivo do racionalismo económico. No Oeste, este fenómeno é muito claro e as suas manifestações são as mais impressionantes quando nos aproximamos dos berços clássicos do racionalismo económico (Weber, Idem: 1978: 480).

O interesse específico de Max Weber pela religião deve-se, em boa medida, à sua aproximação a Ernst Troeltsch. Ambos têm uma concepção de secularização com fortes afinidades. Troeltsch faz a distinção entre *espiritual* e

secular (ou mundano) e, mais significativamente, refere a transformação de ideias com origem secular em noções seculares. Na mesma linha de Weber, Troeltsch situa a secularização no âmbito de outros fenómenos, posteriormente apropriados pelas teorias da secularização em temáticas como a mundanização (de orientações religiosas) e a generalização de uma ética particular (Troeltsch, 1958: 174-179). Para os dois autores, a relação entre a colectividade religiosa e a sociedade envolvente constituem questões essenciais. Enquanto a igreja é o tipo de organização religiosa historicamente legitimada e protegida pelo poder político, na medida em que apresenta valores comuns aos da sociedade, a seita está muito mais em tensão permanente com a sociedade, porque genericamente se caracteriza como um grupo de dissidência social. Claro que a sobrevivência dos grupos sectários obrigou, na sua maioria, à resolução desse conflito, por via da assunção de uma atitude menos radical relativamente ao contexto social envolvente, mas, por outro lado, a dissidência é também indutora de novas dinâmicas que afectam o todo social.

A relação estabelecida entre a vida mundana e o transcendente pode motivar a acção individual. É partindo desse pressuposto que Weber apresenta o seu conceito de vocação ou chamada, mostrando assim que existem diferentes tipos de racionalidade e que a própria racionalização da religião assumiu um importante papel na emergência da modernidade. Para o sociólogo alemão, a religião diz respeito fundamentalmente às coisas terrenas e os comportamentos motivados por factores religiosos visam alcançar a felicidade deste lado da vida. Por essa razão ele não identifica religião com irracional e, portanto, em Weber a racionalização não aparece como antagónica à religião. Aliás, a religião contribui para a própria racionalização do mundo. O processo é iniciado no judaísmo, que inaugura o monoteísmo e apresenta um Deus ético. A isso se pode ainda juntar o papel dos profetas e sacerdotes – mediadores entre Deus e os homens. Entendendo que os comportamentos e acções religiosas eram orientados para o mundo terreno, Weber vê no ascetismo (puritano) *intramundano* um expoente máximo da acção racional orientada para o mundo:

> [o] mundo converte-se neste último caso [do ascetismo intramundano] numa obrigação imposta ao religioso virtuoso. Bem no sentido de que a missão consiste em transformá-lo segundo os ideais ascéticos. Então o asceta converte-se num reformador ou revolucionário racional (...) (Weber, 1983a: 429).

O asceta busca a perfeição – o que é bastante claro na doutrina da santificação proclamada pelo metodismo de John Wesley –, que é a realização da virtude religiosa. Weber diz que o "Deus do calvinismo exige aos seus fiéis não "boas acções" isoladas mas uma vida inteira de boas acções erigidas em sistema (Idem, 1983b: 99-100). Esse ideal que parte de uma orientação espiritual é transposto e aplicado a todas as dimensões da vida. É por isso que, regra geral, o asceta não se conforma com uma religião massificada, que actua sob o efeito da rotinização do carisma. Opostamente, o profetismo desafia o estabelecido e por isso provoca a mudança social. Weber ilustra isso, tanto com a tradição profética do antigo Israel, como com os arautos das seitas protestantes.

O "desencantamento do mundo" é uma outra faceta da racionalização e um conceito também fundamental na explicação que Weber produz sobre as transformações religiosas. Tanto no judaísmo como no cristianismo, na sua vertente do puritanismo protestante, encontramos elementos que contribuíram para esse desencantamento:

> [Com o puritanismo dá-se] o fim do grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo, que se iniciou com as profecias do judaísmo antigo e que, em conjunto com o pensamento científico helénico, condenava todos os meios mágicos na procura da salvação como superstição e sacrilégio (Weber, *Ibidem*: 92).

O protestantismo ascético ao construir uma religião centralizada na Palavra, despida de objectos, de intermediários (como os santos e os anjos do catolicismo), subtraiu ao universo religioso os elementos de um imaginário (*Ibidem*: 99) que davam ao indivíduo um sentido de pertença e de sentidos partilhados. Colocou-o na posição de isolamento perante o Criador. Daí que o ascetismo medieval das ordens monásticas tenha sido transformado numa "ascese puramente secular" (*Ibidem*: 101 e 120). Em paralelo, o desenvolvimento da ciência – que o

protestantismo igualmente promoveu – veio alterar os quadros cognitivos tradicionais, facultando um tipo de conhecimento baseado em princípios de racionalidade.

Quanto mais uma religião se racionaliza, mais se agudiza a sua tensão com o mundo. Tschannen considera que, em Weber, os diferentes domínios da vida social só se opõem à religião porque se encontram diferenciados entre si e, dentro desta lógica argumentativa, afirma que nada sugere que Weber veja o declínio religioso como inevitável. Este autor fundamenta a sua interpretação sobre o estatuto da religião em Weber, adoptando a perspectiva bourdiana de que a religião se encontra dentro de um campo onde lutam vários actores, sem que isso signifique que esteja "condenada a perder a batalha" (*Ibidem*: 131-133). Num certo sentido e como atenta Wilson (1988:9), Weber tem uma posição ambivalente em relação à religião: o homem moderno não pode viver com a religião, mas também não pode viver sem ela, sendo, por isso, bastante difícil perceber qual a atitude de Weber sobre a religião no mundo moderno.

Weber constitui, como se disse, uma referência imprescindível aos teóricos da secularização. Contudo, o termo secularização, propriamente dito, é pouco usado por Weber e surge como processo associado ao declínio religioso. Se é exagerado afirmar que ele apresenta uma teoria sistemática, é inegável que é um dos primeiros (tal como Tönnies e Troeltsch) a tratar a secularização como uma "categoria científica ou filosófico-cultural" (Dobbelaere, 1981: 9). Olivier Tschannen defende que o grande contributo que Weber transporta para a discussão assenta num conjunto de premissas e conceitos constantes ao longo dos seus textos (Tschannen, *Ibidem*: 119): o pressuposto de que a secularização[21] tem raízes

---

[21] A pesquisa realizada por Tschannen na obra de Max Weber permite-lhe concluir que o termo secularização "[a]parece duas vezes na *Sociologia da religião*, três vezes (se excluirmos as notas de pé de página) na *Ética protestante* e duas vezes nas *Seitas protestantes*" (*Ibidem*: 122). Além disso, "secularização" aparece sempre de forma fluída e em contextos variados (*Ibidem*: 122-123), como a propósito das seitas americanas – que ele entende sofrerem de um processo de secularização – das diferenças entre catolicismo e protestantismo – o último favorecendo muito mais a secularização da vida –, do declínio da vida monástica e do esbatimento, entre os aborígenes, de práticas ancestrais.

religiosas, os conceitos de generalização, de mundanização e, obviamente, o de racionalização. Apesar da relação que estes três conceitos têm com o declínio do religioso, entendemos, tal como Dobbelaere (Idem, 1998), que é o "desencantamento do mundo" aquele que expressa uma relação mais directa com a secularização.

Quer o pensamento marxista da sociologia geral do pós-guerra, quer a sociologia empírica do catolicismo explicam, em parte, a resistência que houve em França à sociologia Weberiana que rompe com o dogma cultural que opõe religião e modernidade. A mudança deve-se principalmente à tradução da obra de Weber e a releituras como as de Pierre Bourdieu. Entre outros aspectos, este sociólogo reconhece que as transformações económicas e sociais, inerentes à urbanização e à industrialização, originam um desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual que vai favorecer a racionalização e moralização das necessidades religiosas (Bourdieu, 1987).

A breve incursão pelos pais fundadores deixa claro dois aspectos. Primeiro, raramente o termo secularização é utilizado e, quando isso acontece, não denota preocupações de construção conceptual ou teórica. Segundo aspecto: o recurso diminuto ao termo não invalida, no entanto, que o debate acerca da secularização não tenha estado subjacente desde os primórdios da sociologia, na interrogação acerca do futuro da religião nas sociedades modernas e industrializadas. Essa temática é central, sublinhamos, nas teorias durkheimiana e weberiana.

Não existe, é certo, uma relação directa entre os precursores da sociologia e os actuais teóricos da secularização. Contudo, sabemos que os trabalhos de Comte e Spencer tiveram repercussões em Durkheim e este influenciou os autores da secularização. Da mesma forma que a teoria de Ferdinand Tönnies está presente em Max Weber, autor de referência em toda a sociologia da religião.

2. A secularização autonomiza-se no campo do saber sociológico

Nesta incursão pela *história* da secularização, objecto central neste ponto e onde se procurará configurar o seu estatuto no campo do saber sociológico, será dada especial atenção às grelhas de análise da secularização propostas por Olivier Tschannen, no seu livro *Les théories de la sécularisation* e por Karel Dobbelaere no seu texto "Towards an Integrated Perspective of the Process Related to the Descriptive Concept of Secularization"[22]. Convém esclarecer que esta opção não resulta de uma partilha da perspectiva do primeira autor em relação à secularização – Tschannen entende-a como um paradigma dentro da sociologia da religião – mas do facto de ele, tal como Dobbelaere, proceder a uma análise fina e direccionada, no sentido de identificar, quer nos fundadores da sociologia, quer nos autores contemporâneos da sociologia da religião, conceitos comuns que permitem identificar as continuidades e os alargamentos dentro da temática da secularização. Digamos que é possível encontrar, tanto em Dobbelaere (1999) como em Tschannen (1992), uma espécie de "glossário" teórico da secularização. Desta forma, ao percorrermos os vários autores, iremos encontrar a regularidade de certas temáticas e conceitos (por vezes, sob designações diferentes), como os de racionalização, societalização, diferenciação, segmentação, generalização, desencantamento do mundo, pluralização, relativização, privatização, individualização, descrença e declínio da prática religiosa.

A problemática da secularização levanta questões epistemológicas que continuam por resolver. Primeiro, continua em debate a questão de se saber se a "teoria da secularização" efectivamente existe, se se trata apenas de um conceito ou, como pretende Tschannen, de um paradigma. Segundo, há que precisar os

---

[22] Embora de forma menos sistematizada, também no seu texto de 1981, "Secularization: a Multi-Dimensional Concept", Dobbelaere analisa os diversos autores da secularização, localizando neles os conceitos nucleares das suas teorias.

contornos e os conteúdos do debate, tarefa em que Dobbelaere foi pioneiro. A propósito da extensa polémica que envolve a secularização, é útil ter presente Bourdieu (1979), quando este afirma que as "definições científicas da realidade estão sempre situadas num campo social". Este pressuposto, diz Tschannen (*Ibidem*: 18), aplica-se não apenas aos conceitos que visam dar conta da realidade através de teorias, "mas também aos conceitos metadiscursivos, que procuram descrever as teorias em si mesmas". E reproduzindo, aqui o argumento de Bourdieu[23], este autor afirma:

> As diferentes definições do campo da 'teoria da secularização' dadas por diferentes autores no campo social da sociologia não podem ser reduzidas a puras divergências metodológicas ou teóricas. Elas devem também ser compreendidas como esforços na luta pelo monopólio da violência simbólica no interior do campo. (Tschannen, *Ibidem*).

A ausência de consenso sobre o conteúdo da teoria da secularização, as críticas que a apelidam de confusa e contraditória são a prova cabal da luta entre os agentes (científicos) dentro deste campo.

Utilizaremos, de seguida, como critério apresentar os nomes mais proeminentes que, na década de sessenta, desenvolveram as primeiras teorias sobre a secularização. Thomas Luckmann, Peter Berger e Bryan Wilson foram os primeiros sociólogos que, demarcando-se de uma sociologia religiosa (confessional), estabeleceram as condições para uma reflexão científica rigorosa sobre os processos de transformação social que, segundo eles, deveriam ser explicados pelo conceito de secularização.

David Martin dá um contributo fundamental em termos de uma primeira tentativa de reflexão crítica sobre o modelo e, nessa medida, entendemos ser mais adequado situar a sua obra num lugar separado dos três sociólogos, anteriormente citados. Embora não sendo propriamente teóricos da secularização, será feita

---

[23] Pierre Bourdieu (1984) [1976]. Quelques propriétés des champs. *Questions de Sociologie*. Paris: Minuit.

referência aos funcionalistas Talcott Parsons e Robert Bellah que, na linha de Durkheim, vão introduzir o conceito de religião civil, o qual virá a ser apropriado e discutido no âmbito das teorias da secularização. Apresentaremos também o trabalho analítico e sistemático de Karel Dobbelaere. Este autor não propõe apenas que a secularização seja entendida como um conceito multidimensional, mas faz também uma integração da teoria de Luhmann sobre a religião. Em traços muito gerais, serão igualmente expostas as principais linhas de argumentação que servem de sustentáculo à proposta de Olivier Tschannen, no sentido de situar as variantes teóricas sobre a religião no seio de um mesmo quadro paradigmático. Por último, será analisado, de forma independente, o tema do pluralismo dentro da secularização, procurando evidenciar o modo como o conceito é abordado em diferentes teorias.

2.1. As teorias que consolidam a secularização

Thomas Luckmann tem a grande virtualidade de introduzir o termo diferenciação ou segmentação (institucional, social), numa atitude crítica e de contraponto em relação à sociologia confessional, que estabelecia uma associação directa entre industrialização e urbanização com secularização. Para ele, essa correspondência não é assim tão linear. Torna-se mais "consistente" para a teoria sociológica encarar a industrialização e a urbanização na sua especificidade histórica e social, admitindo, contudo, que tais processos irão ter repercussões na totalidade do sistema social. Portanto, há, segundo este autor, ganhos acrescidos se considerarmos essa relação indirecta (Luckmann, 1974: 38-39).

Não é apresentado, por Luckmann, um período histórico específico para o advento da secularização. A questão central, para ele, reside no facto de nas sociedades mais simples a visão do mundo ser indiferenciada, devido à função englobante desempenhada pela religião, fenómeno que não acontece nas

sociedades mais complexas. À medida que as sociedades se complexificam e a religião adquire uma forma institucional especializada, através do surgimento dos especialistas religiosos, a interiorização do cosmos sagrado também passa a ser diferenciada. Embora não indique um momento da história que anuncie claramente a emergência da secularização, Luckmann entende que a segmentação – conceito que não é independente da secularização – é ensaiada no judaísmo e início do cristianismo, contida na Idade Média porque as esferas económica e política não se autonomizaram, e é reforçada a partir da Reforma:

Luckmann associa, assim, a diferenciação da religião com o nascimento duma esfera social especificamente religiosa. Por outro lado, a religião, ao imiscuir-se progressivamente no quotidiano, passa a ser apreendida como uma ideologia dum subsistema institucional. Vejamos o que o autor nos diz, a esse propósito:

> Apesar de as civilizações clássicas orientais, europeias e americanas serem caracterizadas por uma forma de clero institucionalizado, só no período da tradição judaico-cristã que marca a história ocidental, se estabelece uma completa especialização institucional e uma "autonomia" da religião, com todas as suas concomitâncias estruturais (Luckmann, *Ibidem*: 62).

Uma das consequências da diferenciação ou segmentação institucional será a privatização. Os modelos oficiais da religião deixam de ser os elementos referenciais únicos do sagrado (*Ibidem*: 98) e o indivíduo privatiza a sua atitude religiosa. A "camada 'religiosa' da consciência individual situa-se numa relação para a identidade pessoal, que é análoga à relação do cosmos sagrado para a visão do mundo no seu todo" (*Ibidem*: 71). Ao tornar-se "assunto privado", o indivíduo é livre para fazer as suas opções acerca das "significações últimas", as quais deixam de ser a reprodução de um modelo único e imposto pela socialização das igrejas oficiais para passarem a ser determinadas fundamentalmente pela história de vida individual (*Ibidem* 102 e 99). Associada a privatização da crença, Luckmann, de forma inovadora, introduz, assim, a ideia de *bricolage* religiosa, isto é, o surgimento de uma forma de religiosidade auto-construída a partir de ingredientes vários.

Outro aspecto desenvolvido por Luckmann é o da secularização interna das instituições religiosas. Para ele, a religião, tal como qualquer instituição social, também é, ela mesma, permeável ao processo de secularização, adquirindo uma aparência secular. Por outro lado, o sociólogo vê, em paralelo, o surgimento na sociedade de uma *forma institucional não especializada da religião*, que mais não é do que referenciais religiosos difundidos na vida social. Sem que faça alusão ao título do livro, *The Invisible Religion* remete, para além da questão da privatização, para esses vestígios das representações religiosas presentes no todo da vida social. A este propósito, diz-nos:

> Os temas dominantes no moderno cosmos sagrado, concedem algo como um *status* sagrado aos indivíduos, ao articular a sua "autonomia". Isto, claro, vai de encontro à nossa perspectiva que a significância "última" é encontrada pelo indivíduo típico nas modernas sociedades industrializadas, em primeiro lugar na "esfera privada" – e, assim, na sua biografia "privada". Os tradicionais universos simbólicos tornam-se irrelevantes à experiência do quotidiano do indivíduo típico e perdem as suas características como realidade (superordenada). As instituições sociais primárias transformam-se em realidades cujo sentido é estranho ao indivíduo. A ordem social transcendente, por outro lado, deixa de ser subjectivamente significante tanto como representação dum significado cósmico envolvente, como nas suas manifestações institucionais concretas (*Ibidem*: 109).

Mais tarde, Luckmann (1990) virá a introduzir o termo de mundanização (Dobbelaere 1999 e Tschannen, *Ibidem*: 266), conceito que lhe parece útil para traduzir os vários níveis de transcendência, socialmente construídos, no mundo moderno. Entre os agentes responsáveis pela transcendentalização ele cita os media, as igrejas e as seitas.

Incidindo, agora, a nossa atenção em Peter Berger vemos que o início da sua carreira sociológica é antecedida por uma passagem pela teologia (luterana) e é tomando como autores de referência Bultmann, Barth e, principalmente, Bonhoeffer – representativos do protestantismo liberal – que ele virá a interessar-se pelo estudo da secularização. Embora Berger disponha, ele próprio, de vários textos num registo teológico, é com forte convicção que defende a autonomia da sociologia em relação

à teologia. Daí a sua proposta para que a sociologia oriente as suas análises segundo um "ateísmo metodológico rigoroso"[24].

A origem da secularização é localizada por Peter Berger no início do monoteísmo, o que significa a transcendentalização de Deus e o surgimento de uma racionalização ética (1967: 115 e seg.). Para este autor, o catolicismo da Idade Média representa um retrocesso na secularização (*Ibidem*: 122), enquanto o protestantismo, ao apresentar um "Deus radicalmente transcendente" e um "mundo radicalmente humano" (*Ibidem*: 112-113), irá retomar e acelerar o processo de secularização. Reflectindo sobre a religião na sociedade moderna, Berger vai adjectivá-la como frágil, na medida em que passa a ser o único canal de comunicação. Esta concepção irá levá-lo a afirmar que Deus está "bem morto" (*Ibidem*) e, por essa razão, "[u]m céu vazio de anjos torna-se aberto à intervenção dos astrónomos e, finalmente, dos astronautas".

Em termos gerais, Peter Berger entende por secularização o processo mediante o qual as representações colectivas se emancipam em relação às referências religiosas, o que se encontra directamente associado com o desenvolvimento de saberes independentes relativamente à religião. Apesar de Berger falar em autonomia não se dedica propriamente à autonomização. Associa-a à *diferenciação* e entende que a separação entre o Estado e a Igreja é o primeiro sinal dessa realidade (*Ibidem*: 107), momento em que a religião no mundo ocidental deixa de ser a *Sacred Canopy*:

> Quando falamos da sociedade e instituições na história moderna ocidental, claro que a secularização se manifesta a si própria como a perda por parte das igrejas cristãs de áreas previamente sob o seu controlo ou influência – como a separação da Igreja do Estado [...]. No entanto, quando falamos de cultura e de símbolos, nós queremos dizer que a secularização é mais do que um processo sócio-estrutural. Isso afecta a vida cultural e as ideias no seu todo, e pode ser observado no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, mais importante ainda,

---

[24] Cfr. O Appendix II. Sociological and Theological Perspectives in *The Sacred Canopy* (Ibidem: 179-188).

na ascensão da ciência como uma perspectiva autónoma e (...) secular do mundo (*Ibidem*: 107).

Berger não vê a secularização como um fenómeno unicamente sócio-estrutural. Atribui-lhe, igualmente, um lado subjectivo (*Ibidem*: 107-108), que se traduz na autonomia da consciência e do comportamento individuais em relação às prescrições religiosas. Ao referir-se à secularização como o processo através do qual os sectores da sociedade e da cultura são subtraídos à autoridade das instituições religiosas e respectivos símbolos, Berger remete-nos para o conceito weberiano de desencantamento do mundo.

Gostaríamos de ressaltar que tanto Berger como Luckmann (os dois primeiros sociólogos aqui analisados) defendem que secularização implica uma análise comparativa histórica e evolutiva (Dobbelaere, 1981: 16) e que a religião, cada vez mais, tende a integrar-se no domínio do privado.

Centrando, por último, o nosso olhar em Bryan Wilson (1969, 1988), verificamos que ele não olha a secularização com qualquer tipo de entusiasmo: emprega o termo sem qualquer sentido ideológico, algo que não é objecto nem de aplauso nem de lamentação (Idem ,1969: 11). É, contudo, o autor que afirma a perspectiva mais evolutiva do processo e o único, entre os portadores do modelo, que se preocupa em clarificar teoricamente esta noção. Wilson define a religião em termos substantivos e de um modo muito próximo do seu uso quotidiano[25] e a secularização como uma transformação que se opera a nível estrutural, o processo através do qual o "pensamento, as práticas e as instituições religiosas perdem importância social" (*Ibidem*: 14).

> Para os sociólogos o termo secularização é um conceito, ao invés de um simples termo descritivo. A expressão *a tese da secularização* denota um conjunto de proposições geralmente pouco formalizadas, que equivalem quase a um corpo teórico respeitante aos processos de mudança social que se desenrolam no interior

[25] "Este propósito substantivo, esta busca por valores positivos tem de ser, quase por definição, religiosa, uma vez que invoca algo que ultrapassa a experiência ordinária do dia-a-dia dos homens" (Wilson, 1988: 50).

> de um período histórico não determinado. Com toda a evidência os detalhes de tais processos podem ser formulados com um grau de especificidade variável, e em relação com períodos históricos diversos (Idem, 1988: 148).

Como bem realça Tschannen (*Ibidem*: 281), Wilson é o sociólogo – sublinhamos – que apresenta uma teoria mais desenvolvida e completa da secularização, só que, ao contrário de outros como Berger e Luckmann, não a apresenta de um modo sistemático. Ela encontra-se diluída ao longo das suas obras.

Seguindo uma perspectiva clássica de linha weberiana, Wilson estabelece uma forte proximidade entre secularização e racionalização. O autor vê a racionalização principalmente como um produto da tecnologização. A racionalidade é, desta forma, proveniente dos progressos científicos e tecnológicos e a expansão das orientações científicas veio facultar alternativas às explicações religiosas e substituir os pontos de vista místicos e míticos representados pela religião. Este novo tipo de orientação conduz ao desencantamento do mundo, uma das dimensões típicas da sociedade moderna no sentido, bem específico, do calculismo baseado nos meios e nos fins.

A diferenciação constitui uma das consequências da racionalização e encontra-se estreitamente relacionada com a autonomização – conceito central tanto em Wilson como em Berger para definir secularização. Precisando melhor, a autonomização está associada à diferenciação estrutural (*Ibidem*: 419). A sociedade deixa de necessitar das funções latentes da religião que são assumidas por outras instituições. Resta à religião as suas funções manifestas: a salvação. As indústrias do lazer, os meios de comunicação de massa entram em competição com a religião (Idem, 1969: 62-63). A autonomização virá a dar origem também à descrença, mas esta, segundo Wilson, não afecta apenas a religião: todos os outros sistemas de conhecimento exteriores, sejam a teoria política, as ideologias e a própria ciência deixam de ser objecto de uma crença absoluta. Como já tinha sido defendido primeiro por Luckmann, depois por Berger, cada indivíduo passa a construir os seus próprios sistemas de conhecimento.

Outra questão relevante na teoria de Bryan Wilson é a da societalização. De acordo com o seu ponto de vista, numa sociedade secularizada, a religião enfraquece e periferiza-se. Recorrendo à dicotomia de Tönnies, o autor associa a secularização à passagem "de um sistema de base comunitário a um sistema de base societal" (Idem, 1988: 153). A secularização é uma das dimensões da modernidade, é uma consequência da passagem da comunidade a sociedade. Numa entrevista concedida a Olivier Tschannen (*Ibidem*: 280), no início dos anos noventa, Bryan Wilson afirmou, de forma reincidente, que "a sua análise da secularização não é nada mais do que a reformulação da teoria que sustentou a maior parte dos fundadores da disciplina[26], a saber, a dicotomia comunidade/sociedade".

Em consonância, novamente, com a perspectiva weberiana – tal como o fazem Berger e Luckmann –, Wilson tem presente o problema da mundanização. É dentro desta temática que estuda o metodismo[27], em Inglaterra, nos séculos XVIII e XIX (Idem, 1969). O seu objectivo é o de demonstrar como a mundanização afecta este movimento religioso. A ilustração é adequada, dado que o metodismo, protagonista de um espírito puritano e de um "ascetismo intra-mundano", disseminou uma ética de trabalho com ênfase na profissão, adaptando o cristianismo às novas classes sociais e incentivando-as à auto-disciplina e à organização.

Por último, não podemos deixar de registar que Wilson, ao longo da sua obra, defende o ponto de vista de que a ciência e a religião podem facultar orientações complementares, considerando, deste modo, o debate do século XIX como um falso debate. A secularização não conduz, de forma inevitável, ao desaparecimento da religião: a secularização deverá antes ser entendida – isso sim – como o processo através do qual diminui o significado social da religião. A este propósito, devemos ainda lembrar que Wilson revela profundas preocupações

---

[26] Note-se que Wilson, num texto publicado em 1985, apresenta a secularização sob o título "The Inherited Model".

[27] Movimento ascético e pietista, fundado por John Wesley, no século XVIII, em Inglaterra dentro da Igreja Anglicana que, pondo a tónica na doutrina da santificação, defendia um tipo de vida disciplinada, "metódica" – a origem do nome do grupo vem daí – mas numa linha mais pietista, afastando-se da rigidez do racionalismo teológico calvinista.

morais. Segundo ele, na sequência da racionalização, as normas são, cada vez mais, resultantes de dispositivos mecânicos e burocráticos e, por efeito disso, a sociedade tornou-se mais centralizada, um sistema racionalmente organizado e articulado, objecto de um planeamento permanente.

2.2. Rejeições e apropriações conceptuais

David Martin é um autor cuja leitura superficial da obra pode induzir a ideia de que as suas teses são contraditórias. Se em 1965 escreveu um artigo explosivo com o título "Towards Eliminating the Concept of Secularization", em 1978 publicou o livro *A General Theory of Secularization*. O paradoxo desvanece-se – até porque o autor não acha que tenha alterado o seu posicionamento científico – quando nos apercebemos que a sua intenção, desde o início, era a de abrir o debate e de romper com uma concepção unilinear e irreversível da secularização.

Pluralismo, diferenciação e declínio da prática representam os conceitos fundamentais neste sociólogo britânico (Tschannen, *Ibidem*: 291-293). Na sua análise sobre a diferenciação, o autor considera várias dimensões, sendo a distinção entre a Igreja e o Estado aquela à qual atribui maior importância. Martin tem a particularidade de considerar o pluralismo não como variável dependente mas como variável independente (Martin, 1978: 69), sendo a diferenciação uma das variáveis dependentes. O enfoque que é dado na sua obra ao pluralismo leva-nos a que avaliemos, mais atentamente, as suas propostas, nesta matéria, na última parte do capítulo, dedicada especificamente ao pluralismo.

Já tivemos oportunidade de afirmar que tanto Talcott Parsons como Robert Bellah não trabalharam directamente com os teóricos da secularização, até porque os segundos refutaram ou ignoraram a tese da religião civil defendida pelos primeiros. Essa tese inspira-se em Durkheim e assenta numa perspectiva funcionalista que não é partilhada por Berger, Luckmann ou Wilson, cuja orientação

teórica é muito mais weberiana. Será David Martin – cuja teoria será adiante revista – quem usará o conceito de religião civil, a propósito da sua tipologia sobre o pluralismo.

De Parsons interessa-nos também o seu conceito de diferenciação. O termo não aparece neste funcionalista dentro da sua análise da religião, mas como um conceito da sua teoria geral. Ele encara a diferenciação como um elemento evolucionário universal próprio do desenvolvimento dos sistemas e que permite o aumento da sua capacidade adaptativa (Parsons, 1973: 13-14). A transcendência de Deus é, segundo Parsons, o principal factor que contribuiu para a diferenciação entre espiritual e temporal e a estruturação institucional do cristianismo vai levar a um vasto processo de diferenciação (*Ibidem*: 33 e 35), começando logo pela separação entre os ramos da Igreja de Leste e do Ocidente.

Outra dimensão analisada por este autor é a da privatização. Na sua perspectiva, o facto da religiosidade se privatizar não implica, necessariamente, o declínio da religião. Acaba por fundamentar o seu ponto de vista, tendo como implícito o conceito da generalização, processo através do qual o cristianismo difundiu, na sociedade global, um conjunto de valores de origem religiosa. Parsons vai ao ponto de definir secularização numa acepção diametralmente oposta ao seu sentido comum, assumindo ele próprio esse paradoxo intencional: a secularização, longe de ser definida como a perda do empenhamento em torno dos valores religiosos, será, contrariamente, o fenómeno que traduz a institucionalização desses mesmos valores.

A problemática da generalização (de princípios religiosos) é apropriada por Robert Bellah sob parâmetros idênticos aos de Parsons. A tese da religião civil expressa bem a sua teoria da generalização: "[e]xiste verdadeiramente na América, paralelamente às Igrejas e claramente diferenciada delas, uma religião civil bem institucionalizada" (Bellah, 1975: 168). No entanto, a definição que Bellah dá de religião civil é universalista – lembremos a sua fonte de inspiração em Rousseau e Durkheim –, não se circunscrevendo unicamente à realidade da sociedade americana:

> Por religião civil refiro-me à dimensão do religioso encontrada, julgo eu, na vivência da generalidade dos indivíduos, pela qual se interpreta a sua experiência histórica à luz da realidade transcendente (*Ibidem*: 3).

Se a religião civil possui uma realidade transcendente interpretativa da vivência (religiosa) dos indivíduos, implicará também que o quotidiano esteja imbuído de um conjunto de símbolos, crenças e rituais.

Claro que a sociedade americana figura para Bellah, como a realidade empírica à qual a sua teoria melhor se adapta. Deus é uma constante quer nos discursos presidenciais quer na Carta da independência. Mas Deus não surge como monopólio de uma denominação ou mesmo do próprio cristianismo. O poder político é responsável não só perante o povo mas também perante Deus, que acaba por ter uma legitimidade superior à democrática. Tudo isto assenta num conjunto de crenças que remonta aos pioneiros colonizadores e assenta em toda uma mitologia que toma a América como Terra Prometida e os americanos como povo escolhido.

Elaborando um esquema evolucionista, Bellah traça duas tendências nas transformações do universo religioso. Por um lado, a complexificação da esfera religiosa segundo uma lei de cinco etapas: a religião primitiva, a arcaica, a histórica, a pré-moderna e, por último, a moderna (*Ibidem*). Por outro lado, a passagem dum cosmos indiferenciado a um cosmos com uma visão dualista e as primeiras manifestações da rejeição do mundo, que Bellah vê emergir no primeiro milénio, são as condições para que o indivíduo comece a ganhar consciência de si (*self*), o que vai conduzir à individualização e à privatização da religião.

À semelhança de Parsons e Bellah, não seria correcto considerar Niklas Luhmann como um sociólogo central no modelo da secularização, em posição semelhante à daqueles que, efectivamente, possuem esse estatuto. Parece-nos, apesar disso, adequado inseri-lo neste ponto, admitindo que, não estando este autor fora do modelo da secularização, não se matriza dentro das suas fronteiras.

Ao conceber o desencantamento do mundo como um resultado do processo de racionalização e de burocratização, Luhmann (1982) defendeu que esse fenómeno se traduziu na diferenciação funcional, isto é, a sociedade passou a ser

composta por vários subsistemas dos quais a religião é um, em particular, e não mais o único, totalizante e gestor de todos os outros – a *Sacred Canopy*, segundo a designação de Berger (1967). A secularização pode, assim, ser entendida como a particularização dentro do subsistema religioso do processo mais lato da diferenciação funcional (Dobbelaere, 1999). Mas convém lembrar que para Luhmann o termo secularização não é um "termo científico genuíno", antes um constructo semântico que surge dentro do subsistema religioso (Laermans & Verschraegen, 2001: 9). A secularização, diz Luhmann, "é um termo através do qual o sistema religioso designa a condição material do seu ambiente societal"[28].

Dentro do leque das teorias da modernização, a diferenciação funcional representa outro contributo para a análise das sociedades modernas e do lugar nelas ocupado pela religião. Luhmann (1982) considera aquele processo, e não a secularização, como ponto de partida para a análise das transformações religiosas, fazendo esta depender da primeira. Segundo esta perspectiva, a área de acção da religião é delimitada. Por outras palavras, a religião perdeu o monopólio de certas funções, sob o efeito da diferenciação funcional, viu-se despojada enquanto centro de dominação:

> Onde a diferenciação hierárquica é primária, ela constrange a diferenciação uma vez que a hierarquia de topo (ou centro de poder) tem de ser capaz de controlar as relações na fronteira do sistema, sob pena de perder a sua posição dominante. Quando a diferenciação aumenta e as relações externas se tornam mais complexas, isso torna-se impossível e é necessária uma transição para a diferenciação funcional, tal como, reciprocamente, um percurso em direcção da diferenciação funcional intensifica a diferenciação externa e desapossa centros de dominação (*Idem*, 1995: 191).

As autoridades e as organizações religiosas perdem impacto societal a favor dos subsistemas seculares. Isto não se distancia do que Luhmann refere acerca do processo 'autopoietico', ou seja, a relativa autonomia dos subsistemas,

---

[28] Luhmann, Niklas (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, citado por (Laermans & Verschraegen, *Ibidem*: 9).

provocada pela diferenciação funcional, estimulou a individualização das escolhas (*Ibidem*: 218-221). A modernidade implica ainda, para Luhmann, uma forte mobilidade social e geográfica, um "desenraizamento no tempo e no espaço", o que vem a ser mais um elemento explicativo do distanciamento ou a ruptura com as tradições religiosas tradicionais.

A tese da diferenciação funcional é, à semelhança de outras, alvo de crítica, sustentada pela observação empírica de alguns novos movimentos religiosos de vertente holística, isto é, que combinam rituais crenças e mitos religiosos do cristianismo tradicional com dimensões assentes em pressupostos científicos. São exemplo disso a Igreja da Cientologia, os Raëlianos e o movimento New Age, em geral. Por outro lado, o fundamentalismo não deixa de revelar uma modalidade reactiva no sentido de integrar todos os aspectos da realidade sob a abóbada de uma confissão particular. Pesem embora estas críticas, o contributo de Luhmann para a sociologia da religião, em geral, e para a secularização, em particular, é inegável, desde logo pelo facto de transformar esta dimensão em variável dependente da diferenciação funcional.

2.3. Esforços de sistematização

Não foram revistos na totalidade nem de modo exaustivo todos os autores que deram o seu contributo para a constituição do modelo explicativo que é a secularização, na medida em que não constitui objecto deste trabalho uma sistematização sobre a problemática da secularização. Além disso, outros cumpriram essa tarefa. Referimo-nos particularmente às abordagens, que agora apresentamos, de Karel Dobbelaere e de Olivier Tschannen: Dobbelaere é pioneiro, na tentativa de arrumar teoricamente o debate, ao considerar a secularização como um conceito multidimensional; Tschannen, de forma mais ambiciosa, procura resolver as controvérsias entre as diversas teorias dentro do modelo e as críticas e alternativas

ao modelo, defendendo a secularização enquanto paradigma e aí integrando argumentos e contra-argumentos. A opção deste segundo autor não deixa de ser arriscada, uma vez que levanta problemas de natureza epistemológica, cuja discussão não cabe aqui realizar.

A secularização como conceito multidimensional

Karel Dobbelaere (1981, 1999) não vem propor uma nova teoria da secularização, mas o seu esforço de sistematização e de clarificação conceptual veio a constituir um dos contributos mais valiosos para o modelo, uma vez que "transformou um 'debate' acima de tudo informe num domínio de pesquisa quase institucionalizado" (Tschannen, *Ibidem*: 307). Dobbelaere é inovador ao considerar a secularização como um conceito multidimensional porque comporta uma dimensão macro-societal que, numa fase inicial (1981), ele designa de laicização; um nível *meso* ou organizacional; e um nível micro, o da religiosidade individual.

A secularização, entendida no seu plano macro-societal, remete para a "laicização" da sociedade[29]. O fenómeno é mencionado por Durkheim a propósito da laicização do sistema de educação e por Marx e Lenine em termos da laicização do Estado. Dobbelaere, partindo destes e de outros exemplos e em forte proximidade a Wilson, sustenta que historicamente se foram manifestando políticas de secularização da sociedade, com paralelas contra-tendências. O chamado processo de *pillarization* (criação e desenvolvimento de espaços sociais com autonomia e multifuncionais), na Bélgica e na Holanda (Dobbelaere, Billiet & Creyft, 1978), é dos mais ilustrativos enquanto fenómeno de resistência das instâncias religiosas à secularização. Na Bélgica, a Igreja Católica e, na Holanda, as Igrejas Católica e Reformada procuraram instituir-se como espaços autónomos (*pillars*) dentro dessas sociedades com o propósito de resistir ao processo de secularização, criando e

[29] O modo como Dobbelaere conceptualiza a laicização (secularização no plano societal) é muito semelhante ao conceito que Luckmann tem de secularização (Dobbelaere, 1981: 15).

consolidando funções que cobrissem as diferentes áreas da vida social. Os exemplos mais significativos – e estudados por Karel Dobbelaere – são os do ensino e da saúde[30].

O autor associa a secularização, no seu plano societal, ao processo de "diferenciação funcional" entre os subsistemas, conceito que vai buscar a Luhmann. Esses subsistemas apresentam uma lógica de funcionamento própria, sendo autónomos uns em relação aos outros e cada um deles passível de ser calculado e controlado. De um lugar de supremacia sobre vários domínios funcionais (a saúde, a educação, a lei, a política, a economia, a vida e a moral privadas, etc.), a religião passou a ser unicamente um domínio e, na sequência da perda da sua função em termos de referencial colectivo de crenças, valores e normas, as formas de relacionamento impessoal tornaram-se dominantes. A independência relativa dos vários subsistemas implicará que a religião perca o monopólio da produção de sentido (Bourdieu,1987) e a sua função de legitimação.

O nível *meso* ou organizacional é aquele onde Dobbelaere situa a mudança religiosa. O autor pretende dar conta, através desta dimensão, do processo de modernização da religião, processo que induz mudança tanto nas igrejas instituídas como nas igrejas minoritárias e seitas. A mudança religiosa em Dobbelaere corresponde à secularização interna em Luckmann (Dobbelaere, 1981: 13 e 27). Esta dimensão abarca também o estudo da emergência e declínio dos grupos religiosos.

Aceitando o princípio de que a racionalização pode implicar uma burocratização e uma societalização da interacção humana, estes factores podem, por sua vez, conduzir a uma "secularização interna" (*Ibidem*) das organizações religiosas, uma vez que estas se adaptam às condições modernas. Mas assiste-se, em paralelo, a uma incapacidade de adaptação à mudança, ou mesmo de gestão dessa mudança, o que veio a colocar as igrejas convencionais num certo "estado de

---

[30] O tema *pillarization* é retomado mais tarde, num texto partilhado com Liliane Voyé, e perspectivado em termos das transformações ocorridas num contexto de pós-modernidade (Dobbelaere & Voyé, 1990).

ameaça". Isso é perceptível, não apenas através da diminuição do seu número de praticantes, ou dos cortes de subsídios de proveniência estatal, mas principalmente através da banalização do seu papel de produtor de referências e de matrizes culturais e da sua capacidade de intervir e influenciar socialmente.

O comportamento individual em matéria religiosa, ou seja, o envolvimento, as atitudes, as condutas, os valores religiosos são os aspectos contemplados por Dobbelaere, naquilo que ele designa de nível micro da secularização. Esta última dimensão constitui aquela que pode ser apreendida através de estudos empíricos, nomeadamente através de estudos extensivos e de carácter longitudinal.

Dobbelaere vê a secularização como um fenómeno complexo, não unilinear e partilha com Wilson, Martin, Delumeau e Gabriel Le Bras a tese de que a secularização, enquanto traço da sociedade moderna, não pressupõe que tenha existido a antecedê-la uma "Idade do Ouro" da religião (*Ibidem*: 33-35), facto que, também ele, fundamenta historicamente, referindo a não exclusividade cristã da Idade Média.

Este autor demarca-se das definições funcionalistas de religião, dentro da perspectiva durkheimiana, tais como as de Parsons ou Bellah e, na esteia de Wilson e Berger (autores com um indiscutível enquadramento weberiano), propõe uma definição substantiva de religião:

> (...) um sistema unificado de crenças e de práticas relativo a uma realidade supra-empírica, transcendente, que une todos aqueles que a ele aderem com vista a formar uma única comunidade moral (Dobbelaere, *Ibidem*, 38).

Também não partilha com Parsons e Bellah – defensores da religião civil – a ideia de que a religião é necessária na sociedade moderna para assegurar a integração social. Nesta matéria ele está com Wilson (1969) e Luhmann (1982) que não aceitam esse imperativo funcional. Apesar disso, a hipótese da religião civil de Bellah, que, num primeiro momento, é refutada por Wilson, Berger e Luckmann, e numa segunda fase, recuperada e integrada no modelo por Martin e Fenn, acaba

por ser assunto de extensa discussão em Dobbelaere. Muito embora ele não entenda a religião civil como uma religião, irá também contribuir – e muito! – pela sua abordagem crítica, para a inclusão dessa hipótese.

A secularização enquanto paradigma

Tschannen procura resolver o problema da inexistência de uma teoria unificada enveredando pelos desenvolvimentos ocorridos na filosofia das ciências – mais propriamente baseando-se nos trabalhos de Karl Popper e, em especial, de Thomas Kuhn[31] – e considerando a secularização como um paradigma (Tschannen, 1992: 20-31). A secularização é assim entendida como um campo do conhecimento científico que, à semelhança de outros, tem evoluído em períodos de desenvolvimento qualitativo, em que se põem em causa e se aperfeiçoam os princípios, as teorias e os conceitos básicos que em conjunto formam a sua área de conhecimento e a comunidade científica que a representa, constituindo, desta forma, um paradigma.

Partindo do princípio de que na sociologia existem paradigmas e que estes se organizam em torno de problemáticas particulares, construídas através da combinação de "orientações sociológicas gerais" (*Ibidem*: 25), este sociólogo entende que a secularização é em si mesma um paradigma e não uma teoria fundada em diferentes paradigmas. Vejamos como Tschannen vê virtualidades e justifica a aplicação duma perspectiva paradigmática à secularização:

> (...) uma das consequências mais interessantes duma abordagem em termos de paradigma é que mesmo os sociólogos que parecem em completo desacordo (por exemplo Stark e Wilson) operam, de facto, estritamente dentro dos limites do mesmo paradigma, e que as suas disputas não são nada mais do que aquilo que Thomas Kuhn designou de "operações de depuração" (1962, p. 24), através das

[31] O autor refere-se aos trabalhos de Karl R. Popper (1934). *The Logic of Scientific Discoveries*. New York: Harper e de Thomas S. Kuhn (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

quais elementos novos – no caso de Stark e Wilson, a emergência dos novos movimentos religiosos – são integrados no paradigma (*Ibidem*: 20).

A perspectiva adoptada sustenta, como se acabou de ler, que todo o debate sociológico sobre a religião, isto é, tanto as principais teorias da secularização como as respectivas críticas e reformulações, se opera dentro do paradigma. Dentro desta lógica, este autor enuncia os "exemplos partilhados", de que fala Kuhn, enquanto elementos centrais num paradigma. Entre eles contam-se, a diferenciação ou segmentação, a racionalização, o desencantamento do mundo, a descrença, o declínio da prática, a societalização, a autonomização, a privatização, a pluralização, a mundanidade, a individualização[32]. A preocupação de Olivier Tschannen será, então, a de identificar nos diversos autores que ele situa dentro deste quadro paradigmático esses "exemplos partilhados".

Este sociólogo entende, primeiro, que a secularização não sugere uma tendência unidireccional e, segundo, não considera que todas as manifestações do sagrado se enquadrem exclusivamente dentro das religiões convencionais. Por esta razão, não vê a pertinência, face ao estado actual dos conhecimentos, na criação de um novo paradigma.

Do nosso ponto de vista, a questão essencial não reside em discutir a validade paradigmática da secularização nem se o seu debate cobre a totalidade do fenómeno religioso contemporâneo. A sua hegemonia na área da sociologia da religião afigura-se indiscutível e qualquer tema, como o do pluralismo religioso, que é o que nos ocupa, deve tomar o modelo da secularização como ponto de passagem obrigatório.

---

[32] Ao longo de todo o capítulo XII, Tschannen (*Ibidem*) explicita de forma desenvolvida o paradigma da secularização e exibe os "elementos" comuns aos vários autores, esclarecendo que, em vários casos, designações diferentes podem remeter para um mesmo conceito. Por exemplo, a *generalização* aparece em Luckmann como a *forma institucional não especializada da religião* e a *pluralização* é tratada por Berger ou por Martin como *pluralismo*.

3. Pluralismo e secularização

A nuclearidade que o pluralismo ocupa neste estudo conduziu-nos a um tratamento distinto relativamente a outros conceitos e temáticas, isto é, foi feita a opção de o particularizar, com vista a uma percepção mais límpida do seu lugar no quadro teórico da secularização. Admitimos que se trata de uma estratégia discutível, dada a sua inter-relação com outros fenómenos, igualmente conceptualizados. Advertimos ainda que as perspectivas aqui analisadas são contemporâneas da emergência e consolidação da problemática da secularização, o que significa que é necessária datá-las em termos históricos e sociais. A maior parte dos trabalhos remontam às primeiras três décadas do pós-guerra, época ainda pouco rica em termos da manifestação de novas formas de religiosidade, de fundamentalismos islâmicos e cristãos e onde a sociologia abordava a realidade empírica da diversidade religiosa segundo a terminologia das seitas e das denominações. A questão dos novos movimentos religiosos, indissociável do fenómeno de globalização, ainda se encontrava no limbo da produção teórica. Se recordarmos textos como os de Berger e Wilson, produzidos nos anos noventa e referidos no capítulo anterior, observamos uma reconsideração do pluralismo que leva em linha de conta as dinâmicas sociais, entretanto operadas.

Entre os fundadores do modelo da secularização, Peter Berger é aquele que apresenta a reflexão mais extensa sobre o pluralismo. Ele entende o pluralismo como uma consequência da secularização, uma vez que este processo implica a desmonopolização religiosa em matéria de visão do mundo (Berger, 1967: 134). Note-se que Berger, ao contrário de Wilson (1988: 145-147), não concebe que as visões do mundo racionais[33] e científicas, em si mesmas, sejam as principais causas a afectar a religião. O problema, equacionado em termos semelhantes a Luckmann,

---

[33] Berger não explica o que entende por racionalidade mas, a propósito do processo de industrialização, ele diz que este assenta em processos racionais (*Ibidem*, 132) e que a organização social se apoia num quadro de pessoal técnico e científico. Seguindo Weber, acrescenta que o Estado moderno assenta numa estrutura de "burocracias altamente racionais".

tem mais a ver com a pluralização das visões do mundo e no facto de isso conduzir à relativização.

O fim daquele monopólio obriga as instituições religiosas tradicionais a actuarem de acordo com uma lógica de mercado, o que também pressupõe uma política de tolerância por parte do Estado relativamente aos outros grupos (Berger, *Ibidem*: 134 e 137). Mas a pluralização, no pensamento bergeriano, não se confina a uma situação de liberdade de mercado em que os concorrentes são apenas diferentes denominações religiosas. Na competição pela venda de visões do mundo entram também as visões seculares (*Ibidem*: 136) e, em similitude com Luckmann, Berger vê as religiões a adquirirem configurações seculares, a mundanizarem-se:

> [c]omo resultado da secularização, os grupos religiosos são também compelidos a competir com vários rivais não-religiosos no negócio de definir o mundo, alguns dos quais altamente organizados (tais como vários movimentos ideológicos revolucionários ou nacionalistas), outros muito mais difundidos institucionalmente (tais como os modernos sistemas de valores de "individualismo" ou de emancipação sexual) (Ibidem: 136).

As visões do mundo são disputadas em termos *intra* e *extra* relgiosos. Para este sociólogo, a perda de credibilidade da religião e, na sequência disso, a descrença e a diminuição da prática são uma consequência do pluralismo dessas visões do mundo.

A proliferação de novas denominações e movimentos religiosos, na medida em que pode ser vista como a "acomodação" das novas classes sociais à ética e às práticas do quotidiano, contribui, segundo Wilson (*Ibidem*: 47-48), para a debilitação das igrejas tradicionais e para o próprio processo de secularização. Esta é a abordagem que, numa fase inicial, o autor faz do pluralismo, desenvolvendo o tema muito menos que Berger. Mas, em trabalhos mais recentes (Idem, 1996), ele analisa o pluralismo na sociedade ocidental dentro duma perspectiva histórica aprofundada, perspectiva essa que acompanhámos de perto, ao longo do primeiro capítulo.

Entendemos que David Martin não é tanto um pai fundador do "modelo" da secularização, mas um sociólogo que explica as diferenças e as transformações religiosas nas sociedades ocidentais a partir do conceito de pluralismo (Tschannen, *Ibidem*: 294). Por isso, será a pluralidade religiosa que originará a secularização e não o inverso.

Para Martin (1978), o grau de pluralismo de um país produzirá efeitos de peso no processo de secularização. De acordo com o grau de pluralismo, ele cria uma tipologia assente no continuum *monopólio-pluralismo*, a partir do qual identificará três modelos: *Monopólios católicos* (exemplo de Espanha e Portugal); *Duopólios protestantes-católicos* ou padrão misto (Alemanha e Holanda); *Pluralismos Protestantes* (os EUA, como caso mais extremo). A sua análise sobre iluminismo e modernidade, que no início deste capítulo tivemos ocasião de referir, reflecte estas modalidades.

No caso dos Monopólios católicos, a sociedade encontra-se dividida em dois campos opostos: o catolicismo (identificado com o sistema de autoridade pré-existente e com proximidade à direita política) de um lado, o secularismo do outro. Nesta situação, as minorias (protestantes) tendem a associar-se com os sectores anti-religiosos e anti-clericais. A hostilidade entre grupos e elites (seculares e religiosas) e a respectiva evolução para situações mais radicalizadas ou mais conciliatórias é, de acordo com Dobbelaere (1981: 63), um dos aspectos centrais da análise de Martin. Do nosso ponto de vista, este modelo aplica-se à realidade da sociedade portuguesa, principalmente para os finais do século XIX e para a época da I República, como teremos oportunidade de desenvolver nos capítulos 4 e 5.

No Pluralismo protestante, não são detectados conflitos entre a Igreja e o secular até porque, nesses contextos, de acordo com este autor, foi o Calvinismo e não as Luzes quem inaugurou a transição para a modernidade, ao separar claramente os sistemas político e religioso. A pluralidade de denominações religiosas reforçou esse estado de coisas, uma vez que todas lutaram por uma igualdade de direitos. A religião irá diluir-se na sociedade civil e uma certa "religião civil" – é assim que Martin vai absorver o conceito a Bellah – acaba por ir surgindo e legitimar o

Estado. De novo, os EUA são tomados como o exemplo máximo de pluralismo, mas também se incluem aqui a Grã-Bretanha e os países nórdicos.

Na situação intermédia dos Duopólios protestantes-católicos, o caso é mais complexo porque, para se evitar uma situação conflitual, fez-se a opção por actuar, estrategicamente, por via de cedências mútuas. As diferenças religiosas, nos países que se enquadram dentro desta categoria, apresentam uma correspondência, mais ou menos evidente, com espaços territoriais, facto que virá a contribuir para uma estrutura tipo federalista.

Observando a realidade das sociedades democráticas contemporâneas, com a diversidade cultural em expansão e o pluralismo religioso a avançar, David Martin conclui que tendencialmente as rivalidades e o fosso entre o Estado e a Igreja vão-se esbatendo (*Ibidem*: 33). Neste sentido, podemos afirmar que no âmbito das transformações ocorridas na sociedade portuguesa pós 25 de Abril, encontramos indicadores que nos permitem corroborar a hipótese de Martin. Não só a pluralidade religiosa conquistou algum espaço, como as relações entre os campos político e religioso se pacificaram. Na Parte II deste texto, teremos oportunidade de fundamentar, de forma mais fina, o que, por agora, sucintamente afirmamos.

Já na perspectiva de Parsons, as várias rupturas produzidas na história do cristianismo e a consequente proliferação da diversidade religiosa não são mais do que uma das facetas do processo de diferenciação:

> O estabelecimento do pluralismo religioso fazia parte de um processo de diferenciação entre o sistema cultural e o sistema societal, processo que reduzia a rigidez e o carácter difuso da sua interpenetração. (...) O desenvolvimento da cultura secular moderna, com o seu alto nível de diferenciação relativamente à sociedade global, foi importante para que a interpenetração da religião e da sociedade prosseguisse (*Ibidem*: 55).

Aplicando estes pressupostos à realidade social americana, Parsons entende que a pluralização do complexo religioso nessa sociedade, que culmina na inclusão de vastos grupos protestantes, não deixou de ser um processo de secularização, mas em oposição a um sistema de Igreja estabelecida. De forma

muito clara, Parsons afirma que os valores da sociedade americana se encontram enraizados na religião.

O estudo da sociedade americana, no plano do pluralismo religioso, é realizado também por Will Herberg (1960) – autor que, numa perspectiva ecológica herdada da Escola de Chicago, relaciona religião e etnicidade. Considerando os EUA como um país típico de imigração e de três grupos religiosos fundamentais (protestantes, católicos e judeus), vê nas comunidades étnico-religiosas um factor de integração social fundamental para a primeira geração de imigração. Numa segunda e terceira fases, a questão étnica vai-se esbatendo e a cultura nacional, que ele designa por *American Way of Life*, é interiorizada. A pertença a comunidades serviria, desta forma, como trampolim para a identificação com as regras pluralistas dominantes na sociedade global.

Segundo Herberg, aquilo que constitui o *American Way of Life* não implica uma religião comum, trata-se de "uma estrutura orgânica de ideias, valores e crenças que constituem uma fé comum para os americanos" (*Ibidem*: 77). Essa fé não é marcada por uma religião única, mas pelas três religiões principais (cristianismo nas suas vertentes católica e protestante e judaísmo). No entanto, Herberg não deixa de associar o estilo de vida americano a uma ética protestante secularizada.

O tema da cultura, no duplo sentido étnico e religioso, é objecto de uma interpretação semelhante em Bellah. No seu livro *The Broken Covenant* (1975), concretamente no capítulo "Nativism and Cultural Pluralism", este autor escreve:

> A sobrevivência das comunidades étnicas parece-me só ter sentido no contexto da sobrevivência das identidades religiosas. A religião providencia uma mediação essencial entre o grupo étnico e a cultura [no sentido amplo] do mundo moderno. A religião não só preserva, frequentemente, os símbolos mais profundos da identidade étnica, como força a saída da particularidade étnica para aquilo que é religiosamente universal. Esses grupos étnicos particulares estão ligados a grupos religiosos mais latos, católicos, judeus e protestantes (*Ibidem*: 108-109).

Bellah, tal como Herberg, tem em mente as grandes famílias religiosas da sociedade americana, as quais partilham símbolos que funcionam como elementos fundamentais para a unidade e a universalidade da nação. Contudo, Bellah defende a abertura de cristãos e judeus a tradições religiosas fora da cultura bíblica (como o taoísmo, o budismo e o yoga), sugerindo que a revitalização religiosa passará mais por "realidades experimentadas" do que por "objectos de pensamento" (*Ibidem*: 110-111). Este autor percepciona a crescente pluralidade religiosa como um factor de enriquecimento cultural e mesmo um reforço dos ideais americanos.

Outro sociólogo funcionalista, Milton Ynger, irá dar uma importância fundamental à religião quer no plano societal – perspectiva a que Dobbelaere dá especial relevância no seu *Trend Report* (1981: 109-110) – quer no plano individual. O pluralismo é uma dimensão que lhe merece especial atenção, na medida em que se trata de um fenómeno com repercussões ambivalentes. Por um lado, ele vê na diversidade, na flexibilidade e na tolerância (Idem, 1967:25) elementos essenciais ao funcionamento de uma sociedade – note-se que este autor tem em mente a variedade de grupos e denominações nos EUA – mas, por outro, considera indispensável a existência de uma unidade de valores que dê coerência à diversidade. Sem uma estrutura desta natureza, o todo social corre o risco de entrar em anomia. Com fortes referências teóricas em Durkheim[34], Ynger vê a base da coesão social alicerçada numa moral secular, a qual o autor, tal como Herberg, admite poder ser o *American Way of Life*. Esse conjunto de crenças comuns é, assim, a única via para assegurar o equilíbrio de uma sociedade marcada por diferenças religiosas. Aliás, ele considera que é o próprio pluralismo que incentiva o secularismo, hipótese que, como se sabe, virá também a ser sustentada por Martin.

As perspectivas funcionalista e cognitiva do pluralismo apresentam pontos de convergência. Riis (1999) exemplifica essa convergência comparando Parsons com Berger. Ambos abordam temas comuns como "a privatização da

---

[34] Até na própria definição de religião, Ynger (1970: 7) aproxima-se de Durkheim: "Religião, pode então, ser definida como um sistema de crenças e de práticas através do qual um grupo de pessoas lutam com estes problemas últimos da vida humana".

religião, a democratização da sociedade sob a influência das denominações, a *marketisation* da religião e a re-emergência da ortodoxia e do fundamentalismo, como possíveis reacções a esse desenvolvimento" do mercado (*Ibidem*: 7). Além disso, no plano empírico, estes autores tomam a sociedade americana como principal observatório de referência. Poderíamos acrescentar outros representantes, tanto do funcionalismo como da sociologia compreensiva, que se debruçam nas mesmas temáticas: Ynger e Wilson focam longamente a problemática das seitas e Bellah e Martin insistem na generalização de uma moral comum nas sociedades pluralistas, recorrendo a um mesmo conceito: o de religião civil.

As diferenças entre os níveis de abordagem colocam-se mais, como também refere Riis, no plano conclusivo e consequencial. Enquanto weberianos, como Berger e Wilson, adoptam uma postura mais pessimista em relação às consequências do pluralismo, temendo um excesso de relativização na esfera religiosa, conducente a estados de anomia, Parsons e outros funcionalistas sub-avaliam aspectos menos positivos do pluralismo, detendo-se, quase em exclusivo, no postulado de que a diversidade religiosa contribui para a generalização de valores.

De uma forma geral, as teorias sociológicas sobre a sociedade pré-moderna tratam a religião como uma instituição social central, enquanto as teorias acerca da sociedade moderna lhe atribuem uma importância e uma posição marginais. As sociedades modernas são assim vistas sob um processo variável de secularização. A crise das instituições religiosas – materializada, por exemplo, na diminuição da prática e das vocações ao ministério, em nítido decréscimo ao longo do século XX no mundo ocidental – validou empiricamente essa interpretação, constituindo outro elemento de fundamentação utilizado pelos sociólogos e alimentando o surgimento de leituras, mais ou menos radicais, do processo de secularização. A análise dos fenómenos religiosos como factos sociais implicaria, como diz Willaime (*Ibidem*: 7), "uma secularização do saber sobre a sociedade", como se a análise científica das religiões só fizesse sentido no quadro de "uma evolução social de conjunto, marcada pela perda da função englobante da religião".

O desenvolvimento e a consolidação da reflexão sociológica foi negligenciando a religião, facto que também se explica pelo impacto das teorias da secularização. Mas, apesar disso, a sociologia foi parcialmente resolvendo a sua tensão com a religião, passando a apresentar o declínio religioso como um processo sociológico e não como algo panfletário (Wilson, *Ibidem*: 5). Progressivamente, foi abandonada a tese de que a sociologia seria uma fonte alternativa de prescrição para a ordem social e a reabilitação da religião na teoria sociológica passou, entre outros aspectos, pela releitura de Durkheim e Weber.

Ponto de passagem obrigatório, como atrás o afirmámos, o modelo da secularização é também alvo de críticas, umas mais radicais, outras mais tolerantes, o que aliás é admitido pelos seus defensores. Uma questão de relevo para nós foi a de tentar perceber as potencialidades deste modelo teórico para a compreensão do pluralismo religioso e a localização das suas coordenadas teóricas de origem. Outra questão essencial é a de rever reconsiderações, pistas alternativas e, principalmente, as modalidades sob as quais se reconfigura o universo religioso contemporâneo, *para lá* da secularização, e de que modo isso permite reequacionar a problemática do pluralismo religioso.

Capítulo 3

Reconfigurações do universo religioso e pluralismo

O cerne das críticas à teoria da secularização assenta, por norma, na recusa da unilinearidade e na irreversibilidade do processo, o que também não deixa de ter subjacente a interpretação de que a secularização sustenta o progressivo esvaziamento da religião, à medida que a modernidade avança.

Phillip Hammond (1985), por exemplo, é um dos autores que procura estabelecer um novo paradigma dentro da sociologia da religião em alternativa ao da secularização. Tomando como fonte de referência a distinção, efectuada por Simmel, entre sagrado (pietismo) e religião, Hammond defende que secularização e sacralização são processos que ocorrem simultaneamente. Contudo, segundo o autor, as teses da secularização não se têm revelado capazes de conceber a diferença entre sagrado e religião (o sagrado institucionalizado) e, por essa razão, não levam em linha de conta os actuais ressurgimentos do sagrado, da espiritualidade, fora das religiões tradicionais.

Esta análise de Hammond é susceptível de uma argumentação de sentido contrário, dado que o debate da secularização veio a incluir temáticas como os Novos Movimentos Religiosos (NMRs) ou o New Age – o exemplo mais extremo de religiosidade diluída na vida social e que nada tem de institucionalizado. Desta forma, somos levados a concluir, com Olivier Tschannen (1992: 331), que o que Phillip Hammond critica, de facto, é a tese unilinear da secularização e as

insuficiências do campo de análise, não a validade do paradigma (nós diríamos modelo), em si mesmo.

Mais radicais e triunfalistas do que a tese de Hammond são as teorias de Finke (1997) e de Rodney Stark e William Bainbridge (1985)[1]. A teoria da escolha racional, de que são protagonistas estes autores, olha a revitalização religiosa como uma faceta da sociedade moderna. Partindo da análise da formação de cultos e seitas e da sua proliferação na sociedade, Stark e Bainbridge encaram a secularização como um processo limitativo.

1. A teoria da escolha racional: argumentos e contra-argumentos

A teoria da escolha racional deriva de princípios da economia neoclássica e é transportada para outras áreas, nomeadamente para a sociologia[2]. Esta teoria baseia-se no actor e na sua acção intencional com vista a atingir objectivos determinados por uma hierarquia de preferências (Ritzer, 2000: 408 e 433-434). Dentro duma concepção utilitarista, o actor procura, assim, racionalizar as suas escolhas em ordem a maximizar a satisfação das suas necessidades. Daí que os recursos assumam, tal como o actor, um papel essencial. Os recursos são basicamente a informação de que o actor dispõe para fazer as suas escolhas. Ora, os recursos (o acesso à informação) são variáveis (tal como o próprio modelo reconhece) e condicionados pelo lugar que o indivíduo ocupa na estrutura social e

---

[1] Ver também Stark, Church and Sect e Bainbridge, Utopian Communities: Theoretical Issues In Phillip E. Hammond (Ed.) (1985). *The Sacred in the Secular Age.* Berkeley: University of California Press.

[2] Merece aqui referência o trabalho de James Coleman (1990), autor que com base no individualismo metodológico procura trazer a teoria da escolha racional para o centro do debate sociológico. Com base nesta teoria ele procura explicar o nível macro a partir do nível micro societal.

pelas pressões institucionais e estruturais sobre ele exercidas. Por outro lado, nem todas as acções assentam em princípios de racionalidade[3].

Dentro da sociologia da religião, autores como Finke, Stark e Bainbridge entendem que a teoria da escolha racional é particularmente adequada para a explicação da fragmentação e diversidade religiosa contemporâneas. Contudo, uma vez que o ponto de partida é a sociedade americana incorrem no risco de generalizações abusivas. Melhor concretizando, eles tentam encontrar uma explicação para o facto de certos movimentos religiosos, que emergem com intentos de renovação ou recuperação dos princípios doutrinários de origem dentro de uma determinada igreja, acabarem por abandoná-la, formando, *a posteriori*, uma seita[4] ou um culto[5] religioso. Este, por sua vez, terá como intuito final a criação de uma nova igreja, que poderá ter uma orientação completamente diferente daquela que lhe deu origem. É nítida a influência do conceito de denominacionalismo de Richard Niehbur [6] em Stark e em Bainbridge.

---

[3] Vale a pena ver a análise efectuada por André Freire (2001: 59-95) à aplicação das teorias da escolha racional ao comportamento eleitoral, concretamente as virtualidades e insuficiências desse modelo e a natureza da racionalidade subjacente às opções de voto. Cfr. também a Recensão feita a esta obra por Fernandes (2002:209-212).

[4] Seitas, segundo Gordon Melton (1992) , são grupos religiosos que se destacam da Igreja principal onde estavam inseridos (por deliberação ou expulsão), em virtude de divergências doutrinárias, advogando uma necessidade de reforma e recuperação da ortodoxia da Igreja inicial. As seitas são características das Igrejas ocidentais. Meredith McGuire (1992) acrescenta que as seitas terão, por regra, uma perspectiva de detenção da verdade absoluta, desenvolvendo, igualmente, uma relação de conflito em relação à sociedade.

[5] Gordon Melton (*Ibidem*) define culto como um grupo religioso que tem um percurso de formação semelhante ao das seitas, mas que vai seguir uma orientação religiosa estruturalmente diferente da do grupo de origem, inovando cultural e religiosamente a sua doutrina. McGuire (*Ibidem*) distingue culto de seita, pela tolerância demonstrada em relação às doutrinas propostas por outros movimentos, não deixando, no entanto, de haver uma postura de conflito em relação à sociedade, atenuada, no entanto, pela posição mais pluralista.

[6] A influência de Niehbur em Stark e em Bainbridge é bem mais extensa. O ponto de vista destes autores sobre a secularização é directamente influenciado pela teoria de Niehbur, que joga com os conceitos de igreja, seita e denominação. Enquanto outros autores consideram que Niehbur constrói uma tipologia e não uma teoria, Stark e Bainbridge, encarando-a à luz do modelo de escolha racional, devolvem-lhe o estatuto de teoria.

De acordo com o ponto de vista destes sociólogos americanos, a sociedade moderna postula uma religiosidade latente no indivíduo, a qual está situada no lado da procura. Ora, perante um cenário de mercado onde, do lado da oferta, as firmas religiosas competem activamente entre si (Stark, 1997: 17-18, Finke, *Ibidem*: 50-52), essa religiosidade tende a tornar-se manifesta e, por esse motivo, as instituições religiosas não se encontram em estado de ameaça, antes se vão alternando ou substituindo. Stark (1985) refere um sistema de economias religiosas patentes na sociedade, que vão explorar a extensão e dimensão do mercado e o comportamento dos seus potenciais consumidores. O autor defende ainda que, numa sociedade em que a economia religiosa não está regulamentada, o pluralismo religioso tenderá a prosperar. A economia religiosa regulamentada caracteriza-se por ser dominada por uma igreja monopolista, que não se vê confrontada com exigências competitivas, dado que a sociedade em que esta se insere não é propícia à criação de nichos de mercado ou mesmo à implantação de firmas religiosas concorrentes. Neste tipo de contextos sociais o pluralismo tenderá a surgir com maior dificuldade.

Ao incidirem a sua análise nos NMRs, Stark e Bainbridge afirmam comprovar que o processo de secularização é auto-limitativo. Eles provam empiricamente que nos espaços sócio-geográficos onde as igrejas tradicionais são mais fracas os cultos proliferam (*Ibidem*: 438), o declínio das primeiras irá facultar a abertura do mercado religioso e a opção por novas alternativas. Similarmente, Warner (1993)[7] identifica anomalias no modelo da secularização, baseadas na dificuldade em integrar fenómenos como o fundamentalismo, a persistência dos evangélicos carismáticos e do protestantismo liberal. No entanto, teóricos da secularização como Wilson (1988) também estudam os NMRs, nas suas diferentes variantes, entendendo-os como uma resposta à secularização e como uma das características desse mesmo processo.

---

[7] Cf. Swenson, Donald S. (1999). *Society, Spirituality and the Sacred.* Toronto: Broadview Press.

De um lado, existe a tese de que o pluralismo religioso – ou a diversidade denominacional – e a competição religiosa constituem uma ameaça aos sistemas de crenças religiosas, uma vez que lhes é subjacente o princípio de liberdade e a apologia dos direitos humanos. Essa é a perspectiva apresentada por Peter Berger na sua sociologia do conhecimento: o pluralismo, ao tornar a religião um assunto de escolha pessoal, ao invés de um destino herdado, universaliza a 'heresia'.

No pólo oposto a esta interpretação reside a perspectiva de que essa mesma competição conduz a um apelo à religião "assegurando que existe pelo menos uma escolha para satisfazer qualquer gosto" (Bruce: 1992: 171). Perante esta situação, a instituição religiosa vê-se impedida de se comprometer com grupos e associações representativos das elites dominantes. Se o contexto é o de um mercado competitivo, não resta outra opção senão a de forçar a oferta – os grupos religiosos – a dar resposta imediata aos potenciais consumidores.

Por regra, são sociólogos americanos que têm procurado testar o modelo da secularização através da evidência empírica da religião na sua sociedade. Questionam se, efectivamente, o advento da modernização conduziu à queda da religião. Finke (1998), por exemplo, obedecendo ao pressuposto teórico de que a secularização descreve um processo histórico que ocorre em conjugação com a modernização, analisa longitudinalmente estatísticas – sempre que disponíveis utilizou dados relativos ao século XIX e ao longo do século XX, até 1980 – no sentido de avaliar as tendências de longa duração da religião. Assim, demonstra que não existe correlação entre urbanização ou industrialização e desfiliação religiosa. Observando também indicadores como o número de aderentes, a prática, as contribuições dos membros das igrejas ou a crença em Deus não constata qualquer declínio, antes estabilidade. O facto de algumas denominações estarem a perder membros – principalmente as protestantes históricas, por natureza mais liberais, e, em menor proporção, a católica – não é traduzido numa desfiliação religiosa mas num movimento de transferência para outras denominações, por regra mais

conservadoras e fundamentalistas, que defendem por exemplo uma interpretação literal da Bíblia.

Para explicar o crescimento da religião organizada nos Estados Unidos, uma tendência contrária ao modelo proposto pela secularização, Finke (*Ibidem*: 162 e segs.) recorre ao conceito de regulação religiosa. Enquanto nos países europeus existiram sempre laços estreitos entre o Estado e a Igreja, na sociedade americana esse vínculo nunca chegou a ser estabelecido. Nessa medida os movimentos religiosos que se foram estabelecendo, viram-se sempre em igualdade de circunstâncias com as denominações pré-existentes. Nenhuma instituição religiosa obtém qualquer subsídio estatal, o que significa que cada grupo se auto-sustenta, depende unicamente dos seus aderentes e do apoio material por eles prestado.

Esta explicação proposta por Finke baseia-se claramente numa lógica liberal – ausência de regulação – aplicada ao mercado de bens religiosos. A concorrência entre os diversos grupos incentiva ao proselitismo e estimula o campo religioso. Mas o que este autor pretende provar, segundo Steve Bruce (*Ibidem*), é que a evidência histórica da religião nos Estados Unidos não sustenta o modelo tradicional de secularização. Aqui a modernização trouxe vitalidade às organizações religiosas e estimulou o empenhamento individual.

Outra fraqueza do modelo da secularização, que Finke procura expor, tem a ver com o facto de este não explicar por que razão a modernização produziu menor impacto numas sociedades do que em outras[8]. Assim na perspectiva de Finke, a explicação da mudança religiosa tem de ser procurada para lá do processo de modernização, nomeadamente através da regulação religiosa. Só esse factor explica o caso de excepção americano.

Uma outra posição, anotada por Bruce (*Ibidem*: 171), procura, de certo modo, conciliar estas duas teses de sentido antagónico anteriormente expostas. É o

---

[8] Para Finke, a questão foi formulada, de modo crucial, há quase dois séculos por Tocqueville: "Questiono-me como pode a diminuição aparente do poder da religião aumentar a sua verdadeira força" (*Ibidem*,: 165).

que fazem David Martin e Bryan Wilson: "ambos usam o leque das alternativas americanas para explicar a sua popularidade, ao mesmo tempo sugerindo que a plausibilidade da religião foi reduzida e que houve uma considerável 'secularização interna'" *(Ibidem)*. Wilson explicita esta questão argumentando que a secularização, nos Estados Unidos da América, se infiltrou nas próprias igrejas, sendo estas absorvidas pela sociedade e dessa forma perdendo a especificidade do seu conteúdo religioso.

Steve Bruce, ainda que não entre em confronto com Martin e Wilson, desenvolve um outro ponto de vista. Partindo do princípio que "aqueles autores explicam demasiado", Bruce vê um certo exagero no contraste estabelecido entre os quadros religiosos da Europa e dos Estados Unidos da América. Este autor procura desmontar a tese segundo a qual não existe hegemonia denominacional na América e que, por outro lado, a diversidade da oferta religiosa é substancialmente maior na sociedade americana do que na europeia. Para isso ele analisa, de forma comparativa, o pluralismo em território britânico e em diferentes estados da federação americana.

> [A] identificação do 'establishment' religioso depende claramente da definição da unidade social acerca da qual se supõe ter essa característica. É vital o lugar onde se colocam as fronteiras. Em 1820 a Inglaterra tinha uma Igreja de Estado, verificando-se o mesmo [nos EUA] em Carolina do Sul. Os EUA como um todo não tinham uma Igreja de Estado (um ponto frequentemente esquecido por aqueles que confundem Inglaterra, Bretanha, Grã-Bretanha e o Reino Unido) nem o Reino Unido tinha. Havia uma Igreja Presbiteriana estabelecida na Escócia, uma Igreja Episcopal estabelecida em Inglaterra e no País de Gales e uma Igreja Episcopal estabelecida na Irlanda (Norte e Sul) teologicamente e politicamente muito diferente [...] (Bruce, *Ibidem*: 178).

O facto de os Estados Unidos da América serem muito diversificados em denominações religiosas não significa, segundo Bruce, que não tenha tido no passado e mesmo hoje monopólios e hegemonias religiosas. Os estados sulistas são quase na totalidade protestantes (nove em dez) e dentro destes encontra-se uma maioria baptista e metodista. Nos restantes dez estados apenas seis são

protestantes. Outros exemplos de concentração denominacional podem ser dados, como é o caso dos luteranos na zona do 'corn belt'.

A perspectiva defendida por este autor não põe em causa as diferenças existentes entre o continente europeu e os EUA. Bruce reconhece que a forte ligação entre o Estado e a Igreja, no velho mundo, está associada a uma decadência das Igrejas tradicionais, uma vez que o apoio prestado às instituições religiosas provoca comodismo e menor missionação por parte destas e falta de capacidade de responder à procura dos potenciais membros. A questão de Bruce (*Ibidem*: 189) é antes a de procurar perceber por que razão, apesar de se verificar um aumento da diversidade de "produtos" e da expansão das características de um mercado livre na Europa, não aparecem compradores. Em contrapartida, esses mesmos produtos são procurados nos Estados Unidos.

O autor demonstra, desta forma, a insuficiência dos modelos económicos para explicar a diferença do fenómeno religioso nos dois contextos sociais. Se é certo que em termos globais existe uma grande diversidade religiosa na América, a sua extensão, a sua capacidade de abertura faculta a criação de sub-culturas – e estas não são unicamente religiosas – que permite aos indivíduos viverem em "mundos" religiosamente homogéneos (Bruce: *Ibidem*: 191). Quanto maior a sociedade e maior a diversidade cultural mais lato é o leque de possibilidades e a liberdade dos seus cidadãos de escaparem à uniformização. Isto é, aliás, uma das facetas do processo de globalização que adiante será desenvolvida.

2. Novos enigmas, novas e velhas soluções

Assistindo ao debate entre sociólogos pró-secularização e protagonistas da teoria da escolha racional, Danièle Hervieu-Léger, sem pretender pôr em causa o corpo teórico da secularização, propõe uma nova formulação do problema. Ela

equaciona-o em termos de uma questão bem mais vasta que é a da natureza paradoxal da modernidade:

> A modernidade aboliu a religião, enquanto sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas ela recreou, ao mesmo tempo, o espaço-tempo duma utopia que, na sua própria estrutura, se coloca em afinidade com uma problemática religiosa [...] A secularização não é o desaparecimento da religião confrontada com a racionalidade: é o processo de reorganização permanente do trabalho da religião numa sociedade estruturalmente impotente [...] que é preciso suscitar para existir como tal. A análise deste processo de reorganização poderia constituir a tarefa principal duma *sociologia da crença* que, para as nossas sociedades modernas, está, no essencial, ainda por fazer (Hervieu-Léger & Champion, 1986: 224-227).

O objecto de reflexão, em Hervieu-Léger, é o da recomposição religiosa na sociedade. Segundo a autora, é isso que está no âmago do processo de secularização. Ela apresenta, em simultâneo, uma definição de religião que combina crença e tradição, sendo esta uma memória herdada, transmitida (Idem, 1993). Os trabalhos desta autora apresentam uma componente inovadora, no aspecto em que, com toda a clareza, descreve a modernidade como um tempo que combina racionalidade com novos mitos[9], e onde o universo religioso, longe de se encontrar em vias de extinção, simplesmente se reconfigura. Anteriormente, já Luckmann (1974) tinha preferido o conceito de *mudança de função da religião* ao de dissolução, esboçando dois tipos de tendências caracterizadas, entre outros aspectos, pela privatização da religião e subjectivação da crença a par de uma pluralidade de teologias e do crescimento do sincretismo.

A par da perpetuação das pertenças – elas permanecem, nem que seja como elemento de identidade – assiste-se, assim, a uma recomposição do cenário religioso, a uma nova gestão interna da religião, que não sendo um fenómeno típico

---

[9] Os trabalhos sobre a individualização crescente das crenças e do sentimento religioso (Fernandes, 2001b; Davie, 1994) e a difusão do sagrado nas diferentes instâncias da realidade (Hervieu-Léger,1993; Fernandes, 2001) vieram alargar o campo de reflexão. Efectivamente, as novas formas de religiosidade, no contexto de secularização, têm vindo a dominar a maior parte das produções sociológicas no campo da religião.

da modernidade se adapta e aprende uma outra forma de estar no seu contexto. A constatação, no plano empírico, da permanência das instituições religiosas tradicionais –, a par do surgimento de novas seitas, teve a virtualidade de incentivar novas reformulações teóricas que evidenciaram a complexidade e a multidimensionalidade do fenómeno religioso.

A autonomia dos indivíduos adquirida no âmbito da liberalização do sistema político democrático adquire novas configurações na modernidade avançada. A extensão da liberdade de escolha aos mais variados aspectos da vida social levou a que se introduzisse o conceito de mercado à esfera religiosa, traduzindo, assim, o alargamento da oferta neste campo. A identidade é construída a partir duma escolha individual ainda que socialmente condicionada – aliás o processo de construção individual da identidade é uma norma social. A escolha referida comportará dois elementos essenciais: um estilo de vida e uma visão do mundo. Isto faz-nos ir, de novo, ao encontro das teorias pós-materialistas. Ronald Inglehart defende a tese de que há um desenvolvimento de valores pós-materialistas, significando isso que as necessidades de realização pessoal se vão sobrepondo às necessidades materiais, contribuindo, dessa forma, para um espaço mais amplo da diferença e para uma maior aceitação da diversidade, o que origina um incremento do pluralismo. É neste campo que pode ser introduzido o universo religioso: não que, em moldes simplistas, a religião seja um substituto de necessidades materiais, mas pode ser uma dimensão importante na auto-realização e, nesse sentido, contribuir para o pluralismo religioso (Dobbelaere e Riis, 2003) e a tolerância moral.

Como bem sublinham Bovay & Campiche (1992: 47), o que está em causa é o efeito da cultura sobre a religião e não o contrário, devendo ser analisadas as transformações culturais, concretamente as práticas individuais (composição individualizada a partir de tradições religiosas diferentes, *bricolage*, *zapping*, etc.). Pertencem ainda ao domínio da mudança cultural as práticas colectivas marginais (efervescências emocionais, fundamentalismos...) e as mudanças organizacionais.

O alargamento do leque de opções encontra-se, de igual modo, interligado com outro fenómeno indispensável ao enquadramento da problemática do pluralismo. Referimo-nos à globalização. As identidades religiosas de hoje têm de ser situadas na discussão, já aturada, do local e do global. Adoptando a sugestão de Peter Beyer (1998), impõe-se o equacionamento da questão em termos do

> processo moderno e crescentemente global de construir e imaginar a religião como uma categoria diferenciada de comunicação que se manifesta a si própria como uma pluralidade de religiões, coexistindo e equivalendo, de maneira similar, ao modo como as nações se transformaram em sociedade global (Beyer, *Ibidem*: 69).

Em grande proximidade a Luhmann, Beyer (1997 e 1998) considera que o reforço da globalização tem por base a expansão e o "desenvolvimento de vários sistemas sociais instrumentalmente orientados, nomeadamente o sistema económico capitalista, o sistema político dos Estados soberanos, o sistema tecnológico, o sistema da educação académica, o sistema médico de saúde, o sistema dos *mass media* e o sistema religioso global" (*Ibidem*). Cada um destes sistemas reproduz e expande a sua técnica de comunicação. Na medida em que possuem uma cultura e um conteúdo próprios, é possível "particularizá-los de várias formas e assim construir a diferença 'substantiva' dentro da identidade 'técnica'". Essas diferenças obedecem a modelos mais ou menos globalizados, constituindo as nações, etnias e religiões os exemplos mais destacados de modelos culturais.

As referências a coordenadas espaciais e geográficas constituem elementos fundamentais para se precisar a relação entre modelos culturais e sistemas institucionais. A ideia moderna e generalizada de nação clama por uma referência territorial, uma pátria que fisicamente legitime a sua existência. Obviamente que o sistema religioso é hoje muito menos poderoso que o sistema político; contudo, as religiões não deixam de ter referências territoriais, caso do Cristianismo com a Europa, o Islamismo com o Médio-Oriente, o Hinduísmo com a Índia. A teoria da "religião civil" (Bellah, 1975), a par de outras teorias, advoga que o nacionalismo surge como um novo mecanismo de representar a religião como

'consciência colectiva'. e como estratégia para compensar ou contrariar os efeitos multiplicadores da globalização.

A religião não deixou, é facto, de ser territorializada. Todavia, o fenómeno religioso apresenta contornos que apontam para uma desterritorialização. À escala global – ainda que a maior incidência se verifique no ocidente – a par das seitas com berço no cristianismo, proliferaram cultos esotéricos (Champion, 1993), religiões orientais, islamismo, novos estilos de vida regidos por um ascetismo fundamentalista, juntamente com a redescoberta de novos gnosticismos, xamanismos e hedonismos. As chamadas crenças "paralelas" como as que se agregam em torno da corrente "New Age" (astrologia, reencarnação, telepatia) coexistem e dispõem de áreas de intercepção com o cristianismo (Lambert, 1995). O incremento da mobilidade social e espacial tem produzido uma significativa mistura de crenças e de práticas que vêm questionar um mapa geográfico, onde anteriormente era nítido o domínio exclusivo de uma igreja ou confissão.

Desde os inícios da década de oitenta, muitos estudos têm sido direccionados para os novos surgimentos e modalidades do fenómeno religioso (Barker, 1989; Beckford, 1991; Wilson, 1990), adoptando o procedimento teórico-metodológico de que as dimensões universais implicadas nesse fenómeno obrigam a não descurar a observação das manifestações minoritárias e marginais (Cipriani, 1994; Campiche, 1992). Estes novos movimentos[10] tornaram-se um fenómeno visível no ocidente desde os anos 60, adquirindo uma propagação crescente na década seguinte e reflectindo a abrangência de grupos sociais cada vez mais diversificados. Para que essas novas realidades se manifestassem, teremos de lembrar que muito contribuiu o espaço criado para o pluralismo religioso a partir da II Grande Guerra, bem como o papel difusor dos *media* (Vilaça, 2000a).

Wilson (*Ibidem*) refere o aparecimento de NMRs como um fenómeno recorrente das culturas cristãs ocidentais e que tem raízes, por exemplo, no Japão

---

[10] Os NMRs surgem também no âmbito da problemática dos novos movimentos sociais, termo que surgiu em meados da década de setenta, genericamente associado a movimentos pacifistas e anti-nuclear, feministas, ecológicos, de autonomia local e descentralização, entre outros (Vilaça, 1994: 29).

do século XIX. Apesar de muitas vezes criticados, perseguidos ou ridicularizados pela cultura dominante a que se opunham e que, em grande parte dos casos os votou à efemeridade, casos há de grupos «catalogáveis» como NMRs, que foram conquistando o seu espaço e desenvolvendo o seu culto, perdurando até hoje.

O estudo dos NMRs debate-se, em primeira instância, com o paradoxo do termo "novo" ser aplicado tanto a grupos assim catalogados quando surgiram e que conservaram a mesma adjectivação como a grupos de formação muito mais recente. A resolução desse paradoxo passa por analisar o fenómeno à luz da tradição religiosa, contextualizada histórica e sociologicamente numa determinada sociedade, a partir da qual se emancipa um grupo que anuncia um "caminho mais concreto, mais curto, com menos percalços e mais simples para a salvação" (Wilson, *Ibidem*: 205). A oferta da salvação assegura aos seguidores uma superação do mal e um bem-estar que, culturalmente, se revela invejável, proporcionando desta forma uma visão optimista do mundo – deste ou do outro mundo projectado – àqueles que seguem a nova doutrina. Outra característica dos NMRs tem a ver com a tendência para uma permanência efémera e de vínculo fraco, por parte daqueles que aderem a movimentos de sedução massiva, onde se verifica uma grande rotatividade, inversamente ao que usualmente sucede nos movimentos que apostam mais no treino mental e ideológico do seguidor, no seu caminho para a salvação ou para o bem-estar individual.

A análise sociológica sobre estes movimentos deve, desta forma, ir mais além da teorização generalista e abstracta e da tipificação simplista (Wilson, *Ibidem*) e procurar as razões culturais, históricas e geográficas que levaram ao seu aparecimento e implantação. Na mesma linha de orientação de Wilson, Beckford afirma que o conceito de novo movimento religioso diz respeito a uma " (...) organização que pretende mobilizar recursos humanos e materiais com o intuito de difundir novas ideias e sensibilidades de natureza religiosa" (*Ibidem*: 29). Este tipo de movimento caracterizar-se-á por um estilo de vida culturalmente diferente, um distanciamento da doutrina cristã, liderança carismática, proveniência exótica, tendência para a atracção para o culto de jovens provenientes, na sua maioria, da

classe alta e média alta e tendência para a internacionalização (Wilson, 1981; Beckford, *Ibidem*). As novas gerações, regidas por valores "não materialistas" (Inglehart, 1990), desvinculam-se da faceta institucional da religião, rejeitando o legado recebido na infância, hipótese que sustenta, ainda, que as gerações mais recentes não efectuam procuras no mercado das organizações religiosas, não sendo, por isso, os grupos minoritários uma alternativa à confissão dominante, pelo menos no contexto europeu onde o mercado religioso é pouco competitivo. Nos anos 70 existia um número inusitadamente elevado de jovens adultos (18-24 anos) que constituíam um mercado preferencial destes movimentos e que formaram a maioria dos seus seguidores.

Eileen Barker (1982b) propõe que uma análise dos NMRs deva atender à questão levantada por algumas teorias sociais, segundo a qual, a religião, tal como as ideologias, não passam de epifenómenos, ou seja, nunca se demarcarão da influência de interesses classistas ou superarão a estrutura económica da sociedade. Além disso, relativamente aos NMRs tal como em relação aos Novos Movimentos Sociais, mantém-se actuais as questões de Weber sobre a legitimidade, a inculcação e a manipulação. Também haverá, provavelmente, um problema de produção e reprodução ideológica, um problema de fragilização das instituições de modernidade, sejam elas a escola, o sistema político, o Direito ou a ciência.

Um obstáculo que o cientista social terá de contornar na sua análise consistirá em perceber até que ponto a proposta doutrinária de um grupo religioso emergente poderá ocultar interesses políticos ou económicos, dado que a sua existência vai depender do sucesso na angariação de seguidores, condição essencial tanto para a justificação de culto, como para a auto-suficiência da organização num plano económico. Deve haver, contudo, um distanciamento relativamente às acusações de que alguns dos NMRs – ou, numa atitude despiciente, todos – têm como propósito a exploração monetária e actuam por coacção psicológica. Há que não correr o risco de cair numa generalização sem fundamento e contextualizar o aparecimento do movimento religioso no panorama cultural ou histórico do meio de que provém:

> (...) [o] conhecimento dos novos movimentos religiosos (...) pode ter relevância para lá das fronteiras dos próprios movimentos (...) deixando perceber como o seu estudo pode contribuir para percebermos o homem como um animal social (...) e o que nos pode dizer sobre os processos sociais e o que nos pode revelar acerca das sociedades em que estes movimentos sobrevivem, florescem ou desaparecem (Barker, 1982a: ix).

O pluralismo no mundo moderno ocidental – os NMRs são umas das faces visíveis do pluralismo – condicionou a influência das esferas religiosas tradicionais, impulsionando processos contraditórios, patentes, por exemplo, na natureza dos conflitos inter-religiosos (Kurtz, 1995: 167). Pretendemos dizer com isto que os NMRs, os cultos e, mais genericamente, as novas formas de vida religiosa passaram a competir com as religiões instituídas, limitando as lutas típicas entre os principais ramos do cristianismo e relocalizando-as no campo religioso. As reacções assumidas pelas várias confissões perante o fenómeno das "seitas" – aspecto debatido no capítulo 1 – denotam as alterações de relações de força e a constituição de novos aliados.

A autoridade religiosa, o dogma e a visão do mundo passaram a ser questionados, levando à liberdade religiosa e a uma maior reflexividade sobre os assuntos morais e religiosos, fenómenos indissociáveis de um individualismo crescente. Autores que têm estudado o individualismo, como Halman (1995), sustentam que este traduz a ausência de explicação de um mundo imposto a partir do exterior. Na sequência disso, o indivíduo é livre e espontâneo na sua afirmação pessoal e na gestão das suas próprias escolhas: cada um pode decidir em que acreditar e o que praticar. Na linha das teses da secularização, Halman (*Ibidem*, 422-423) sublinha que as pessoas estão cada vez mais a rejeitar a autoridade tradicional, facto que é visível no declínio do grau de confiança nas instituições religiosas.

Numa perspectiva pessimista (e por vezes conservadora), algumas visões apontam o pluralismo como um factor que virá a produzir uma total inviabilidade para criar o estabelecimento de qualquer tipo de consenso moral e normativo, uma vez que o papel do legislador está cada vez mais complexificado e o Estado e o

sistema político em geral vão-se revelando impotentes, porque detentores de uma legitimidade precária. Também no campo dos valores morais se questiona se uma sociedade dominada por diferenças multifacetadas e onde os indivíduos se encontram destituídos de sistemas referenciais integradores conduzirá a um esvaziamento da moralidade.

Tenderão a moralidade e a religião a perder progressivamente importância ou irão estes domínios simplesmente privatizar-se e diluir-se nas consciências individuais, escapando por isso ao controlo social e político? No plano da fragmentação do campo religioso e proliferação de novos grupos, pode questionar-se se as comunidades religiosas produzem códigos morais e códigos éticos mais rígidos do que a sociedade no seu todo? Se assim for, será o empenhamento religioso factor de integração, ou mesmo de militância, social e política ou, opostamente, conduzirá a um crescente ostracismo e alheamento? Até que ponto a pluralidade de grupos e movimentos religiosos, munidos de quadros valorativos autónomos, conduzirá ou não a uma fragilidade crescente da coesão social? Recorde-se que no capítulo 1, referimos que Berger não deixa de estar longe deste tipo de questionamentos.

A visão pessimista pode ser contrariada pela tese de Durkheim, segundo a qual a religião desempenha a função de produzir uma consciência colectiva. Parsons desenvolve um raciocínio semelhante a Durkheim quando afirma que a sociedade moderna está baseada num conjunto de normas e valores comuns (Dobbelaere e Riis, *Ibidem*: 166-167). As atitudes sustentadas pelo velho pressuposto liberal vêem na diversidade a abertura de um caminho para um mais elevado grau de emancipação, autonomia, realização pessoal, mas também para a necessidade de respeito pelas fronteiras e de estabelecimento de solidariedades. Está, no entanto, empiricamente testado que proximidade não gera necessariamente tolerância: o caso israelo-palestiniano, a situação na Irlanda do Norte ou o mapa dos Balcãs – em comum, todos estes contextos sócio-espaciais têm uma componente religiosa na base dos conflitos – são ilustrações mais do que suficientes para invalidar as visões mais optimistas do pluralismo.

Para os autores que têm trabalhado no âmbito das teorias reflexivas da moralidade, como é o caso de Habermas, a autonomia individual, fruto da perda de influência de autoridades religiosas não origina egotismo ou anomia. Pelo contrário, as normas morais persistem mas são sustentadas internamente por cada indivíduo que voluntariamente aceita regras gerais, que remetem, em última instância, para os direitos humanos. A proposta de Habermas (1987a) vai, assim, no sentido de uma moral secularizada, liberta de fundamentações metafísicas ou teológicas, privilegiando uma filosofia da linguagem.

A ética de Habermas é uma ética comunicativa, razão pela qual compreende a racionalidade em termos estritamente comunicacionais[11]. Reconhece contudo que é difícil uma fundamentação ética da vida social. Ao contrário de Rawls, vê com reservas a ideia de uma moral secularizada fundamentada na razão. Para Rawls (1987)[12], a moralidade surge na sociedade, apesar do crescente culto da individualidade e da esfera privada, como fruto da cooperação e da reciprocidade, elementos essenciais à «teoria objectiva da justiça» defendida por este autor. Esta teoria sustenta a igualdade de oportunidades como componente essencial a uma sociedade democraticamente idealizada e considera o homem como capaz de ultrapassar a irracionalidade e de sobrepor a justiça e a ética no estabelecimento das suas relações societais, como forma de sustentar as normas morais e sociais. Comparando Rawls com Habermas, Teixeira Fernandes afirma:

> John Rawls pretende fundamentar uma ética para uma sociedade democrática pluralista, apoiando-se em dois princípios: a razão, por inspiração kantiana, e o indivíduo racional e livre, base da democracia liberal. J. Habermas pretende levar mais longe o raciocínio. Procura fundamentar a ética numa democracia mais participativa, em que todos são chamados a definir os princípios da sua conduta comum (Fernandes, 1999b 296).

---

[11] Daí que a racionalidade se torna meramente procedimental.

[12] O discurso de John Rawls é influenciado pelos ideais de racionalidade, igualdade e liberdade como características inerentes ao homem, presentes na teoria do contrato social e advogados por Rousseau e Kant (Rawls, *Ibidem*: 37), a par da perspectiva liberal americana.

A razão nas sociedades modernas perde o dogmatismo uma vez que se reconhece que não há conteúdos universalmente válidos. A validade dos enunciados é alcançada através de procedimentos argumentativos, susceptíveis de serem substituídos por outros, fundados num acordo intersubjectivo, de natureza reflexiva:

> (...) no agir comunicacional, o resultado da interacção depende ela mesma da possibilidade que os participantes têm de se entenderem mutuamente sobre uma apreciação *intersubjectivamente válida* das suas relações com o mundo (Habermas, *Ibidem*: 122).

A perspectiva habermasiana afigura-se singularmente útil para o debate sobre o pluralismo no campo sociológico. Na entrada de um novo milénio, constatamos a existência e a coexistência de indivíduos assumidamente descrentes ao lado de outros com uma religiosidade intensa; ou indivíduos com uma identidade religiosa assumida e em extrema fidelidade à ortodoxia da crença e da ritualidade da prática, a par de outros que afirmam a mesma identidade mas com uma vivência religiosa pautada pela heterodoxia doutrinária e distanciamento institucional; ou ainda seguidores das diferentes correntes do *New Age*, cujo traço comum é um profundo sincretismo e, em sentido contrário, os sujeitos que aderem às novas correntes fundamentalistas do cristianismo – nas suas vertentes católica, protestante ou ortodoxa – do judaísmo ou do islamismo.

A explicação do campo religioso na modernidade terá de jogar necessariamente com conceitos como pluralismo e individualização. O primeiro remete, como já o dissemos noutro lugar, para a diversidade e não para a singularidade de um único universo religioso "universos parciais de conhecimento" (Berger & Luckmann, 1985), em coexistência com um conjunto geral de conhecimentos partilhados. O outro traduz a ausência de explicação de um mundo imposto a partir do exterior, o que significa que o indivíduo terá de gerir as suas próprias escolhas (Bovay & Campiche, *Ibidem*: 28-29), organizando, deste modo, o seu universo de representações.

O quadro político na sociedade moderna teve necessariamente consequências para a religião: direitos de cidadania e a liberdade individual por que

se pautam os regimes democráticos limitam a autoridade quer política quer religiosa. Inerente às constituições democrática está, como atrás se viu, o princípio de liberdade religiosa e, em consequência, o pluralismo religioso. Contudo, tal acepção não é líquida.

A reflexão sobre os múltiplos cenários do pluralismo religioso e a inter-subjectividade das realidades que lhe é própria conduz à questão do pluralismo enquanto ideal-tipo, o qual se associa, por regra, a uma situação de plena igualdade jurídica, concepção bem próxima de Rawls. No entanto, essa situação de igualdade verifica-se, também por regra, num campo social atingido por formas de dominação de facto. Quer isto dizer que sociedades democráticas que constitucionalmente salvaguardam a igualdade das várias opções religiosas podem ocultar modalidades de poder simbólico detidas pelos grupos munidos de mais recursos. Por esta razão, parece-nos mais correcto conceber o pluralismo na qualidade de ideal-tipo segundo os parâmetros da interacção comunicativa de Berger & Luckmann (*Ibidem*) e da ética comunicativa de Habermas, ambas preconizando espaços de participação social muito mais abrangentes.

3. Eixos para um modelo de análise do pluralismo

O pluralismo, para lá dos desafios teóricos que incorpora no campo da investigação sociológica, acresce uma significativa actualidade enquanto fenómeno da realidade social, à escala global e, por isso mesmo, à escala "local" da sociedade portuguesa. Neste caso, o interesse tem vindo a ser reforçado por alguns desenvolvimentos recentes que apontam para reconfigurações do campo religioso. Estas tendências constituem uma das fontes de motivação do presente estudo e contribuíram para a construção do seu objecto. Até ao momento, o pluralismo foi abordado com o propósito de esquissar as suas coordenadas teóricas. Tomando isso

como referência, avançamos para uma proposta, predominantemente empírica e sistematizada no desenho de investigação apresentado no fim deste capítulo, elegendo como objecto a realidade social portuguesa.

Será nesse sentido que dedicamos este último ponto à construção de um modelo de análise que incorpore os principais contributos da produção teórica e, por outro lado, as opções analíticas que julgamos mais ajustadas a uma aproximação do pluralismo religioso no contexto português. Aspectos a desenvolver nas II e III Partes do texto. Através do esquema apresentado na Figura 2, procura-se, colocando em destaque a problemática do pluralismo religioso, sistematizar as teorias já revistas, que permitem uma compreensão tão lata quanto possível do fenómeno. Entre estas merece especial destaque o modelo da secularização, quer pela consolidação do seu estatuto teórico dentro da sociologia da religião, quer pela sua melhor adequação à explicação das transformações religiosas no continente europeu. As teorias da secularização esperam que a educação, a urbanização, a mobilidade geográfica e as profissões nos sectores racionalizados da economia tenham um impacto negativo na religião tradicional, e enfatizam a perda da importância social das instituições religiosas. Se uma determinada religião historicamente dominante perde o impacto público e político, deixando de abarcar certos domínios da vida social, isso abrirá espaços para que assumam visibilidade (real ou simbólica) grupos religiosos minoritários, sendo por isso o pluralismo religioso uma das facetas da secularização (Berger, 1967; Luckmann,1974; Wilson 1969; Dobbelaere, 1981). Ou partindo do outro pólo, o de contextos sociais marcados por uma maior variedade de grupos religiosos, implicará que o processo de secularização seja acelerado, como o pretende David Martin (1978).

Dentro da abordagem sociológica do pluralismo religioso, propriamente dito, merece especial destaque a proposta recente de Ole Riis (1998). Adoptando, um raciocínio metodológico semelhante ao de Karel Dobbelaere para a secularização, entende que o pluralismo pode ser analisado em três níveis sociais consecutivos: *macro*, *meso* e *micro* (Riis, *Ibidem*: 4). Na dimensão macro-societal, o pluralismo religioso implica que as autoridades aceitam a pluralidade dentro do

campo religioso, admitindo a multiplicidade de visões do mundo, o relativismo de cada uma dessas visões, face à inexistência de um único fundamento de normas e valores comuns. No plano intermédio, remete para as diferentes organizações religiosas, em competição umas com as outras. No terceiro plano, o micro, o pluralismo implica a liberdade de escolha individual e a possibilidade de cada um criar o seu próprio sistema de crenças. Estas três dimensões do pluralismo correspondem, segundo Riis, respectivamente a *tolerância religiosa*, *denominalização* e *liberdade religiosa*. No entanto, o autor adverte que a inter-relação não é mecânica:

> (...) a tolerância religiosa poderia ser organizada a partir da estrutura de uma igreja latitudinária, a denominalização poderia ser organizada através da atribuição a cada indivíduo da religião dos seus pais e a liberdade religiosa poderia implicar uma individualização que dissolvesse todas as denominações (*Ibidem*).

A proposta analítica de Ole Riis (1998) revela-se operacional para o estudo que delineámos sobre o pluralismo, razão que nos leva a representar no modelo três patamares do pluralismo religioso, elaborados por este autor dinamarquês. Recapitulando, são questões nucleares na nossa análise as problemáticas da "tolerância" religiosa na sociedade em geral, da fragmentação e diversificação dentro do universo religioso e da liberdade religiosa no plano dos direitos e das escolhas individuais. Sublinhamos, entretanto, que, apesar de nos situarmos com bastante evidência nos planos *macro*, *meso* e *micro* da abordagem de Ole Riis, tomamos a liberdade de introduzir em cada um deles outras dimensões analíticas, algumas das quais importadas de outros autores.

A teoria da escolha racional (Stark & Bainbridge, 1985) é, como se viu, aquela que mais explora a questão do pluralismo religioso, adequando-se especialmente à compreensão do fenómeno nas sociedades onde existe uma situação de evidente diversidade religiosa e onde não existem limitações por parte do Estado em relação à oferta. Os Estados Unidos são o caso mais exemplificativo e a América Latina começa também a seguir um curso semelhante. Esta teoria torna-se, contudo, pouco eficaz quando utilizada para a explicação da mudança religiosa

na Europa, onde o mercado religioso é exíguo. Além disso, pode ser confrontada por um conjunto argumentos, com sustentação empírica, tal como os apresentados por Steve Bruce.

No primeiro capítulo, procurámos evidenciar a ausência de perspectivas teóricas centradas nas relações de poder e como isso se afigura indispensável, do nosso ponto de vista, para um alcance mais abrangente do pluralismo. Por essa razão figura no modelo em questão a teoria dos campos de Pierre Bourdieu. Reconhece-se, assim, a pertinência em introduzir na análise do pluralismo um enfoque que perspective as relações sociais como relações de poder e, de modo particular, o conceito de campo daquele autor. Jogando com este conceito, será possível determinar a presença e coexistência de vários agentes e organizações com posições, objectivos e poderes diferenciados (Bourdieu, 1997: 32). Conhecer a estrutura de um campo significa que se passa a dispor dos meios para compreender o estado do espaço de posições (que é igualmente o espaço dos possíveis, o *habitus* adaptado, e o espaço de tomada de posições), mas também as transformações que estão em curso dentro dessa estrutura (Idem, 2001: 120-121). Acerca das virtualidades do conceito de campo diz-nos ainda Helena Santos:

> As propriedades mais heurísticas do conceito de campo [...] residem na sua instrumentalidade como mediação entre estruturas e práticas sociais. Campos dentro de campos dentro de campos, não em geometria concêntrica mas intersectada – o conceito possibilita recortes simultaneamente autónomos e interdependentes no espaço social, de acordo com graus variáveis de institucionalização. Revela, portanto, uma *potencialidade de abertura* [...] privilegiando as relações de força e as dinâmicas de estruturação interna (...) (Santos, 2001: 21).

O pluralismo religioso opera-se num campo e em sub-campos – os tais "campos dentro de campos" em geometria intersectada que a autora refere – de forças, dotados de uma estrutura e, simultaneamente, campos de lutas que visam a conservação ou a transformação desses campos de forças. A configuração do campo pode dar origem a uma coexistência de reconhecimento e aceitação mútua ou a

uma coexistência conflitual com uma distribuição acentuadamente desigual do poder.

Sob a designação de "Mundo à parte" Pierre Bourdieu (*Ibidem*) faz uma análise do campo científico[13] que, com as devidas cautelas, se afigura bastante interessante quando transposto para o campo religioso[14] e, mais concretamente, para o pluralismo religioso. Ao desenvolver questões como a autonomia do campo, mas também as suas interdependências com outros campos, no "direito de entrada" no campo que é o que desenha as suas fronteiras (Idem, 2001: 91-109); ou ao falar de "capital científico" e nas formas de distribuição(*Ibidem*: 123-141) do mesmo, nas lutas que regulam o funcionamento interno; ou ainda no "*métier* do sábio" (*Ibidem*: 77-90) que é a dimensão que mais directamente remete para os agentes, ao desenvolver questões desta natureza, dizíamos, Bourdieu conduz-nos, por via de um exercício de associação, a reflectir sobre o "mundo à parte" que é o campo religioso.

Em termos mais explícitos, o texto em questão induz-nos uma reflexão sobre o pluralismo religioso perspectivado em três campos: o campo social; o campo religioso, o qual é um sub-campo entre outros da vida social; e o campo psicológico-mental.

---

[13] O autor retoma aqui as suas primeiras reflexões, da década de setenta, sobre o campo científico. Bourdieu, Pierre (1975). La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison. *Sociologie et sociétés*, 7 (1): 91-118; e Bourdieu, Pierre & Saint-Martin, Monique (1976). Le champ scientifique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3: 68-93.

[14] É certo que o autor reflecte de forma particular sobre a "génese e estrutura e campo religioso" (Idem, 1987) contudo, interessa-nos mais para o estudo do pluralismo os diferentes registos em que o autor apresenta o campo, mesmo que este se recorra da ciência como área de ilustração. No outro texto, Bourdieu aplica a questão do campo social à religião, numa perspectiva de comportamento de mercado. Isso significa que os indivíduos, instâncias ou instituições que conseguem assumir o controlo do capital religioso, em função da sua posição na estrutura do capital da autoridade religiosa, vão controlar a oferta de bens e serviços religiosos (*Ibidem*: 57-58). Essa oferta dependerá da procura religiosa dos grupos e classes de leigos. O capital da autoridade religiosa é proporcional à capacidade de exercer uma força material e simbólica, desencadeando uma capacidade de mobilização, mediante a adequação dos bens e serviços religiosos aos interesses demonstrados na área do campo ocupada pelos leigos. Essa adequação irá, assim, determinar uma relação dialéctica entre estes e os que assumem uma posição, de superioridade hierárquica, de produtores de bens e serviços religiosos (*Ibidem*: 57-58).

Dentro do campo social sabemos que o Estado é um agente central na distribuição do poder material e simbólico: ao abranger os campos político, burocrático e jurídico-legal, o Estado torna-se uma fonte fundamental de distribuição do poder no campo religioso, mais concretamente, pelas diversas organizações religiosas. Portanto, é através dessa distribuição de poder que se torna possível medir o *pluralismo externo* e apreender o modo como se giza no campo social a autonomia (ou as autonomias) do campo religioso. A reflexão no tocante à evolução do fenómeno religioso em Portugal abarca aqui aspectos como a composição religiosa do país, as principais linhas de força do pensamento religioso, as relações entre as esferas política e religiosa – de modo mais preciso, as relações entre o Estado e as instituições religiosas e os discursos produzidos em cada um dos campos –, e o papel desempenhado hoje pela religião na cena pública.

A questão da Lei da Liberdade Religiosa, no que se refere aos reposicionamentos dos diferentes agentes no campo religioso, afigura-se como um dos indicadores que permite uma avaliação desta dimensão intermédia do pluralismo. Para isso foi efectuada uma recolha da legislação, de artigos de natureza jurídica bem como um dossier de imprensa desde a data da criação da Comissão da Nova Lei da Liberdade Religiosa até ao presente. Mas outros indicadores podem ser considerados, como as atitudes manifestadas tanto pela Igreja Católica ou as minorias religiosas perante as transformações (políticas, sociais) e os desafios (éticos, culturais) colocados pela sociedade no seu todo. Os capítulos 4 e 5 reúnem elementos que permitem essa aproximação da componente organizacional do pluralismo.

Seguindo uma lógica semelhante, quando se parte para o campo religioso, enquanto sub-campo do social, passa a estar em destaque a estrutura do campo religioso em sentido estrito. O pluralismo, neste caso, pode ser abordado através da configuração do campo de forças, o qual se define por uma distribuição desigual de recursos pelos vários grupos religiosos, dominando aquele que "ocupa na estrutura um lugar tal que a estrutura age a seu favor" (Idem, 2001: 70-71 e 117). Esta situação é típica em contextos religiosos monolíticos, senão do ponto de

vista jurídico, pelo menos em termos culturais. E em sociedades com estas características, as minorias vêem o seu *espaço de possíveis* condicionado pela quantidade de recursos ao seu dispor e, em particular, pelo capital simbólico que actua através da comunicação (*Ibidem.* 69). Ao introduzir-se a ideia de campo e ao aplicá-la a contextos religiosos monolíticos, onde a tendência é para ignorar a diferença, rompe-se com a ideia de que os indivíduos com religião formam um grupo homogéneo. Neste sentido, o conceito de campo permite dar conta das relações que se estabelecem entre os vários sub-campos (dentro do campo religioso), bem como avaliar o pluralismo interno de cada organização religiosa, facto que se traduz na capacidade de aceitação e cedência mútuas.

Uma das relações do campo religioso com o campo social passa pela produção de visões do mundo, neste caso as representações religiosas, a partir de instituições religiosas e, neste ponto, reconhecemos que as fronteiras entre as organizações religiosas e os grupos produtores de pensamentos filosóficos e de concepções para-religiosas são cada vez mais ténues[15]. Portugal foi e é um país monolítico, do ponto de vista religioso. Sem entrar em contradição com esse facto, as transformações ocorridas na sociedade em geral, principalmente a partir da instauração do regime democrático, e os efeitos da secularização e da globalização, seguramente, obrigaram a uma recomposição do religioso – as pesquisas realizadas vão dando conta disso – e hoje a sociedade portuguesa apresenta um grau de diversidade de universos religiosos, não há muito, impensáveis. Estes factores impelem-nos, assim, a abordar o fenómeno religioso na perspectiva da pluralização do campo religioso, das relações de forças entre os vários grupos e do tipo de recursos.

Ao perspectivar o pluralismo no campo psicológico-mental, muito simplesmente se pretende colocar em foco os posicionamentos e atitudes individuais

---

[15] Certamente que só através do método do estudo de caso se torna possível apercebermo-nos das transformações internas e dos níveis de secularização dos grupos religiosos na sociedade portuguesa. No entanto, é possível estabelecer uma aproximação a esta problemática através do registo analítico dos seus posicionamentos em diversas matérias com implicações na sociedade englobante.

perante o fenómeno religioso, partindo do princípio que os agentes individuais reflectem, a par da posição que ocupam no campo social, as estruturas mentais que apreendem nesse mesmo espaço (Bourdieu, 1990). Ainda que essas atitudes surjam de forma agregada através das respostas dadas ao inquérito, que suporta a abordagem desta dimensão, é possível percepcionar tendências ao nível da aceitação ou não da diferença de crenças, representações e práticas religiosas. Retomando a análise de Bourdieu para o campo científico (*Ibidem*: 86-87), temos em presença aquilo que o autor nos diz sobre *habitus* disciplinares e *habitus* particulares. Estes últimos estão relacionados com a trajectória e a posição no campo. De novo por homologia, no campo religioso podemos falar em *habitus* religiosos instituídos e *habitus* religiosos particulares. A problemática do pluralismo, quando situada no plano dos agentes individuais, levanta a questão do conflito entre a religião da memória, a religião herdada, o *habitus* religioso instituído e o *habitus* religioso particular (que é o da religiosidade individual auto-construída), que foge da norma, do *habitus* disciplinar, desvio que tem contribuído para o alargamento de opções no mercado religioso e para a pluralização desse mesmo campo.

A concretização deste modelo de análise, tal como será desenvolvido na Parte II e na Parte III, implicou o accionamento de vários procedimentos técnico-metodológicos. Recordamos que, no caso particular da sociologia da religião, o sociólogo toma como ponto de partida (independentemente do seu objecto) as formulações de cada grupo e as disposições dos seus membros, considerando como "informação básica" as crenças, os rituais, as fontes de legitimação, o modo como os crentes interpretam a dimensão da sua vida religiosa (Wilson, 1988: 11-13). Seguindo uma postura metodológica weberiana, Bryan Wilson defende a necessidade de empatia entre o investigador e o crente, atitude que terá de ser gerida, no entanto, com equilíbrio e distância para que a aproximação nunca se traduza em conversão (*Ibidem*: 14). A religião é uma área de pesquisa especialmente delicada, uma vez que a fé é para os crentes uma interpretação de vida e nem sempre aceitam, de modo pacífico, que alguém os queira transformar em objecto de análise científica. Num primeiro momento sentem que é a veracidade da sua crença ou a eficácia dos seus rituais que estão a ser avaliadas.

Daí que a entrevista exija, para além de capacidade relacional, o uso de uma linguagem adequada. Não se pergunta a um protestante com que regularidade vai à "missa", a um judeu quando a sua "igreja" foi construída, nem, simpaticamente, se deseja a uma Testemunha de Jeová um Feliz Natal ou se questiona em que partido votou nas últimas eleições. O vocabulário deverá ser sempre adequado aos códigos linguísticos e aos quadros cognitivos[16] do movimento ou comunidade religiosa em questão, caso contrário os observados podem entender que não estão a ser respeitados ou tratados com seriedade.

Estes acautelamentos metodológicos estiveram subjacentes à primeira fase da investigação, para a qual foi delineado um itinerário de observação, realizado de forma intensiva em 1998[17], por diferentes grupos religiosos e acompanhado de entrevistas exploratórias a vários dirigentes e protagonistas, com vista a uma "familiarização" com diferentes organizações e universos de crenças. Dada a implantação geográfica dos grupos, muitas vezes regionalizada, este momento de trabalho obrigou a deslocações várias e permitiu uma visão global da diversidade religiosa em Portugal.

A observação contemplou entrevistas e reuniões na Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mormons) no Porto, nas sinagogas do Porto e de Lisboa, na Mesquita de Lisboa (Praça de Espanha), cultos em comunidades protestantes do Conselho Português de Igrejas Cristãs (COPIC) e noutras igrejas evangélicas (Irmãos, Baptistas, Assembleia de Deus) e reuniões num Salão do Reino das Testemunhas de Jeová no centro do Porto, visitas à sede da Filial desta organização em Portugal, o complexo de Betel – nome que significa "Casa de Deus" – em Alcabideche, ao Seminário Evangélico de Teologia (Lisboa), ao Seminário Baptista (Queluz) e à Sede do COPIC na Figueira da Foz.

---

[16] Claro que esta regra se aplica a qualquer grupo constituído como objecto de pesquisa sociológica, com preocupação redobrada em contextos sociais marginalizados. As minorias religiosas, para além de se sentirem analisadas numa matéria que lhes é tão cara, sofrem ainda o estigma (quando não objectivo, pelo menos, subjectivado) da sua condição minoritária.

[17] A observação foi iniciada, contudo, em 1996 e estendeu-se até 1999 (inclusive).

Para além de acompanhar as actividades regulares, o trabalho de campo implicou também alguns eventos especiais como o Rosh Hashanah (festividade religiosa do princípio do ano judaico), a Comemoração dos 75 anos da Aliança Evangélica, a Assembleia de Circuito, em Valongo, e o Congresso, no Europarque de Santa Maria da Feira, das Testemunhas de Jeová, a consagração do Bispo da Igreja Católica Ortodoxa em Portugal, o Espaço Inter-religioso da Expo'98[18] e três aniversários da Associação Cristã da Mocidade (ACM) no Porto, normalmente associados a debates temáticos. Em paralelo e coincidindo com as visitas, realizou-se um trabalho de recolha e análise documental de periódicos, brochuras, livros, actas, relatórios, estatísticas e outros materiais produzidos pelos grupos observados.

Através da exploração estatística, foi possível traçar o quadro das coordenadas cronológicas e territoriais tanto da Igreja Católica como das minorias religiosas implantadas no espaço português. Com base nos Censos, foi elaborado um mapa aproximado da realidade numérica do fenómeno religioso do país, analisando, por outro lado, a evolução das identidades e posicionamentos face à religião, desde o Recenseamento Geral da População de 1900 até ao de 2001. Complementarmente e com base nas fontes internas dos grupos religiosos evangélicos (concretamente os prontuário de 1995, 1998/99 e 2002), procedeu-se a uma inventariação dos locais de culto e respectiva distribuição territorial, das confissões protestantes, grupo que no conjunto apresenta a maior representatividade numérica entre as minorias religiosas em Portugal.

A observação directa, as entrevistas, as análises documentais e estatísticas representam componentes da pesquisa que se reflectem na Parte II (Pluralismo: percursos e tendências na sociedade portuguesa), especificamente nos capítulos 4 e 5.

A componente da pesquisa direccionada para o estudo das atitudes e valores individuais face ao pluralismo assenta nos resultados de um inquérito

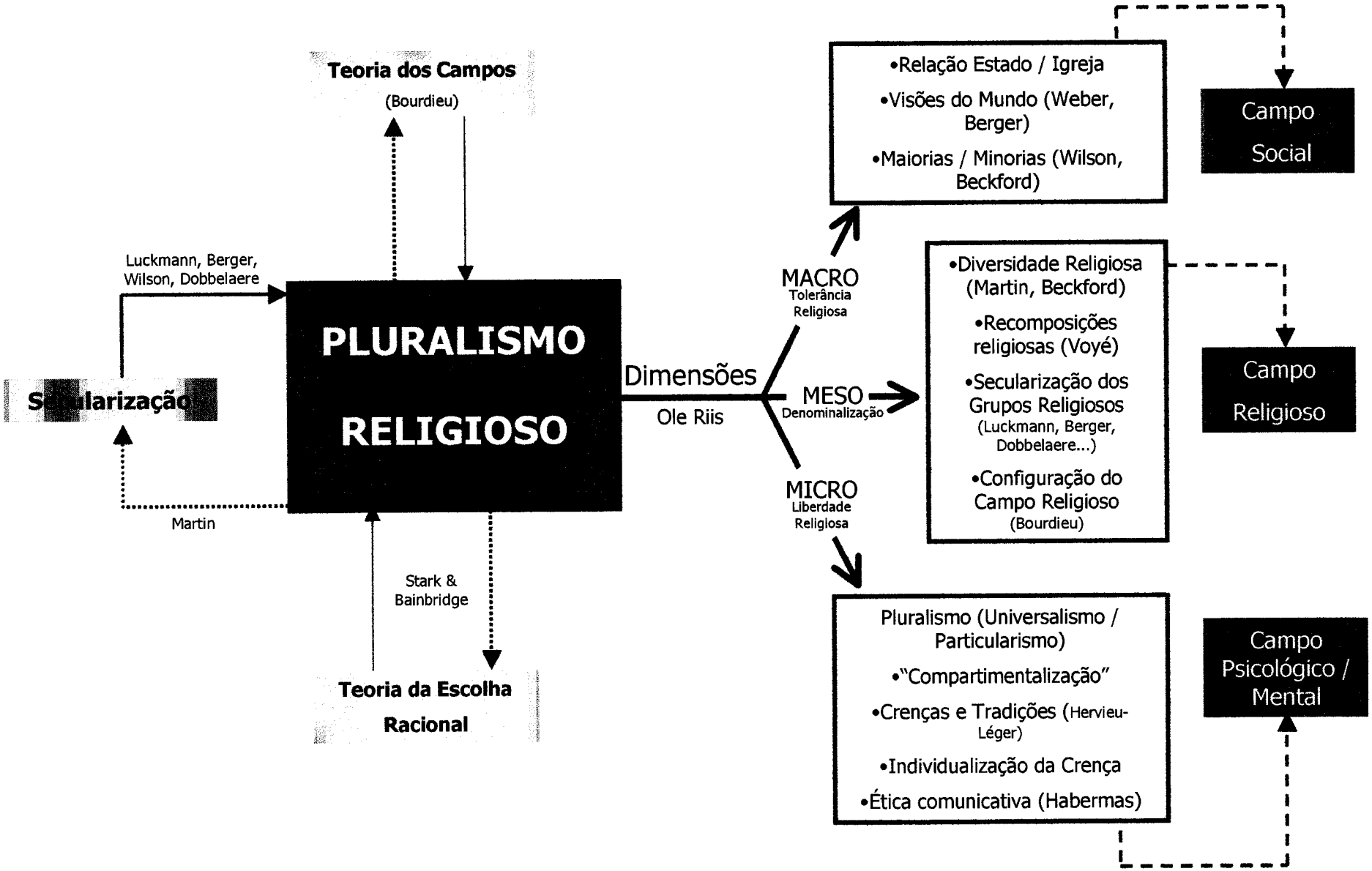
---

[18] Este espaço foi da responsabilidade da Igreja Católica Romana, COPIC, Aliança Evangélica, União Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia, Igreja Ortodoxa Grega e Fé Bahá'í.

realizado, à escala europeia, sobre pluralismo religioso e moral. Trata-se do projecto de investigação *Religious and Moral Pluralism*[19] (RAMP). Através deste estudo foi possível recolher, pela primeira vez, na sociedade portuguesa elementos que permitem perceber atitudes sociais em matéria de pluralismo religioso. Os objectivos propostos obrigaram a que, no plano da observação empírica, fossem adoptadas várias estratégias metodológicas. Para além de todos os procedimentos necessários à elaboração do inquérito do RAMP, construção da amostra e tratamento da informação, outras tarefas foram executadas, cuja explanação detalhada é remetida para a Parte III.

[19] O RAMP foi mencionado, desde logo, na parte introdutória do texto, onde é deixada uma breve nota sobre o lugar deste projecto na nossa investigação sobre pluralismo religioso na sociedade portuguesa.

Figura 2 **Pluralismo Religioso** – Desenho de Investigação



II

Pluralismo: percursos e tendências na sociedade portuguesa

[...] [C]e que nous cherchons à approcher, s'il se peut à connaître, en tout cas à comprendre, c'est ce que ce local, jusque dans son irréductible spécificité [...], nous dit de nous-mêmes en particulier aussi bien que de [...] l'universselle.

Car nous avons tous notre (nos) foyer, famille, terroir, pays, histoire, structure sociale, héritage culturelle, tabous, tensions, vie de relations, ainsi de suite qui doivent aussi s'insérer dans l'espace, dans la société, dans le jeu des flux et des évolutions. Un jeu heurté et apparemment incompréhensible, difficile à matriser quand on ne le voit que de là où l'on vit [...].

François Guichard (1998: 237)

Religion et dynamiques spatiales. Un marqueur identitaire en lusophonie? *(In Lusotopie, Des protestantismes en «lusophonie catholique»)*

Capítulo 4

Religião e Estado na sociedade portuguesa

A discussão do pluralismo, no plano teórico, ocupou os três capítulos anteriores, espaço onde se procurou passar em revista teorias e conceitos indispensáveis à construção do objecto e ao modelo de análise que serve de referência à pesquisa. Importa agora analisar a questão, empiricamente, dentro da realidade social portuguesa. Primeiro, fazendo um balanço da produção sociológica dentro da comunidade científica, depois avaliando, numa perspectiva temporal, a relação entre o campo religioso e as outras esferas da vida social, em especial o campo político.

A autonomia do campo religioso em relação ao político e deste em relação ao primeiro não é um dado, mas uma conquista histórica, conquistas em permanente reactualização[1]. A autonomia do campo religioso é sempre relativa. O universo social envolvente (Estado, Direito) exerce pressões sobre o campo religioso e este, por seu turno, influencia e exerce pressões sobre os outros campos. Este será o princípio orientador da análise do desenvolvimento histórico das relações entre o Estado e a Igreja Católica na sociedade portuguesa e, mais recentemente, das relações entre minorias religiosas e o Estado, ou entre estas e a religião dominante.

---

[1] Parte-se aqui da reflexão de Bourdieu (2001: 96) sobre a autonomia do campo científico e desenvolve-se um exercício semelhante e devidamente acautelado para o campo religioso.

1. A produção sociológica sobre religião em Portugal

O fenómeno religioso não tem sido objecto de uma reflexão sociológica aprofundada na sociedade portuguesa. As análises mais frequentes, como se verá, situam-se num plano em que o espaço social rural constituiu o universo privilegiado. Por sua vez, os trabalhos empíricos de carácter extensivo partiram da própria Igreja Católica – que tem o mérito de ter sido pioneira na matéria –, mas têm sido confinados a uma análise das transformações da prática e da crença e dentro de uma vertente que não deixa de ser confessionalizante. Só a partir de meados de noventa começaram a surgir algumas manifestações que esperamos sejam indicativas de um interesse acrescido pelo campo religioso, quiçá prenúncio de uma autonomia mais institucionalizada dentro da sociologia em Portugal.

A ausência de estudos teórico-empíricos sobre a religião enquanto fenómeno macro-societal e a ausência de referência às principais temáticas e problematizações da sociologia da religião mais recente – a inexistência de traduções de manuais imprescindíveis é, sem dúvida, outro indicador – põe a nu o desfasamento da sociologia da religião que se faz em Portugal, em relação à vasta produção que se encontra quer noutros lugares da Europa, quer na América do Norte (EUA e Canadá) e na América Latina (em especial no Brasil).

O desinteresse das ciências sociais portuguesas por esta matéria não pode deixar de constituir motivo de interrogação. O problema é, aliás, levantado por Teixeira Fernandes (1996) na sua análise acerca da produção do conhecimento científico no país e respectivas áreas de produção. Observando, por exemplo, as áreas temáticas dos projectos apresentados e financiados pela JNICT entre 1987 e 1995 (Fernandes, *Ibidem*: 30-31), constata-se que ao longo desse período apenas são apresentados dois projectos no campo da religião, não tendo nenhum deles sido aprovado. Em contrapartida, as áreas científicas do trabalho, empresas e sindicatos surgem com 25 projectos, 13 dos quais financiados; a educação apresenta 24 e 8 são financiados; a família no conjunto de 15 projectos vê 7 aprovados; a política tal

como a cultura aparecem a seguir com 6 propostas financiadas – a primeira tinha apresentado 14, a segunda 12 –; e, finalmente, a juventude sai com 5 projectos aprovados e apenas um rejeitado. Isto a título exemplificativo das áreas de investigação mais dinâmicas e com maior suporte institucional. Também num estudo sobre a investigação científica em Portugal (Almeida & al., 1999: 101), de iniciativa do Ministério da Ciência e Tecnologia para o período entre 1986 e 1996, verificou-se que em 79 dissertações de doutoramento, apenas 2 se situam na área "Religião e crenças religiosas".

Outro indicador será o das áreas temáticas dos Congressos da Associação Portuguesa de Sociologia (Lobo, 1996). Sem entrar no detalhe da distribuição quantitativa das comunicações, mas apenas retendo os grandes temas[2], no âmbito dos quais elas tiveram lugar, constata-se essa mesma ausência da sociologia da religião. Assim, no 1º Congresso, realizado em 1988, os grandes eixos serão Cultura/Conhecimento, Rural/Urbano, Família, Organizações/Trabalho, Educação e Política. Passados quatro anos, no 2º Congresso, persistem, genericamente, as mesmas temáticas, com o alargamento (ou aquisição de um estatuto autónomo) para a Comunicação, a Ciência e Tecnologia, Dinâmicas Regionais e Locais – via de reconversão da Sociologia Rural e Urbana – e Valores e Identidades. No terceiro Congresso, em 1996, repetem-se as mesmas temáticas, ainda que com ligeiras variantes na designação e na introdução de uma ou outra nova dimensão no domínio de algumas disciplinas. Atenda-se, ainda, ao facto de todas as áreas de investigação mencionadas reflectirem os grandes eixos de pesquisa empírica realizados pela sociologia em Portugal.

No Congresso de 2000, e apesar de as temáticas dominantes não sofrerem mudanças significativas, individualizam-se, das áreas da sociologia política e da sociologia da cultura, questões emergentes e contextualizadas com as "novas" realidades das sociedades modernas, de que são exemplo, a marginalidade, o corpo

---

[2] Relativamente ao estudo realizado por Cristina Lobo (*Ibidem*: 113-130) sobre os Congressos de Sociologia em Portugal, importará reter, no âmbito do propósito exposto, os quadros 6, 7, 8, 12 e 13 (respectivamente, p. 121, 122, 123, 127 e 128).

e a sexualidade, os novos espaços de consumo, prática e produção cultural, meios de comunicação de massa e novas tecnologias de informação (Vilaça, 2000b). Estas questões têm dado azo a novos enfoques por parte da sociologia, pela pertinência que assumem no quotidiano dos indivíduos, denotando ainda uma expansão ao nível da abrangência que a disciplina tem vindo a assumir nos últimos anos (Quadro 1). Esta observação é comprovada pelo espaço concedido, pela primeira vez, num Congresso de Sociologia a uma sessão no âmbito da sociologia da religião. Essa mesa teve como designação "Religião, práticas e tendências" e foi integrada no grupo de trabalho "Valores, práticas, expressões identitárias". Mesmo assim, será de assinalar que apenas cinco comunicações foram apresentadas.

Outros indicadores poderiam ser chamados para comprovar a escassez e a ausência de estatuto autónomo da sociologia da religião no meio científico nacional – seria o caso, por exemplo, de uma análise exaustiva dos artigos nesse domínio nas revistas de ciências sociais. No entanto, para o objectivo em questão, a informação apresentada parece suficiente enquanto elemento de fundamentação.

O facto de a sociologia da religião gozar, no quadro da produção científica portuguesa, de menor visibilidade no conjunto da disciplina assemelha-se à situação vivida ao longo de várias décadas do século XX nos círculos sociológicos europeus. Só que, no exterior, a sociologia da religião adquiriu estatuto próprio – por via de uma progressiva desconfessionalização e enquadramento institucional nas instâncias internacionais –, pelo menos, desde meados dos anos setenta.

Comparando com a situação nacional, a clara assincronia verificada merece algum esforço reflexivo. Nesse sentido, apresenta-se aqui uma proposta, consubstanciada em três factores, que tem por intuito enunciar as dimensões explicativas da especificidade do caso português.

Quadro 1 Evolução das áreas temáticas dos Congressos da Associação Portuguesa de Sociologia

	1º Congresso 1988	2º Congresso 1992	3º Congresso 1996	4º Congresso 2000
AUTONOMIAS E RECONVERSÕES Áreas que permanecem autónomas mas que reconvertem as temáticas internas	Sociologia industrial, das organizações e do trabalho	Educação e trabalho: contradições e alternativas organizacionais	Estruturas produtivas, trabalho e profissões	Mudança tecnológica, trabalho e produção
	Sociologia das questões urbanas e rurais	Recomposição sócio-espacial e dinâmicas regionais e locais	Território, ambiente e dinâmicas regionais e locais	Urbanidades, ruralidades e dinâmicas sócio-espaciais
DESDOBRAMENTOS Áreas que sofrem desdobramentos e/ou a partir das quais se autonomizam novas temáticas	Sociologia política	Estado e sociedade: instituições, políticas e práticas	Estado, poderes e sociedade	Estado, governabilidade e políticas sociais
		Políticas, cidadania e exclusão social		Cidadanias, desigualdades e conflito social
				Identidades, etnicidades, marginalidades
	Sociologia da informação, do conhecimento e da cultura	A dinâmica dos saberes: ciência, tecnologia e outras formas culturais	Cultura, comunicação e transformação dos saberes	Práticas culturais e comunicação
		Mudança social: novos valores, modos de vida, identidades		Valores, práticas e expressões identitárias
FUSÕES E AUTONOMIAS RECONQUISTADAS Áreas que ora perdem ora (re)adquirem autonomia	Sociologia da educação		Educação e desenvolvimento	Reorganização dos saberes, ciência e educação
	Sociologia da família		Família, género e afectos	Família, género e modos de vida
		Teorias, metodologias, epistemologias		Práticas sociológicas: desafios conceptuais e experiências profissionais
TRANSVERSALIDADES E TRANSIÇÕES Temática transversal		Internacionalização das trocas, mediatização da sociedade. Novas formas discursivas		

Fonte: Jornal do IV Congresso da APS (18/04/00)

Primeiro, a temporalidade das ciências sociais em Portugal. As condições sociais e culturais não são favoráveis à sociologia que até aos anos sessenta se define como "um projecto adiado ou, no melhor dos casos, uma importação de difícil enraizamento e, consequentemente, sem tradição" (Esteves, 1986: 64). Isto só se compreende plenamente através da observação do próprio percurso da sociedade portuguesa, o qual, segundo Esteves (*Ibidem*: 64), "se deu ao contrário da evolução europeia para a modernidade: primeiro, a contra-reforma e a inquisição; depois, a expansão colonial, acompanhada pelo bloqueamento da industrialização; bem cedo, a centralização política, o isolamento dos pequenos e dispersos centros populacionais, o analfabetismo; finalmente, a ditadura, a estagnação económica e a emigração". Em suma, uma sociedade atrofiada, fechada à inovação e sem movimentos sociais capazes de introduzir a mudança.

Com origem tardia na década de sessenta, a sociologia adopta uma postura de intervenção e um projecto doutrinal (Fernandes, *Ibidem*: 16-17) – que necessariamente terá de ser contextualizado pelo regime de ditadura da época – a par da preocupação pelo desenvolvimento de uma metodologia científica. A democratização da sociedade a partir de 1974 vem reequacionar o projecto inicial, permitindo à sociologia a sua institucionalização, autonomização e uma lenta mas progressiva profissionalização. Por outro lado, dá-se uma intensificação da pesquisa empírica que procura dar resposta aos inúmeros desafios lançados pelas principais matérias em debate na sociedade portuguesa no último quartel do século XX, que se vão transformando em problema sociológico. Pelo menos num primeiro momento, são questões que remetem eminentemente para o problema do desenvolvimento do país, com um enfoque muito especial nas desigualdades sociais e territoriais, no mundo do trabalho e na educação. As áreas temáticas dos Congressos, atrás revistas, ilustram as principais incidências e, como se viu, a religião não estava presente.

Um segundo factor prende-se com uma outra temporalidade, a da própria Igreja Católica. Pondo de lado o estatuto de longa duração, importa reflectir aqui sobre a sua temporalidade recente. Acusada de conivência com o salazarismo,

apesar de ter nas suas margens os chamados progressistas católicos, opositores ao Estado Novo – alguns dos quais ligados à sociologia, como foi Sedas Nunes –, a sua hierarquia nunca deixou de ser conotada com a ditadura, conservadorismo e mesmo obscurantismo. A partir de 1974, em termos oficiais, a Igreja Católica nunca se mostrou contrária ao regime democrático, procurando adoptar sempre um discurso acautelado que a protegesse de acusações de intromissão com o poder político. Do outro lado, o Estado não hostilizou a Igreja Católica, nem revelou preocupações em alterar o seu estatuto, através, por exemplo, da revisão da Concordata ou da legislação da liberdade religiosa em consonância com a Constituição democrática – só em finais dos anos noventa estas questões começaram a ser discutidas. Em suma, não se quis repetir o modelo conflitual da Primeira República. Mas o esforço no sentido de preservar a autonomia dos campos, no plano político e mesmo social, teve repercussões na comunidade científica: o estudo da religião, por tocar em domínio privado e virtualmente susceptível para alguns, transformou-se numa espécie de semi-tabu. Explicitando, não deixa de estar presente entre os sociólogos um certo anti-clericalismo, agora passivo (e privado), em parte herança do passado, em parte reconstrução do contexto ideológico posterior a 1974, elementos que só poderão ser entendidos no quadro de um monolitismo religioso, esse de longa duração.

Uma terceira razão prende-se com o facto de a maior parte dos estudos realizados em matéria de religião ter como promotores a instituição católica ou investigadores a ela ligados ou com ela conotados e, nessa medida, poder ser identificada uma vertente confessional, no mínimo a montante. Esse aspecto é ainda reforçado pelo carácter empírico dos conteúdos de análise dos estudos – a prática, a crença e a pertença – que são entendidos como de interesse primordial da própria Igreja Católica, no seu esforço de adaptação às transformações sociais. Mesmo que a sociologia portuguesa esteja atenta aos números que vão saindo, permanece a ausência de teorização que problematize conceitos – como, por exemplo, o de secularização – à luz da observação da realidade social do país.

Em estreita ligação com este aspecto está um quarto factor, que será designado como permanência tardia das orientações teóricas da sociologia da religião, dominantes até meados de 70. O início da Introdução de Hervieu-Léger (1993: 7-8) ao seu livro *Religion pour mémoire* dá conta dessa situação em França: "[i]niciar-se, há vinte anos, na sociologia religiosa, era, no essencial, entrar na análise das razões que explicam o recuo da religião, recuo considerado como uma característica maior do mundo moderno". Análise para a qual a sociologia clássica tinha facultado suporte teórico, através dos conceitos de racionalização, autonomia e da concepção de que o avanço da modernidade se confunde com o "despojamento dos deuses" e a desagregação das sociedades religiosas do passado.

Comparando este quadro com a situação dos anos noventa, a autora continua:

> vinte anos mais tarde, a paisagem de pesquisa aparece espantosamente modificada. A ascensão de correntes integralistas por toda a parte no mundo, as diversas manifestações da força mobilizadora do Islão, as explosões religiosas que acompanham as recomposições em curso no Leste, o desenvolvimento multiforme dos «novos movimentos religiosos» e a vitalidade das «comunidades novas» que transformam, no oeste, a fisionomia das instituições religiosas supostamente as mais atingidas pelo processo de secularização, fizeram surgir interrogações e interesses novos (Hervieu-Léger, *Ibidem*: 8).

É como se a religião tivesse passado de uma conjuntura caracterizada pela sua condição periférica no mundo moderno para o reencontro de uma pertinência social (mas também política e cultural) renovada, em pleno centro da crise da modernidade.

Mas em Portugal, mesmo na década de noventa, a sociologia revelou, paralelamente a uma opção estratégica dos domínios de investigação teórico-empírica, um desinteresse pela problematização do fenómeno religioso, semelhante àquele que dominou os círculos universitários europeus há trinta e vinte anos atrás.

A participação de Portugal no *European Values Study* (EVS)[3] ou, mais recentemente, no *International Survey Study Program* (ISSP), em que se encontra inserido o estudo das atitudes sociais dos portugueses ou no *Religious and Moral Pluralism* (RAMP) e o peso que a religião ocupa em cada um destes observatórios – no último, a religião ocupa o núcleo da investigação – começa a inverter a tendência dominante, isto é, a da marginalidade da sociologia da religião na sociedade portuguesa.

Os comentários, até ao momento tecidos, sobre o estatuto da religião na produção sociológica portuguesa, longe de constituírem primeiro alerta, simplesmente secundam pontos de vista de alguns autores[4] e vão ao encontro de um sentimento que, lentamente, começa a generalizar-se na comunidade científica nacional. Por outro lado, tais considerações têm em conta a existência e a importância dos trabalhos realizados sobre o fenómeno religioso, ainda que não caiba neste texto inventariar a variedade das publicações face à especificidade do objecto aqui em causa, o qual se encontra afastado das dimensões e das perspectivas mais desenvolvidas em termos de análise sociológica do fenómeno religioso. Contudo, tentar-se-á, de seguida, elaborar uma "taxinomia" dos estudos do fenómeno religioso, recorrendo, a título exemplificativo, a alguns deles – sublinha-se que está de lado a pretensão de uma cobertura exaustiva.

---

[3] Portugal participou, pela primeira vez em 1990, sob coordenação de Luís de França, tendo sido posteriormente publicado este trabalho em 1993, pelo Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, sob a designação de *Portugal: Valores europeus; Identidade cultural.*

[4] Citamos, por exemplo, Antunes (1982: 1141) – embora o comentário deste autor seja particularmente dirigido à necessidade de estudos sobre a Igreja Católica –, Esteves (1986: 63-64) e Fernandes (1996: 27-28). Domingues (1989: 19) comenta com alguma perplexidade o facto de "num país quase maciçamente religioso e católico" o fenómeno religioso não ser levado em conta: "Ora, em 1873 foi fundado em Genebra a 1ª cadeira de Ciências da Religião. Desde então, estendeu-se a investigação religiosa às principais Universidades do mundo inteiro: Boston (1873), Amsterdão, Groningen, Leida e Utreque (1876), Paris (1879), Bruxelas (1884), Upsala (1893), Roma (1896), Tóquio (1903), Oxford (1908), Berlim (1910), Leipzig (1912), etc. Mas em Portugal, onde é que se ensina História, Sociologia, Psicologia, Fenomenologia, Filosofia das Religiões?".

Realidades observadas e realidades por observar

A maior parte das pesquisas em que o referido fenómeno aparece como elemento central ou marginal tem tido como denominador comum o espaço social rural e, nessa medida, o seu registo teórico perspectiva-se em dois eixos, o da sociologia da religião popular e o da sociologia do catolicismo. Neste registo, Esteves (*Ibidem*) faz uma avaliação de trabalhos produzidos ao nível destes dois eixos, o que aliás quase representa o próprio estado da arte, senão das ciências sociais pelo menos da sociologia e da antropologia em Portugal, em matéria de fenómeno religioso até meados de oitenta (Esteves, *Ibidem*: 73-74). Nota o autor,

> um primeiro olhar permite-nos verificar que os estudos já elaborados mais recentemente, quer na História (Ferreira, 1983; Pinto, 1979, 1983; Silva, 1979) quer na Antropologia (Cabral, 1981; Cutileiro, 1977; Riegelhaupt, 1979) quer na Sociologia (Pinto, 1981, 1982; Almeida, 1980; Sanchis, 1983, Santo, 1980) tomam como pano de fundo a sociedade rural, salientando mais ou menos a sua subordinação/autonomia relativa face às outras componentes sociais, incluindo as suas inscrições geográficas[5] (Esteves, 1986: 67).

Dentro da etnologia devem ainda ser referidas as obras de Moisés Espírito Santo[6], *Comunidade rural ao Norte do Tejo* e *A religião popular portuguesa*.

Posteriormente, foram dados, entre outros, três contributos, respectivamente um na área da antropologia e dois na da sociologia: *Filhos de Adão e Eva* (Pina-Cabral, 1989); *Os tempos cruzados – um estudo interpretativo da cultura popular* (Silva, 1994), obra em que a análise do fenómeno religioso é efectuada de modo transversal à sociologia do catolicismo e da religião popular; e o texto "Estradas e

---

[5] Esteves apresenta ainda uma síntese dos elementos que estruturam a realidade da religião popular (Esteves, 1986: 68-72), a saber, o padre e o anti-clericalismo, os santos, as festas e os movimentos messiânicos e Fátima.

[6] Moisés Espírito Santo é responsável desde 1991 pelo Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa. Este instituto foi criado com o propósito de investigar temas "nas áreas da Sociologia e Etnologia das Religiões, do sagrado, da laicidade e do abstencionismo religioso".

santuários" (Fortuna: 1999), resultante de um estudo sobre o percurso sócio-religioso dos peregrinos-caminhantes a Fátima. Também o livro de Machado Pais (1994) sobre o médico Sousa Martins, que aborda um fenómeno alternativo ao universo institucionalizado católico, merece uma atenção especial pelo seu duplo registo. Se, por um lado, se situa no universo da religiosidade popular, não deixa de entrar numa outra área que hoje é equacionada em termos de crenças paralelas, naquele caso concreto, o espiritismo.

Mas não será este o único bloco. A Igreja Católica tem, igualmente, sido objecto de análise dentro da sociologia histórica – mais histórica do que sociológica, diga-se – e articulada com a questão política. Pertence a este domínio a obra de Braga da Cruz (1992), autor que dedica especial atenção ao período do Estado Novo e os trabalhos de Teixeira Fernandes (1999a e 2001a), um em torno do fenómeno de Fátima, analisando o confronto ideológico e a luta entre os campos político e religioso, o outro sobre as relações entre o Estado e a Igreja no pré e no pós revolução de Abril de 1974. Ainda no campo dos estudos da História acerca da religião, destacam-se as teses de Fernando Catroga (1988) e de Vítor Neto (1998) que incidem sobre as relações entre o Estado e a Igreja no último quartel do séc. XIX até à implantação da República. Finalmente, merecem uma referência especial as obras recém-editadas, sob a direcção de Carlos Moreira Azevedo, *História Religiosa de Portugal* (três volumes) e *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (quatro volumes). Estes trabalhos representam um precioso contributo para o estudo da questão religiosa, nas várias fases da história portuguesa, permitindo uma visão global que não exclui os grupos religiosos minoritários. Estes são analisados, no volume 3[7], *Religião e secularização*, concretamente, no último capítulo (*Pluralidade religiosa: correntes cristãs e não-cristãs no universo religioso português*), da autoria de Luís Aguiar Santos.

---

[7] Este volume foi publicado em finais de 2002 e, por isso, ficou acessível num momento em que este trabalho se encontrava em fase de revisão final. Mesmo assim, foi possível introduzir algumas informações relevantes para o nosso trabalho.

Num outro plano, situam-se as pesquisas de carácter extensivo, umas mais restringidas ao universo católico, de que são exemplo Augusto da Silva (1979) Mário Lages (1984), IPOPE (1973), Marinho Antunes (1984a, 1984b, 1998 com Pires), Machado Pais (1985) e Carlos A. Oliveira (1995), outras com enquadramento em redes internacionais – caso dos observatórios atrás referidos (EVS, ISSP e RAMP) – e com uma orientação para o estudo comparativo de valores e atitudes. Importa referir, também neste contexto, o trabalho de João Ferreira de Almeida (1990) sobre os valores na sociedade portuguesa, onde o autor procura fazer uma cobertura exaustiva das análises extensivas realizadas até à data sobre essa matéria.

Merecem especial destaque os estudos que abordam o fenómeno religioso dentro de uma perspectiva mais macro-societal abrindo espaço de reflexão para as problemáticas da secularização e do sagrado, procurando evidenciar os traços e o curso das mudanças contemporâneas. Os trabalhos de Teixeira Fernandes (1972, 2001a, 2001b) preenchem este tipo de abordagem. Os pontos de afinidade entre estas temáticas e aquela que é discutida no presente texto justificam uma breve incursão por cada um dos trabalhos referidos. O primeiro, *A religião na sociedade secularizada* (Fernandes 1972), tem a singularidade de abordar problemáticas teóricas nucleares da sociologia da religião, na época, como a desfiliação religiosa, a individualização da crença e mais genericamente a secularização[8]. O autor retoma mais tarde a temática da religião através de textos como "Secularização e secularismo", e "O retorno do sagrado" (2001b). Em ambos se detecta uma preocupação com questões como a individualização progressiva das crenças e do sentimento religioso; embora no último seja analisada, nuclearmente, a difusão do sagrado nas diferentes dimensões da realidade, adquirindo, como tal, várias modalidades de manifestação, não necessariamente em sinonímia com o sagrado religioso, mas alargado à questão metafísica, estética ou social. Teixeira Fernandes (*Ibidem*) publica textos que, apresentando como suporte empírico a análise de

[8] Partindo de pesquisas empíricas realizadas na sociedade francesa, o autor procura analisar a mudança religiosa na sociedade contemporânea, em especial a transformação da personalidade religiosa, numa perspectiva simultaneamente sociológica e psico-sociológica.

dados provenientes de inquéritos aplicados nos concelhos de Felgueiras e Arouca, procura discutir o problema da religiosidade difusa em contexto de identidade católica e estuda os gestores do religioso.

Finalmente, os trabalhos respeitantes aos fenómenos religiosos minoritários. De referir o Seminário "História das Minorias Religiosas e do Pensamento em Portugal" no âmbito do Mestrado em História Moderna, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. As teses resultantes deste Mestrado são, essencialmente, de carácter biográfico e em torno de figuras do protestantismo português. A título exemplificativo citamos a obra de Fernando Peixoto (2001) sobre o fundador da Igreja Lusitana, Diogo Cassels, e a de Narciso Oliveira (1996) sobre o primeiro superintendente da Igreja Metodista, Alfredo Silva. Cabem ainda neste âmbito as pesquisas de carácter estatístico, sobre a evolução das minorias religiosas, desenvolvidas na Universidade Católica de Lisboa, sob a coordenação de Mário Lages. Mais recentemente, surgiram alguns estudos de caso que são indicadores da emergência de um novo interesse pelo conhecimento dos grupos religiosos minoritários na sociedade portuguesa. Dentro deste campo, A Igreja Universal do Reino de Deus foi o objecto de estudo privilegiado (Farias, 1999; Ruuth & Rodrigues, 1999; Mafra, 2002), mas não o único: a Igreja Evangélica Cigana da Beira Interior (Rodrigues & Santos, 2000) e a Comunidade Islâmica em Portugal (Tiesler, 2000) foram outros casos investigados.

Estes são, sumariamente, os enfoques teóricos dominantes e as realidades observadas. Há dimensões por observar e, principalmente, objectos teóricos por esclarecer. Falta, por exemplo, a caracterização do quadro religioso nacional em que simultaneamente figurem a estrutura do elemento religioso maioritário a par de outras pertenças e das não pertenças – relativamente a estas importará perceber os sentidos múltiplos desta categoria –, apreendendo as linhas de força dominantes em termos de crescimento, retracção e imobilismo dos vários grupos. Esse quadro deverá ser elaborado através de critérios que se revelem operativos, não apenas do ponto de vista estatístico, como também nos planos histórico-social e simbólico-ideológico (Vilaça, 1999). Tal significa que as pesquisas não se poderão

circunscrever à caracterização dos grupos religiosos mediante uma mera morfologia exterior, seja as bases doutrinárias, as ritualidades ou o número de membros oficiais e a intensidade das práticas. Paralelamente, há que cruzar esses elementos com uma caracterização sócio-demográfica afinada, que permita identificar (para além da idade e do sexo) níveis de literacia, origens e pertenças sociais e estes com as atitudes e valores religiosos e morais. A construção de um quadro cognitivo dos universos simbólicos e das representações sociais terá que envolver todas essas – e outras – dimensões e adoptar procedimentos teóricos e metodológicos adequados, de acordo com uma lógica que capitalize princípios de comparatividade e segundo métodos e técnicas que complementem as análises extensivas com as de cariz intensivo.

Por último, à semelhança do que vem acontecendo noutros países, será de todo pertinente realizar na sociedade portuguesa estudos empíricos em matéria de secularização, seitas, novos movimentos religiosos (NMRs) e crenças "paralelas". Estes fenómenos constituem dimensões do pluralismo e da globalização e também estão bem presentes entre nós.

Damos por terminada a incursão – certamente não saturada – sobre a produção sociológica portuguesa em matéria de religião. Resta sublinhar que, pesem embora os investimentos materializados, nos últimos anos, por vários autores, a sociologia da religião ainda não adquiriu, em Portugal, um grau de autonomia que lhe viabilize o estatuto de sub-disciplina no seio da sociologia. De acordo com a proposta enunciada no início deste capítulo, iremos proceder, de seguida, a um outro tipo de incursão por outros tempos e contextos, onde a procura será, desta vez, a de encontrar as coordenadas que no passado prefiguraram as relações entre o religioso e o político[9], a deslocalização dessas coordenadas no presente e,

[9] Sublinhando a importância desta questão, Madureira Pinto (1985: 155) afirma: "Nada melhor, para compreender a natureza das relações entre a Igreja e a política [...], do que começar por comparar, em conjunturas políticas diversas, o sistema de operações ideológico-discursivas que no essencial sustentam as tomadas de posição dominantes aos vários níveis da hierarquia religiosa".

principalmente, os processos sociais concomitantes das transformações, a par das constantes estruturais herdadas.

2. Tempos e contextos religiosos

A sociedade portuguesa, na linha das tendências dominantes ocidentais, tem vindo a prefigurar um universo religioso progressivamente mais diversificado, facto que encontra as suas raízes nos finais do século XIX, mas cujo impacto social e público remonta apenas às duas últimas décadas. Se bem que a relevância estatística dos grupos e movimentos que se foram estabelecendo seja insignificante, o seu peso simbólico e mediático é inegável. A novidade do fenómeno impõe uma incursão – se bem que curta – pelos traços dominantes que historicamente configuraram o quadro religioso português. Dito de outro modo, o que se procurará empreender mais não é do que um exercício de contextualização, segundo uma lógica de longa duração.

Convirá, todavia, registar neste ponto duas ressalvas. Primeiro, haverá a sublinhar que não se tem por objectivo elaborar um capítulo no âmbito da sociologia histórica acerca da religião na sociedade portuguesa, nem uma análise fina e exaustiva dos princípios que ao longo do tempo nortearam as relações entre o poder político e o religioso. A reflexão sobre o contexto religioso em Portugal surge aqui com a mera função de enquadramento, sendo, por isso, apenas referidos os *traços gerais* desse quadro. Trata-se, contudo, de um apontamento indispensável e inevitável no âmbito das problemáticas da secularização e do pluralismo.

Em segundo lugar, o facto de figurar de forma mais alargada – mesmo assim sucinta – a fase que medeia entre a instauração do liberalismo e os inícios da Primeira República é justificada por se tratar de anos marcados por fortes convulsões sociais que envolveram, de uma forma muito particular, a Igreja Católica

na sua interacção com o poder político, sendo também exemplificativos de fracturas internas àquela, a par de fraccionamentos no campo religioso em geral, constituindo disso indicador o surgimento de novas confissões. Outro factor que conduziu à referida desproporção da análise nesse período está em relação directa com a abundância e diversidade das fontes, especialmente na área da história. Tal variedade não é detectável em períodos mais recentes, como o da II República e o pós 1974. No que concerne ao Estado Novo, a pesquisa realizada é de inquestionável valor, mas rareia a quantidade e consequente pluralidade de perspectivas. Quanto aos 25 anos de Estado democrático, o problema da escassez de estudos em matéria de religião coloca-se ainda com maior acuidade. Do lado da história, está em causa um passado recente, na sociologia – salvaguardando as raras excepções de pesquisa – uma ausência de tradição.

2.1. Das religiões à religião do Reino

De acordo com os historiadores é difícil construir uma visão clara acerca da real implantação do cristianismo na Península Ibérica, mas alguns documentos sugerem que o aparecimento das primeiras comunidades cristãs remonta ao último quartel do século II (Mattoso, 1992a: 283-287). Contudo, os níveis de influência da igreja, desde a romanização até aos inícios da nacionalidade, não são passíveis de uma apreensão nítida e globalizante. Relativamente ao período que medeia entre os séculos VIII e X, por exemplo, as fontes existentes revelam profundas contradições, indiciando tratar-se de um tempo marcado por eclectismo, sedução pela faceta sumptuosa da cultura islâmica, fronteiras ténues entre cristianismo e paganismo e forte presença das escatologias do primeiro milénio (Mattoso, 1992b: 509-513). As investigações arqueológicas, afirma Cláudio Torres[10], têm vindo a demonstrar que

[10] Artigo "As invasões árabes e a carne de porco à alentejana", publicado no Jornal Público de 04 de Outubro de 2001.

nada indicia que o século VIII tenha sido marcado por grandes invasões militares estrangeiras. Não se deu por esta época uma ruptura civilizacional, como o faziam crer os antigos manuais de História. Pelo contrário, a civilização ibérica deste período – à semelhança do que aconteceu com qualquer civilização – é construída pela troca (de ideias, de técnicas, de hábitos) e não pela violência:

> A passagem do mundo antigo para o Islão, como já o tinha sido na transição para o cristianismo, não é o resultado de conquistas militares. A síntese islâmica é um longo e lento processo civilizacional gerado no interior do Mediterrâneo, no seio das múltiplas heresias cristãs e judaicas que proliferavam nos circuitos urbanos e mercantis de todos os portos (Torres, 2001).

A não exclusividade cristã prolongou-se para além deste período e prova disso é o facto de, na Idade Média, os reis espanhóis se intitularem "reis dos homens das três religiões: cristãos, muçulmanos e judeus" (Carvalho, 1985: 473).

Em todo o caso, a expansão e a reconquista cristãs são concomitantes do estabelecimento dos reinos ibéricos. A nação portuguesa foi forjada num quadro da Cristandade, sendo o processo de cristianização simultâneo da formação de uma identidade nacional e de uma afirmação territorial[11]. O Reino de Portugal, à semelhança de outros reinos europeus, submeteu-se aos desígnios de Roma como aliado e cooperante na edificação da Cristandade. Tal passo seria, obviamente, inevitável no espaço político da época: a queda do império romano do Ocidente havia transformado a Europa numa manta de retalhos de domínios feudais e só a Igreja Católica poderia assegurar a unidade, demarcando competências nos planos espiritual e temporal (Machado, 1996: 27-29), preenchendo assim um vazio que, para além de político, era também cultural.

---

[11] A organização espacial do território, dividido segundo critérios eclesiásticos hierarquizados (Cruz, 1992: 222) que iam do episcopado, de abrangência nacional, à paróquia local será outro elemento a avaliar no que respeita à presença e função estruturante da Igreja Católica na sociedade portuguesa, o que aliás tem a sua origem no Reino Suevo do século VI, sob a acção de Martinho de Dume (Mattoso, 1992c: 313).

A época das descobertas marítimas e correlativa conquista e apropriação de terras de outros continentes reforçaram o papel da Igreja, em virtude da sua incumbência evangelizadora junto dos habitantes dos novos mundos[12] e do seu poder para traçar os mapas e a distribuição dos territórios descobertos pelos reinos europeus.

Verifica-se, assim, um percurso histórico nacional favorável a uma afirmação progressiva do catolicismo que, ao longo dos séculos, se foi estabelecendo como referencial religioso e cultural sem concorrência. Diga-se, porém, que essa hegemonia religiosa e cultural não se traduziu sempre numa história de relações pacíficas entre o poder espiritual e o poder temporal, uma vez que estes campos – no sentido que Bourdieu[13] dá ao conceito de campo, ou seja, como configuração de relações objectivas entre posições – competiram sempre entre si, revelando, por isso, uma rede complexa de interacções[14], que aqui só sumariamente referiremos. Ao período confinado aos primórdios da nacionalidade, José Mattoso (1993b: 282-286) dedica algumas páginas que abrem pistas esclarecedoras, sob o título "O trono e o altar". De evidenciar a seguinte citação:

> "De uma situação caracterizada pela confusão de poderes, pelo temor reverencial do rei perante o sagrado e por uma reduzida intervenção do papado, passa-se, primeiro, para uma tentativa de delimitação de campos, depois, para uma luta generalizada e violenta e, finalmente, para o entendimento global à custa de uma efectiva sujeição do episcopado" (*Ibidem*: 283).

A sobreposição do discurso religioso ao jurídico e ao político concedia ao primeiro um domínio nas várias esferas de acção social, desde a económica à

---

[12] Citamos a este propósito Machado (1996: 105): "Os momentos mais importantes da história de Portugal, como sejam, a reconquista, os descobrimentos, o Tratado de Tordesilhas, etc., revestiam um significado teológico e missionário. As guerras eram vistas como um misto de actividade apologética, missionária e proselitista".

[13] Remetemos, uma vez mais, para a operacionalização que Pierre Bourdieu faz do conceito de campo na análise específica do fenómeno religioso (Bourdieu, 1987).

[14] Cfr. ainda Machado (1993: 9 e 1996: 105) que, no mesmo sentido, afirma que os conflitos resultantes entre o Estado e Igreja se solucionavam por via da celebração "de acordos, pazes, concórdias, protocolos e concordatas" entre o trono e as autoridades eclesiásticas.

cultural, à educacional e à artística[15]. A Igreja possuía assim uma função civilizadora e legitimadora na medida em que desempenhava uma "função hegemónica de regulação social e de inculcação ideológica" (Silva, 1998: 324-325). A religião, ao longo de todo o Antigo Regime, foi pautada pela ubiquidade na vida social. Sob o seu domínio institucional estavam as Obras de beneficência, os hospitais, os asilos e o ensino.

Mas, por outro lado, essa acção abrangente da Igreja entrava em conflito com as pretensões de um poder real centralizador, manifestado ao longo das várias dinastias.

A singularidade religiosa de longa duração que caracteriza a sociedade portuguesa, para além dos aspectos já referidos, encontra explicação primeiro em factores histórico-sociais e, segundo, em condicionalismos de ordem geográfica. Concretizando, pertencem aos primeiros a repressão e perseguição aos judeus, iniciada no século XV e reforçada no século seguinte com a presença da Inquisição, facto que conduziu à extinção de um longo período de convivência e tolerância religiosa em toda a Península Ibérica. A presença do Santo Ofício em Portugal foi produto de uma negociação demorada e, uma vez mais, trouxe à cena clivagens entre os campos político e religioso, um protagonizado pelo monarca português, o outro pelo papado – que à data vivia a crise resultante da perda da unidade religiosa do ocidente iniciada por Lutero na Alemanha – e não propriamente pela Igreja portuguesa, com quem a monarquia manteve boas relações. Ainda que criada pelo Papa, ao efectuar-se sob a jurisdição do rei, a Inquisição em Portugal subtraía poderes e influências a Roma. D. João III, defendendo uma política de valorização da autonomia do Estado (Magalhães, 1993: 537), ao munir-se de um tribunal régio, passa a conferir à monarquia meios de exercício para um controlo social intenso e permitindo-lhe, como assinala Magalhães (*Ibidem*: 538), "apropriar-se de meios

[15] A propósito da prevalência da teologia sobre outros domínios, Jónatas Machado (1996: 29-30) fundamenta através dos seguintes exemplos:" quase não se distinguia entre uma assembleia política e um concílio, um texto legislativo e um decreto conciliar, uma guerra ao infiel e uma actividade proselitista, um usurário e um judeu, um traidor e um herege".

financeiros em mãos de particulares" e manter uma vigilância permanente da ascensão social.

Para além das estratégias políticas, económicas e sociais que caracterizam a acção da Inquisição, esta provocou, em paralelo, uma estagnação cultural traduzida, nomeadamente, na proibição da entrada no país de livros tidos como heréticos – atitude na linha do movimento de Contra-Reforma, estabelecida a partir do Concílio de Trento[16]. Em Portugal essa acção é liderada pela Companhia de Jesus, ordem religiosa – considerada por Magalhães (*Ibidem*: 539) de grande conservadorismo ideológico mas pedagogicamente inovadora – que assume um papel proeminente na Inquisição e na monopolização do ensino em Portugal.

O factor geográfico é parcialmente explicativo de algumas facetas do percurso histórico e reforça os traços sócio-culturais, atrás expostos. As coordenadas espaciais do país – no extremo ocidental da Europa, com uma única fronteira terrestre – colocam-no distanciado ou, de certo modo, cronologicamente desfasado em relação às mudanças culturais e mentais que se foram operando na Europa do centro e do norte. O alheamento relativamente à Reforma protestante e correlativas convulsões políticas e sociais é disso exemplificativo (Vilaça, 1999: 277).

A matriz cultural católica que se foi sedimentando não deixou de ser entremeada de conflitualidades múltiplas, que ora colocavam em campos opostos estrutura eclesiástica e monarquia, ora repunham os actores dentro de um mesmo campo. Há momentos históricos de perfeita confluência e sintonia entre os poderes religioso e político, traduzida, por exemplo, na ocupação dos altos cargos eclesiásticos por nobres ou membros da família real. No entanto, tal não invalida a persistência de um antagonismo mas restringido ao papado e respectiva ingerência no governo do país. Dentro desta lógica de oposições, desenvolveu-se, em especial em determinadas conjunturas, um sentimento anti-clerical protagonizado por determinados grupos sociais. Essa atitude, presente em humanistas do século XVI,

---

[16] Sobre esta matéria, consultar Luís de Oliveira Ramos (1979). *Da Ilustração ao Liberalismo.* Porto: Lello e Irmão.

como é o caso de Gil Vicente, ganha força no anti-jesuitismo pombalino, que definitivamente enfraquece o poder da Inquisição[17]. Contudo, nesta fase de absolutismo régio, em que o cientismo de raiz iluminista domina as elites pensadoras, o estatuto da Igreja era ainda consubstanciado na doutrina da *libertas ecclesiae*[18] e, nessa medida, não é questionada a sua exclusividade enquanto legítima e verdadeira religião do reino. O que se verifica para este período é mais a primazia do Estado sobre o poder eclesiástico, de acordo com um modelo inspirado quer em teorias de direito divino, quer na forma de governação britânica.

O anti-clericalismo adquire uma expressão ainda mais clara com a revolução liberal de 1820. A partir daí começam a impor-se no cenário político e jurídico português correntes de pensamento, cujo berço pode situar-se na revolução francesa e no constitucionalismo liberal inglês e americano. Nos planos político e jurídico reflecte-se uma tendência para a afirmação dos valores de liberdade e igualdade e concomitantemente de princípios democráticos, aplicáveis ao modelo de governação e à representatividade parlamentar. Em paralelo, a atribuição de uma maior importância à consciência individual implicará uma nova visão no que respeita às opções de cada um em matéria moral e religiosa. Como nota Teixeira Fernandes (1999a: 18), "antes de ser um conflito entre a ordem temporal e o mundo religioso, é essencialmente um conflito entre consciência e instituição eclesiástica". A defesa da liberdade de consciência terá, assim, implicações directas na secularização do poder político e consequente laicização das instituições e na liberdade religiosa.

O contexto histórico e social emergente e que contribui para uma reestruturação das práticas sociais e culturais é marcado pela abolição da Inquisição em 1821 e pelo confronto, mais evidente, do Estado com a Igreja Católica numa

---

[17] Como refere Carvalho (1985: 476), "a reforma pombalina irá equiparar o Santo Ofício a qualquer outro alto tribunal régio, tira da sua alçada a censura literária e declara, em 1775, abolida a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos", voltando os judeus a ter acesso a cargos públicos.

[18] O conceito de *libertas ecclesiae* (liberdade da Igreja), segundo o qual só a Igreja é detentora da verdade e a liberdade só é concebível dentro dessa verdade, é desenvolvido no primeiro capítulo.

oposição que traduz tanto um anti-clericalismo económico como político[19]. No entanto, a Constituição de 1822, que consagra "princípios inequivocamente liberais, como sejam a democracia representativa, a separação de poderes, a igualdade jurídica dos cidadãos e o reconhecimento de um catálogo de direitos fundamentais" (Machado, 1996: 109), não deixa de transparecer uma certa ambiguidade em termos da questão religiosa. Uma vez mais – e de certo modo paradoxalmente – as relações entre o Estado e a Igreja do período que sucede ao Antigo Regime são assinaladas por contradições e indefinições no que respeita às fronteiras entre político e religioso, alternando momentos de tensão latente com conflitos manifestos.

A Carta Constitucional de 1826 (artigo 6º) continuou a considerar a Religião Católica Apostólica Romana como a Religião do Reino e a situação acabou por estabilizar, mantendo-se uma "relativa fusão" entre os campos político e religioso (Fernandes, *Ibidem*: 15), sendo criada uma relação de compromisso entre a Igreja e o novo regime liberal[20]. Para tal contribuiu o restabelecimento das relações com a Santa Sé em 1841 e as concordatas de 1848, 1851 e 1857, factos que a Igreja capitalizou a seu favor (Rodrigues, 1980: 40-41).

Mas o fenómeno do anti-clericalismo, pelas repercussões que estendeu até à actualidade, merece algumas considerações adicionais. Segundo Borges de Macedo (1985: 442), o debate assentou em dois eixos: "a crítica à existência das ordens religiosas responsáveis pelo atraso económico, e o anti-ultramontanismo, ambicionando diminuir a influência papal sobre a Igreja portuguesa". A subtracção do poder económico à Igreja dentro de uma filosofia anti-congreganista (mais do que anti-clerical) acabou por ser uma das medidas com mais repercussões no todo das mudanças que se procuravam iniciar. Podemos situar a partir da década de

---

[19] O anti-clericalismo adquire modalidades diversas consoante os contextos histórico e social. Com o objectivo de traçar uma primeira aproximação à elaboração de uma tipologia do anti-clericalismo, ver a proposta apresentada por Teixeira Fernandes (*Ibidem*: 27 e segs.).

[20] Para uma análise mais fina acerca das relações entre a Igreja e o Estado liberal, consultar Vítor Neto (1998 e 1999) e Braga da Cruz (1982).

sessenta, o momento em que as ofensivas mais drásticas em relação aos bens e propriedades da Igreja tomaram corpo (Neto, *Ibidem*: 245 e 248). Referimo-nos à expropriação da propriedade fundiária religiosa (confrarias, conventos, congregações femininas, misericórdias, seminários etc.) e à sua colocação no mercado.

Será de salientar que o movimento anti-clerical, no plano da extinção das ordens religiosas – que detinham, entre outras, o quase monopólio de funções na educação e na saúde –, reflecte o fim de uma ordem social do Antigo Regime. Na sociologia luhmanniana, relembramos, estas transformações são entendidas como indicadores do crescente processo de diferenciação funcional, para usar o conceito de Luhmann, concretizada na multiplicação e autonomização dos subsistemas funcionais.

Explicitando, observa-se na sociedade portuguesa uma tendência para o funcionamento independente de campos específicos, passando outros domínios a substituir as funções sociais até então acumuladas pela instituição religiosa nas suas diversas estruturas. A autonomização de domínios como os da economia, da ciência ou do político teve reflexos ao nível do aparecimento ou afirmação de certas profissões e concomitante reconhecimento social – é o caso, por exemplo, dos médicos, dos farmacêuticos, dos professores, dos advogados, dos diplomatas e dos contabilistas[21].

As escolas e os hospitais enquadram-se, como se disse, nas áreas alvo de intervenção do Estado liberal que preconizava o fim do Antigo Regime. Só a partir desta data surge um projecto educativo não submetido à Igreja e controlado pelo poder político (Neto, *Ibidem*: 222). Embora a iniciativa tenha sido ensaiada, no século anterior, pelo Marquês de Pombal, apenas em 1836 com a lei de Passos Manuel e em 1844 com a lei de Costa Cabral se formularam intenções claras no sentido de o Estado assumir o combate ao analfabetismo, através da criação de uma rede escolar pública para os ensinos primário e secundário. Se, numa primeira fase,

---

[21] Borges de Macedo (1985: 441) considera que o contexto anti-clerical no âmbito do qual se situa a extinção da Companhia de Jesus levou àquilo que ele designa de "suficiência do profissionalismo".

os liberais, como Alexandre Herculano ou Henriques Nogueira, concebiam a escola como um espaço de educação cívica e religiosa, a partir do último quartel do século XIX os republicanos iniciam o combate em prol da laicização do ensino (*Ibidem*: 225-226). No entanto, a Igreja, bem melhor implantada junto da população – em especial no meio rural onde o padre compete com a esfera de influência do professor –, vai resistindo à transformação das mentalidades que os meios burgueses, republicanos e citadinos procuram empreender.

A imprensa foi outro mecanismo accionado no sentido da independência entre os sistema político e religioso, funcionando também como factor de secularização. Acerca do papel deste meio de informação, Vítor Neto faz o seguinte balanço:

> Uma vez criada, a imprensa liberal depressa se transformou num dispositivo produtor da hegemonia ideológica das burguesias. Factor essencial na criação de uma opinião pública favorável ao regime constitucional, desempenhou um papel fundamental na secularização das consciências, especialmente nos meios urbanos.(...) A par da escola e da Igreja, a imprensa contribuiu para a recomposição do tecido social e para a consciencialização da cidadania (Idem. 227).

Do mesmo modo que o projecto educativo, também aqui se verificava uma colisão entre a imprensa religiosa e a imprensa laica. Transmitindo universos ideologico-simbólicos opostos, ambas procuraram capitalizar a sua influência na formação das mentalidades.

No processo de dessacralização da época liberal, a questão do casamento civil e do divórcio foi uma das polémicas mais acesas e que mais resistência apresentou por parte da Igreja católica. De um lado, sob o argumento da liberdade de consciência, era defendido que o novo código civil contemplasse o casamento civil[22]. Um aspecto que alimentava a defesa da liberdade de consciência era o da

---

[22] Não deixa de ser curioso que os liberais e os próprios republicanos apesar de defenderem o casamento civil não tenham defendido o divórcio, o que é revelador da sua defesa de uma estrutura familiar sólida. A legalização do divórcio só virá a acontecer em Novembro de 1905, menos de um mês após a implantação da República, em paralelo à obrigatoriedade do registo civil.

pluralidade religiosa, em resultado das comunidades estrangeiras, existente no país[23]. Do outro, a Igreja reagia apelando à dimensão sacramental do matrimónio, trazendo à memória o Concílio de Trento e considerando a medida anticonstitucional (*Ibidem*: 234-236), dado que contrariava o facto de a religião católica estar consagrada como religião do Reino.

Esta nova era inaugurada nas relações entre o Estado e a Igreja apresenta reflexos em outras dimensões da vida social e cultural. A propósito da festa popular, e considerando o caso particular de S. Torcato, Santos Silva (1994: 161) escreve:

> "por um largo período de tempo – de 1834 a 1926, digamos – a quebra da convergência entre poder religioso e poder «temporal» enfraquece o enquadramento institucional das romarias; exactamente nas conjunturas de maior afirmação pública destas, na sua forma moderna".

Apesar de se tratar de momentos em que a igreja procura afirmar-se perante o "poder civil", o certo é que o modo de organizar a festa religiosa escapa à própria estrutura eclesiástica, o que é visto por esta como o perigo de "um novo «paganismo» de festas religiosas, simbiose das velhas crenças (postergadas por supersticiosas) e das recentes ameaças a-religiosas, avanço do laicismo ou da deturpação comercialista" (Silva, *Ibidem*: 162).

2.2. Da religião oficial aos regimes de separação de poderes

Apesar do relevo dos factores económicos, já descritos, no ambiente anti-clerical, não se pode descurar as dimensões ideológica e doutrinária presentes em elites intelectuais da sociedade portuguesa. Como se referiu, doutrinas com raízes

---

[23] Esse argumento foi sustentado por Vicente Ferrer Neto Paiva e Alexandre Herculano (Neto, *Ibidem*: 237-238). Valerá a pena consultar o texto de Herculano (1892). *Estudos sobre o casamento civil*. Lisboa: Livraria Editora de Tavares Cardoso e Irmão.

no iluminismo e na revolução francesa – ideais humanistas, o cientismo[24], a defesa da livre consciência do indivíduo e a concepção de uma sociedade laica, onde a Igreja era tida como anacrónica e incompatível com uma civilização moderna – moldaram o pensamento de certos grupos sociais do último quartel do século XIX português, especialmente a ala republicana[25] e outros sectores laicistas que chegam ao poder em 1910. Sublinhe-se, todavia, que mesmo entre os adeptos da monarquia era visível um sentimento anti-congreganista, daí que o movimento promotor da fundação de associações liberais – forma de reacção às organizações católicas – defendesse um programa suprapartidário.

Separação laicista

A implantação da República inaugura uma nova era nas relações Estado/Igreja, consolidadas num novo suporte jurídico sustentado pela Lei da Separação de 1911 de que Affonso Costa será o principal protagonista. Se durante os séculos XVIII e XIX foi o económico que ocupou o cerne da questão, nas primeiras décadas do século XX o domínio político entra também em palco[26]. Braga da Cruz (*Ibidem*: 202) coloca a questão nos seguintes termos: se ao longo do século XIX a Igreja tinha usufruído de um *regime de união do Estado com a Igreja*, "pelo qual não só a religião católica era considerada como religião oficial como também, por virtude desse entendimento, eram concedidos à Igreja um conjunto de

---

[24] Acerca da reacção da Igreja perante os progressos científicos, nomeadamente o impacto do darwinismo na teologia católica, valerá a pena consultar o Capítulo 5, *A Igreja e a ciência*, de Vítor Neto (*Ibidem*: 495-525).

[25] Teixeira Fernandes (1999a: 11) chama a atenção para o facto de, sob a designação de republicanismo, estarem incluídas organizações como "a maçonaria, a carbonária, o livre pensamento e a associação para a defesa do direito civil".

[26] Sobre a questão das relações entre a Igreja e o Estado nas duas primeiras décadas da República, ver a perspectiva de Teixeira Fernandes (1999a), especialmente a Introdução e o primeiro ponto do Capítulo 1 (pp. 11-38) e o capítulo 4 (pp. 313-343). Consultar ainda, entre outros, Fernando Catroga (1988) e Rui Costa (1995).

privilégios e à Coroa uma série de prerrogativas que, mais do que favorecer, dificultavam a liberdade e autonomia da acção da Igreja", a República, profundamente anti-clerical e ambicionando uma laicização da sociedade, vem a instaurar, a partir de 1911, um *regime de separação* que em muito condicionou a liberdade de acção da Igreja Católica, uma vez que a política dos primeiros governos em matéria de religião "quis muito mais do que a libertação recíproca do Estado e da Igreja".

A par da confiscação dos bens da Igreja surge a tentativa, por parte da ideologia republicana, de levar avante um projecto de sociedade que se pretende laicizada e desprovida de religião. Mais do que uma alternativa de regime, a I República representa uma nova concepção, uma outra visão do mundo (Catroga, 1988; Sardica, 1999; Fernandes, 1999a),

> (...) uma cosmovisão socialmente laicizada e civicamente solidária, que se identificava com a democracia, com o progresso, com a emancipação dos homens, com o melhoramento polifacetado das sociedades em geral. Na base do messianismo republicano estava uma visão optimista do mundo, onde panteísmo, materialismo e agnosticismo se opunham a quaisquer interpretações teológicas. Em suma, enquanto garante da verdadeira liberdade humana, tanto no plano institucional, porque postulava a democracia de massas, como no plano mental, porque se baseava numa ética secularizada (...) (Sardica, *Ibidem*: 42).

Para Teixeira Fernandes não é propriamente um ideário de democracia que está associado ao republicanismo: o conceito de nação da I República "radica numa concepção de cidadania entendida em termos de vontade geral" (*Ibidem*: 16), o que é diferente da "lei da maioria" inerente à democracia. O Estado, enquanto representante da "vontade geral", adquire um poder absoluto.

O fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX assinalam, na sociedade portuguesa, a fase de maior hostilidade do Estado (Fernandes, 1999a: 17) e de certos sectores da sociedade civil para com a Igreja Católica, a qual se vê sujeita (ironicamente e pela primeira vez) a um condicionalismo que anteriormente tinha sido imposição sua às outras confissões religiosas: a privação do direito de manifestação religiosa fora dos lugares de culto. Há todo um discurso profético

republicano que antevê o fim da religião e a instauração de uma nova ordem racional e científica, que recorda a última etapa de Comte, a da idade positiva. Embora se constate na República um discurso jurídico-constitucional que preconizava a igual liberdade para todos os cidadãos, certas linhas de pensamento que se sedimentaram no seu seio, como o laicismo declaradamente anti-clerical, vieram a traduzir-se em excessos e intolerâncias radicalizando mais ainda as posições contrárias tomadas pela hierarquia católica.

Se bem que a preocupação seja a de evidenciar os posicionamentos dominantes e oficiais nos dois campos, será incorrecto ignorar a variedade e gradação de posturas, prefigurando, nomeadamente, um bloco católico homogéneo. Para compreender a estrutura do campo religioso neste período, será necessário introduzir um novo dado, que é o do fraccionamento interno da Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano I. Documentos radicais, porque anti-racionalistas e incompatíveis com a modernidade, como a bula *Quanto Cura* ou o *Syllabus* e finalmente, em 1869, o dogma da infalibilidade papal despertaram fortes reacções em gente influenciada pelo movimento velho-católico[27] (Marques, 1998: 283-287) do centro da Europa. Muitos sacerdotes romperam com a Igreja Católica[28], contraíram matrimónio e aderiram ao culto protestante, fosse por convicção, fosse por sobrevivência e necessidade de reabilitação pública. Igualmente de salientar será a posição assumida pelo Bispo de Viseu D. António Alves Martins, que também não aceitou o dogma da infalibilidade papal e defendeu uma Igreja católica com um perfil mais nacionalista (Silva: 1998: 277). Este personagem constitui um caso paradigmático de actuação em dois campos: o político e o religioso. É que para além das suas controversas posições dentro da Igreja Católica, foi no registo político um parlamentar eloquente e Ministro do Reino entre 1868 e 1971 (*Ibidem*).

---

[27] Ficou conhecido como velho-católico o movimento iniciado, em 1870 na Alemanha, por Schulte em reacção ao dogma da infalibilidade papal estabelecido pelo Concílio do Vaticano I (Bent, 1982: 128 e Pye, 1994: 190) e difundido noutros países da Europa Central, como a Holanda, a Áustria e a Suíça. Existe grande proximidade e ligação das Igrejas velho-católicas à Comunhão Anglicana.

[28] Acerca dos sacerdotes que neste período abandonaram a Igreja Católica, consultar João Marques (*Ibidem*: 284-285).

Estas situações são reveladoras das fracturas da Igreja Católica no seu interior que se viu ameaçada em duas frentes: o campo político e a emergente concorrência no campo religioso, campo onde, até então, tinha detido a exclusividade. Mas as clivagens não se ficam por aqui. Vários são os clérigos simpatizantes da Maçonaria, alguns dos quais compatibilizam a pertença à loja maçónica com o exercício da função clerical[29], facto que revela a presença e acção daquela corrente de pensamento dentro da própria Igreja. Este fenómeno é elucidativo da presença da herança das Luzes e do racionalismo – aspecto desenvolvido, em termos gerais, no capítulo 2 – no catolicismo português. A par de uma corrente ultramontana (maioritária) que sustentava o reconhecimento do poder temporal do Papa, identifica-se uma outra, de cariz nacionalista e claramente liberal (Catroga, *Ibidem*: 229), que enfatizava os Evangelhos enquanto mensagem de liberdade.

Os factores histórico-sociais, atrás enunciados, prepararam terreno para que outras formas de expressão religiosa florescessem. A deterioração das relações com a Santa Sé, no período Pombalino, a abertura às ideias liberais do Iluminismo e a participação britânica nas guerras napoleónicas abriram portas à intervenção, no campo religioso, por parte da comunidade estrangeira de tradição protestante ou anglicana radicada no país. Se em séculos anteriores os estrangeiros tinham visto sempre salvaguardado o seu direito de cultuar – embora dentro dos limites impostos por uma prática privada, sem visibilidade pública dos seus lugares de reunião –, era-lhes agora vedada qualquer acção proselitista junto da população portuguesa[30]. No entanto, é a partir deles que, em pleno século XIX, o processo evangelizador protestante é iniciado.

---

[29] Cfr. Fernandes (1999a: 28-29). A propósito dos graus de ingerência da carbonária na instituição religiosa, o autor chama a atenção para a situação, quase limite, porque de ameaça de cisma, gerada a partir "do conflito existente entre os bispos constituídos por indicação de D. Miguel e os que são nomeados, sem confirmação canónica, por D. Pedro".

[30] De facto, a identidade religiosa da comunidade estrangeira foi sempre tolerada em Portugal, quanto mais não seja por razões de diplomacia política. Só a partir de 1730 foi objecto de perseguição por suspeição de franco-maçonaria (Guichard, 1990: 462).

Apesar de passarem a desfrutar de condições de acção mais favoráveis na época liberal, as confissões não católicas foram alvo de intolerância e perseguição, ainda que não tão extremada como na Espanha ou na Itália, e moveram-se, por um longo período, num terreno ambíguo em termos de enquadramento jurídico-legal. O mesmo tipo de perseguição foi movida à Maçonaria portuguesa, proibida e remetida para a clandestinidade durante longos períodos nos séculos XVIII e XIX (Marques: 1996: 537). Apesar da Maçonaria ter entrado no país por via de residentes estrangeiros (à semelhança do protestantismo), ela captou as elites de pensamento portuguesas, vindo a ocupar o centro do debate e das disputas políticas. Na perspectiva de Luís Aguiar Santos (2002: 419 e 424), o movimento maçónico representa um dos principais vectores de secularização na sociedade portuguesa, na medida em que "acompanhou o estabelecimento da ordem jurídica liberal e do crescimento posterior de um movimento favorável à laicização" (*Ibidem*: 419). Para além disso, o autor entende as lojas maçónicas como núcleos de sociabilidade exteriores à estrutura eclesiástica.

Só a constituição republicana virá a conferir legalidade às instituições religiosas minoritárias que – como adiante explicitaremos – não só manifestam simpatias pela mudança política, como se sentem mobilizadas pela utopia da "Evangelização da Pátria", já que o cenário se vislumbra auspicioso a um crescimento em liberdade.

O principal objecto de ataque dos republicanos era, de facto, a Igreja Católica, mas a natureza anti-religiosa da República é, pelo menos em certos momentos, inequívoca. Essa ideia é expressa por muitos outros defensores do republicanismo e em muitos outros lugares[31]. Nessa linha está, igualmente, o

---

[31] Para uma percepção clara do confronto ideológico dominante nos campos político e religioso nos primeiros anos da República cita-se, uma vez mais, a obra de Teixeira Fernandes (1999a), remetendo agora para a extensa recolha de artigos da imprensa da época, materiais em torno dos quais o texto é organizado. Embora a obra se centre na questão de Fátima e respectivos universos simbólicos que a partir daí foram construídos, a análise ali presente permite uma correcção dos enviesamentos que caracterizam as representações polarizadas (dum lado o religioso, do outro o laico) emergentes num período de tensões e conflitos e projectadas até ao momento presente.

discurso de Affonso Costa no Grémio Lusitano aquando da Lei da Separação. A sua frase "em duas gerações Portugal terá eliminado completamente o catholicismo" foi apropriada pela imprensa da época e, como afirma Teixeira Fernandes (*Ibidem*: 12-13), sintetizada na fórmula: "antes de duas gerações, a religião terá desaparecido de Portugal". Há uma intersecção clara entre o laicismo republicano e a Maçonaria, cujas lojas, desde a última década do século XIX, se vinham radicalizando (Santos, 2000: 431), em parte, devido à entrada de jovens estudantes e de indivíduos com origem nas classes populares.

Aquilo que se verifica não é apenas um ataque à educação confessional – praticamente monopolizada pelos jesuítas – ou às possessões da Igreja Católica; o anti-clericalismo transforma-se em discurso triunfalista do Estado e este, por sua vez, é arauto e construtor duma modernidade sem lugar para a religião (Catroga, *Ibidem*: 259-262 e Fernandes, *Ibidem*: 15-16), qualquer que ela seja. Como tal, igualmente as minorias religiosas não foram propriamente beneficiadas pelo quadro do novo regime instaurado em 1910.

Não obstante, muitos dos fiéis protestantes, especialmente dirigentes, conciliaram a fé com o ideário da República e alguns republicanos revelaram-se simpatizantes das confissões herdeiras da Reforma, a ponto de defenderem publicamente os seus aderentes, fosse no parlamento, em tribunal ou na imprensa da época[32].

[32] Acerca da interacção entre política e protestantismo na transição do século XIX para o século XX, António Manuel Silva (1998: 272-278) procura elaborar, no quadro de uma abordagem sistémica, um esquema de diferentes graus de interacção entre os circuitos da política e do protestantismo. Tal como outros aspectos, também este será objecto de desenvolvimento e reflexão no próximo capítulo.

Separação e cumplicidade

O confronto claro entre a Igreja e o Estado, que dominou o ambiente político-social das décadas da Primeira República foi, de certo modo, suavizado a partir de Sidónio Paes. Braga da Cruz (1998: 13-14) aponta algumas das medidas adoptadas nesse período, sejam o reatamento da diplomacia com a Santa Sé ou a reforma da Lei da Separação, destacando-se, neste ponto, a permissão das associações se organizarem internamente e de forma autónoma e a não ingerência pedagógica do Estado nos cursos de Teologia. Um outro elemento a acrescentar será o fenómeno messiânico de Fátima[33]. Surge em 1917 e, num primeiro momento, é a adesão popular – e não propriamente a hierarquia da Igreja como prova Teixeira Fernandes (*Ibidem*) ao longo da sua obra – quem irá legitimar (Esteves, *Ibidem*: 72) e consolidar aquele processo social.

Contudo, só a partir da instauração da ditadura militar em 1926 e, mais tarde, com a Constituição de 1933 se solidifica uma orientação ideológica vincadamente católica onde Fátima se transforma em grande pólo de peregrinações e "símbolo da união do 'Estado Novo' e da Igreja" (Esteves: *Ibidem*: 72). Ainda a propósito de Fátima, Santos Silva (1994: 162) – na linha de Pierre Sanchis – sustenta que se está perante uma peregrinação, "festa que dissocia claramente sagrado e profano", e não uma romaria. E continua aquele autor, "[l]ogo que a conjuntura política lhe foi minimamente favorável, a Igreja redobrou, assim, os esforços e os canais de controlo sobre confrarias e irmandades e sobre as maneiras de controlar as devoções". O exercício de vigilância sobre as romarias e a forma como o episcopado se apropria de Fátima constituem elementos elucidativos do processo de controlo social (Silva, *Ibidem*: 162), resultante de uma nova convergência entre "os poderes temporal e eclesiástico".

---

[33] Para além da obra de Teixeira Fernandes, atrás citada, a Revista *História* (2000) dedicou o nº 29 ao tema "Fátima e o poder". Consultar ainda Bruno Cardoso Reis (2001). Fátima: a recepção nos meios católicos (1917-1930). *Análise Social*, 158-159, Vol. XXXVI: 249-299.

Essa progressiva aproximação à Igreja Católica culminou na Concordata de 1940 (Cruz, 1992: 202-203). Este acordo realizado entre o Estado português e a Santa Sé acabou por funcionar como mecanismo de compensação ao *regime de separação* instaurado no início do século XX[34].

O facto de o catolicismo nunca ter sido declarado religião do Estado – como tal usufruindo de um estatuto diferente daquele que vigorara no século XIX – impede, segundo Braga da Cruz (1998: 11), que lhe seja atribuída a designação de "nacional-catolicismo" ou de "clerical-fascista". Este autor prefere a designação de "catolaicismo" (*Ibidem*: 15-16), uma vez que, contrariamente à Espanha, se verificou antes uma relação preferencial e convivial entre um Estado não confessional e laico[35] com a religião dominante, no sentido em que essa era entendida como elemento de estabilidade e coesão social. Embora o autor procure evidenciar uma certa autonomia de campos e de poderes, verifica-se uma convergência entre os dois pólos – mesmo que essa convergência não possa ser esgotada no binómio Salazar e Cardeal Cerejeira (Silva, *Ibidem*: 172) – quer no plano de inspiração ideológica do regime instaurado quer na confluência de interesses. Prova disso é o modelo de reorganização político-administrativa e de organização social inspirado na sociedade rural portuguesa[36] (tal como ela existia no norte do país), padrão que expressava uma estrutura social dominada pelo consenso (Silva: *Ibidem*: 172 e 176) e, nessa medida, contrastante com a proposta revolucionária da Primeira República, mobilizadora das classes médias e operariado urbanos.

---

[34] Braga da Cruz (1998: 12) adverte que a Concordata não representou "uma ruptura abrupta com o passado, mas antes homologou e deu estatuto jurídico a uma política religiosa que vinha de trás, e que foi sobretudo desenvolvida depois do derrube da primeira República".

[35] Sublinha Braga da Cruz que o "catolicismo não foi declarado religião do Estado, nem o chefe do Estado era obrigatoriamente católico, nem as outras religiões eram proibidas, nem os bispos tinham por inerência assento nas câmaras, nem a Igreja nacional era subsidiada pelo Estado" (Cruz, *Ibidem*: 12).

[36] Na linha dessa partilha de "paradigma [por parte da Igreja e do Estado] de organização social", cuja matriz é o "espaço social nortenho", Santos Silva (*Ibidem*: 172) acrescenta: "Lavradores e pescadores, unidos em suas famílias, sob a autoridade dos respectivos párocos e senhores, eis o ponto de partida e de chegada da estruturação corporativa".

A observação atenta do quadro legislativo ilustra e corrobora a convergência de interesses entre o "temporal" e o religioso. A Constituição de 1933 manteve intactos os princípios de liberdade religiosa e de consciência consagrados pela lei de 1911, assegurando a liberdade e inviolabilidade das crenças e práticas religiosas, não permitindo a perseguição por motivo de religião ou a privação dos seus direitos cívicos e salvaguardando a liberdade de culto e de organização de "todas as religiões" (Cruz *Ibidem*: 17 e Machado, 1996: 118-119). Todavia, a revisão constitucional de 1935 passa a incluir "os princípios e a moral cristãs, tradicionais do País" como elemento de orientação, o que veio a ter implicações de ordem prática, desde logo no ensino público que, de independente de qualquer culto religioso, passou a orientar-se pelos princípios atrás referidos, implicitamente, os da confissão católica. A este propósito afirma Jónatas Machado (*Ibidem*: 121):

> A constituição reconhece-lhe a competência para definir unilateralmente o fundo ético à luz do qual se vai valorar, em última análise, tanto a actuação dos poderes públicos como o comportamento, público e privado, dos cidadãos.

Além disso, a fundação da Acção Católica em Portugal, em 1933, sob a coordenação directa da hierarquia eclesiástica, revitaliza e expande a intervenção autónoma da Igreja Católica junto de toda população (Silva, 1994:175), segundo uma lógica diversificada e abrangente de captação do tecido social. Teixeira Fernandes (2001a), a propósito da proximidade de Salazar à Igreja Católica, no período paralelo à sua tomada de poder, considera essa aproximação como uma relação ambivalente de fortalecimento e sustentação entre ambas as partes.

A Concordata estabelecida com a Santa Sé em 1940 virá a consolidar a posição da Igreja ao prever a obrigatoriedade do Estado em financiar a presença da Igreja Católica em domínios como as escolas públicas, as forças armadas ou os asilos[37]. Além destes aspectos, haverá outros cujo conteúdo convém realçar (Machado, *Ibidem*: 121). Através da Concordata, o Estado concede à Igreja Católica o estatuto jurídico de Direito Internacional; assegura a sua liberdade de organização

[37] Cfr. arts. 18.º e 21.º da Concordata de 1940. Citação em Machado (*Ibidem*: 121).

interna – aqui incluídos o reconhecimento de posse dos seus bens e o direito de recolher colectas junto dos fiéis – ; estabelece isenções fiscais para o clero e para a propriedade da Igreja (templos, seminários); garante aos eclesiásticos protecção semelhante à convencionada para as autoridades públicas e reconhece os efeitos civis do casamento católico. Por outro lado, o Estado deverá ser auscultado aquando da designação de bispos pela Santa Sé. Por via do Acordo Missionário são ainda definidas as regras de colaboração nas colónias ultramarinas.

Um dos grandes opositores à Igreja Católica, a Maçonaria, passou, tal como relata Oliveira Marques (1996: 537- 538), a estar sob ameaça e depois perseguição a partir de 1926, sendo considerada como "um Estado dentro do Estado" e como uma aliança entre o marxismo e o judaísmo internacionais. A Maçonaria era, especificamente, alvo de três acusações fundamentais, a saber: o propósito de "substituir a civilização cristã pela civilização maçónica", a ambição de controlar e dominar o Estado e possuir em si mesma uma organização demasiado e "perigosamente internacionalista" (Marques, 1996: 537).

Entre 1926 e 1935, vários maçons foram detidos e o Grande Oriente Lusitano encerrado e reaberto mais do que uma vez. Face todo este clima de perseguição, Fernando Pessoa manifesta-se em defesa da Maçonaria, através de um artigo que, em 1935, escreve para o Diário de Lisboa. Nesse texto, dirige um ataque personalizado ao deputado José Cabral pelo facto deste ter levado à Assembleia Nacional um projecto de lei que visava a extinção das "Associações Secretas". Num tom anti-clericalista (mas não anti-religioso), Pessoa (1986: 147) critica a "Imprensa chamada católica", enquanto principal fomentadora de campanhas intolerantes e caluniadoras.

Desde 1935 e até 1974[38], a actividade maçónica é definitivamente proibida, pois a lei passa a punir qualquer cidadão que faça parte de associações secretas. Para além da ameaça política que a Maçonaria representava, a sua neutralização iria

[38] Sobre a situação da Maçonaria ao longo do período do Estado Novo, consultar Oliveira Marques (*Ibidem*: 537-541), bem como a bibliografia aí referida pelo autor.

ao encontro da reciprocidade "moral" existente entre o Estado Novo e a Igreja, pois precavia terminantemente a expressão de discursos de tipo anti-clerical que tanto tinham dominado a época da Primeira República. De facto, entre 1910 e 1926, o Estado assumiu uma intervenção crucial na regulação do mercado religioso, protagonismo que prolongou, na perspectiva de Luís A. Santos, para lá desse período, só que segundo outras modalidades de "regulação administrativa":

> [C]om o advento da ditadura militar (1926-1933) e do Estado Novo (1933-1974), as práticas discricionárias exercidas a coberto da "regulação administrativa" puderam intensificar-se contra os grupos vistos pelo poder executivo como concorrentes perigosos da nova uniformidade ideológica e política que se pretendia consolidar (em graus diferentes de repressão, desde a Maçonaria e o PCP até aos espíritas, Testemunhas de Jeová e bahhá'is) (Santos, 2002: 415).

O Estado Novo, ainda que não tenha hostilizado abertamente as Igrejas Evangélicas, impediu a sua exteriorização em termos de lhes facultar liberdade de acção em estratégias e métodos proselitistas e as décadas da ditadura acabaram por representar tempos de consolidação organizacional, liderada por uma maioria de obreiros nacionais, de segunda e terceira geração. O Salazarismo simboliza, em vários aspectos, um tempo em que o objectivo era a inércia do tempo, a anulação (pelo acantonamento) dos agentes dominados, não apenas do campo religioso, mas em toda a realidade social. Parece-nos, pois sugestivo o que, neste sentido, nos diz Bourdieu:

> (...) os conservadores querem abolir o tempo, eternizar o estado actual do campo, o estado da estrutura que está em conformidade aos seus interesses, uma vez que eles ocupam aí uma posição dominante enquanto os inovadores, mesmo não se preocupando em concorrer com quem quer que seja, introduzem pela sua própria intervenção, a mudança e fazem a temporalidade específica do campo (*Ibidem*, 2001: 127).

Duma forma genérica, todas as confissões religiosas não católicas foram alvo de ataque por parte dos sectores mais conservadores da Igreja. Essa hostilidade estava presente quer nas prédicas dirigidas dos púlpitos quer na imprensa local, especialmente quando dirigida por organismos eclesiásticos. De novo merece

referência o estudo realizado por Santos Silva. Analisando o jornal *S. Torcato*, da propriedade da Irmandade e dirigido pelo pároco da freguesia, nas décadas de cinquenta e sessenta, o autor (1994: 163 e 184-185) recolhe declarações que ilustram a atitude condenatória à heterodoxia religiosa e, em especial, o ataque cerrado ao comunismo[39]. Frequentemente, ambas as coisas eram mencionadas de forma indistinta e conotadas com o diabo ou o anti-Cristo. Este discurso, de todo injustificado face à insignificância da ameaça, encontra a sua principal explicação – seguindo de perto a análise de Santos Silva (*Ibidem*: 185) – na necessidade de estigmatizar e confundir, num mesmo bloco, ateísmo, oposição política e alternativas religiosas com vista a uma maior eficácia do controlo social, enquadrando e disciplinando (de forma repressiva e legitimada pelo Estado) as condutas, produzindo o "fechamento do campo dos possíveis". No mesmo sentido, Esteves (*Ibidem*: 67) defende que a posição de poder adquirida pela Igreja Católica e "a lógica do seu reforço" assentam numa espécie de "etnocentrismo institucional" que não só nega a "existência e a legitimidade de outras formas religiosas", como tende a identificar a história da sociedade portuguesa com história da religião católica.

As relações entre o regime salazarista e o catolicismo português[40] não foram, porém, sempre as mesmas (Cruz, 1996: 434). Essas relações, que no primeiro período do Estado Novo se traduziram num apoio generalizado a Salazar, evoluíram, depois da II Grande Guerra, para um distanciamento de muitos católicos em relação ao regime e, finalmente, para uma clara divisão de atitudes políticas no mundo católico[41]. Recorde-se a reacção de alguns sectores laicos e mesmo do clero que,

---

[39] Reproduz-se aqui uma das citações do Jornal *S. Torcato* utilizadas por Silva (*Ibidem*: 185) e a propósito do apelo à adesão à Acção Católica: "Hoje mais do que nunca ou temos de ser por Cristo ou contra Cristo. E aproximam-se os tempos em que por Cristo só na A. C. e contra Cristo só no comunismo".

[40] O artigo de Maria Inácio Rezola (1999), "As «artes de ser católico português»", apresenta uma clara e exaustiva arrumação das temáticas e da bibliografia no que respeita às relações entre o Estado Novo e a Igreja Católica.

[41] Braga da Cruz considera quatro momentos distintos nas relações entre o Estado e a Igreja Católica durante o salazarismo. Designa o primeiro por "Separação concordatada", intervalado pela Constituição de 1933 e a Concordata de 1940. O segundo diz respeito ao período das negociações e assinatura da Concordata e do Acordo Missionário, o que formaliza esferas de acção e a redefinição

após as eleições de 1958, se demarcam manifestamente do regime. Exemplo disso é a Carta "aberta" de D. António Ferreira Gomes, Bispo do Porto, a Salazar onde, entre outras coisas, é denunciada a ausência de liberdades fundamentais como o direito de associação e o direito à greve, atitude que é penalizada com um exílio de uma década e que provocará divisões no interior da Igreja[42].

Em menor escala, a década de cinquenta é ainda marcada pelos Congressos da Juventude Universitária Católica (JUC) e da Juventude Operária Católica (JOC), ambos com reflexos na luta política contra o regime, fosse na sua versão estudantil dos anos sessenta, fosse na sua vertente de insurreição operária. Mais tarde, ficou célebre a Vigília da Capela do Rato, em 31 de Dezembro de 1972, interrompida pela polícia, em virtude do seu pendor anti-guerra colonial.

Mas o elemento-chave da mudança foi o concílio Vaticano II. As reformas desencadeadas, seja do ponto de vista litúrgico e cultual, seja no plano organizacional interno e na promoção da abertura a outras confissões, que colocaram a expressão diálogo ecuménico na ordem do dia, entram em choque com a estrutura tradicional da Igreja Católica em Portugal. Se, por um lado, não foram

---

dos papéis do Estado e da Igreja na sociedade portuguesa, modelo que impera pacificamente até à II Grande Guerra. O terceiro momento tem como marco a II Guerra Mundial e assinala o início da "desagregação do apoio católico ao regime". Por último, a partir de finais de cinquenta, com a campanha eleitoral do General Humberto Delgado, entra-se numa época de clara cisão entre os católicos, a qual será agravada com a guerra colonial e perdurará até à instauração da democracia em 1974. Cfr. Braga da Cruz (1998).

[42] Contrariamente à opinião dominante entre o catolicismo de esquerda que acabou por transformar D. António Ferreira Gomes num mito da resistência católica ao salazarismo, Teixeira Fernandes (2001a), no seu livro *Relações entre a Igreja e o Estado no Estado Novo e no pós 25 de Abril*, apresenta, de forma fundamentada através de extensa documentação, uma imagem conservadora e, por isso, totalmente diferente do "bispo do exílio". A título de exemplo, transcrevemos breves excertos que, claramente, ilustram a análise do autor: "A concepção de nação [de D. António] parece (...) filiar-se directamente na noção que dela tinha o catolicismo da Primeira República, quando afirma que 'perdida a Igreja na alma do povo estará perdida a Nação' [...]. D. António conserva ainda uma visão imperialista da Igreja, como se todos fossem católicos e não existissem outros espaços de ser e de agir fora da Igreja" (*Ibidem*: 87); duas páginas à frente, Teixeira Fernandes acrescenta: " O discurso de D. António é unicamente político, na medida em que, sendo essencialmente eclesiástico, está voltado para a criação de uma cristandade. Não é um discurso que se preocupe com a libertação em si mesma, mas com um maior domínio da Igreja. [D. António n]ão era de esquerda politicamente, como não era progressista dentro do campo religioso" (*Ibidem*: 89).

criadas, na opinião de Bento Domingues (1989:131-132), as condições para um "catolicismo pós-conciliar" – "[o]s problemas de uma nova forma de viver em Igreja, de ser padre, de ecumenismo, de liberdade religiosa, de informação, de justiça, não foram confrontados com a Concordata, com o Acordo Missionário, com os direitos fundamentais do cidadão, com a emigração, com a situação de guerra" –, por outro, ganham expressão certos sectores católicos, muitos dos quais ocupando lugares de charneira na oposição durante os derradeiros anos do Estado Novo.

A nossa perspectiva não será tão dicotómica como a daquele autor. Deve reconhecer-se que a introdução da liberdade religiosa enquanto valor a inserir na reflexão doutrinária da Igreja Católica mobilizou o episcopado português. A nova atitude teve repercussões na revisão constitucional de 1971, uma vez que a hierarquia eclesiástica aceitou a legislação da liberdade religiosa (Fontes, 2002: 325), não abdicando, contudo, do estatuto de "religião oficial da Nação Portuguesa", nem aceitando a revisão da Concordata.

Separação laica não absoluta

O fim do Estado Novo dá-se em 1974 e a nova Constituição é aprovada em Assembleia da República dois anos mais tarde, assegurando a consagração do Estado democrático. Neste novo contexto, a liberdade religiosa passa a ser balizada por valores imanentes à própria constitucionalidade democrática, promovendo igual liberdade e igualdade dos cidadãos e procurando abolir procedimentos discriminatórios. Teixeira Fernandes defende que no pós 25 de Abril, a religião vai ser enquadrada no seu próprio espaço social, libertando o Estado da inibição e limitação do exercício da sua acção democrática (Fernandes, *Ibidem*).

A Constituição de 1976 contempla quer os aspectos públicos quer os privados (Machado, 1996: 187-188) no que concerne à opção e ao exercício religiosos. Assim, no domínio dos direitos individuais, estabelece como inviolável a liberdade de consciência, de religião e de culto (art. 41.º–1) e afirma que "ninguém deve ser

perseguido, privado de direitos ou isento de obrigações ou deveres cívicos por causa das suas convicções ou práticas religiosas" (art. 2.º).

No plano colectivo, a legislação decorre do princípio da separação entre o Estado e qualquer que seja a confissão religiosa:

> "[a]s igrejas e outras comunidades estão separadas do Estado e são livres na sua organização e no exercício das suas funções de culto" (art. 41.º-4). Por outro lado, prevê-se que o Estado seja neutro, não podendo "atribuir-se o direito de programar a educação e a cultura segundo quaisquer directrizes... religiosas. O ensino público será não confessional" (art. 43: 2-3)[43].

O modelo constitucional[44] adoptado irá, deste modo, rejeitar as experiências anteriores, sejam elas de união político-confessional, submetida à concepção de uma verdade objectiva e a um discurso teológico; sejam de separação no quadro do republicanismo laicista (anti-clerical onde o princípio de *libertas ecclesiae* permaneceu sob formato não teológico); sejam ainda, de ambiguidade de uma separação combinada com uma união simbólica segundo a qual o poder político procuraria bases de auto-legitimação. É demonstrada por Teixeira Fernandes a escassez de intervenções episcopais na vida política portuguesa, a partir do período que se seguiu à revolução de Abril, o que é elucidativo do distanciamento assumido. As tomadas de posição vieram em questões polémicas como a lei do aborto (aprovada em 1987 pelo Parlamento, cuja atitude foi severamente contestada) ou perante a posição do Estado relativamente ao divórcio que, segundo a Igreja, põe em causa a estrutura familiar (*Ibidem*: 404-405).

No entanto, e como foi dito no primeiro capítulo, a Igreja continua a ter um forte peso como instituição na sociedade portuguesa e, a prová-lo, basta ter em

---

[43] Inversamente, no campo político, o princípio da separação manifesta-se na proibição do uso por parte dos partidos políticos de qualquer designação que "contenha expressões directamente relacionadas com quaisquer igrejas bem como emblemas que confundíveis com símbolos... religiosos" (art. 51.º-3).

[44] Para uma tipologia dos modelos de regulação jurídica entre os poderes político e religioso, consultar Machado (*Ibidem*: 305-310).

consideração o resultado do referendo sobre a despenalização da interrupção voluntária da gravidez, o tempo de antena concedido pelos meios de comunicação a qualquer declaração vinda do episcopado sobre as mais diversos acontecimentos da vida social[45], e a centralidade de Fátima.

A actual Constituição portuguesa define-se pela neutralidade do Estado e por uma certa coexistência pacífica deste em relação ao campo religioso, traço das actuais sociedades modernas e pluralistas (Fernandes, 1999a: 17 e 340), em que se manifestam contra-tendências a uma homogeneização cultural.

As condições de liberdade de acção e expressão facultadas pelo Estado democrático abriram portas a um conjunto de múltiplas opções, anteriormente coarctadas e, como tal, afectando as condições de existência tanto das confissões protestantes e de outros grupos religiosos – cristãos e não cristãos – bem como a própria Igreja Católica. Levar em conta tal enquadramento social e político revela-se imprescindível na tentativa de compreender a actual realidade religiosa em Portugal.

A inexistência de uma pluralidade religiosa, ao longo de séculos, estruturou as mentalidades e representações sociais colectivas em termos de uma bipolarização entre, de um lado, um catolicismo fortemente identitário e professante e, do outro, um sentimento anti-clericalista. As décadas do Estado Novo, profundamente protagonistas da primeira atitude, vieram solidificar, ainda mais, a radicalização daqueles dois pólos.

Se o 25 de Abril de 1974 introduziu uma nova fase em termos da multiplicação e proliferação de NMRs, os anos 90 encetaram o debate público alargado em termos de pluralismo e tolerância religiosa. Por outro lado, os grupos emergentes no campo religioso começaram a despertar a atenção das ciências sociais para a temática, fomentando os primeiros ensaios de pesquisa nesta área.

---

[45] A variedade das declarações abarca não só comentários sobre decisões do poder político em questões de natureza social, ética e legislativa como assuntos de natureza desportiva como foi o caso da participação portuguesa no Mundial de Futebol de 2002.

3. O Estado e a gestão pública do fenómeno religioso

Mesmo na actualidade o direito de igual liberdade religiosa no continente europeu continua a deparar com algumas heranças resultantes de "tradições de unidade teológico-política". Por exemplo, o quadro religioso da União Europeia – quadro que reflecte eminentemente a tradição cristã do ocidente e que poderá vir a orientar-se por um novo tipo de equilíbrios devido à integração de países de leste – caracteriza-se por uma cultura dominantemente católica. Portugal faz parte dessa cultura religiosa a par da Espanha, Itália, França, Bélgica, Irlanda, Áustria e Luxemburgo. Minoritariamente, temos os países protestantes nórdicos e o Reino Unido de tradição anglicana e aqueles com traços de religiosidade mista (catolico-protestante), como a Alemanha e a Holanda. A Grécia, na qualidade de país ortodoxo, constitui a excepção num cenário vincadamente ocidental.

Verifica-se uma certa relação entre essas tradições religiosas e o tipo de relações que têm existido entre o Estado e as Igrejas ou grupos religiosos e será curioso notar que nem o modelo nem as tendências dominantes têm sido pautadas por uma lógica laicista, em que o poder político surge totalmente divorciado da esfera religiosa. Segundo Machado (*Ibidem*: 320-321), a Europa tem optado pelo alargamento do sistema concordatário a par do reconhecimento de algumas confissões religiosas como "corporações de direito público".

Hervé Hasquin (1994) distingue, de um ponto de vista genérico, duas modalidades de relação: Estados de "religião oficial" e Estados com um regime de "tipo separatista", incluindo este casos de separação absoluta e os "sistemas de independência recíproca dos dois poderes, reservando um tratamento particular, nesta última categoria, aos Estados e Regiões onde se exerce ainda totalmente ou parcialmente o espírito da Concordata de 1801 concluída entre a França e a Santa Sé, e aos Estados católicos da bacia mediterrânica que renunciaram recentemente à religião oficial" (*Ibidem*: 24).

Nos países protestantes do Norte e na Grécia ortodoxa prevalecem sistemas de "religião oficial", constatando-se modalidades diversas de relação entre a Igreja e o Estado, a par de níveis diferenciados de abertura e tolerância relativamente aos grupos religiosos minoritários.

Dentro dos regimes separatistas, a Alemanha, caracterizada por um sistema de paridade entre a Igreja Católica e as Igrejas Evangélicas, estabeleceu concordatas com a primeira e acordos com estas, mecanismos que asseguram um sistema de colaboração bilateral entre o Estado e as Igrejas. Com algumas variantes situam-se dentro desta modalidade de separação a Irlanda, a Holanda, a Bélgica, o Luxemburgo e as regiões de Alsace e Moselle, a Itália e a Espanha. Estes dois últimos países, após um longo período em que o catolicismo mereceu o estatuto de religião oficial, passaram recentemente a uma situação de celebração de acordos com comunidades religiosas[46], consideradas de implantação (numérica ou histórica) significativa.

Ainda segundo Hasquin, pertencem ao regime de "separação absoluta" apenas a França e Portugal, visto ambas as repúblicas consagrarem o princípio de independência do Estado em relação às comunidades religiosas, num espírito de laicidade. No entanto, no caso português, a existência de uma Concordata entre o Estado e a Santa Sé, desde 1940, e a relação preferencial que, na sequência desse acto, o Estado acabou por estabelecer com a Igreja Católica, sugere que o modelo vigente se enquadra na tipologia de sistema de independências recíprocas entre os poderes religioso e político, que caracteriza o "tipo separatista" definido por aquele autor. Não há aqui a pretensão de discutir a virtual (in)compatibilidade da Concordata com a Constituição democrática de 1976, mas convirá recordar as regras, atrás expostas, que têm orientado a discussão da questão religiosa na sociedade portuguesa e enunciar os principais eixos sob os quais se desenha hoje o

---

[46] Na Itália, desde 1984, que vêm sendo celebrados acordos com a Igreja Valdense, as Assembleias de Deus, a União das Igrejas Cristãs Adventistas do Sétimo Dia, a União da Igreja Evangélica Baptista e com a União das Comunidades Israelitas. Semelhantemente, em Espanha realizaram-se, em 1992, acordos com a Federação das Comunidades Israelitas, com a Comissão Islâmica e com a Federação das Entidades Religiosas Evangélicas (Hasquin, *Ibidem*, 28-29 e Machado, *Ibidem*: 327).

debate em torno da liberdade religiosa, o qual é em si mesmo uma pista que permite vislumbrar a própria tendência da relação entre o religioso e o secular.

Foi designado, no ponto um deste capítulo, de *separação laicista* o primeiro momento, correspondente aos dez primeiros anos da República; sucedeu-lhe a fase de *separação/cumplicidade* característica da ditadura do Estado Novo, principalmente até meados de cinquenta; finalmente, a partir de 1974, entrou-se no período que tem prevalecido até ao presente, este denominado de *separação laica* (não necessariamente absoluta como sugeriu Hasquin) mais adequada aos regimes democráticos e pluralistas.

3.1. A regulação jurídica dos grupos religiosos em Portugal

Há aspectos efectivamente delicados em matéria de liberdade religiosa. Um deles diz respeito ao direito de manifestação e difusão de uma determinada crença, o que se coloca com especial acuidade para os grupos religiosos que apresentam um pendor proselitista como característica intrínseca organizacional (Machado, *Ibidem*: 225-226). Se esse direito passa a ser coarctado, fica sem protecção o direito de mudar de religião.

Pese embora a referida laicidade do Estado português e o conjunto de liberdades e garantias que a própria Constituição democrática consagra, o certo é que a lei da liberdade religiosa que tem vigorado remonta a 1971 (Lei nº 4/71 de 21 de Agosto) e, como tal, é anterior à implantação do regime democrático. Essa foi a primeira lei da liberdade religiosa, decretada durante o governo de Marcelo Caetano, referindo o mesmo:

> O Governo, ao enviar à Câmara Corporativa o projecto de proposta de lei acerca da regulamentação do exercício da liberdade religiosa, não pretendeu cercear

privilégios da Igreja Católica e muito menos bulir com a consciência católica do País[47].

Apesar dessa lei ter permitido aos grupos religiosos constituírem-se em associações e praticarem o seu culto, de modo comunitário, sem recurso a uma autorização administrativa, concordamos com David Valente (1999: 272) quando este afirma que a referida lei poucas mudanças produziu em termos de liberdade religiosa. Pode mesmo dizer-se que, em termos práticos, ela comportou um efeito perverso, na medida em que funcionou como instrumento de controlo das confissões minoritárias. No entanto, e também na perspectiva daquele autor, essa lei teve a virtualidade de fomentar a discussão na sociedade portuguesa, envolvendo principalmente protestantes e alguns sectores da Igreja Católica[48].

A permanência da lei de 1971 representa um facto contraditório aos princípios democráticos constitucionais. Por outro lado, tendo adquirido uma maior liberdade de expressão, as comunidades religiosas minoritárias, ao longo deste último quartel do século XX, foram apresentando perante os governos e na esfera pública um conjunto de reivindicações sob o argumento de uma maior igualdade para todos os grupos religiosos e tomando como elemento de comparação a Concordata com a Igreja Católica, situação que consideram de privilégio ou mesmo inconstitucional.

Só em finais dos anos noventa a situação foi reavaliada e uma nova lei começou a ser elaborada. De seguida procurar-se-á expor alguns dos conteúdos da nova de Lei de Liberdade Religiosa – já aprovada em Assembleia da República –, os principais actores implicados no campo político e no campo religioso, bem como

---

[47] Vida Mundial, nº 1641, de 20 de Novembro de 1970. Citação de David Valente (1999: 271-272).

[48] Em Março de 1971, antes da promulgação do diploma que viesse a regulamentar o direito da Liberdade Religiosa, realizou-se, no Centro Ecuménico de Reconciliação, em Buarcos, Figueira da Foz, um encontro subordinado ao tema "Liberdade religiosa e liberdade humana". Essa reunião contou com a presença de elementos de várias confissões religiosas – católicos, presbiterianos, adventistas, metodistas, pentecostais, muçulmanos e bahá'ís – e agnósticos. Como representante da Assembleia Nacional esteve presente Francisco de Sá Carneiro. Notícia publicada no Portugal Evangélico, nºs 603-608, do 1º Semestre de 1971.

apontar os factores mais relevantes que conduziram ao aceleramento do processo na sociedade portuguesa. Entre eles destacam-se as liberdades de expressão e manifestação facultadas, desde 1974, pelo quadro democrático; na sequência disso, a pulverização de novos grupos religiosos e a visibilidade das confissões antigas, fenómeno que originará novos protagonismos e concorrência no mercado dos bens religiosos; a integração de Portugal na União Europeia e respectivo acompanhamento, por parte dos dirigentes políticos, da discussão que, àquela escala, se faz do fenómeno religioso actual; a necessidade da revisão da Concordata com a Igreja Católica nas matérias que foram entendidas como inadequadas ao momento presente.

3.2. Contornos da nova Lei da Liberdade Religiosa

Vinte anos volvidos sobre a Constituição de 1976, é criada por despacho ministerial, de 8 de Abril de 1996, a Comissão de Reforma da Lei da Liberdade Religiosa. De acordo com o mesmo despacho, esta Comissão é constituída com vista à "natureza urgente da renovação da legislação básica sobre liberdade religiosa". Isto porque o princípio constitucional que consagra a liberdade religiosa não teve aplicação prática e a legislação específica nessa matéria é obsoleta e marginal à Constituição democrática, datando, como se disse, a inícios da década de setenta.

A Comissão de Reforma da Lei da Liberdade Religiosa começou por solicitar às cerca de 400 confissões e associações inscritas no Ministério da Justiça – número que hoje se situa em 597, o que significa um aumento de 50% – o envio de propostas. Desse conjunto, 226 responderam, facto que é demonstrativo da elevada vontade dos vários grupos em verem alterações de carácter jurídico.

O Estado português defendeu, desde o início da discussão, que não é do foro do legislador estabelecer a diferença entre igreja e seita. O então Ministro da Justiça

Vera Jardim[49], protagonizando a posição do Estado e do legislador, defendeu que "as várias religiões devem ter acesso aos mesmos direitos [...] de organização, de prática religiosa, de natureza fiscal, que são neste momento apanágio da Igreja Católica". Contudo, o Estado mantém a disposição de respeitar a Concordata, na qualidade de tratado de direito internacional, em função do reconhecimento do peso que esta igreja tem na sociedade portuguesa. Facto que não o impede de procurar a igualização de direitos para os vários grupos, referindo-se às experiências espanhola e italiana na matéria. Esses direitos passam, entre outros, pela isenção fiscal. Só em caso de denúncia de que uma associação religiosa desenvolve acções de fim lucrativo, é que o Ministério das Finanças poderá abrir uma investigação. O Estado entende a religião como um fenómeno não-lucrativo, reconhecendo-lhe a função de "cura de almas" e capaz de dar resposta a problemas de isolamento e insegurança . Desta forma, o Estado coloca a religião em pé de igualdade com as instituições culturais e de solidariedade social.

A Igreja Católica, na sua condição de única confissão reconhecida pelo Estado sem ter necessidade de registo no Ministério da Justiça, tomou, numa atitude de reserva, a decisão de responder através da Conferência Episcopal Portuguesa[50]. A sua posição face à nova lei foi a de acolhimento reservado, deixando clara a preocupação de lembrar o enraizamento histórico e cultural do catolicismo na nação, a par da sua representatividade numérica (90% dos portugueses foram baptizados católicos). Negou gozar de uma situação de privilégio alegando que a Concordata de 1940 apenas veio devolver à Igreja parte do que a República laicista lhe tinha subtraído. Mais tarde, a Igreja Católica veio a reconhecer a necessidade de revisão desse Acordo Concordatário. Revelou, ainda, uma preocupação especial com os NMRs e com os direitos que poderão vir a gozar em resultado da nova legislação, referindo, por diversas vezes, a necessidade de "separar o trigo do joio".

---

[49] Entrevista ao Jornal Semanário de 12 de Abril de 1997.

[50] Jornal Público de 21 de Julho de 1996.

A propósito da questão da avaliação de determinados grupos religiosos, do seu papel na sociedade e do seu estatuto enquanto Igreja ou comunidade religiosa, D. Fernando Luz Soares, bispo da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, defendeu que naquele momento do processo não seria correcto "(...) excluir qualquer organização, mesmo que as suas práticas [levantassem] dúvidas acerca dos seus reais propósitos"[51]. Defendeu ainda que só depois da aplicação da lei, e uma vez esta testada, poderão ser avaliadas as incongruências que possam subsistir e verificar os casos que não sejam contemplados. Esta perspectiva é, segundo o bispo da Igreja Lusitana, perfeitamente validada pelo controlo que outras leis exercem sobre determinadas práticas de que estas organizações são acusadas. Outras comunidades minoritárias, nomeadamente na pessoa de Ireneu Cunha, então bispo da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa, advogaram, em termos semelhantes, uma adequação do direito das religiões à realidade actual, por forma a "acabar finalmente (...) com todas as situações ainda existentes de discriminação religiosa, em total coerência com os princípios constitucionais"[52].

Após dois anos de intensivo trabalho, ficou pronta em 16 de Abril de 1998 e foi apresentada no Ministério da Justiça a última versão do Anteprojecto de Lei da Liberdade Religiosa. Mas só em 26 de Abril de 2001, é aprovada pela Assembleia da República a lei da Liberdade Religiosa. Evidenciaremos os aspectos que se afiguram mais relevantes. Alguns artigos encontram-se já consagrados na própria Constituição Portuguesa, outros são prova das transformações que a nova lei implicará, após regulamentação governamental:

- em termos de direitos individuais ninguém pode ser privilegiado ou prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever devido às suas práticas e convicções religiosas (art. 2.º);
- o Estado não discriminará nenhuma comunidade religiosa nem adoptará qualquer religião (art. 2.º e 4.º);

---

[51] Entrevista ao Jornal de Notícias de 1 de Abril de 1997.

[52] Entrevista ao Jornal de Notícias de 31 de Março de 1997.

- as comunidades religiosas poderão adquirir personalidade jurídica[53], ficando garantida a especificidade da Concordata e respectiva legislação que lhe está associada. Os grupos religiosos passarão, assim, a auferir de direitos em termos de isenção fiscal[54], ensino[55] (art. 24.º), comunicação social (art. 25.º), assistência religiosa nas forças armadas, prisões e hospitais (art. 13.º);

- possibilidade de grupos religiosos (geralmente, considerados seitas pela opinião pública) passarem a ter a possibilidade de estar em pé de igualdade com os ramos tradicionais do cristianismo (católicos, protestantes, ortodoxos), judeus, islâmicos, budistas ou hindus (art. 37.º);

- segundo uma lógica do "interesse comum", o Estado terá a possibilidade de celebrar acordos com diferentes confissões ou uma federação de entidades religiosas. Tais acordos terão de passar pelo ministro da Justiça e ser aprovados como lei no parlamento. Os critérios de aceitação ou recusa dependerão de um conjunto de factores como o número de fiéis, tempo de implantação no território nacional e consonância das normas internas da comunidade com a ordem jurídica portuguesa (arts. 45.º a 51.º);

---

[53] Segundo a lei de 1971, para ser reconhecida pelo Estado, uma confissão religiosa precisava de um mínimo de 500 assinaturas. Com a nova lei essa condição é alterada, passando a bastar um pedido ao departamento competente do Ministério da Justiça, exigindo-se, contudo, como requisitos: a denominação distintiva, os princípios doutrinais, a descrição sumária do acto de culto e o tempo de permanência do grupo em Portugal (art. 33.º).

[54] As pessoas colectivas religiosas estão isentas de qualquer imposto ou contribuição geral, regional ou local sobre os lugares de culto, prédios ou instalações directamente afectos a fins religiosos ou sociais, bem como do imposto de sisa e sobre sucessões e doações quanto às aquisições de bens para fins religiosos (art. 32.º). Estão também isentas de imposto as prestações para exercício de culto religioso, os donativos ou as colectas públicas em edifícios ligados ao culto (art. 31.º).

[55] Ponto polémico, e não contemplado, continua a ser a do virtual reconhecimento das escolas de formação teológica protestante que reivindicam o estatuto de ensino superior. Encontram-se, nessa situação, o Seminário Evangélico de Teologia, Seminário Baptista e Institutos Bíblicos.

- autorização para os filhos de hindus, judeus, muçulmanos e outros, nascidos em Portugal, serem registados com nomes da sua tradição religiosa (art. 8.º);
- direito aos grupos religiosos de guardarem o seu dia de descanso e os seus dias festivos bem como usufruírem do direito de "objecção de consciência" ao serviço militar (arts. 14.º e 12.º);
- permissão de abate legal de animais por motivos religiosos (desde que respeitem as matérias previstas na lei de protecção aos animais) (art. 26.º);
- reconhecimento civil do casamento religioso (art. 19.º);
- criação pelo Ministério da Justiça de uma Comissão de Liberdade Religiosa (art. 52.º), com funções consultivas em matérias de liberdade religiosa, mas também com funções de estudo, informação, parecer e proposta em relação à aplicação da Lei da Liberdade Religiosa, para além do desenvolvimento, melhoria e revisão dessa mesma Lei e do Direito das religiões em Portugal.

Este último ponto merece uma atenção especial a dois níveis, a saber, no plano das competências e no que respeita aos membros que a constituem. Assim, compete à Comissão emitir pareceres acerca da eventual celebração de acordos entre as confissões e o Estado, sobre a radicação, em Portugal, de igrejas ou comunidades religiosas, bem como da inscrição destas organizações no registo de pessoas colectivas religiosas e ainda estudar os movimentos religiosos e sua evolução no país, teórica e estatisticamente. A Comissão é constituída, para além do Presidente, por dois membros designados pela Conferência Episcopal Portuguesa, por três membros escolhidos pelo Ministro da Justiça de entre os nomeados pelas Igrejas e comunidades não católicas radicadas, tendo em conta a representatividade de cada uma e os princípios de tolerância. Serão ainda nomeados cinco indivíduos, pelo Ministro da Justiça, provindos das áreas científicas em que se enquadram as funções da Comissão, de modo a garantir a neutralidade e o pluralismo do Estado em matéria religiosa.

Embora a nova lei revele uma igualdade de direitos nunca antes alcançada pelas minorias religiosas na sociedade portuguesa, não se fazendo qualquer distinção entre seita e igreja, o certo é que foram criados mecanismos de neutralizar os grupos religiosos mais competitivos no mercado de bens religiosos em Portugal, ao excluir das relações privilegiadas com o Estado (nomeadamente no que respeita à isenção de impostos) os grupos religiosos implantados há menos de trinta anos no país ou sessenta no estrangeiro. Ficam, assim, de fora, por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja do Maná. Em contrapartida, as Testemunhas de Jeová – longamente perseguidas no passado – adquirem um direito jurídico que permitirá legitimar socialmente alguns dos seus princípios, como é o caso da objecção de consciência.

O impacto público da IURD na sociedade merece uma nota especial. De forma inesperada, "este grupo teve um evidente sucesso ao nível da captação de fiéis e uma visibilidade nunca anteriormente conhecida por outro movimento religioso ou confissão não católica" (Vilaça, 2000a: 6). Para isso muito contribuíram os conflitos a ela associados, em função da compra de espaços públicos para imediata reconversão em templos, da compra de estações de rádio ou da utilização de canais televisivos para a divulgação da sua mensagem e as incompatibilidades com populares em alguns locais onde se implantou. Estas disputas acabaram por projectar a IURD para uma ribalta que não esperaria, mas que a levaram a todo o território nacional.

Os acontecimentos desenrolados em torno deste fenómeno tiveram um papel determinante na discussão do pluralismo religioso em Portugal, não só pelo confronto de religiosidades, como também, pela questão social que desencadearam, levando à abertura do diálogo, quanto ao seu direito de culto e legalidade das suas práticas (Mafra, 2002: 64-65). O fenómeno IURD teve, assim, a virtualidade de interpelar, pela primeira vez, a sociedade portuguesa em termos do pluralismo de crenças, promovendo a sua discussão, quer nos círculos religiosos institucionalizados, políticos, intelectuais e científicos, quer na sociedade civil, fortemente mobilizada pelos meios de comunicação.

No cenário político apenas uma formação partidária, o Bloco de Esquerda, manifestou interesse em debater publicamente o novo enquadramento jurídico da liberdade religiosa, defendendo a total laicidade do Estado[56] e a abolição da Concordata. Esta proposta foi, no entanto, refutada, uma vez que foi considerada por algumas partes excessivamente radical no comportamento a ser tomado pelo Estado, em relação à Igreja. A não abolição da Concordata não ficou, também, livre de contestação, pois, mesmo alguns membros da bancada parlamentar do Partido Socialista – que à época constituía Governo – consideraram o documento datado e próprio de um Estado retrógrado e parcial, vendo, dessa forma, necessária a reforma do direito das religiões.

Na linha desta questão, Teixeira Fernandes adiciona a visão da Concordata como característica de Estados autoritários (neste caso, o português e o do Vaticano). Segundo o autor, teria feito todo o sentido, com o 25 de Abril, alterar o cariz do acordo, em virtude da revitalização governamental e política vivida no país, não considerando satisfatória a posição dos governos provisórios face à Concordata, já que "[a] Igreja em Portugal considera-a válida e o governo português procede do mesmo modo. De contrário, este não teria negociado com a Santa Sé, em 1975, a alteração do seu artigo XXIV, de forma a tornar possível o divórcio" (Fernandes, 2001a: 409). A nova Lei da Liberdade Religiosa veio trazer novos recursos aos grupos minoritários e a Igreja Católica, enquanto agente dominante, manifestou uma atitude reactiva à ameaça. Num primeiro momento, apelou para a existência da Concordata, acabando por mais tarde reconhecer a necessidade de rever o Acordo Concordatário, devido à inevitável uniformização com o modelo europeu vigente nos países comunitários. Contudo, ainda à data[57] continua a temer as consequências financeiras dessa medida: não só perderá benefícios fiscais como correrá o risco de muitos dos 83% dos católicos não se declararem como tal para efeitos do IRS.

---

[56] A completa laicização do Estado como caminho para atingir a completa Liberdade Religiosa é defendida por Dimas de Almeida, na altura pastor da Igreja Presbiteriana, em entrevista à revista Vida Mundial de Março de 1999.

[57] Jornal Expresso de 06 de Julho de 2002.

Tanto a renegociação da Concordata como a nova Lei da Liberdade Religiosa constituem assunto de extrema delicadeza para o poder político. Não deixa de suscitar algumas interrogações o facto da referida lei, aprovada pela Assembleia da República em Abril de 2001, se encontrar sem regulamentação governamental em Dezembro de 2002, do mesmo modo que a Comissão de Liberdade Religiosa ainda não foi criada. A morosidade do processo acalentou impaciências entre as organizações religiosas minoritárias, tendo José Dias Bravo, agora presidente honorário da Aliança Evangélica Portuguesa, manifestado sinais de preocupação em declarações recentes (30 de Novembro de 2002) ao jornal Público[58]. Segundo ele, a situação presente tornou-se insustentável em virtude do vazio legal existente: "[a] inexistência da regulamentação faz com que as igrejas e comunidades religiosas não-católicas tenham deixado de ser consideradas associações religiosas, no entendimento da lei anterior (1971)". A inexistência de qualquer registo alternativo impede aquelas comunidades de realizar contratos, como os de compra e venda de instalações, ou de usufruir os 0,5% do IRS resultante da possibilidade de cada crente declarar essa contribuição para o seu grupo religioso.

Julgamos que esta situação não pode ser dissociada de um outro processo que esteve em curso até à data, ou seja, a negociação da revisão da Concordata. Só em Dezembro de 2002 foi estabelecido o acordo final entre o Secretário de Estado do Vaticano, Ângelo Sodano e o Ministro dos Negócios Estrangeiros português, Martins da Cruz[59]. Do nosso ponto de vista, o Estado actuou procurando gerir a questão religiosa no campo social, segundo um modelo que produzisse o mínimo de custos em termos das dinâmicas das relações de força entre maioria e minorias religiosas.

Se retomarmos a perspectiva de Rawls e a adaptarmos à situação portuguesa, de acordo com o regime político (democrático) e a legislação, haveria uma situação ideal-tipo de pluralismo. Ora isso não acontece na realidade: existe o

---

[58] Artigo de António Marujo intitulado "Evangélicos contestam vazio jurídico".

[59] Cfr. O jornal Público de 24 de Outubro de 2002 e o Semanário Expresso de 14 de Dezembro de 2002.

domínio de um discurso religioso produzido pelo principal agente dentro deste campo, a Igreja Católica[60], e uma argumentação intersubjectiva deficitária. No entanto, a tendência é para uma crescente pluralização da sociedade (no campo religioso à semelhança de outros) que se operará, não apenas através da democracia do sistema político tal como é postulado por Rawls, mas pelo alargamento do "agir comunicacional". Fazendo uso da expressão de Habermas (1987: 116), "[t]odo o processo de inter-compreensão assenta no pano de fundo de uma pré-compreensão estabilizada na cultura", que não parece existir ainda na sociedade democrática portuguesa.

Apesar disso, merecem relevo posições recentes de mudança e de abertura da Igreja Católica em relação à sociedade e aos outros grupos religiosos. Uma nota da Conferência Episcopal de 1995[61] revela a aceitação da laicidade, encarando-a como um desafio ao esforço evangelizador dos católicos no seu exercício profissional e, mais genericamente, como cidadãos (Fontes, *Ibidem*: 330). Posteriormente, numa carta pastoral que data de 2000[62], o Episcopado reconhece que, apesar da maioria da população portuguesa ser católica, "não há uma total identificação entre a Igreja e a sociedade, nem em número, nem em maneira de encarar a vida" (*Ibidem*). No mesmo documento é referida a crescente pluralidade religiosa da sociedade, a qual obrigou à laicização do Estado.

Concluímos com mais um breve apontamento sociológico. Em primeiro lugar, há que distinguir e individuar os registos político e analítico-científico do pluralismo, constando a abundância do primeiro e a carência do último. A questão da diversidade e o implícito lugar das minorias não pode ser entendido dentro de um campo de forças, em que os únicos agentes são a Igreja dominante e os grupos

---

[60] Ainda é hoje perceptível em alguns discursos que ter religião em Portugal significa ser católico ou, como foi dito recentemente, na Assembleia da República, por uma responsável política, o catolicismo é a religião oficial dos portugueses. O incidente ilustra bem o que, no anterior capítulo, se disse a propósito do pluralismo religioso poder estar constitucionalmente contemplado mas coexistir com formas de dominação de facto, isto é, com formas de poder simbólico.

[61] Conferência – documentos pastorais, vol. 4, p. 307, citado por Paulo O. Fontes (2002: 351).

[62] Carta pastoral A Igreja na sociedade democrática, 15 de Maio de 2000 (*Ibidem*).

religiosos minoritários. O Estado e a relação que este empreende e desenvolve com a religião dominante constitui um dado imprescindível. Silvio Ferrari (1999: 370) lembra, sobre esta questão, que o Estado sempre se relacionou, de forma mais conflituosa ou mais cooperante, com as comunidades de fé, mas a história mostra que a opção foi a de uma relação privilegiada com as confissões religiosas mais numerosas ou mais antigas, "mais agarradas aos valores tradicionais aceites na sociedade". O diálogo, as cumplicidades foram travadas com quem também detinha poder. Trata-se, assim, de uma relação selectiva: à margem ficaram sempre os grupos mais pequenos e mais recentes.

4. A religião em números no espaço e no tempo

Neste capítulo, e dentro de um objectivo mais geral, que é o de analisar as relações entre o Estado e a Igreja na sociedade portuguesa, foi traçada, primeiramente, uma panorâmica global, na perspectiva de um enquadramento histórico e sociológico, acerca da interacção entre as esferas política e religiosa. De seguida, deslocou-se o enfoque para a gestão pública do fenómeno religioso, procurando dar-se conta das modalidades actuais de regulação jurídica. Neste momento iremos partir para uma outra dimensão do fenómeno religioso, através da análise da evolução e distribuição geográfica da população portuguesa em termos de pertença religiosa. Como ponto de partida, analisaremos o estudo dos censos realizado num trabalho anterior (Vilaça, 1999), procurando agora completar e afinar algumas das questões aí levantadas.

Para uma aproximação numérica do fenómeno religioso foram recolhidos os dados dos Recenseamentos Gerais da População[63] de 1900, 1940, 1950, 1960, 1981, 1991 e 2001. Os censos de 1970 não foram tratados devido ao facto de não estar publicada informação sobre pertença religiosa. Além disso, esse recenseamento baseia-se numa amostra de 20% da população, o que coloca limitações e algumas reservas qualitativas.

Sugerimos, para uma visão global da evolução dos posicionamentos dos portugueses face à religião, um olhar sobre o Quadro 2[64]. Quando numa primeira fase da pesquisa esta questão foi abordada, tivemos a oportunidade de fazer um apontamento metodológico que julgamos pertinente reproduzir:

> Se se considerar os Censos aqui analisados[65], ressalta, de imediato, uma discrepância em termos da referida categorização das respostas. Em primeiro lugar, à excepção dos Censos de 1900, apenas em 1981 e 1991 é possível encontrar uma discriminação por grupos religiosos da população não católica. E, mesmo ao nível destes, só os dois últimos são passíveis de comparabilidade, uma vez que o primeiro utiliza categorias descoincidentes. Segundo, a opção "não responde" só surge claramente nos dois últimos Recenseamentos, ainda que em 1900 e 1940 se encontre um grupo classificado de "religião ignorada", o que, *grosso modo*, deverá corresponder àquela categoria. Em 1950, para além dessa ausência, ainda se constata a impossibilidade de identificar os indivíduos de "outra religião" e aqueles "sem religião". Por outras palavras, nessa data, só foi registada a população católica, aferindo-se os não católicos através de um exercício de subtracção do grupo religioso maioritário à população total e obtendo-se, assim, um número residual perfeitamente indistinto (Vilaça, 1999: 279).

---

[63] Mesmo que tal instrumento apresente insuficiências a vários níveis, não serão discutidas, neste lugar, as deficiências relativas à qualidade geral dos Censos – entre outras, a cobertura da população e a formação do inquiridor. O modo de formulação da questão sobre a religião e as categorias que estruturam a resposta são, por si só, exemplificativas de alguns enviesamentos significativos.

[64] Apesar de uma apresentação gráfica diferente, a informação contida no Quadro 2 tem como fonte uma tabela inserida num artigo anteriormente publicado (Vilaça, 1999: 279), ao qual foram acrescentados os dados relativos ao Recenseamento de 2001.

[65] O texto em questão foi produzido em 1999 e, por essa razão, o último recenseamento de referência era o de 1991.

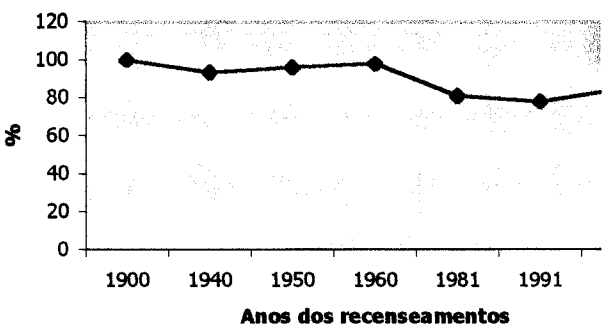
Quadro 2 População segundo a resposta à pergunta sobre religião nos Censos de 1900, 1940, 1950, 1960, 1981, 1991 e 2001

Censos	Total	Católicos	De outras Religiões	Sem Religião	Não sabe / Não responde
1900	5 423 132	5 416 204 (99,87%)	5 012 (0,09%)	1 454 (0,03%)	462 (0,01%)
1940	7 722 152	7 191 913 (93,13%)	63 060 (0,81%)	347 284 (4,49%)	119 895 (1,55%)
1950	8 510 240	8 167 457 (95,97%)		342 783 (4,03)	
1960	8 889 392	8 701 898 (97,89%)	39 747 (0,44%)	147 774 (1,66%)	
1981	7 836 504	6 352 705 (81,06%)	115 398 (1,44%)	253 786 (3,23%)	1 114 615 (14,22%)
1991	8 376 840	6 524 908 (77,89%)	149 850 (1,76%)	225 334 (2,68%)	1 476 748 (17,62%)
2001	8 699 515	7 353 548 (84,53%)	216 158 (2,49%)	342 987 (3,94%)	786 822 (9,04%)

Fonte: INE, Recenseamentos Gerais da População

Aquilo que em maior rigor é possível apreender através das estatísticas oficiais é a variação do número de católicos e de não católicos ao longo do século XX – única informação que é comum aos diversos censos. Em 1900 – trata-se assim de uma informação recolhida durante a monarquia e num tempo em que o catolicismo é tido como "a religião do Reino" –, a identidade nacional quase coincide com a identidade religiosa: o número de católicos ronda os 99,9%. Quatro décadas mais tarde, verifica-se um decréscimo de católicos em mais de 6%, fenómeno que se explica pelo aumento de 4,5% dos indivíduos "sem religião". Independentemente

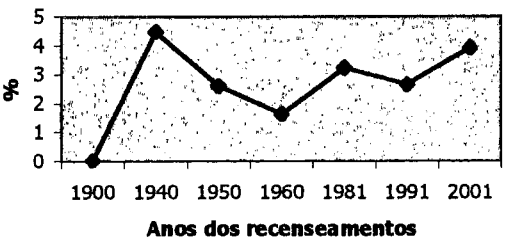
Gráfico 1 Evolução da percentagem de católicos, entre 190(e 2001



dos efeitos gerais da secularização ao nível das atitudes individuais perante a religião, será de ter presente que o laicismo e anti-clericalismo da I República produziram efeitos que se repercutiram nas opções pelo ateísmo ou o agnosticismo.

Contrariamente às tendências dominantes nos outros países do continente europeu e que viriam a alimentar a tese da secularização, em 1950 e em 1960 é visível um aumento da população católica: tendo um peso de 93% em 1940, os católicos passam a ser 96% em 1950 e 98% em 1960 (Gráfico 1). Em paralelo, os "sem religião" (Gráfico 2), ignorados em 1950, diminuem em quase 3% comparativamente a 1940. Será curioso notar que os inquiridos nesta categoria, mesmo que tenham quase duplicado entre 1960 (1,7%) e 1980 (3,3%), nem mesmo no último recenseamento chegam atingir os 4,5% de 1940 – aliás, em 1991 o número diminui, situando-se, nessa data, em 2,7%.

Gráfico 2 Evolução da percentagem de indivíduos sem religião em Portugal segundo os Censos de 1900 a 2001



A inexactidão dos dados relativos ao recenseamento de 1950 e ao de 1960 – este último não contempla as não respostas – obrigaram ao cálculo de uma estimativa[66] dos valores respeitantes às categorias omissas, para que pudessem ser

[66] Essa estimativa foi apurada pela comparação dos pesos que cada uma dessas categorias assumia nos diferentes anos, chegando-se assim a um valor médio, fruto meramente do cálculo matemático, não correspondendo assim a dados recolhidos pelo recenseamento.

construídos os gráficos que mostram a evolução dos diferentes grupos estabelecidos. Esta falta de rigor não pode deixar de sugerir a instrumentalidade a que se submetia a produção de informação durante o Estado Novo – um tipo de "poder simbólico" exercido pela manipulação dos dados – e o recurso do regime à legitimação ideológica da Igreja Católica. Estamos assim perante mais um indicador da apropriação religiosa por parte do poder político com vista à coesão social, neste caso por via de uma forte coacção.

Só nos recenseamentos realizados após a revolução de Abril de 74, é possível observar uma inversão da tendência de crescimento dos católicos, a qual se torna ainda mais acentuada pelo facto de os Censos efectuados, a partir dessa data, excluírem a religião da população com idade inferior a 12 anos[67] (Vilaça, *Ibidem*: 280). Entre 1960 e 1981 a população católica decresce de 98% para 81%. Detecta-se, assim, uma diminuição na ordem dos 17%. Já de 1981 para 1991, o decréscimo é de apenas 3%. No entanto, em 2001 o número de católicos recenseados é maior (tanto em termos absolutos como relativos) do que há vinte anos atrás, passando a reunir 84% dos respondentes. Este aumento não poderá ser indissociável da diminuição das "não respostas" para metade das obtidas em 1991, factor que também afecta qualquer outra categoria. Em todo o caso, os dados apresentados no último recenseamento parecem-nos muito mais aproximados da realidade, se tivermos em linha de conta dois aspectos: por um lado e já referido, o peso inflacionário dos não respondentes em 1981 e em 1991, questão que retomaremos de seguida; por outro, a maior consonância de 2001 com os resultados de diferentes estudos realizados por amostragem, tal como teremos oportunidade de evidenciar no capítulo 7, a título de comparação com os resultados do inquérito aí tratado.

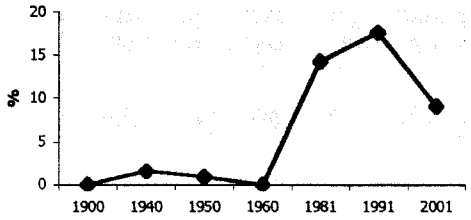
Os comentários que se poderão tecer sobre o Gráfico 3, dedicado à categoria "não sabe/não responde", obrigam a uma atenção especial e abrem pistas para uma reflexão sociológica mais fina. Do ponto de vista interpretativo, podemos constatar

---

[67] Anteriormente essa população era abrangida, com uma referência particularizada ao número dos menores de 8 anos de idade.

que em 1900 a percentagem de indivíduos situados nesta categoria é quase irrelevante (0,01%) e a menos representada fora do universo dos "católicos".

Gráfico 3 Evolução da percentagem dos não respondentes à questão sobre religião, entre 1900 e 2001



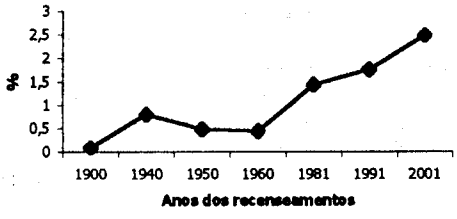
Quarenta anos mais tarde o aumento, em termos absolutos é de 462 para 119.895, passando a constituir um grupo com maior número de indivíduos do que o relativo a "outras religiões" (Vilaça, *Ibidem*: 281). Impossível de identificar, como já se disse, em 1950 e 1960, a categoria das "não respostas" reúne mais de 14% dos recenseados em 1981 e atinge perto de 18% em 1991.

Num primeiro momento, procurámos explicar estas percentagens demasiado elevadas, nesses dois censos, pelo facto da questão sobre religião ser opcional[68]. Contudo e apesar de conservar um carácter de opção, é surpreendente a diminuição drástica, nos Censos 2001, das "não respostas" para 9% (metade do valor percentual na década anterior). Só uma averiguação junto do INE permitirá perceber quais os procedimentos que justificaram a mudança observada, a qual, do nosso

[68] Note-se que o Instituto Nacional de Estatística (INE) tem tido como princípio evitar a aplicação de questionários que contenham perguntas sobre política e religião. Considerando-as de foro privado, o INE teme que aquela instituição venha a ser conotada quer no plano religioso quer no político, o que, a nosso ver, não deixa de ser um acautelamento um tanto excessivo. Transportando para aqui a reflexão sociológica, recordamos que a teoria da privatização ao defender a individualização da crença não sugere, necessariamente, que as pessoas não manifestem publicamente a sua opção religiosa.

ponto de vista, vem corrigir o enviesamento produzido pelos recenseamentos de 1981 e 1991.

Gráfico 4 Evolução da percentagem da população de religião não católica, entre 1900 e 2001



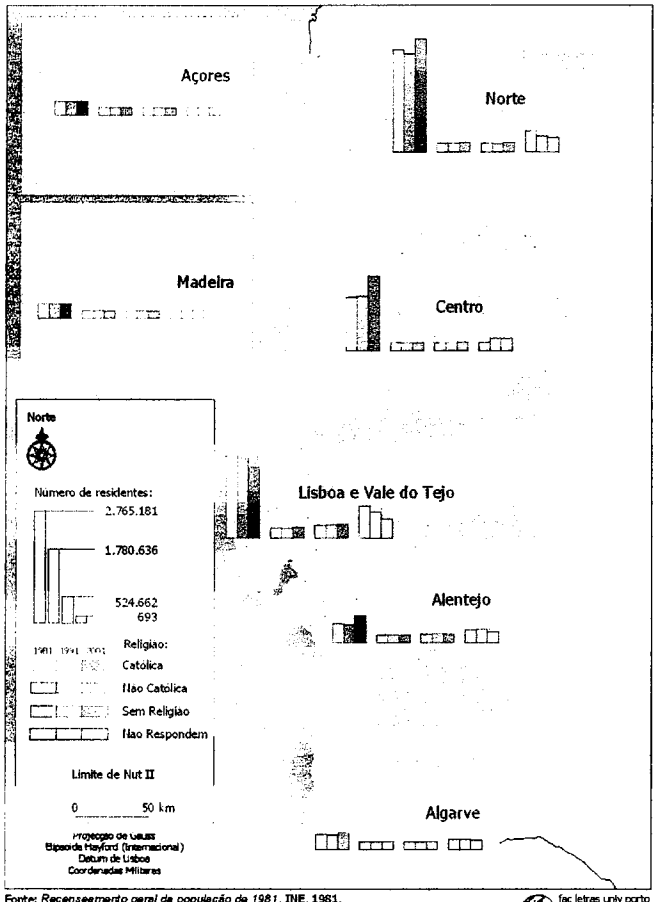
O gráfico 4 mostra a evolução da percentagem de indivíduos na categoria "outras religiões". Na viragem do século XIX para o século XX, constata-se que, à semelhança dos "sem religião", a sua representatividade é de apenas 0,09%, ou seja, ínfima. Esta informação coaduna-se com os quase 100% de católicos, em 1900. Recordamos também que o trabalho de evangelização protestante – única comunidade religiosa que na época desenvolveu uma acção proselitista – tinha sido iniciado apenas há algumas décadas atrás. Entre o princípio do século XX e 1940, o número de indivíduos de religião não católica torna-se dez vezes maior – aumento que, no entanto, não tem qualquer sombra de comparação com os "sem religião". Em 1950 não existe informação disponível, como se disse, para construir esta categoria e, dez anos mais tarde, diminui para metade do que tinha sido em 1940. Como tivemos oportunidade de referir no texto onde fizemos uma primeira aproximação da realidade numérica religiosa,

> [este facto] levanta algumas dúvidas, pois muito embora o Salazarismo represente um período de cerceamento no plano de liberdades e de condições de expansão das minorias religiosas, o certo é que a consulta de algumas das suas fontes internas sugere a presença de indicadores que apontam não para um decréscimo desses grupos religiosos mas, quando muito, para a sua estagnação. Tal facto aponta para que se atribua uma fiabilidade duvidosa ao decréscimo de cerca de 23.000

indivíduos pertencentes a "outras religiões" revelado pelos Censos de 1960[69] (Vilaça, *Ibidem*: 280).

Os primeiros censos realizados em contexto democrático revelam que, comparativamente a 1960 – apesar das muitas reservas colocadas relativamente aos dados desta data, continuaremos a tomá-los como termo de comparação –, se encontram os primeiros sinais de abertura do campo religioso, apontando para uma visibilidade, ainda que muito ténue, de uma paisagem diversificada: as religiões minoritárias triplicam entre 1960 e 1981 (de 1,7% passam para 3,2%). Os resultados destes censos – de uma forma geral e no que respeita às minorias religiosas, em particular – são reveladores de duas constatações. Por um lado, de um processo de recolha e construção de informação desprovida do anterior peso ideológico e, nessa medida, mais objectivo. Por outro, evidenciam já os efeitos da liberdade religiosa que, mesmo carente de suporte legislativo, passou a existir depois de 1974, favorecendo a entrada na sociedade portuguesa de novos grupos religiosos e a maior expressão dos já existentes.

Mapa 1 Evolução do catolicismo, por Nuts II, entre 1981 e 2001



Fonte: *Recenseamento geral da população de 1981*, INE, 1981.
Recenseamento geral da população de 1991, INE, 1991.
Recenseamento geral da população de 2001, INE, 2001.
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000, Direcção Geral do Ambiente, 1994.

[69] Também Luís de França (1981), no seu estudo sobre o *Comportamento religioso da população portuguesa*, não recorre a este recenseamento de 1960 por falta de fiabilidade.

O crescimento dos recenseados de religião não católica é confirmado pelo recenseamento de 1991, data em que passam a rondar os 150.000 indivíduos (Quadro 2). Apesar de corresponderem a uma franja muito reduzida da população portuguesa, o aumento é de quase 35.000. Eventualmente, uma das componentes explicativas destas transformações prende-se com os novos fluxos de imigração que têm marcado a realidade do país desde meados dos anos 80 (Baganha, Ferrão & Malheiros, 1999).

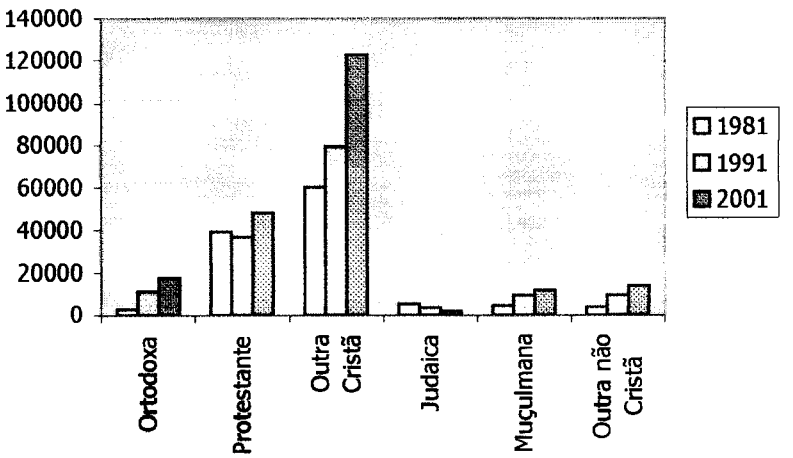
É de sublinhar que, se nos últimos vinte anos, os portugueses pertencentes a "outras religiões" apresentam um crescimento significativo, o aumento é especialmente expressivo entre 1991 e 2001. Segundo este último censo, a sua população é de 216.158 indivíduos. Mesmo reconhecendo que se está a observar um universo muito reduzido em termos absolutos, cada vez se torna mais evidente a tendência para novas procuras religiosas, o que significa que também está em trânsito, na sociedade portuguesa, um processo de recomposição das crenças e pertenças com implicações na configuração do campo religioso. Por muito incipiente que possa ser, do ponto de vista estatístico, o crescimento dos grupos minoritários, o fenómeno tem tido repercussões na actuação daqueles grupos na vida pública, concretamente, na reivindicação de uma nova Lei da Liberdade Religiosa.

Uma abordagem das categorias em discussão num registo territorial (Quadros 1, 2 e 3 do Anexo I), relativamente a 1981, 1991 e 2001, introduz uma outra panorâmica na análise. Observando a repartição dos grupos em questão, por NUT's II, constata-se que há uma grande concentração de católicos nas regiões Norte e Centro e nas Regiões Autónomas, a qual diminui na região de Lisboa e Vale do Tejo, para atingir os valores mais baixos no Alentejo e Algarve. Proporcionalmente, os demais grupos sofrem uma variação de ordem inversa nas mesmas regiões. Merece uma particular chamada de atenção o facto de a percentagem dos não católicos ter quase duplicado (de 2,4% para 4,3%), entre 1981 e 2001, na Região de Lisboa e de no Algarve se ter tornado quatro vezes maior. É ainda assinalável o contraste, no presente, entre o peso de indivíduos sem religião na Grande Lisboa (ultrapassa os 8%) e nas outras regiões, onde à excepção

do Alentejo e do Algarve, não ascendem aos 2%. A Região de Lisboa, além de ser determinante no valor médio desta categoria no total do país, apresenta um perfil bem mais próximo dos países da Europa Central e do Norte.

O mapa religioso português continua, assim, a manter a mesma coloração: o norte e as ilhas como as regiões com índices de catolicismo mais elevado e um esbatimento da pertença católica à medida que se avança para o sul (Mapa 1)[70]. Vários inquéritos sociológicos (França, 1993; Pais, 1998; Pais, Cabral e Vala, 2001), aplicados a amostras representativas da população têm vindo a corroborar esta informação, mostrando ainda que a crença e a prática religiosas obedecem às mesmas coordenadas.

Gráfico 5 Evolução da população de religião não católica, entre 1981 e 2001



Face ao nosso interesse particular pela problemática do pluralismo, tomámos como passo seguinte observar a distribuição dos recenseados pelas várias confissões minoritárias (Gráfico 5), bem como a evolução do seu enquadramento geográfico (Mapas 2, 3 e 4). Pesem embora as virtualidades deste procedimento, reconhece-se

[70] Ver a cartografia do catolicismo em 1981, 1991 e 2001, respectivamente nos Mapas 1, 2 e 3 do Anexo I.

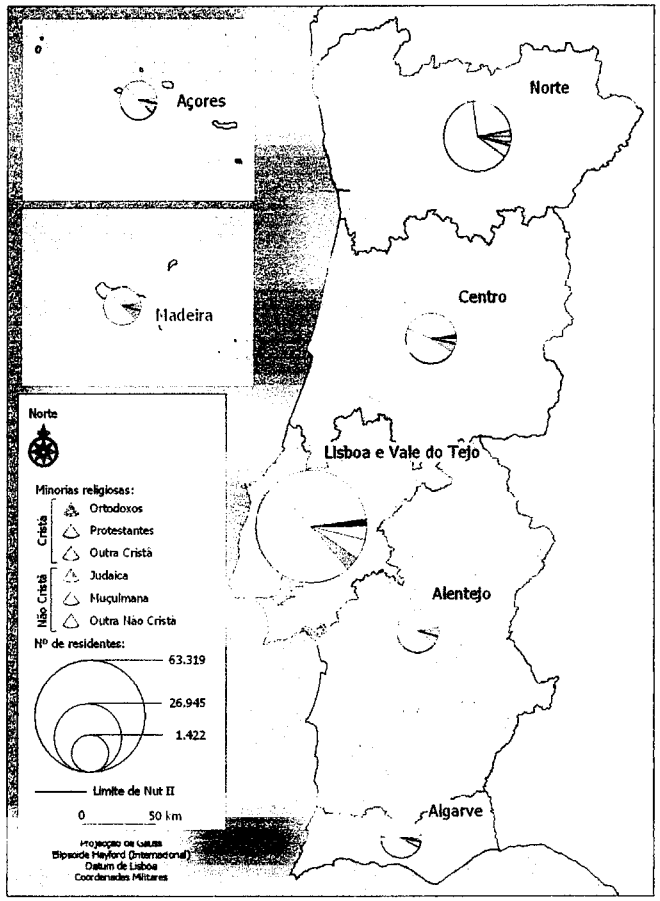
que mesmo os dados dos três últimos recenseamentos não são propriamente a utensilagem mais adequada para a análise de grupos minoritários particularizados. A fragmentação existente e o diminuto peso numérico das organizações religiosas sugere-nos que só através de uma sobre-representação das minorias ou por via de uma análise mais intensiva, como o método de estudo de casos, será possível apreender essas realidades em termos mais totalizantes.

No entanto, o facto de, a partir de 1981, termos acesso a uma distribuição dos indivíduos por vários grupos religiosos (os três principais ramos do cristianismo, o judaísmo, os muçulmanos, os "outros cristãos" e os "outros não cristãos") torna exequível um tipo de tratamento da informação, antes impossível porque inexistente. Para uma análise mais afinada do peso relativo de cada grupo religioso minoritário, nos três recenseamentos, optou-se pelo cálculo percentual de cada um deles dentro do universo "outras religiões" (Quadros 4, 5 e 6 do Anexo I).

A simples visualização do Gráfico 5 permite concluir que, excluindo os judeus, qualquer uma das categorias não católicas cresceu, em Portugal, nas duas últimas décadas do século XX. Entre 1981 e 1991 a sua taxa de crescimento foi de 34,4%, passando para 44,3% nos dez anos seguintes (Quadro 7 do Anexo 1). Entre o primeiro recenseamento e o mais recente o ritmo da expansão das minorias religiosas apresenta o valor de 87,2%. Os dados mostram a preponderância global de confissões cristãs, em particular os "outro cristãos". A inexistência de uma informação oficial desagregada (Vilaça, *Ibidem*: 281), relativamente a este grupo, inviabiliza a individuação das muitas organizações religiosas que aqui são abrangidas. Não é possível aferir, desta forma, pesos estatísticos e respectiva evolução de evangélicos implantados desde o século passado – mas que não se identificam com a designação protestante, mesmo que o sejam historicamente e no plano doutrinário – e de outros grupos filiados na Aliança Evangélica, de neo-pentecostais (IURD e Igreja do Maná, por exemplo), de Mormons, de Testemunhas de Jeová ou de Adventistas do Sétimo Dia. Contudo, a vertente profundamente proselitista dos neo-pentecostais e a coincidência da sua temporalidade na sociedade portuguesa com o período em análise tornam bastante plausível a

hipótese de que a expansão dos "outros cristãos" reflecte, fundamentalmente, o crescimento destas igrejas.

Mapa 2 As minorias religiosas, por Nuts II, em 1981



Fonte: *Recenseamento geral da população de 1991*, INE, 1991.
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000, Direcção Geral do Ambiente, 1994.

fac letras univ porto serv doc informação cartografia 2002

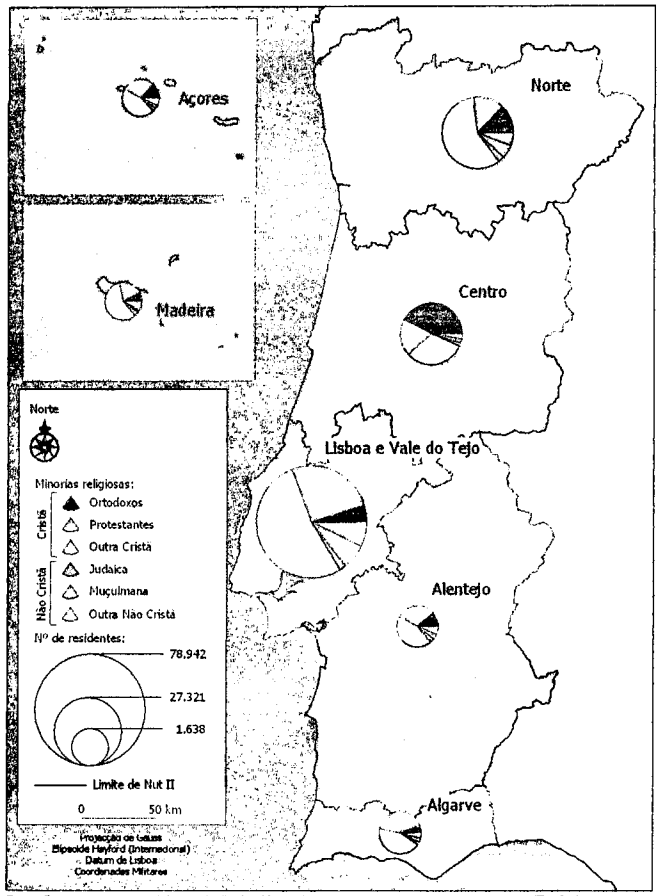
Os números dos três recenseamentos em análise colocam, claramente, em destaque estes "outros cristãos": em 1981, eram cerca de 60.000, rondavam os 80.000, dez anos mais tarde e representam, na actualidade, 122.745. Em termos relativos o seu peso, dentro do mundo minoritário, tem vindo a ser reforçado, em especial na última década. Se há vinte anos eram 52%, hoje são 57%, tendo crescido a um ritmo que ascendeu os 100% (Quadro 7 do Anexo 1). Uma leitura cartografada[71] (Mapas 2, 3 e 4) permite ver que a sua maior expressão percentual é, para qualquer dos momentos de análise, na Região Norte. Em 2001 eles perfazem 72% dos não católicos nesta área do país. O seu crescimento é também significativo nas ilhas e na Região Centro.

Os protestantes surgem como segundo maior grupo mas que tem vindo a assistir a uma diminuição do seu peso relativo: eram 34%, em 1981 e, em 2001, são cerca de 22%. De notar que entre 1981 e 1991 sofreram um decréscimo mesmo em termos absolutos (de 39.212 passaram para 36.932). A perda maior de aderentes,

[71] Consultar, no Anexo I, os Quadros 4, 5 e 6 que constituem o suporte da representação espacial.

em termos de distribuição espacial deu-se na Região Norte onde, em dez anos, se dá uma baixa de 24,3% para 14,5% (Mapas 2, 3 e 4). A recuperação assinalada em 2001 inverteu o sentido da taxa de crescimento, que no conjunto das duas décadas apresenta o valor de 23,2%. Esse aumento se deve, contudo, a uma adesão às igrejas protestantes tradicionais[72], antes resulta da forma indiferenciada como membros de certas igrejas evangélicas se auto-referenciam, nomeadamente de igrejas com forte crescimento como é o caso das carismáticas. Esta especificidade do protestantismo histórico será abordada com maior ênfase no capítulo seguinte, o que não invalida a seguinte observação de natureza sociológica:

Mapa 3 As minorias religiosasl, por Nuts II, em 1991



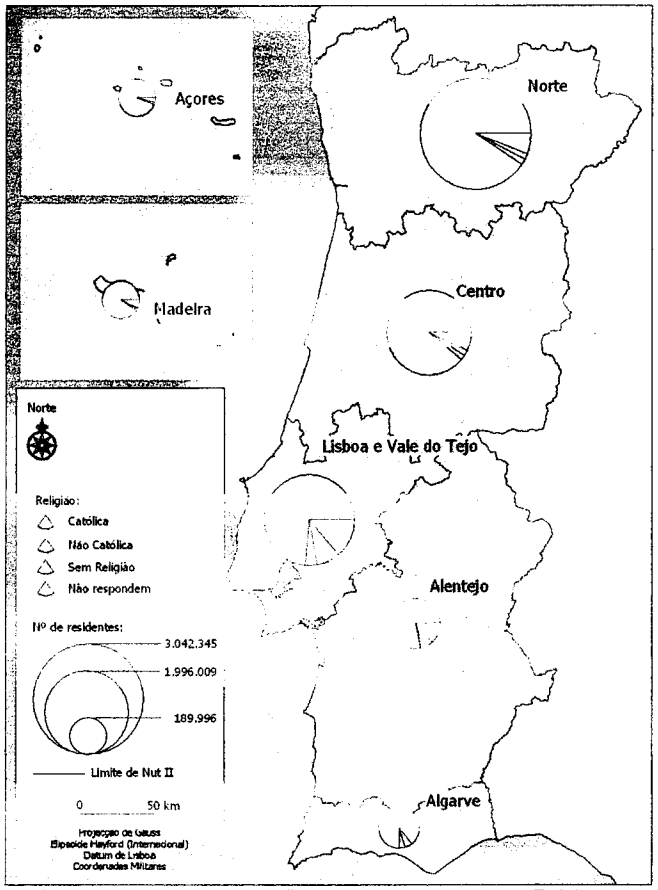
Fonte: *Recenseamento geral da população de 1991*, INE, 1991.
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000, Direcção Geral do Ambiente, 1994.

> A diminuição dos protestantes sugere a hipótese de que este grupo – que abrange fundamentalmente as denominações mais antigas e cuja imagem pública foi reabilitada ao longo dos últimos anos –, porque mais liberal e secularizado, é também ele portador de uma estabilidade precária e sociologicamente frágil, o que, segundo Jean-Paul Willaime (1992), constitui um dos traços comuns do protestantismo histórico (Vilaça, *Ibidem*: 282).

[72] Estatísticas internas como as das Igrejas Lusitana, Metodista ou Presbiteriana não indiciam crescimento do seu número de membros.

A comunidade judaica, como se disse, também acusa uma tendência de decréscimo, só que essa constante é identificada tanto em termos relativos como absolutos, em 1991 e em 2001. Entre os dois momentos que balizam o período em observação, esta comunidade perde 3.720 membros: o seu ritmo de crescimento negativo quase atinge os 70% (Quadro 7). Trata-se de um fenómeno de particular interesse e que nos confronta com, pelo menos duas hipóteses (possivelmente complementares). A primeira aponta para uma explicação que se prende com a secularização interna do grupo. Mesmo que se trate de algo de plausível, deixa no ar algumas interrogações, pois, como se sabe, ser-se judeu é tanto uma referência religiosa como cultural. A segunda hipótese de trabalho remete para eventuais fluxos emigratórios.

Mapa 4 As minorias religiosas, por Nuts II, em 2001



Fonte: *Recenseamento geral da população de 2001*, INE, 2001.
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000, Direcção Geral do Ambiente, 1994.
fac letras univ porto serv doc informação cartografia 2002

Inversamente aos judeus, quer os muçulmanos quer os "outros não cristãos", quer os ortodoxos têm crescimentos exponenciais, especialmente entre 1981 e 1991, período em que a taxa é de 341,5%.

O crescimento da Igreja Ortodoxa, em Portugal, deveu-se a um fenómeno localizado (não muito longe de Fátima, mais propriamente em Torres Novas), com origens num acontecimento

típico da religiosidade popular[73], entretanto acompanhado por um sacerdote que iria criar a Igreja Católica Ortodoxa de Portugal, com o apoio da Igreja congénere da Polónia[74]. A maior parte dos seus fiéis concentra-se na Região de Lisboa e na Região Centro, sendo ainda de evidenciar o seu crescimento no Algarve e nas ilhas. Em 2001 (Mapa 4), os ortodoxos têm um peso à volta de 15% em cada uma destas regiões (Algarve, Açores e Madeira).

O crescimento da comunidade muçulmana na sociedade portuguesa não possui as características de endogeneidade presentes no caso anterior, opera-se, antes, em resultado da imigração pós colonial constituída por muçulmanos vindos da Guiné e de Moçambique.

O núcleo forte de concentração é na área de Lisboa, o que se explica, no essencial, pela maior facilidade de integração no mercado de trabalho por parte daquelas populações. Entre 1981 e 2001, a percentagem deste grupo religioso quase duplicou nesta zona, representando hoje 10% do universo minoritário na Região de Lisboa.

Os "outros não cristãos" assistem a um aumento a um ritmo superior a 250% e que ultrapassa o da comunidade muçulmana (177,1%), processando-se em moldes homogéneos em todo o território. Neste último grupo estão inseridos, entre outros, os hindus, budistas, bahá'ís, espíritas, religiões afro-brasileiras e adeptos do New Age sem pertença definida. Também aqui, é a Região de Lisboa aquela onde se encontram mais respondentes dentro desta categoria. Podemos assim concluir que esta região possui uma configuração sócio-espacial que favorece a entrada e a proliferação de novos movimentos e novos grupos religiosos. O facto de ser aí que se localiza a capital do país, com características cosmopolitas únicas, à escala nacional e, concomitantemente, se tratar de um contexto social globalizado e competitivo explica uma maior predisposição para o direito à diferença no mercado religioso.

---

[73] Referimo-nos à mediatizada "história da Santa da Ladeira".

Não gostaríamos de concluir com a sugestão de que apenas na região que coincide com a maior área metropolitana do país se encontram elementos relevantes de diversidade religiosa. Os números da religião "no espaço e no tempo" na sociedade portuguesa deverão, no seu conjunto, ser entendidos como indicadores de uma tendência de pluralização e recomposição religiosa a decorrer.

Procurou-se, ao longo deste capítulo, esquissar a traços largos, sintéticos, a panorâmica religiosa do país, numa perspectiva diacrónica e no que respeita ao seu quadro dominante, ou seja, o da Igreja Católica Romana. Ora, um dos momentos da incursão pelos tempos que medeiam entre o liberalismo e a Primeira República coincide, como atrás se afirma, com o momento de implantação de grupos religiosos minoritários na sociedade portuguesa, nomeadamente protestantes e evangélicos.

Para cada dimensão aqui abordada – as temporalidades e as normatividades das relações entre o Estado e a religião, a regulação pública e jurídica do fenómeno religioso ou as visibilidades simbólicas, estatísticas e territoriais desse mesmo fenómeno – impusemos sempre pausas com o propósito de direccionar o olhar analítico e a reflexão para as minorias religiosas. Fizemo-lo porque, através deste estudo, pretendemos dar conta não apenas dos agentes dominantes do campo religioso, mas também conferir espaço aos fenómenos minoritários, marginais, alternativos do universo religioso. Se esse é um elemento nodal do pluralismo a problematizar e a analisar, então prefigura-se imprescindível, enquanto etapa de investigação, o registo dos posicionamentos assumidos por essas minorias em fases de redefinição dos domínios político e religioso.

---

[74] Aliás, este ramo português da Igreja Ortodoxa pertence à Metrópole Ibérica da Igreja Ortodoxa da Polónia.

Capítulo 5

O universo religioso minoritário

No campo religioso, os grupos religiosos minoritários constituem um sub-campo que, por sua vez, incorpora tantos campos quantos as organizações religiosas. O nosso propósito, neste capítulo, é o de agregar os elementos que permitam determinar a configuração e autonomia do campo religioso minoritário, confrontando a dicotomia maioria/minoria estatística com uma outra a de maioria/minoria simbólica, sociológica. Só através deste percurso será viável apreender novas facetas dos contornos do pluralismo dentro do campo religioso da sociedade portuguesa.

Neste enquadramento sociológico, o foco irá incidir sobre as comunidades religiosas que assinalaram, no decorrer dos dois últimos séculos, a abertura do campo religioso, desafiando, ainda que com fraca visibilidade, a esfera política e o monolitismo católico. Cabem aqui em especial os protestantes, nas suas mais diversas variantes, à procura de espaço próprio desde a segunda metade do século XIX e ao longo da primeira República, e os grupos – também, maioritariamente, nas franjas do protestantismo – que depois de 1974 proliferaram na sociedade portuguesa. A análise dos recenseamentos mais recentes (1981 e 1991) revela que é no somatório das categorias "protestantes" e "outros cristãos" – estes agregando, fundamentalmente, os evangélicos cuja identidade não passa pela referência à Reforma – que se detecta a frágil "maioria" da alternativa religiosa.

Sublinhamos que o que se pretende aqui é traçar um quadro geral das minorias religiosas. A razão pela qual é efectuada uma análise mais fina da comunidade protestante explica-se ainda, por um lado, porque esta surgiu, em Portugal, posteriormente ao Antigo Regime e numa fase em que a sociedade já apresentava claros indícios de secularização; por outro lado e na sequência do anterior aspecto, porque inauguraram a pluralização do campo religioso e foram responsáveis pela primeira acção proselitista junto da população portuguesa, pondo assim em causa o princípio da uniformidade religiosa.

De acordo com esta opção, justificamos a menor atenção prestada a certos grupos como, por exemplo, a comunidade judaica, cuja história se confunde com a própria história do início da nacionalidade. Embora exista um passado com similaridades em relação ao islamismo, o paralelismo não pode ser estabelecido. Se é certo que na origem da nação a presença islâmica foi profunda e, tal como veio a acontecer com o judaísmo, ambos se submeteram a um processo de cristianização, verifica-se a sobrevivência de um cripto-judaísmo e um reaparecimento em finais do século XVIII, enquanto a comunidade muçulmana ressurge e cresce em Portugal, como adiante veremos e como os Censos ilustram, nas últimas décadas do século XX, em virtude da chegada de imigrantes dos antigos territórios coloniais.

Do ponto de vista sociológico, a questão não é tanto a de saber qual o impacto das minorias religiosas na sociedade portuguesa, nem de atribuir a um fenómeno que se opera nas margens um relevo que ele não tem; o problema sociológico que se procura evidenciar é antes o de tentar perceber em que medida a análise de um fenómeno minoritário contribui para uma compreensão mais aprofundada da nossa sociedade e dos processos sociais em curso. Dito de outro modo, e concretizando um pouco mais, importa saber por que motivo esses grupos religiosos emergiram em determinada temporalidade histórico-social[1] e não noutra, e

[1] Como nota Bento Domingues (1989: 16), na sua reflexão sobre a religião dos portugueses, os quais são católicos, conforme as estatísticas comprovam, "Se há poucos muçulmanos, se há poucos judeus, se os adeptos das religiões tradicionais da Península Ibérica (...) não têm importância para a estatística religiosa actual, isto não se deve apenas ao acaso ou a um natural declínio dessas formas

até que ponto são eles mesmos um indicador das tendências e recomposições sociais da sociedade portuguesa.

1. As origens: um passado muito próximo

É dentro de um contexto cultural, religioso e ideológico rígido que as minorias religiosas, principalmente protestantes e evangélicas, vão emergir em meados do século XIX e proliferar no século XX (Vilaça, 1999: 277-278). O protestantismo despontou em Portugal numa sociedade em cuja memória já não restavam vestígios de pluralidade de crenças e que tinha ficado imune aos desafios e às lutas que, séculos antes, os movimentos de Reforma e Contra-Reforma provocaram noutros lugares do continente europeu.

A ausência de tradição e vivências pluralistas no campo religioso, a parca experiência ao nível de cultura democrática na sociedade portuguesa, a par de uma fraca representatividade numérica e proporcional impacto público e social das minorias religiosas, tiveram como consequência o cerceamento da sua visibilidade. Tratou-se de uma implantação sem espaço próprio, de uma expansão marcada por horizontes exíguos, de uma aprendizagem em que o "ser diferente" radicalizava a sua própria identidade (Vilaça, *Ibidem*), forjando um espírito de contra a maioria católica e de fechamento sobre si próprio.

Neste protestantismo tardio e de importação, os indivíduos isolados que nutriram algumas simpatias pela Reforma nunca tiveram uma acção mobilizadora capaz de originar movimentos endógenos. A comprovar a ausência do movimento da Reforma, em Portugal, está o que aconteceu durante o período do Santo Ofício:

---

de religiosidade. É também fruto de uma história conduzida e protegida pela «Cruzada» e pela Inquisição em vista da unanimidade católica até ao séc. XIX (...)".

em trezentos anos de existência desta instituição, foram registados duzentos processos de suspeição de protestantismo mas nunca foi provada a sua veracidade[2].

Assiste-se a um ou outro caso singular de adesão ao protestantismo, assinalados por Manuel Pedro Cardoso (1985: 13-16). Um deles situa-se no século XVII e diz respeito à figura de João Ferreira de Almeida. Educado por um sacerdote católico, seu tio, emigra, muito jovem, para a ilha de Java, onde toma contacto com a Igreja Reformada Holandesa. Converte-se ao protestantismo, tornando-se pastor daquela Igreja. Mas na sua biografia o que é de facto assinalável é o facto de João Ferreira de Almeida ter sido o primeiro tradutor da Bíblia para português, a partir do grego. Outro personagem referido por Cardoso é Francisco Xavier de Oliveira ou "Cavaleiro de Oliveira". Este diplomata português do século XVIII foi para Inglaterra, onde se veio a fixar. Apesar da sua convivência com o anglicanismo, efectua uma primeira aproximação ao luteranismo mas acaba por se tornar membro da Igreja Anglicana. Longe de uma atitude passiva e de ruptura com o seu país de origem, o "Cavaleiro de Oliveira" redigiu textos apologéticos da reforma que, sem sucesso, tentou introduzir em Portugal e viveu a utopia da "reforma da Igreja portuguesa", a ponto de o propor ao rei D. José.

Eduardo Moreira[3], um evangélico que procurou, numa atitude algo romântica, fazer a história das origens da Reforma em Portugal, sugeriu que intelectuais do século XIX, como Almeida Garrett ou Alexandre Herculano exibiram afinidades com o protestantismo, no sentido em que se revelaram entusiastas da

---

[2] Antes do século XIX, aquilo que se verifica são essencialmente manifestações particulares de inconformismo religioso, como são os casos de Gil Vicente e de Damião de Goes. Mas Gil Vicente somente revelou de forma sarcástica, através do teatro, uma atitude anti-clerical e Damião de Goes, apesar de ter privado com Lutero, foi essencialmente um seguidor de Erasmo de Roterdão (Vilaça, 1997: 33).

[3] Acerca das personalidades que em diversos momentos históricos manifestaram simpatias ou mesmo uma apologética pelas princípios da Reforma, consultar os trabalhos de Eduardo Moreira (1957), *Crisóstomo português* (1958) e *Vidas Convergentes*. Apesar destas obras comportarem um interessante trabalho de pesquisa, elas deverão ser entendidas mais como uma reconstituição de biografias do que como uma exposição de elementos com significado histórico-sociológico acerca das origens do protestantismo português.

leitura directa da Bíblia, vendo a ausência da Reforma em Portugal como factor de atraso em termos de progresso sócio-económico (Cardoso, *Ibidem*: 4-7).

Não obstante se ter verificado uma presença mais efectiva de estrangeiros em Portugal a partir do século XVII, a difusão de ideias reformadas só é materializada dois séculos mais tarde e na sequência de três fenómenos (Guichard, 1990: 456). Primeiro, o triunfo do liberalismo e correlativa afirmação da liberdade de consciência individual. Segundo, o aumento da população urbana e operária, menos enquadrada nas estruturas de controlo sócio-cultural da Igreja e que acabou por ser objecto de alfabetização e proselitismo, por parte das Igrejas evangélicas. Finalmente, um factor de carácter exógeno e mais global na história do ocidente: referimo-nos ao revivalismo protestante do século XIX, que veio a dar origem a novos impulsos missionários quer na Europa católica como na China e na Índia, em África ou nos países da América latina.

De certo modo, o processo de implantação e de consolidação inicial dos grupos protestantes e evangélicos não pode ser dissociado de um outro processo que é o das relações entre o Estado e a Igreja Católica. Se é certo que a Carta Constitucional Liberal de 1826 contemplava a não perseguição "por motivos de Religião", a mesma Carta declarava, como atrás se referiu, a religião Católica Romana como a "Religião do Reino", continuando a restringir, na sequência disso, a liberdade de culto dos estrangeiros aos espaços privados – casas particulares – inviabilizando, assim, a construção de templos. António M. Silva (1995: 741) aponta as implicações práticas desta legislação, a qual se traduzia no "deixar ao arbítrio das autoridades as diferentes versões dos códigos judiciários ou ao sentimento popular a reacção à 'novidade' (...)".

O código penal de 1852, ao regulamentar aquilo que poderia ser entendido como "falta de respeito" à religião do Reino, retrocede em relação à tolerância prevista na Carta Constitucional (Silva, *Ibidem*: 741-742 e 1998: 270), passando a prever multa e pena de prisão até três anos aplicável a quem actuasse de forma injuriosa em relação aos dogmas, actos ou objectos de culto católico, difundisse ideias contrárias à Igreja Católica Romana, fizesse proselitismo ou

celebrasse publicamente cultos não católicos[4]. Em caso de transgressão por parte de estrangeiros ou de renúncia por parte de clérigos católicos, a pena prevista era a expulsão do país.

De forma discreta, a comunidade estrangeira foi captando algumas franjas da população e, na onda do *revival* protestante, foram vários os missionários que se deslocaram da Grã-Bretanha, da América do Norte, do Brasil e de Espanha para trabalharem em Portugal. É nesse sentido que a história dos protestantes e dos evangélicos em Portugal se cruza, substancialmente, com a história da implantação de estrangeiros no território nacional (Vilaça, 1997: 35). Essa implantação efectuou-se na malha urbana e em zonas de dinamismo económico (Guichard, *Ibidem*: 458), reflectindo os desequilíbrios espaciais que, até ao presente, têm configurado o mapa português. A análise da distribuição espacial da comunidade evangélica em finais do século XX, aspecto que adiante analisaremos, confirma a perpetuação dessa realidade.

Outro aspecto interessante é o da regionalização das confissões religiosas, pelo menos, à data de fundação[5]. No Porto, encontramos o nascimento da Igreja Metodista, em 1871, e das Igrejas Baptistas, em 1888. O início das actividades evangelísticas que virão a dar origem à Igreja Episcopal – mais tarde designada de Igreja Lusitana –, às Igrejas Congregacionais e dos Irmãos (Darbistas) situa-se em Lisboa, respectivamente, em 1839, 1880 e 1877. Os Pentecostais, embora com trabalhos pontuais desde 1910, apontam 1923, no Algarve, como data

---

[4] Código Penal por Decreto de 10 de Dezembro de 1852..., Coimbra, 1854, Livro 2º, tit. I, cap. I, art. 130.º. Cfr. Silva (1998:270).

[5] Ver tabela de sistematização das coordenadas espácio-temporais dos grupos protestantes (Vilaça, 1997: 36). É difícil determinar em rigor a data de início dos diferentes trabalhos de evangelização. Por exemplo, a Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, tendo conhecido a sua institucionalização oficial em 1952, iniciou o seu trabalho 86 anos antes com Robert Kalley. Ao longo dessas décadas, foi sujeita, em Lisboa, a um longo processo de junções e de cisões com as Igrejas congregacionais. No que diz respeito aos pentecostais, embora a sua fundação seja apontada no Algarve – é aí que se conhece o seu primeiro local de culto –, a pregação, dentro desta linha teológica, começou anteriormente, na Póvoa do Varzim, por um pastor baptista que aderiu ao movimento pentecostal (Vilaça, 1997: 35-36).

e local oficiais da sua implantação. A presença presbiteriana faz-se sentir, pela primeira vez, na Ilha da Madeira, através da acção do médico escocês Robert Kalley.

James Cassels, pertencente à comunidade britânica, instalada na cidade do Porto, dá início à Igreja Metodista[6] – através do contacto com a Sociedade Missionária inglesa que lhe envia o missionário Robert Moreton – e, mais tarde, envereda pelo anglicanismo, no qual cresceu. Mas a Igreja Lusitana[7], representante do ramo episcopal em Portugal, teve na sua génese padres portugueses e espanhóis velho-católicos descontentes com o Concílio do Vaticano I e simpatizantes do anglicanismo, como é o caso do espanhol Herreros de Mora, que se instala em Lisboa depois de uma passagem pelos Estados Unidos, país onde adere à Igreja Episcopal.

Percursos como o de Mora e de outros sacerdotes velho-católicos, recordam-nos que no interior do campo religioso existem diferentes tipos de trajectórias individuais que confrontam os seguidores da ortodoxia, os reprodutores do modelo dominante com os "marginais, heréticos, inovadores" como Bourdieu (2001: 87) designa os cientistas "dominados" dentro do campo da ciência. Tal como os inovadores se encontram na área de fronteira da sua própria disciplina, criando, muitas vezes uma nova disciplina, também os "heréticos" religiosos, se não conseguem a reforma dentro do seu grupo religioso, podem criar um novo grupo religioso ou aderir a um outro com o qual se identificam. São as rupturas dentro do campo religioso que irão dar origem à diversidade religiosa.

Não seria correcto confinar o contexto não católico romano português, dos fins do séc. XIX e dos inícios do século XX, aos limites do mundo evangélico e do protestantismo histórico. Outras minorias fazem parte deste processo que começou e cresceu em tempos de precariedade democrática, como, por exemplo, os Adventistas do Sétimo Dia, grupo implantado no país desde 1904 e cujo trabalho foi iniciado por um norte-americano (Clarence E. Rentfro). Os Adventistas causaram

---

[6] Acerca dos precursores e do desenvolvimento do trabalho metodista em Portugal, cfr. Albert Aspey (1971).

alguma polémica na comunidade evangélica então emergente: para além de guardarem o sábado (e não o domingo), a sua tónica doutrinal é colocada na segunda vinda de Cristo, o que os categoriza como grupo milenarista, à semelhança das Testemunhas de Jeová. Quanto a esta última organização, ela entrou em Portugal através de um canadiano vindo do Brasil, que iniciou o seu trabalho, em Lisboa, em 1925.

O Movimento Espírita, não sendo propriamente um grupo religioso, uma vez que se trata mais de uma crença que conjuga o religioso de inspiração cristã com o para-científico ou, em termos mais específicos, com o para-psíquico, merece, contudo, uma referência particularizada. Tendo entrado em Portugal na viragem do século, o movimento, trazido de França por portugueses, encontrou fácil adesão dentro de certos círculos científicos, intelectuais e militares e rapidamente proliferou pelos principais centros urbanos do país. À semelhança das Testemunhas de Jeová, realizou o seu primeiro congresso em 1925 e um ano depois foi criada a Federação Espírita Portuguesa.

No início deste capítulo, foi dito, sem qualquer outra observação, que o judaísmo reapareceu na sociedade portuguesa a partir de finais do século XVIII. O fenómeno dá-se na sequência das mudanças, introduzidas pelo Marquês de Pombal, no sentido de acabar com a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos e da tolerância em relação às práticas religiosas dos cripto-judeus. Tais medidas fizeram com que viessem para Portugal famílias judaicas residentes em Marrocos e Gibraltar que se estabeleceram em Lisboa (Santos, 2002: 438-439), de forma discreta. Em 1801, foi-lhes concedido um espaço dentro do cemitério inglês; em 1853, foi fundada a Comunidade Israelita de Lisboa, mas os seus estatutos só foram aprovados em 1900 (*Ibidem*: 439-440)e oficialmente reconhecidos dois anos após a implantação da República.

Este grupo, fixado em Lisboa, construiu a primeira sinagoga desta segunda fase do judaísmo português, abrindo as suas portas em 1904. Acabou por

---

[7] Sobre as origens da Igreja Lusitana ver, por exemplo, Silva (1995) e Peixoto (2001).

se consolidar a partir de 1922, sob a direcção de Moses Bensabat Amzalak, circunscrevendo-se ao conjunto das famílias judias da cidade e por isso com um carácter fechado, sem um projecto de missão junto dos criptos-judeus espalhados pelo interior do país. Sobre as características desta comunidade, Luís A. Santos (2002) afirma:

> [...] tornou-se um grupo discreto e estabilizado, praticamente fechado às famílias judias da capital e como tal reconhecidas pela própria comunidade. Assim, a raiz ortodoxa, com a manutenção do ritual sefardi em hebraico (usado pelos judeus portugueses antes da conversão forçada), conjuga-se com uma atitude "liberal" e de integração nos padrões dominantes na sociedade circundante, o que tem passado por recusar a disputa de membros com outros grupos religiosos e pela delimitação social e familiar do grupo (*Ibidem*: 441).

O melhor exemplo de fechamento desta comunidade é a atitude, primeiro de recusa de admissão, mais tarde de afastamento e demarcação, em relação ao Capitão Barros Bastos (Ben-Rosh). A sua biografia, da autoria de Elvira Mea e de Inácio Steinhardt (1997), confronta-nos com uma figura pública com protagonismo simultâneo nos campos religioso, social e político. Militar que se distinguiu na I Guerra Mundial, recebeu, entre outras condecorações, a de oficial da Ordem de Cristo e da Ordem Militar de Avis. Foi ainda um republicano activo, tendo aderido ao Partido Popular de Júlio Martins, onde se tornou o orador principal, e, depois daquela organização política ter sido extinta, foi membro do Partido Republicano Português. Com a preocupação permanente relativamente a questões de natureza moral e humanista, criou a União dos Adueiros de Portugal (uma adaptação do escutismo do oficial britânico Baden Powel).

No entanto, o que marca a singularidade deste homem é o seu trabalho de organização da comunidade judaica no Porto e a construção de uma sinagoga na cidade, actividades que desenvolve no âmbito do seu ideal de "resgate" dos judeus em Portugal. Ao descobrir a sua origem judaica, por linha paterna, converte-se ao judaísmo e encara essa identidade como a dimensão mais importante e mobilizadora da sua vida. O seu empenhamento no campo político está fortemente relacionado

com a defesa de uma sociedade de plena liberdade religiosa onde fossem criados os meios para a expansão da comunidade judaica.

2. O caminho: entre as utopias adiadas e a maturidade organizacional

Todos aqueles grupos, criados na sua maioria no último quartel do século XIX, revelaram uma simpatia, mais ou menos manifesta, pelo regime republicano, esperando que fosse legislada uma maior liberdade de acção e de igualdade de direitos para as confissões religiosas minoritárias.

Alguma intelectualidade afecta ao protestantismo aclamou com grande expectativa o regime republicano[8], dado que nutria esse mesmo sentimento anti-congreganista e anti-jesuíta (Silva, 1995: 747), partilhando ainda os ataques à confissão auricular e ao celibato eclesiástico, as críticas à infalibilidade papal, ao ultramontanismo do clero e à influência da Igreja na vida social e política, defendendo a distinção entre catolicismo e cristianismo e a primazia da instrução popular. Face a todos estes pontos de intercepção não será surpreendente que esperassem ver legislada uma maior liberdade de acção e de igualdade de direitos para as confissões religiosas minoritárias.

Essas expectativas alcançaram uma concretização, se não efémera, bastante circunscrita: a "onda laicista popularizada pelo regime saído de 5 de Outubro criou um ambiente pouco favorável à expressão religiosa mesmo de

---

[8] António M. Silva (*Ibidem*: 751-752) refere, por exemplo, as palavras que Diogo Cassels dirigiu a Bernardino Machado e a Teófilo Braga, as bandeiras republicanas içadas na Igreja Lusitana e a presença no culto, pós 5 de Outubro de figuras militares e dos clubes republicanos. Teixeira Fernandes (1999a: 19-20) menciona também a mensagem de congratulação enviada ao Ministro da Justiça aquando da aprovação da Lei da Separação.

carácter nacionalista e anti-ultramontano (...)" (Silva, 1995: 752). Isto é compreensível no sentido em que os grupos que lutavam pela liberdade do exercício religioso eram extremamente activos em termos de missionação, concretizada, nomeadamente, através de uma intensa produção de publicações de carácter evangelístico. Tal acção poderia, possivelmente, ser entendida por certos sectores mais radicais da ideologia republicana como uma forma de concorrência ideológica e, noutro plano, porque a sua natureza era religiosa, essa literatura seria veículo de ideias que promoveriam o domínio e a opressão do homem pelo irracional, contrariando, por isso, o conhecimento científico. Tal atitude está patente na afirmação de José Augusto de Castro no diário republicano *O Mundo*: "todas as religiões são a mesma coisa: séries de mentiras para embrutecer e escravizar a humanidade"[9].

Em contrapartida, várias fontes (Silva: 1998) apontam para uma certa simpatia por parte de republicanos relativamente ao protestantismo emergente, como são os casos de Rodrigues de Freitas, Heliodoro Salgado, Trindade Coelho e do próprio Affonso Costa, que conta com a colaboração de Alfredo Silva (republicano assumido e segundo superintendente da Igreja Metodista) na elaboração da Lei da Separação.

As estratégias desenvolvidas dentro do campo religioso – neste caso o das minorias protestantes – não têm apenas uma função religiosa. Elas também têm uma função social, a qual pode ser exercida unicamente dentro do campo religioso ou extravasar para o exterior.

O relacionamento entre o protestantismo e a política para a fase da primeira e da segunda gerações, a qual coincide com a corrente republicana durante os últimos anos da monarquia, é objecto de análise de António Manuel Silva (*Ibidem*), que constrói um modelo de interacção entre os "circuitos da política e do protestantismo" tanto no plano das instituições como no dos agentes individuais,

---

[9] Extracto do discurso proferido por José Augusto de Castro numa conferência no Círio Civil Estrela e posteriormente publicado em *O Mundo*, 1 de Agosto de 1904, citado por Costa (1995: 732).

tomando como documentação histórica a imprensa e os registos administrativos da época. O autor considera quatro graus de interacção (*Ibidem*: 272) entre os dois campos: o Grau Nulo; o Grau Um que traduz um interesse moderado, sem efeitos práticos; o Grau Dois, onde os agentes revelam interesse e capacidade de influência; e o Grau Três, onde é possível identificar actividade relevante (por parte dos agentes) em ambos os campos.

No primeiro grau, o da interacção nula, cabem os protagonistas da esfera política que nunca manifestaram qualquer tipo de interesse pela questão religiosa e, do outro lado, personalidades do mundo protestante sem intervenção política e, mesmo, com uma atitude apolítica. Esta postura, que não se cinge unicamente aos responsáveis da comunidade evangélica mas é extensível aos crentes, é a mais típica no campo religioso protestante e também a dominante no campo político. António M. Silva aponta dois factores explicativos para esta postura na comunidade evangélica. Em primeiro lugar, o acautelamento que se impunha face ao enquadramento legal e a opinião pública dominante, por regra, hostil aos movimentos reformadores. A outra explicação prende-se com uma forma de estar fechada em relação "ao mundo", propalada por correntes afincadamente pietistas e carismáticas (*Ibidem*: 273) que, na época, tal como no presente, atravessam as igrejas evangélicas.

O segundo nível de interacção entre os campos (o Grau Um) abarca os indivíduos que no campo religioso evidenciam algum interesse pelas situação política sem que isso se traduza em práticas concretas. Este registo é o de mais difícil detecção devido à escassez de documentação que o fundamente. Cabem aqui sujeitos com envolvimento na esfera política atentos ao desenvolvimento do fenómeno protestante no país e evangélicos interessados no debate ideológico da época e nas repercussões que isso teria para a sua situação de religião minoritária. António M. Silva sugere que o Rev. Joaquim dos Santos Figueiredo é a personalidade que, dentro do campo religioso protestante, mais se enquadra neste tipo de interacção. Trata-se de um sacerdote que, em 1982, abandonou a Igreja Católica para aderir à Igreja Metodista e posteriormente à Lusitana, da qual se veio

a tornar bispo eleito (*Ibidem*). Apesar de se ter declarado publicamente republicano e de ter escrito artigos com forte pendor de crítica religiosa, não existe nota de que Santos Figueiredo tenha tido qualquer intervenção política (mesmo que indirecta) e numa autobiografia faz questão de deixar claro que todo o seu percurso de vida se prendeu exclusivamente a motivações religiosas.

O Grau dois é para António M. Silva aquele que contempla os elementos que "estabelecem pontes" ou "canais de comunicação" entre política e religião (na sua faceta protestante). Nós acrescentaríamos que é o nível de interacção caracterizado por um duplo registo de acção nos dois campos, ainda que os indivíduos revelem ter uma intervenção e um protagonismo maior num dos campos. O autor inclui do lado do campo religioso protestante Vicente Gómez y Togar e Guilherme Dias da Cunha. O primeiro foi cónego da Catedral de Málaga e devido às suas ideias liberais, bem como à sua abjuração do catolicismo romano foi vítima de perseguição, refugiando-se em Gibraltar e mais tarde em Inglaterra onde adere à Igreja Anglicana. Só depois disso vem para Portugal. Estabelece-se em Lisboa onde cria, em 1839, uma capela de rito anglicano, a qual pode ser associada à origem da Igreja Lusitana. Na década de cinquenta, a capela foi fechada e, na Câmara dos Pares, foi acusado de propagar ideias anti-religiosas (folhetos de evangelização e Bíblias editadas pela Sociedade Bíblica. É através de um periódico Liberal da oposição que Gómez y Togar responde (*Ibidem*: 274), fazendo aí referência à sua amizade com liberais como o ministro Vieira de Castro, o parlamentar José Estêvão e Latino Coelho.

Guilherme Dias é outro ex-sacerdote católico, neste caso português, que adere à Igreja Lusitana do Torne, em 1875, à data ainda metodista. Forte defensor de ideias liberais e anti-utramontano, envolveu-se com frequência em polémicas na imprensa portuense da época. Importa salientar é a sua reputação nos sectores liberais e republicanos, o que é atestado pelos convites que recebeu para se candidatar à Câmara dos Deputados (*Ibidem*: 275). Também merece referência o facto de Guilherme Dias surgir como primeiro subscritor de uma carta dos pastores

evangélicos – o teor do documento centrava-se no problema dos enterros protestantes – levada ao parlamento pela mão de Rodrigues de Freitas.

A intervenção dos evangélicos no campo político não deverá cingir-se a estas duas personalidades com protagonismo público e capacidade de acesso às instâncias governativas. Fontes documentais analisadas por António M. Silva (*Ibidem*) revelam que, em círculos mais restritos e com menor visibilidade, vários foram os casos de protestantes com envolvimento nos dois campos. O facto de vários membros da Junta paroquial da Igreja Lusitana do Torne pertencerem aos núcleos locais do Partido Republicano ou de o jornal de Gaia *O Imparcial*, que se assumia sem qualquer identificação religiosa, ter como editores e redactores três membros da Junta Paroquial do Torne e divulgar todo o trabalho social desenvolvido por James Cassels, são exemplificativos desse duplo envolvimento de alguns evangélicos.

Do lado do mundo político podem também ser apontadas várias figuras com simpatia pelo protestantismo, sem nunca contudo terem a ele aderido. Republicanos como Emídio de Oliveira, Latino Coelho ou Heliodoro Salgado colaboraram no periódico Reforma, fundado por Guilherme Dias. Também o deputado Rodrigues de Freitas, de que atrás fizemos menção, toma o partido pela causa protestante, em 1880, na polémica parlamentar sobre a questão religiosa e onde denuncia, em particular, as perseguições e agressões aos cultos protestantes (*Ibidem*: 276). Robert Moreton, cidadão britânico e primeiro superintendente da Igreja Metodista, estava a ser um dos principais alvos de ataque. Outro exemplo a destacar é o de Trindade Coelho cujo *Manual Político do Cidadão Português* (1906 e 1908)[10] revela, pelas estatísticas apresentadas sobre as igrejas e as escolas primárias evangélicas, um profundo conhecimento do meio protestante e uma relação privilegiada com os seus principais responsáveis. O Comité da Sociedade Bíblica de Londres viria, anos mais tarde, a homenageá-lo pelo trabalho prestado à causa protestante.

---

[10] Citado por António M. Silva (*Ibidem*: 276).

A simpatia por esta causa não se confinou ao meio republicano. O Bispo de Viseu D. António Alves Martins leva às Cortes, em 1872, um projecto de reforma constitucional (Moreira, 1958: 292-293)[11] que previa a liberdade de culto e, na década seguinte, o deputado do Partido Regenerador Silveira da Mota defende os direitos das minorias religiosas no âmbito da reforma do Código Penal.

Acerca do Grau 3 de interacção, diz-nos António M. Silva que este está reservado para

> aqueles indivíduos que nesta rede de comunidades, funcionalmente distintas mas operativamente interpenetrantes, surgem como efectivos elementos nodais, verdadeiras placas giratórias que repartem pela vida pública religiosa e pela vida pública política o seu investimento, os seus interesses, a sua capacidade de liderança e de decisão (Silva, *Ibidem*: 277).

Com actividade relevante em ambos os campos[12] há apenas duas figuras dentro do protestantismo português das primeiras da gerações. Alfredo Henrique da Silva e Eduardo Moreira representam casos de estratégias operadas nesses dois registos: o religioso e o político. Eduardo Moreira representa uma das figuras com maior notoriedade dentro do protestantismo português: tendo passado pela Igreja

---

[11] Cfr. também António M. Silva (1998: 277) e Peixoto (2001: 516). Outros clérigos comungaram da ideia de que só a separação entre o Estado e a Igreja permitiria à Igreja o cumprimento da sua missão espiritual. Sobre essa matéria cfr. Catroga (1988: 234).

[12] A leitura da biografia do Capitão Barros Bastos (Ben-Rosh), da autoria de Elvira Mea e de Inácio Steinhardt (1997), confronta-nos com outro exemplo de uma figura pública com protagonismo simultâneo nos campos religioso, social e político. Militar que se distinguiu na I Guerra Mundial, recebeu, entre outras condecorações, a de oficial da Ordem de Cristo e da Ordem Militar de Avis. Foi ainda um republicano activo, tendo aderido ao Partido Popular de Júlio Martins, onde se tornou o orador principal, e, depois daquela organização política ter sido extinta, foi membro do Partido Republicano Português. Sempre com a preocupação permanente relativamente a questões de natureza moral e humanista, criou a União dos Adueiros de Portugal (uma adaptação do escutismo do oficial britânico Baden Powel). No entanto, o que marca a singularidade deste homem é o seu trabalho de organização da comunidade judaica no Porto e a construção de uma sinagoga na cidade, actividades que desenvolve no âmbito do seu ideal de "resgate" dos judeus em Portugal. Ao descobrir a sua origem judaica, por linha paterna, converte-se ao judaísmo e encara essa identidade como a dimensão mais importante e mobilizadora da sua vida. O seu empenhamento no campo político está fortemente relacionado com a defesa de uma sociedade de plena liberdade religiosa onde fossem criados os meios para a expansão da comunidade judaica.

Congregacional e pela Igreja Presbiteriana, acabou por se tornar presbítero lusitano. Para além da sua eloquência como pregador, foi pioneiro no intento de fazer a história (e a pré-história) do protestantismo português. *Crisóstomo Português* (1957) e *Vidas Convergentes* (1958) constituem obras de extremo interesse mas que evidenciam a dificuldade de distanciamento do autor e forçam, em demasia, a associação de alguns intelectuais portugueses com os ideais da Reforma. Na esfera política, Eduardo Moreira foi um republicano declarado, tendo assumido o cargo de vereador da Câmara Municipal de Lisboa, entre 1920 e 1922, e de secretário do presidente do Ministério, António Maria Baptista (Silva, *Ibidem*: 277).

Quanto a Alfredo Silva, republicano convicto e um notável na vida portuense da I República, a actividade diversificada em vários campos merece alguma informação mais detalhada, tarefa que nos é facultada pelo trabalho de natureza biográfico realizado por Narciso Oliveira (1996). Alfredo Silva nasceu em 1872 e depois de concluir a escolaridade primária, num estabelecimento dirigido por jesuítas, foi trabalhar como marçano numa casa comercial[13] e pouco depois como aprendiz de tipógrafo. Começa a frequentar a Igreja Metodista do Mirante, na cidade do Porto, aos doze anos, altura em que ingressa no liceu.

No início da década de noventa, casa com uma professora primária duma das escolas diárias metodistas, tornando-se ele próprio professor primário e mais tarde Director das Escolas Diárias Metodistas. É também nessa época que é reconhecido como pregador leigo da Igreja Metodista, vindo a ser ordenado como pastor em 1898. Na viragem do século é preso por duas vezes devido a distribuir literatura evangélica. Constrói no Porto, em 1907, a Igreja e as escolas diárias de Lordelo do Ouro – obra custeada por um dos membros da família Cassels – e cria missões (locais de culto) também na área do Porto (Águas Santas, Contumil).

---

[13] Embora Alfredo Silva se refira à sua mãe como uma viúva pobre, que teve de criar três filhos sozinha, e ao seu pai como um oficial do exército, Narciso Oliveira (1996:15-17) descobre, através da pesquisa dos registos de nascimento, que ele era filho de pai incógnito, à semelhança de sua mãe. Daí o autor concluir que Alfredo Silva era filho duma relação extra-conjugal, facto que procurou sempre ocultar ao longo da vida.

É curioso notar que apesar de ser nomeado superintendente da Igreja Metodista em 1914, só a partir do fim da I República, em 1925 e até 1939 expande o trabalho missionário no norte litoral do país (Frossos, Aguada de Cima, Braga, Oliveira de Azeméis, Aveiro e Macieira de Cambra). Ora isto abre-nos pistas para duas questões que merecem alguma reflexão, uma que se prende com a estratégia individual de Alfredo Silva, outra de ordem mais contextual. Por um lado e de acordo com as notas biográficas de que dispomos, parece-nos que Alfredo Silva adoptou uma dupla estratégia, uma no campo religioso e outra no político, que lhe permitiu a aquisição de capital social em ambos os campos, cada um deles revertendo a favor do outro.

Assim, durante os anos que sucederam ao fim da monarquia, este republicano apostou na formação intelectual e profissional e no empenhamento político, a par de um esforço de projecção e divulgação do trabalho evangélico em curso na sociedade portuguesa junto dos organismos protestantes internacionais de maior relevo. Ambos os aspectos serão desenvolvidos de seguida. Por outro lado, o facto de se verificar a abertura de pontos de missionação já durante o Estado Novo indicia a perda do protagonismo político de Alfredo Silva, o que o disponibiliza para o trabalho interno e revela aquilo que afirmamos noutro lugar: apesar da ausência de liberdade religiosa, não houve, durante o salazarismo, uma perseguição aos protestantes tão cerrada como aquela que se efectuou até 1910.

O protagonismo de Alfredo Silva dentro do campo protestante assume desde cedo lugares de protagonismo. Torna-se membro fundador, em 1894, da primeira União Cristã da Mocidade em Portugal (correspondente à YWCA[14]) e passa a representar, ao longo de décadas, a comunidade evangélica nos congressos internacionais da YWCA, da "Aliança Mundial para a Paz por meio das Igrejas" – no caso desta organização veio a tornar-se membro da Comissão Directora, assumindo a responsabilidade da educação e do "Esforço Cristão". As suas participações

[14] YWCA é a sigla para *Youth World Christian Association*, em Portugal designada como Associação Cristã da Mocidade.

regulares nestes encontros obrigaram-no a deslocações diversas fora (Brasil e EUA) e dentro da Europa.

A vida profissional de Alfredo Silva foi marcada por uma mobilidade social forte, para a qual contribuiu o seu investimento académico. Em paralelo à sua actividade na Igreja Metodista, estudou no Instituto Industrial e Comercial do Porto, instituição onde veio a ser professor, a partir de 1910. Mais tarde, é nomeado director do Instituto Comercial do Porto e jubilado em 1942.

A actividade política de Alfredo da Silva desenrola-se mesmo antes de 1910, dada a sua inserção nos círculos republicanos. É na sequência disso que em 1911 passa a desempenhar funções de vereador da Câmara Municipal do Porto. Mas antes disso, já Affonso Costa o tinha contactado no sentido de apresentar alterações à Lei do Registo Civil. Teve igualmente um papel relevante junto do Governo quando da elaboração da Lei da Separação da Igreja do Estado, procurando precaver os interesses das minorias evangélicas. Assume um papel preponderante na luta contra a escravatura, o que é manifesto na sua adesão à Fundação da Sociedade Anti-Esclavagista Portuguesa e na publicação do opúsculo, em 1913, "O Monstro da Escravatura. A minha defeza na campanha a propósito do folheto Alma Negra". Em 1921 é condecorado pelo governo republicano com o grau de Oficial da Ordem de Cristo e um ano mais tarde desloca-se ao Brasil como representante de Portugal na Exposição Internacional do Rio de Janeiro. A intervenção pública de Alfredo Silva no campo político estendeu-se até meados da década de vinte, período a partir do qual canalizou a sua acção para a esfera religiosa.

A análise do percurso de vida republicano evangélico (ou evangélico republicano) comprova que nem sempre o capital dos agentes religiosos confina a sua visibilidade nos limites do seu próprio campo, ele é simultaneamente um capital religioso e secular[15]. Alfredo Silva personifica exemplarmente o forte pendor nacionalista do protestantismo português da I República. Vários são os hinos

[15] No seu tratamento do campo científico, Bourdieu contrapõe capital científico a capital temporal (*Ibidem*, 2001: 113).

entoados nas Igrejas lusitana, metodista ou presbiteriana que revelam essa faceta. Vejamos o conteúdo patriótico e anti-católico de um desses hinos da autoria do próprio Alfredo Silva[16].

Salvemos Portugal!

Do Minho ao Guadiana, da Espanha até ao mar,
Na nova Lusitânia devemos trabalhar.
Do Evangelho santo, que nos legou Jesus,
À pátria, nosso encanto, levemos nós a luz.

Por vilas e cidades, d'aquém e d'além mar,
Já corre a dôce nova do amor que não tem par.
Já muitos foram salvos da morte e perdição,
Já crêem em Jesus Cristo e téem a salvação.

Mas 'inda muitos, muitos 'stão longe de cristãos,
Adoram deuses feitos por suas próprias mãos.
De tão fatal pecado, de idolatria tal,
Unidos no Evangelho, salvemos Portugal![17]

Neste texto é possível encontrar marcas da utopia do discurso republicano só que reconvertido a um ideal religioso. As frases "Na nova Lusitânia devemos trabalhar" e "[à] pátria nosso encanto, levemos nós a luz" mostram o empenhamento de mobilizar o povo evangélico para a causa do novo regime. Um ponto de confluência entre republicanos e protestantes residia na ênfase que ambos os sectores davam à educação. Ao lado de uma igreja metodista ou Lusitana, havia sempre uma escola primária. O ensino aí ministrado, apesar de consonante com o público, não deixava de produzir um efeito de socialização da religião (e de inculcação ideológica) assente numa ética puritana que estimulava um estilo de vida regrado com repercussões na esfera profissional. Lembremos o que a esse propósito diz Bryan Wilson:

---

[16] Sobre Alfredo Silva, consultar a tese de índole biográfica da autoria de Narciso Oliveira, *Alfredo Henrique da Silva: evangelizador de acção e cidadão do mundo.*

[17] In Salmos e Hinos, edição de 1920, pp. 409-410.

> "O metodismo era uma disciplina, um modo de vida, uma ética para pessoas que anteriormente pouca necessidade tinham tido de tal agência de controlo pessoal e social voluntário (...) [Seguindo esse percurso] os metodistas elevaram-se acima da média dos trabalhadores mais baixos e progressivamente tenderam a representar a classe trabalhadora mais respeitável" (*Ibidem*, 1969: 46-47).

Uma das características que mais diferencia os campos é (Bourdieu, *Ibidem*: 95) é, a par do grau de autonomia, "a forma do direito de entrada imposta aos novos aderentes". De facto, observando o universo religioso verifica-se que diferentes modalidades de autonomia em relação ao exterior e ao tipo legislação ou o *deficit* democrático podem dificultar a autonomia de um novo movimento religioso, em termos das suas práticas. O direito de entrada num grupo religioso alcança-se pela aceitação da ortodoxia, concretizada através da prática. Claro que quanto maior for o envolvimento do crente na sua organização religiosa – o que se materializa no conhecimento da "verdade", assiduidade nas práticas, capital religioso hereditário, isto é, pertença a uma família com protagonismo dentro do grupo ao longo de várias gerações, carisma – mais ele acumulará recursos em termos de competência, maior será o seu capital simbólico.

Infelizmente, escasseiam pesquisas e fontes documentais que permitam avaliar percursos de agentes do campo religioso minoritário protestante – é nele que nos estamos a centrar, pelas razões atrás expostas – para períodos mais recentes, o que facultaria a tarefa de apreender as principais dinâmicas internas determinantes da reconfiguração desse campo.

A partir de 1926, as relações entre o Estado e a Igreja caminharam progressivamente para uma reconciliação e forte conivência, aspectos que tivemos a oportunidade de desenvolver no anterior capítulo. Esse facto não deixou de ter repercussões em termos da liberdade religiosa. Se é certo que a Constituição de 1933 não pôs em causa a Lei da Separação, promulgada pelos republicanos em 1911, não é menos verdade que reconheceu no catolicismo o sustentáculo moral da nação portuguesa, suporte esse ainda mais consolidado pela Concordata de 1940.

Em todo o caso, não se pode falar de um fenómeno de perseguição às minorias protestantes. Já no caso das Testemunhas de Jeová e do Movimento Espírita a situação foi outra, tendo sido ambas as organizações perseguidas durante o Estado Novo (Vilaça, *Ibidem*: 39). A Federação Espírita perdeu a sua personalidade jurídica e viu os seus bens confiscados, reunindo em semi-clandestinidade no momento da instauração da democracia. Apesar de pacifistas, os Adventistas deixaram ao livre arbítrio dos seus membros a participação no exército e na Guerra Colonial, motivo pelo qual gozaram, durante o Estado Novo, de um grau de liberdade superior ao das Testemunhas de Jeová, grupo que encontrou maiores dificuldades de sobrevivência. Para além de serem perseguidos durante toda a ditadura, com o início da Guerra Colonial sentiram fortemente a repressão nos territórios ultramarinos[18]. A sua concepção de "liberdade religiosa" entrava em colisão com as leis do país no período do Estado Novo[19]. Sendo objectores de consciência e apolíticos, não fugiram da guerra, na década de sessenta. Eram permanentemente presos e submetidos a interrogatórios policiais. No seu ponto de vista, as "Testemunhas de Jeová cumprem sempre a lei" – aspecto que fazem questão de enfatizar – "mesmo quando, por obediência à lei de Deus, são obrigados a transgredi-la". Mesmo nessas circunstâncias cumprem a lei porque "aceitam ser castigados", ou seja, aceitam, sem fugir, a punição pela transgressão cometida.

Entre os protestantes portugueses pioneiros encontram-se, como se viu, alguns personagens com forte envolvimento com o regime da I República. Apesar disso, o universo evangélico português, na sua generalidade, foi desde os primórdios dominado por uma corrente puritana e pietista que promovia um certo fechamento das congregações em relação ao meio exterior. Por este motivo se compreende que muitos evangélicos tenham acolhido os ideais de segurança e de ordem nacional

---

[18] Em Angola, uma vez que se negaram a ser combatentes, as Testemunhas de Jeová foram tidas como associadas aos "terroristas". O facto de não se terem envolvido no conflito bélico, implicou que passassem "a ser [aí] muito respeitadas depois da independência".

[19] Entrevista a Paulo Pinheiro (superintendente presidente local de um Salão do Reino do Porto) e a Luís Sabino (superintendente viajante e de circuito), em 17 de Fevereiro de 1998.

salazaristas (Cardoso, 1985: 44-45), tal como a maioria do povo português o fez, numa primeira fase.

O Estado Novo, jogando com um discurso de ambiguidades no campo religioso, impediu a exteriorização das Igrejas Evangélicas em termos públicos[20]. Por um lado, essa situação conduziu a um certo imobilismo, estagnação; mas por outro, esse fechamento (forçado) permitiu uma certa consolidação organizacional (Vilaça, *Ibidem*: 37-38), o aumento de protagonistas portugueses, alguns de segunda e de terceira geração e, numa fase mais tardia, a afirmação de identidades diferentes dentro do protestantismo.

Quando o campo autónomo se fecha sobre si mesmo, então a normatividade começa a ser exercida, a maturidade organizacional estabelece-se, o carisma do líder da primeira geração é substituído pela regulação interna. Richard Niebhur teve isso presente ao defender que as seitas tinham tendência a transformar-se em denominações.

Até certo ponto, pode dizer-se que o percurso trilhado no decorrer do regime salazarista comportou algumas virtualidades institucionais para as comunidades evangélicas. No plano da consolidação organizacional, temos, na década de trinta, a legalização da Aliança Evangélica Portuguesa (AEP), à data congregando todas as confissões do meio protestante e, no pós-Guerra, a realização dos primeiros sínodos das Igrejas Metodista e Presbiteriana e a abertura do Seminário Evangélico de Teologia, sob a direcção das três igrejas sinodais (Lusitana, Metodista e Presbiteriana). Ainda no âmbito deste processo, realizou-se, em 1958, a eleição do primeiro bispo da Igreja Lusitana segundo o rito anglicano, embora somente em 1980 esta Igreja tenha passado a fazer parte da Comunhão Anglicana.

Na análise das identidades protestantes, temos que levar em linha de conta alguns factores. Primeiro, o ostracismo das correspondentes minorias em

---

[20] Para uma consulta precisa dos marcos históricos, ao longo deste período, ver Cardoso (*Ibidem*), Ericson (1984), Guichard (*Ibidem*: 476) e documento produzido pela Aliança Evangélica, aquando da comemoração dos seus 75 anos: "Aliança Evangélica – percurso histórico", 1997.

relação ao exterior, a par do universo numérico reduzido, contribuiu para que internamente houvesse uma grande aproximação entre os membros das diferentes confissões. Isso traduzia-se, por exemplo, na frequência de mais de uma igreja evangélica (baptista e Irmãos, metodista e lusitana, metodista e Irmãos, Irmãos e pentecostal ou lusitana e presbiteriana), em função do pregador mais apreciado, do horário de culto mais conveniente ou de uma mudança de residência. Traduzia-se ainda na realização de encontros e acampamentos interdenominacionais, como os da União Bíblica, para crianças e jovens, com vista ao enquadramento social e religioso e mesmo à endogamia.

A tónica na conversão e na salvação pessoal e o incentivo a uma leitura da Bíblia e respectiva meditação individual – muitas vezes sem a intermediação teológica –, características estas tão típicas do protestantismo, conduziram a uma certa relativização das diferenças denominacionais. A isto deverá ser acrescentada a clivagem entre líderes e seguidores, do ponto de vista da formação teológica e do conhecimento da herança histórica, o que também nada ajudava para a afirmação de uma identidade confessional doutrinariamente fundamentada.

Em suma, antes de serem congregacionais, metodistas ou mesmo baptistas, todos se consideravam evangélicos. A construção da identidade era feita por oposição aos "outros", em especial, aos católicos: ser "crente" significava ser "crente evangélico". Os "outros" eram os descrentes. Apesar desta indefinição identitária do universo religioso minoritário, este período não deixou de ser pautado pelo estabelecimento progressivo de fronteiras entre as várias confissões evangélicas e protestantes dentro do quadro de filiação nacional e internacional.

Esta demarcação de territórios doutrinários fez-se sentir, principalmente, a partir da II Guerra Mundial com a criação do Conselho Mundial de Igrejas, organismo que concentrava os protestantes históricos (anglicanos, reformados, luteranos) e as igrejas ortodoxas e que se dispunha a promover o diálogo ecuménico, mesmo com a Igreja Católica Romana. Lembremos que a Aliança Evangélica afirma, logo após a sua fundação, em 1935, o seu distanciamento em relação àquilo que designa de "Modernismo ou Liberalismo Teológico", voltando, em

1950, a reiterar essa posição face ao recém-criado Conselho Mundial de Igrejas. Por seu lado, as Igrejas Sinodais aproximam-se progressivamente deste organismo ecuménico internacional, atitude que culmina com a criação do Conselho Português de Igrejas Cristãs (COPIC) e o afastamento em relação à Aliança Evangélica.

A estas transformações fica, contudo, alheia a maior parte da população evangélica e quando a partir dos anos sessenta (depois do Concílio do Vaticano II) são promovidos os primeiros encontros ecuménicos entre protestantes (filiados no COPIC) e católicos, não são poucas as manifestações de crítica e as resistências a tal iniciativa, por parte dos membros das igrejas evangélicas.

Relativamente a cada grupo religioso, em especial quando regidos por asserções dogmáticas, existe uma representação idealizada de que a prática se submete voluntariamente à norma, isto é, está presente uma visão comunitarista. Ora, o que se observa na realidade social é um conjunto de "competições no interior das estruturas de dominação" (Bourdieu, *Ibidem*: 92). Isso passa-se no interior da Igreja Católica onde sob a mesma abóbada cabem diferentes movimentos e organizações. Como exemplos extremos podemos referir a Opus Dei e os grupos católicos adeptos da Teologia da libertação. No plano litúrgico, as diferenças são também profundas indo desde as formas mais ritualistas até às missas mais carismáticas e em profunda ruptura com a forma de cultuar católica tradicional[21].

O mesmo acontece dentro do universo religioso minoritário português, só que neste caso as rupturas são efectivas. Se se comparar longitudinalmente a listagem das denominações do Prontuário Evangélico verifica-se que, de edição para edição, surgem novas Igrejas e missões, na maioria dos casos anteriormente existentes mas que rompem com a organização-mãe, seja no seu modelo

---

[21] As missas mediáticas do Padre Marcelo no Brasil representam o caso mais ilustrativo de heresia litúrgica. Embora esse fenómeno não se tenha ainda verificado no catolicismo português, o apoio manifestado pelo Bispo de Leiria ao canal televisivo brasileiro, onde os principais protagonistas são padres que seguem uma forma de culto semelhante à do Padre Marcelo, provocou reacções dentro de vários sectores da Igreja Católica evidenciando assim não apenas clivagens mas, principalmente, a competição no interior das estruturas de dominação.

congregacional[22] ou no sinodal. Para o primeiro formato organizativo temos o exemplo da fractura entre a Convenção Baptista Portuguesa e a Associação de Igrejas Baptistas Portuguesas e para ilustrar o segundo formato há o caso da Igreja Metodista Wesleyana, que surgiu por via de um fraccionamento na Igreja Metodista Portuguesa.

Dentro do Conselho Português de Igrejas Cristãs também são visíveis lutas e competições entre as Igrejas que o constituem. A difícil gestão comum do Centro Ecuménico de Diálogo de Buarcos pelas três Igrejas sinodais (Lusitana, Metodista e Presbiteriana) teve como desenvolvimento um conflito em torno da questão de propriedade, que conheceu como desfecho final a venda daquele complexo construído ironicamente com o propósito de promover o diálogo inter-confessional.

Outro exemplo de luta de forças dentro desta estrutura religiosa prende-se com as conversações (sem sucesso) que se estenderam por longos anos acerca da possível fusão da Igreja Metodista com a Igreja Presbiteriana face a proximidade teológica e a sua complementaridade geográfica: os metodistas encontram-se implantados no norte do país (entre Braga e Aveiro) enquanto os presbiterianos no sul (a partir da Figueira da Foz até à zona da Grande Lisboa). Fazendo de novo uma alusão a Bourdieu, pode dizer-se que os agentes se encontram unidos pelas próprias lutas que os opõem e as alianças que estabelecem entre si "têm sempre qualquer coisa a ver com as posições que eles ocupam nessas lutas" (*Ibidem*: 93).

[22] As congregações são autónomas umas em relação às outras, o que se traduz, por exemplo, no pagamento do salário do seu pastor.

3. Desenvolvimentos num quadro de liberdade religiosa

A instauração da democracia, em 1974, estabeleceu desde logo a liberdade de expressão e de associação como princípios basilares na Constituição aprovada dois anos mais tarde. Tais princípios tiveram reflexos nas mais variadas esferas sociais, sendo a religião um dos campos a usufruir dos novos direitos. A Igreja Católica viveu a mudança com um certo silêncio, em parte porque criticada de conservadorismo e de conivência com o Estado Novo, facto que provocou a adopção de uma atitude defensiva; em parte, produto de uma certa expectativa, que poderia temer a ameaça de uma súbita revisão da Concordata e a perda de alguns privilégios que a partir da década de trinta tinha reconquistado. O seu discurso oficial foi, por isso, permeado de cautelas e mesmo quando continha referências a ideais de liberdade e de justiça social, tal era feito de forma abstracta sem relação com as mudanças sociais e políticas a decorrer na sociedade portuguesa (Domingues, 1989: 133-139). Mas o facto é que o Estado democrático não tocou na questão religiosa, nem no plano do discurso ideológico – como o tinham feito os republicanos – nem no domínio legislativo. As cautelas foram, desta vez, bilaterais.

A situação foi, porém, diferente no tocante às minorias protestantes históricas e evangélicas implantadas desde o século XIX e aos grupos religiosos mais recentes, os quais acreditaram estar perante novos campos de possibilidades e expansão, facultados pela democracia (Vilaça, *Ibidem*: 39). À semelhança do que acontecera em 1910, os protestantes abraçaram a mudança de regime com forte expectativa, acreditando que a liberdade de expressão, de associação e de manifestação permitiria, pela primeira vez na história desta comunidade, o exercício dos meios de evangelização capazes de produzirem uma expansão e um crescimento numérico, até aí desconhecidos. Mas o mesmo aconteceu com Testemunhas de Jeová[23], Adventistas do Sétimo Dia[24] e muitos outros.

---

[23] As Testemunhas de Jeová, apesar da sua oficialização, permitida pela Constituição democrática, e da possibilidade de livre expressão e crescimento – entre 1977 e 1996 viram o seu número de

É extremamente interessante, do ponto de vista sociológico, o paralelismo de comportamentos sociais assumidos pela comunidade evangélica em duas fases de transição política e social temporalmente distintas: o advento da República, em 1910, e o advento da democracia em 1974. Como se disse, há uma semelhança circunstancial, pois em cada uma dessas épocas se verifica uma ruptura institucional e ideológica, um momento em que a utopia se sobrepõe à tradição. Ambos os contextos são revolucionários e a revolução é na expressão de Michel Maffesoli[25] a manifestação de uma pulsão arcaica de esperança ou de um desejo irrepreensível de colectivo" (*Ibidem*, 1979: 15). O 25 de Abril despertou também dentro do universo religioso das margens (e, até certo ponto, guetizado) essa pulsão cujas repercussões se traduziram num investimento, simultaneamente, social e religioso.

A euforia em torno da missão evangelizadora inscreveu-se na exaltação messiânica, própria de qualquer revolução. Se uma revolução tem sempre uma conotação religiosa – o facto foi já ilustrado na reflexão, atrás efectuada, sobre a I República –, no microcosmos das minorias religiosas portuguesas operou-se uma dupla inscrição religiosa. O projecto de acelerar a história, que se prefigurou em todo o campo social, foi incorporado pelo campo religioso (minoritário) e os seus agentes, que para além de (ou porque) religiosos são também agentes sociais, construíram um projecto específico: acelerar a expansão do "Reino dos Céus". Sem

---

publicadores aumentar de 20.335 para 44.650 (Santos, 2002: 475) –, ainda hoje se sentem "carimbados". Consideram que os programas televisivos não ajudam a reabilitar a imagem, uma vez que secundarizam o pendor informativo. No entanto, no plano profissional, há frequentemente o reconhecimento, por parte da entidade empregadora, do seu bom desempenho. Isto comprova, uma vez mais, um aspecto essencial que procurámos desenvolver no anterior capítulo: a liberdade concedida pela lei e a igualdade jurídica não anulam o estigma.

[24] Só a partir do 25 de Abril, a União Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia (fundada em 1939) usufruiu de condições plenas de crescimento, quase duplicando o seu número de fiéis (de 4149 para 8004), entre aquela data e 1996 (Santos, *Ibidem*: 472). Ao contrário dos protestantes pertencentes às Igrejas Sinodais, que tiveram um trabalho de alfabetização importante, mas cujas escolas acabaram por fechar, na sua maioria, os Adventistas conseguiram, depois de 1974, criar e consolidar um conjunto de colégios, em diferentes cidades do litoral do país e na Madeira, Vila Nova de Gaia, Coimbra, Santarém, Lisboa, Setúbal e Funchal (Santos, *Ibidem*).

[25] Sobre esta questão ver ainda Maffesoli (1979: 70 e segs.).

que isso implicasse necessariamente escatologias, até porque uma boa parte das denominações protestantes não tem essa orientação teológica. Independentemente dos registos político-partidários dos dirigentes das confissões religiosas, independentemente de uma acção mais dirigida para as questões de solidariedade e intervenção social ou, pelo contrário, mais direccionadas para o indivíduo e respectiva conversão e transformação social, em comum havia a identificação com a mudança, quanto mais não fosse na sua vertente instrumental.

Para a análise das interacções entre os campos religioso e político, para a fase de consolidação das minorias religiosas, recorremos à grelha construída por António M. Silva (1998), reproduzindo alguns dos seus exemplos ao nível dos protagonistas do círculo protestante[26], contemporâneos da implantação da República. Certamente que um exercício semelhante poderá ser encetado para o período de instauração do regime democrático. Sem o propósito de enumerar casos para cada um dos "graus de interacção" propostos por aquele autor, parece-nos pertinente, no plano analítico, referir uma ou outra situação.

Tal como aconteceu durante a I República, os largos sectores do mundo evangélico olharam a revolução pelo seu lado instrumental, não se imiscuindo propriamente na vida política, de modo interventivo. Isso não significa, contudo, que a atitude generalizada fosse e seja apolítica ou apartidária. A aprendizagem democrática foi extensível a toda a sociedade e, nesse sentido, os contornos desse contexto social contrastam com os do início do século XX. Perante isto, parece-nos que esta situação se aproxima do Grau zero, mas principalmente do Grau um de interacção. Recordamos que o primeiro traduz um completo desinteresse pelas questões políticas, enquanto o outro contempla os indivíduos que no campo religioso dão sinais de algum interesse sem que isso, no entanto, seja concretizável em acções práticas.

---

[26] António M. Silva analisa, como se viu, tanto a atitude de personagens da esfera religiosa protestante em relação à política como, inversamente, a atitude de políticos relativamente à causa protestante. Pela nossa parte e para o período agora em questão, iremos abordar apenas a primeira perspectiva, ou seja, aquela que possui maior centralidade no estudo.

O nível seguinte de interacção ainda não abarca práticas políticas concretas. O Grau dois reúne indivíduos cuja prática se caracteriza menos pelo acção política concreta – claro que o sentido aqui atribuído à actuação política é muito restrito – e mais pelo estabelecimento de canais de comunicação entre o campo religioso e o político. Julgamos que tem todo o cabimento incluir aqui o antigo Presidente da Aliança Evangélica (hoje, Presidente honorário), José Dias Bravo. Embora desconhecendo-se vínculos político-partidários, trata-se de alguém que auferiu de papéis bem definidos em ambos os campos: dirigente da maior organização evangélica em Portugal e Vice-Procurador Geral da República. Foi nessa condição estratégica inter-comunicativa que impulsionou o processo que daria origem à nova legislação sobre liberdade religiosa, capitalizando as suas competências profissionais, a sua inserção nos círculos jurídicos e a sua proximidade aos lugares de poder político em proveito do campo religioso.

O seu posicionamento em ambos os campos tem contribuído bastante para colocar as minorias religiosas na esfera pública. Lembramos que a comemoração dos 75 anos da Aliança Evangélica Portuguesa, em 18 Janeiro de 1997, foi um facto inédito na sociedade portuguesa: o poder político compareceu numa cerimónia pública duma organização religiosa minoritária. Esse evento, que teve lugar na Aula Magna, contou com a presença do Presidente da República Jorge Sampaio, do Procurador-Geral da República Cunha Rodrigues e do Ministro da Justiça Vera Jardim, tendo por isso despertado uma curiosidade mediática adicional.

Um dos casos que, possivelmente, mais próximo está do Grau 3 de interacção é o de José Manuel Leite, em especial, nas décadas de setenta e de oitenta. Este Pastor da Igreja Presbiteriana pode ser considerado como um elemento nuclear que ao repartir a sua vida pública, os seus investimentos e a sua liderança pelas esferas religiosa e política, fez com que essas áreas "funcionalmente distintas" se tornassem "operativamente interpenetrantes". Trata-se de um registo que possui algumas semelhanças com o de Alfredo Silva. Para além do Curso de Teologia, tem um diploma em engenharia mas optou pelo pastorado. Foi director do Centro Ecuménico da Buarcos, função que desempenhou no período mais dinâmico daquela

instituição. Conciliou essa fase da sua vida com a actividade política. Depois do 25 de Abril foi o primeiro Presidente da Câmara da Figueira da Foz, eleito pelo Partido Socialista. Adquiriu no meio protestante uma reputação nacional e internacional, tendo trabalhado, durante largos anos, em Genebra no Conselho Mundial de Igrejas. Depois de regressar a Portugal tornou-se presidente da Igreja Presbiteriana, durante mais do que um mandato e manifestou-se mais do que uma vez na imprensa a propósito da Lei da Liberdade Religiosa e da Concordata.

Pese embora o enfoque que temos vindo a atribuir à interacção entre o político e o religioso, matéria que tem relação directa com a problemática da distribuição do poder, pelos agentes que actuam nos dois campos, é de realçar que existem outros tipos de interacção que os agentes do campo religioso traçam, não confinados àqueles dois campos. Protagonismos desenvolvidos na esfera social e cultural podem, de igual modo, projectar as minorias religiosas – tal como acontece com a Igreja Católica – para o espaço público. Noutro plano, ainda, será de referir que a própria aquisição de diplomas escolares e de estatutos profissionais de destaque, são entendidas pelos membros das comunidades religiosas marginais (protestantes ou não) como factores de natureza instrumental, uma vez que contribuem para o reconhecimento público de elementos que pertencem ao grupo e por isso, de modo subliminar, para uma mais-valia social que é apropriada pelo conjunto da comunidade.

As mudanças nas relações de poder dentro do campo religioso e entre este e o campo político devem-se, substancialmente, à reconfiguração da sociedade portuguesa, no seu conjunto, balizada a partir de 1974. No entanto e apesar da nova projecção que a democracia permitiu às alternativas religiosas, pode dizer-se que, contrariamente às expectativas entusiastas, o que o 25 de Abril trouxe foi uma relativa estabilização, do ponto de vista estatístico, dos grupos religiosos pré-existentes e uma diversificação e aumento do mercado de bens religiosos (Vilaça, *Ibidem*: 40). Note-se, porém, que, no meio evangélico, as igrejas de linha pentecostal e, em especial, os novos grupos que a partir dessa orientação teológica emergiram, foram aqueles que mais conseguiram expandir-se, facto que é

detectável não só no Prontuário Evangélico – fonte comum à Aliança Evangélica e ao COPIC – como nos próprios recenseamentos. No capítulo anterior, pudemos constatar o crescimento, comparativamente acentuado, relativo à categoria "outros cristãos". Embora os pentecostais sejam, como se sabe, produto de uma das ramificações do protestantismo, mais facilmente se auto-designam como cristãos (não católicos e, concretamente, como evangélicos) do que como herdeiros da Reforma. Até porque entre estes grupos religiosos a teologia é secundarizada, na sequência do que também se torna irrelevante a história da Igreja e as heranças teológicas correspondentes às várias rupturas operadas.

Dentro destes grupos de cariz pentecostal merece destaque, pela sua singularidade, a Igreja Evangélica Cigana (Rodrigues e Santos, 2000: 51-56), cuja designação foi alterada para Igreja Evangélica Filadélfia em Portugal, com o objectivo de romper com a conotação e a exclusividade étnica desta Igreja. Para todo o efeito prevalece um predomínio de elementos da cultura cigana na expressão religiosa adoptada – o tipo de música e o espaço por esta ocupada nos serviços religiosos constituem, precisamente, a expressão mais evidente da adequação às formas culturais ciganas. Neste processo de mudança religiosa, como bem assinalam Donizete Rodrigues e Ana Paula Santos (2000: 54-55), não foi apenas a comunidade cigana que se viu confrontada com um novo modelo cultural e ético – próprio do pentecostalismo e, mais genericamente, do fundamentalismo evangélico[27] –, mas também o culto evangélico se viu forçado a integrar elementos da cultura cigana. Só assim se compreende que a Igreja Evangélica Filadélfia se tenha tornado um factor de reprodução e renovação da coesão do grupo e de reforço identitário.

Entre os grupos chegados no pós 25 de Abril, assinalamos os Mormons, os Moonies e a Meditação Transcendental que se fixaram em finais da década de

---

[27] A proibição do consumo de álcool, drogas e o porte de armas constituem algumas das prescrições impostas. Apesar da rigidez dos métodos de recuperação da toxicodependência – os únicos recursos são a conversão e o apoio espiritual –, alguns membros da comunidade, uma vez reabilitados, tornam-se pastores ou obreiros. Entre as regras de conduta impostas, constam ainda a proibição de mini-saia ou de calças às mulheres e a obrigatoriedade do uso de cabelo comprido (Rodrigues e Santos: *Ibidem*: 54).

setenta. Por factores que se prendem com a dimensão numérica e pública mais reduzida de certos grupos, ou ainda com a sua actividade irregular, não será possível fixar com precisão a data de implantação de alguns deles – caso de movimentos de influência Oriental, como os Krishna, ou os grupos tipicamente New Age, como a Nova Acrópole. A Cientologia só recentemente (meados dos anos noventa) procurou instalar-se oficialmente em Portugal. De igual modo, a comunidade muçulmana começou a ter uma maior expressão na sociedade portuguesa nessa época, em virtude do processo de descolonização, facto que implicou a vinda de muitos muçulmanos, principalmente da Guiné e de Moçambique. Não se trata apenas da chegada de novos movimentos religiosos (NMRs). Instalam-se também Igrejas representativas do cristianismo de Leste, sejam pelas suas ligações ao Patriarcado Ecuménico de Constantinopla ou ao da Rússia.

Ambos os fenómenos – estagnação das confissões mais antigas e proliferação de novos grupos e movimentos religiosos – poderão ser entendidos como indícios de um processo de secularização que vai adquirindo contornos mais nítidos na sociedade portuguesa. Ainda que o protestantismo tenha estabelecido historicamente uma relação positiva com a democracia e com a secularização, nunca conseguiu capitalizar os dividendos dessa convivência: somente os grupos mais conservadores têm resistido ao declínio[28].

Um outro aspecto que entra em jogo na reconfiguração da diversidade religiosa tem a ver com as temporalidades. Embora nem todas as minorias religiosas em Portugal sejam historicamente recentes – recorda-se, uma vez mais, as comunidades Israelita e Islâmica, as também seculares igrejas da Reforma e os ramos evangélicos e as seitas com mais de um século como as Testemunhas de Jeová e os Mormons[29] –, o certo é que aquelas que revelam maior capacidade de

---

[28] Por esta razão, J.-P. Willaime (1992: 9-10) designa o protestantismo como uma *"religião sociologicamente frágil"*. O autor fundamenta a afirmação remetendo para as tensões internas que constantemente minam este ramo do cristianismo: "tensões entre fundamentalismo e liberalismo, entre clericalismo e sacerdócio universal, entre confessionalismo e ecumenismo" (Idem: *ibidem*).

[29] Os Mormons tiveram que aguardar a democracia para a sua fixação em Portugal.

recrutamento e visibilidade pública, como é o caso dos velhos e dos novos pentecostais, surgiram há apenas algumas décadas.

Na medida em que aqueles grupos são recentes, tal significa que alguns têm ainda membros de primeira geração e em alguns casos o próprio líder vivo, como acontece com a (IURD) e a Igreja do Maná. Estas duas instituições aparecem nos anos oitenta e são marcadas por uma rápida expansão, em especial em meios urbanos e peri-urbanos. A Igreja do Maná é fundada em 1984 por um português e foge, assim, à regra da "importação". A Igreja Universal do Reino de Deus, com origem no Brasil na década de setenta, vem para Portugal em 1989. Trata-se de grupos sectários caracterizados pela dominante profética, centrados no *líder* e na *verdade* (Willaime, 1992: 22, 24) que ele juntamente com os seus adeptos representam.

O Pentecostalismo representa uma das facetas mais importantes do protestantismo contemporâneo, sendo mesmo o ramo protestante com taxas de crescimento regular, contrariamente ao que acontece com as Igrejas historicamente mais ligadas à Reforma. Embora a sua origem remonte ao século XIX, o principal impulso surge nos Estados Unidos da América em meados do século XX e expande-se para a Europa e América Latina, com impacto mais significativo no Brasil e no Chile. Como se sabe, este movimento carismático atribui uma importância especial aos, biblicamente designados, "dons do Espírito Santo", sustentando esta centralidade teológica no capítulo 12 da Epístola de Paulo aos Coríntios. Daí a sua ênfase especial nos dons da cura, da profecia, das línguas e do discernimento dos espíritos. Ainda caracteriza este movimento um forte pendor evangelístico e, como atrás se referiu, a imposição de códigos de moralidade rígidos, uma vez que o indivíduo, uma vez convertido e sob a acção do Espírito Santo, terá de se libertar dos "vícios da carne" – desregramentos sexuais, álcool, cigarro, drogas, frequência de discotecas. Fundamentalismo bíblico – ao qual não deixa de estar associado uma reprodução do puritanismo protestante – e atmosfera carismática.

A diferença entre o pentecostalismo e o actual neo-pentecostalismo consiste na inclusão, por parte do segundo, de um "Evangelho de sucesso",

acompanhado de uma maior secularização das normas de conduta – a maior liberdade da forma de vestir das mulheres, a permissão do consumo controlado de álcool ou o recurso a todos os meios de comunicação como factor imprescindível à difusão da mensagem ilustram a ruptura com os comportamentos condenáveis pelo movimento na sua vertente tradicional.

O primeiro aspecto relativo ao "sucesso" resulta da construção de uma nova imagem e representação da figura de Cristo. O Jesus simples, pobre, desprovido de bens materiais é substituído por um outro, bem sucedido, triunfador, não só no plano espiritual como no material. Torna-se assim legítimo ao crente almejar por recompensas terrenas. O dinheiro, a saúde, a fama, o consumismo são objectivos teologicamente legitimados. Não no sentido das primeiras seitas protestantes descritas por Weber, cuja obtenção de recompensas terrenas significaria, quando muito, um indicador de que pertenciam ao grupo dos eleitos, daqueles a quem estaria destinada a salvação. A frase de Calvino "e vós ricos, enriquecei porque para Deus o fazeis" trazia implícita uma responsabilidade de mordomia pelos bens do Criador e um contributo para novas descobertas deste mundo, racionalmente concebido e arquitectado por Deus.

A ética protestante sempre foi pautada pelo ascetismo e, nessa medida, os neo-pentecostais encontram-se nos antípodas do protestantismo da reforma, em especial na sua modalidade calvinista. Não será por acaso que os actuais herdeiros da cultura calvinista são, por regra, indivíduos com estilo de vida não consumista e não raro, empenhados em movimentos ecologistas. De facto, é nos países protestantes europeus, mesmo que hoje se encontrem profundamente secularizados, que encontramos grupos na sociedade civil mais organizados em torno de questões ambientais, de direitos do consumidor e com o ideal de social democracia mais consolidado. Referimo-nos, concretamente, à Holanda, aos países nórdicos e mesmo à Alemanha.

Como foi possível observar pela análise dos resultados dos recenseamentos, a comunidade islâmica em Portugal tem vindo a aumentar, o que merece uma nota também do ponto de vista da sua contextualização. Após o 25 de

Abril de 1974 e o fim do colonialismo português, assiste-se a um regresso massivo da população portuguesa que residia então nas colónias, para se radicar preferencialmente nas Áreas Metropolitanas de Lisboa e Porto. No entanto, e devido aos conflitos políticos, económicos e sociais com que aqueles países recém-formados se debatiam, houve ainda uma corrente de imigração, por parte de algumas dezenas de milhar de indivíduos naturais das ex-colónias.

Com essa corrente de imigração, nasciam em Portugal as primeiras comunidades islâmicas, formadas essencialmente por moçambicanos e por guineenses, embora estes em número inferior, que se fixaram primordialmente em Lisboa e arredores, mas também em número considerável na zona do Porto (Tiesler, 2000: 124). Começava também aqui a inversão do fluxo português no fenómeno da emigração, tornando-se mais um país de acolhimento do que de partida, ao que não será estranho a maior abertura e a liberalização trazidas pelo novo regime governativo, juntamente com o desenvolvimento económico do país e posterior integração na União Europeia. Estes factores propiciam um fluxo crescente de imigração africana, que será a principal municiadora do crescimento da comunidade islâmica, a ponto de se atingirem os cerca de 9.100 crentes registados pelo Recenseamento Geral da População de 1991. Este número poderá ser posto em causa, não só pelo número elevado de não respostas, mas também pela quantidade de indivíduos não legalizados, que obviamente não estão contabilizados, mas que potencialmente serão em número elevado[30].

A comunidade islâmica tem vindo a considerar-se marginalizada ou, pelo menos, esquecida do ponto de vista cultural, considerando-se igualmente «discriminada» do ponto de vista do tempo de antena proporcionado e da visibilidade concedida pelos *media*, que julgam ser escassa. De acordo com Nina Tiesler, problema análogo é levantado relativamente à educação religiosa no ensino público:

---

[30] Na edição do jornal *Público* de 8 de Dezembro de 1999, o número de muçulmanos em Portugal foi estimado entre 25 a 30 mil indivíduos.

> (...) uma série controversa de debates no Público, sobre o tema da educação religiosa em escolas primárias e secundárias portuguesas(...) defenderam que a solução actual estava a criar diversas formas de discriminação contra crianças e jovens sem convicções religiosas. O facto de esta discriminação afectar também alunos com convicções religiosas não cristãs, como as segundas gerações de muçulmanos e hindus, não foi de todo mencionado (*Ibidem*: 132).

Se é inegável um fenómeno de marginalização, por outro lado, tem havido um enfoque crescente na interpelação da comunidade islâmica, nomeadamente no que diz respeito à questão do fundamentalismo religioso. Apesar do descontentamento face a uma alegada marginalização, este grupo tem dado sinais de abertura e pluralismo, sendo exemplo disso a criação da Aliança das Religiões não Cristãs juntamente com a comunidade judaica[31].

Na análise do fenómeno religioso, e especialmente se ele tem por base um território, um país, há que apreender as dimensões universais desse fenómeno. O estudo das minorias religiosas é precisamente uma das dimensões em causa e de observação inevitável. Esse campo representa, quer para a História quer para a Sociologia, um problema epistemológico e metodológico fulcral, no sentido em que exige o isolamento de fenómenos circunscritos – e de segundo plano, relativamente à cultura dominante na sociedade –, contudo essenciais para a compreensão plena das hipóteses, das alternativas e de todas as propostas efectivas ou virtuais de transformação concebidas por essa mesma sociedade (Macedo, 1974:144). Se a estratégia sociológica descurar essas manifestações marginais, muitas vezes quase residuais do ponto de vista estatístico, estará a medir o pluralismo por critérios meramente quantitativos e a negligenciar a visibilidade simbólica desses grupos "menores".

---

[31] "Além da amizade pessoal entre os presidentes das comunidades islâmica e judaica, Joshua Rua e Abdool Karim Vakil, estas comunidades portuguesas haviam já demonstrado a sua solidariedade em outras questões. Por exemplo, numa altura em que os muçulmanos não tinham ainda a possibilidade de praticar abates rituais, a comunidade judaica ofereceu-se para os deixar usar as suas instalações (*O Semanário*, 28-10-89). Até 1982, era o rabi judeu Abraão Assor quem realizava os abates rituais para as comunidades islâmicas (*A Capital*, 11-03-1992)" (*Ibidem*: 140).

Como qualquer outro campo, o campo religioso é feito de uma "história acumulada" (Bourdieu, *Ibidem*: 73), ou seja, da conservação de uma cultura religiosa dominante, de atitudes rotinizadas e representações religiosas do momento. As minorias religiosas, em especial os NMRs, apesar de dominados são os agentes dentro do campo que desafiam a ordem estabelecida. O dogma, dentro da Igreja Católica, funciona como a regra e o elemento que define as regularidades dentro do campo religioso.

4. Outras fontes, outros registos

A população protestante e evangélica representa, no seu todo, uma maioria dentro das minorias religiosas. Além disso é o grupo religioso com passado mais longínquo dentro da modernidade portuguesa, o que apresenta uma organização mais consolidada e um conjunto de informações documentais e estatísticas mais acessíveis. Por esse motivo, e também pelo facto de querermos evidenciar a fragmentação e a pulverização do mercado religioso alternativo, será feita uma análise dos locais de culto da comunidade evangélica a partir dos dois últimos prontuários evangélicos.

O local de culto[32] constitui um outro tipo de indicador e um novo registo analítico que permite um estudo mais fino em relação às minorias protestantes/ evangélicas. Este registo remete para a existência de um espaço físico e, como tal, surge como um indicador mais fiável do que o número de crentes apontados pelos responsáveis dos grupos religiosos[33] (Vilaça, 1999: 284-285). Muito embora não

[32] A adopção deste tipo de critério foi já anteriormente utilizada por Peixoto (1994) num estudo sobre as Igrejas evangélicas no Porto.

[33] Certamente que o somatório resultante da contabilização do número de membros e simpatizantes efectuada pelos diferentes grupos religiosos não será coincidente com os valores das estatísticas

resolva o problema dos números, até aqui discutido, poderá ser entendido como mais um elemento aproximativo da realidade e revelador de tendências, anteriormente expressas. Por outro lado, essa informação é centralizada numa única fonte, o Prontuário Evangélico, que agrega a larga maioria das congregações evangélicas e protestantes. Do mesmo modo que os recenseamentos, as estatísticas dos grupos religiosos suscitam fortes problemas de enviesamento. Sobre isso já reflectimos noutro lugar:

> Os critérios são profundamente variantes no que concerne à contabilização de membros, simpatizantes ou assistentes aos serviços religiosos. Esperar encontrar um rigor quantitativo nesta matéria, trata-se de uma expectativa gorada. A principal virtualidade consiste antes na revelação de pesos relativos de uns em relação aos outros, de tendências de crescimento e diminuição e de densidades de distribuição por zonas geográficas do país (Vilaça, *Ibidem*: 285).

A observação do Quadro 3, referente aos locais de culto por Congregação Evangélica em território nacional e respectiva evolução com base em três prontuários (de 1995, 1998/1999 e 2002) revela a existência, no presente, de 1.328 locais de culto. É significativo o aumento observado ao longo de sete anos um (mais 182), com especial incidência entre 1995 e 1999, em que o crescimento é da ordem dos 14%. Convém, no entanto, referir que estes dados não traduzem unicamente a abertura de novos locais de culto. O Prontuário de 1998/1999 enumera grupos que, nessa época, se filiaram na Aliança Evangélica (caso da Igreja do Maná) ou foram reconhecidos pelo meio evangélico, em geral.

---

oficiais. Enquanto nos Censos os protestantes juntamente com os "outros cristãos" somam 116.423 indivíduos, "só Protestantes e Evangélicos (COPIC e Aliança Evangélica) auto-avaliam-se na ordem dos 250 mil; mas se a estes forem acrescentados a Igreja do Maná e a IURD, de linha neo-pentecostal, e os Adventistas do Sétimo Dia, esse número passa a situar-se em 550 mil. Isto para já não falar dos cerca de 100.000 indicados no conjunto das Testemunhas de Jeová e Mormons. A Igreja Ortodoxa é a única minoria que aproxima as suas estatísticas das reveladas pelo último recenseamento (Vilaça, *Ibidem*: 284-285).

Quadro 3 Locais de culto por comunidade evangélica

Congregações	Locais de culto, por comunidade, em 1995	Peso dos locais de culto, por comunidade, em 1995 (%)	Locais de culto, por comunidade, em 1999	Peso dos locais de culto, por comunidade, em 1999 (%)	Locais de culto, por comunidade, em 2002	Peso dos locais de culto, por comunidade, em 2002 (%)
Acção Bíblica	13	1,14	19	1,45	18	1,35
Assembleia de Deus da Malveira	-	-	3	0,23	-	-
Assembleia de Deus Missionária	4	0,35	-	-	-	-
Assembleia de Deus Universal	3	0,26	-	-	-	-
Associação de Igrejas Baptistas Portuguesas	19	1,66	17	1,30	15	1,13
Associação de Igrejas de Cristo	5	0,44	5	0,38	3	0,23
Associação dos Baptistas para Evangelismo Mundial	10	0,87	8	0,61	8	0,6
Associação dos Irmãos Menonitas de Portugal	3	0,26	-	-	-	-
Atos – Igreja Cristã	3	0,26	-	0,23		-
Centro de Renovação Cristã	-	-	-	-	6	0,45
Centro de Vida Abundante	8	0,70	15	1,15	17	1,28
Comunhão Nacional das Assembleias de Deus	43	3,76	-	-	39	2,94
Congregação Cristã em Portugal	102	8,91	118	9,04	117	8,81
Convenção Baptista Portuguesa	91	7,95	93	7,12	93	7
Convenção das Assembleias de Deus em Portugal	405	35,37	421	32,24	470	35,39
Elim – Igreja Cristã	3	0,26	4	0,31	5	0,38
Encontro da Paz da Convenção das Igrejas Batistas Independentes	3	0,26	7	0,54	-	-
Exército de Salvação	9	0,79	8	0,61	8	0,6
Grupos e Igrejas Independentes ou com menos de 3 locais de culto	-	-	129	9,88	80	6
Igreja Apostólica "No Caminho de Emmaús"	4	0,35	4	0,31	3	0,23
Igreja Baptista de Carreiros	12	1,05	12	0,92	12	0,9
Igreja Cigana	21	1,83	21	1,61	12	0,9
Igreja Cristã Assembleia de Deus	-	-	11	0,84	15	1,3
Igreja Cristã Manancial de Águas Vivas	-	-	7	0,54	6	0,45
Igreja Cristã Presbiteriana de Portugal	-	-	4	0,31	-	-
Igreja Cristã Vida Vitoriosa	-	-	5	0,38	5	0,38
Igreja de Deus em Portugal	6	0,52	5	0,38	5	0,38
Igreja de Deus Pentecostal em Portugal	11	0,96	12	0,92	9	0,68
Igreja do Deus Vivo	-	-	4	0,31	3	0,23
Igreja do Espírito Santo – Comunidade Carismática	-	-	5	0,38	4	0,3
Igreja do Jubileu	7	0,61	3	0,23	5	0,38
Igreja do Nazareno	21	1,83	22	1,68	20	1,5
Igreja Evangélica – Centro Evangelístico e Missionário do Feijó e Missões	5	0,44	5	0,38	3	0,23
Igreja Evangélica Luterana Portuguesa	3	0,26	3	0,23	4	0,3
Igreja Evangélica Metodista Portuguesa	19	1,66	15	1,15	16	1,2
Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal	37	3,23	29	2,22	27	2,03
Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica	17	1,48	17	1,30	15	1,13
Igreja Metodista Wesleyana	22	1,92	19	1,45	13	0,98
Igreja Peniel	11	0,96	10	0,77	9	0,68
Igreja Viva – Assembleia de Deus do Fogueteiro	-	-	5	0,38	5	0,38
Igrejas de Livramento	5	0,44	6	0,46	5	0,38
Irmãos	116	10,13	115	8,81	113	8,51
Logos – Comunhão Cristã	3	0,26	-	-	3	0,23
Maná – Igreja Cristã	22	1,92	57	4,36	55	4,14
Missão Aliança Evangélica de Portugal (TEAM)	3	0,26	3	0,23	-	-
Missão Evangélica Maranata de Portugal	11	0,96	15	1,15	23	1,73
Movimento Filadélfia	10	0,87	11	0,84	13	0,98
Nova Aliança – Igreja Cristã	3	0,26	6	0,46	14	1,05
Nova Vida – Assembleia de Deus da Amadora	20	1,75	8	0,61	6	0,45
Outras Igrejas Baptistas (Convenção das Igrs. Baptistas independentes)	13	1,14	-	-	11	0,83
União das Igrejas Evangélicas Congregacionais Portuguesas	19	1,66	18	1,38	15	1,13
TOTAL	1 145	100	1 306	100	1 328	100

Fonte: Prontuários Evangélicos 1995 e 1998/99

A tabela, em questão, é bastante sugestiva em termos da dispersão, da pulverização e das recomposições do fenómeno protestante em Portugal. Apesar desta fragmentação, algumas organizações evangélicas destacam-se pelo maior peso que assumem no panorama nacional. É o caso, por exemplo, das Assembleias de Deus (igrejas pentecostais), que preenchem mais de 40% do universo de locais de oração, em qualquer um dos momentos em análise. É também neste grupo confessional que se verificam fenómenos de desaparecimento de algumas organizações, como foram o caso, em 1999, das Assembleia de Deus Missionária, Assembleia de Deus Universal e Comunhão Nacional das Assembleias de Deus, que foram integradas na maioritária Convenção das Assembleias de Deus em Portugal. Em contrapartida, saíram desta Convenção as recém-formadas Igreja Cristã Assembleia de Deus, Igreja Cristã Manancial de Águas Vivas, Assembleia de Deus do Fogueteiro e Assembleia de Deus da Malveira. Do ponto de vista estatístico, a seguir a estes grupos carismáticos, será de destacar a presença assinalável de Baptistas, da Congregação Cristã e de Irmãos, todos a rondar os 10%.

Por outro lado, existe todo um conjunto de congregações isoladas, não identificadas com nenhum grupo confessional específico, que ocupam cerca de 20% do universo evangélico do país. Também o protestantismo português, ainda que profundamente minoritário, apresenta um quadro típico desse ramo do cristianismo, cujo traço dominante e estrutural é, como se disse, o do fraccionamento progressivo.

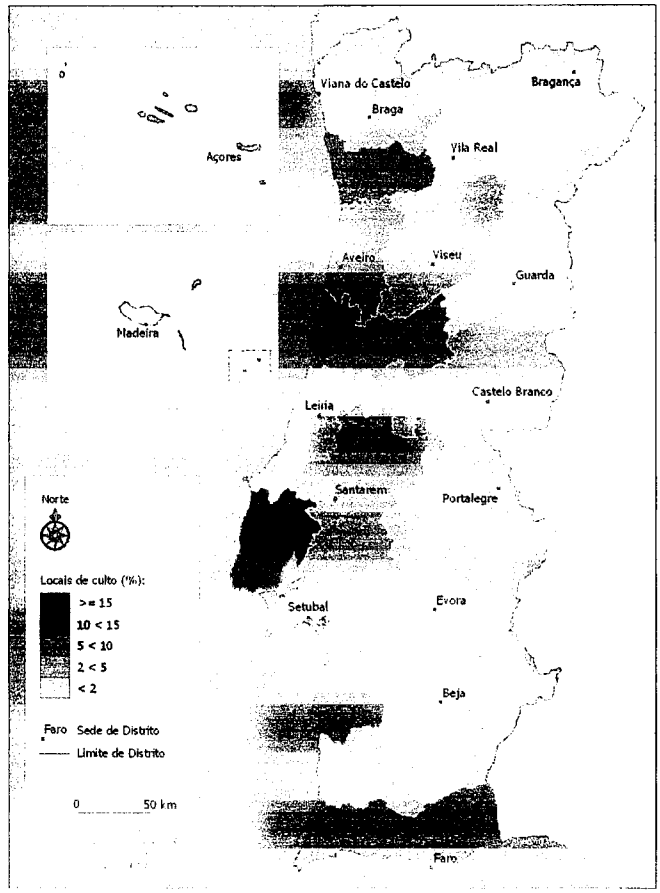
Passando a um plano geográfico, detecta-se que, tal como no passado, a história dos protestantes e dos evangélicos do século XX continua a reflectir os desequilíbrios sócio-espaciais do território (Guichard, *Ibidem*: 458). Observando a distribuição dos locais de culto pelo mapa[34] de Portugal (Mapas 5 e 6), verifica-se que as áreas de maior implantação do protestantismo são as dos grandes centros

[34] Não surge aqui cartografada a informação relativa a 2002, uma vez que este trabalho já se encontrava em fase de revisão quando o último Prontuário ficou acessível. Além disso, as alterações mais significativas operaram-se no período mais longo (1995-1999), pelo que não se afigurou pertinente a elaboração de mapas para o momento mais recente.

urbanos de Lisboa, do Porto e de Setúbal. Em todo o caso, há uma diferença considerável entre a primeira e a segunda área metropolitana.

O número de locais de oração em Lisboa representa mais de 20% do total do país, valor que no Porto não ultrapassa os 12,3% (Quadro 8 do Anexo I). Apesar deste fosso, é ainda possível afirmar que os efeitos da secularização e do cosmopolitismo serão os possíveis factores indicativos da clivagem existente. Esta asserção é ainda mais reforçada se recordarmos a maior procura em termos de religiões não cristãs revelada pelos últimos censos, a qual é fruto de uma oferta de bens religiosos mais diversificada na capital do país.

Mapa 5 Locais de culto evangélico em Portugal, por distrito, em 1995

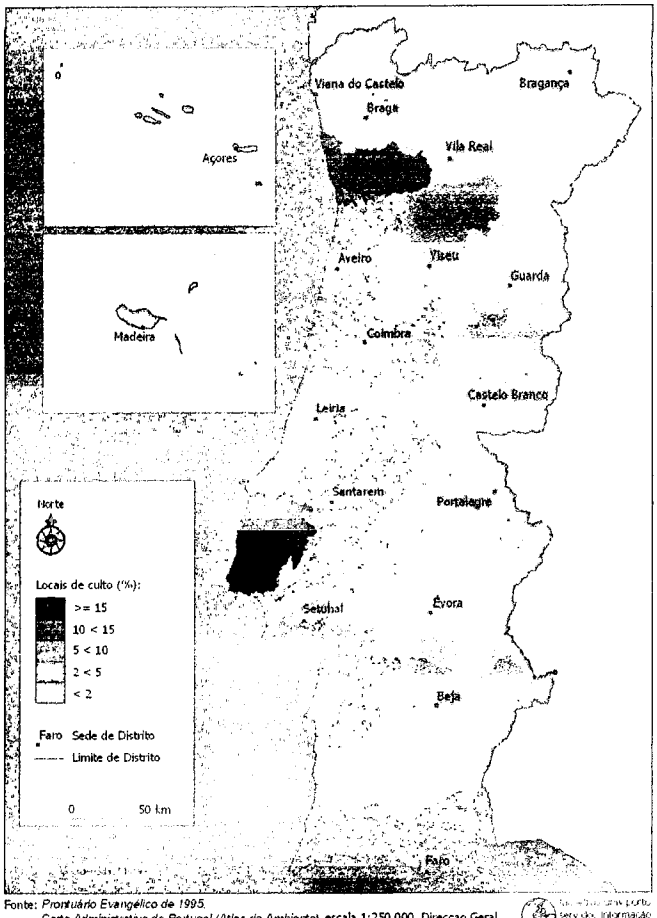


Fonte: *Prontuario Evangélico de 1995.*
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000. Direcção Geral do Ambiente, 1994.

Salvaguardando as devidas diferenças para os demais distritos, constata-se que, apesar do aumento, generalizado a todo o território, do número de casas de culto, há uma ligeira perda do peso dos maiores centros urbanos (Mapa 4 do Anexo I) face ao crescimento verificado em locais menos populosos, mas que vão assumindo um papel mais importante no espaço evangélico do país. Assim, Setúbal detém agora 10% dos locais de culto evangélico no espaço nacional (com um aumento ao ritmo de 21,5%), sucedido por Aveiro e

Coimbra, ambos com 7,4% mas com níveis de crescimento diferenciados, já que Coimbra apresenta, desde 1995, um quadro estabilizado (de 97 passa para 98 igrejas).

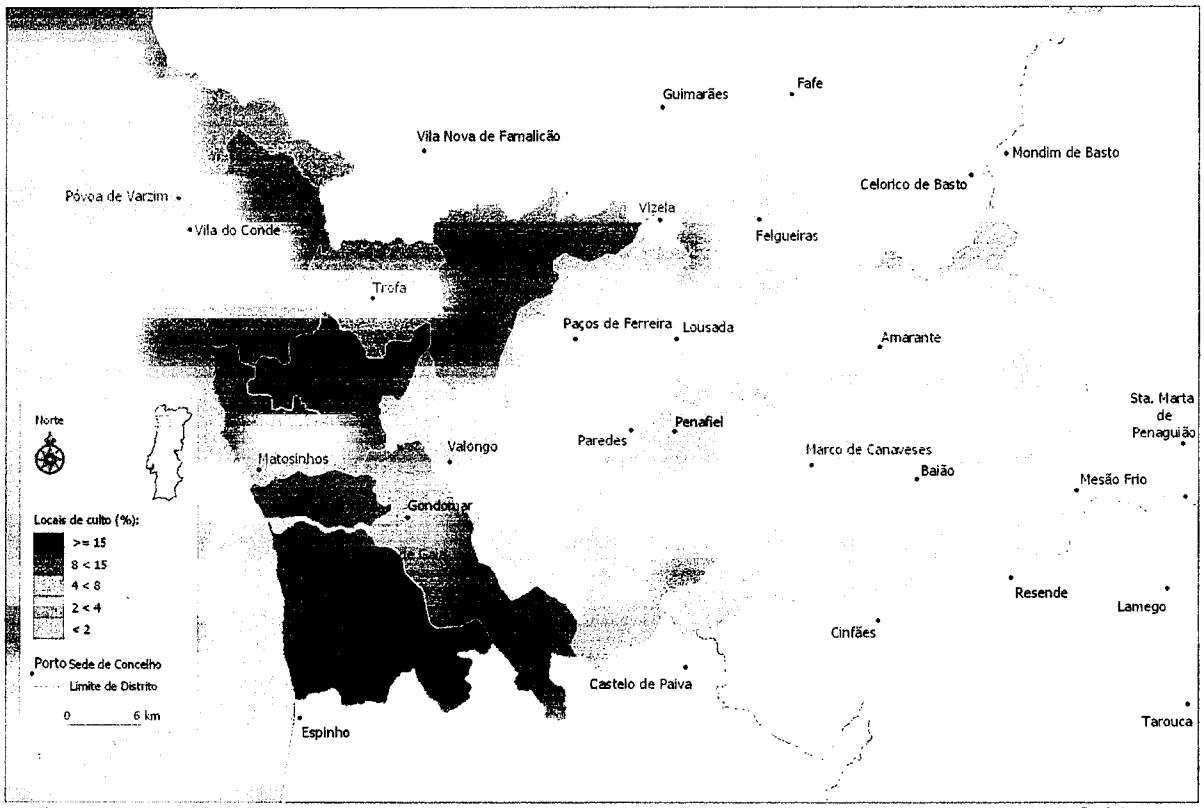
Mapa 6 Locais de culto evangélico em Portugal, por Distrito, em 1999



Fonte: *Prontuário Evangélico de 1995.*
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000, Direcçao Geral do Ambiente 1994.

Santarém teve também um crescimento considerável entre 1995 e 1998/99, mas o seu peso no panorama nacional não ultrapassa os 6,3%. Curiosamente, é em dois distritos do interior, Beja e Bragança que se encontra o ritmo de expansão mais elevado entre 1995 e 1999 e tomando 2002 como limite de referência, observa-se que o distrito alentejano duplica e o de Trás-os-Montes aumenta em 50%. Viseu representa outra área do espaço interior português onde tem tido acolhimento o trabalho de missionação evangélico. Braga destaca-se por crescer de modo mais acentuado no intervalo de tempo mais curto: é o distrito com o valor mais alto (36,75%), entre 1999 e 2002, e ocupa a segunda posição da tabela (78,3%), depois de Beja, para o período de mais dilatado.

Mapa 7 Locais de culto evangélico, por concelhos do distrito do Porto, em 1995



Fonte: *Prontuário Evangélico de 1995*
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000, Direcção Geral do Ambiente, 1994.

fac letras univ porto serv. dos informação cartografia 2002

Em termos gerais, pode afirmar-se com alguma segurança que há claros indicadores de que o protestantismo minoritário começa a atingir regiões com menores marcas de urbanidade. Por contraste, Faro perde um número significativo de congregações, tendo um crescimento negativo perto de 10%. Descontando eventuais razões circunstanciais que podem estar relacionadas com o próprio modo de estruturação do campo religioso em estudo – conflitos que podem conduzir a rupturas institucionais e ao encerramento de uma ou outra igreja –, é bastante plausível que as características muito peculiares desta área do país expliquem, em parte, o insucesso dos evangélicos. O turismo é, como se sabe, o principal factor responsável pelas transformações sócio-espaciais do Algarve, tendo tornado esta região mais aberta, mais internacionalizada e permeável aos efeitos da globalização na sua componente cultural. Por regra, as igrejas protestantes, na sua vertente pentecostal, encontram maior receptividade em contextos sociais mais conservadores, com um *habitus* religioso com raízes no catolicismo popular. Não

será o caso da Região do Algarve onde o próprio Recenseamento de 2001 revela, comparativamente a outras zonas, um peso relevante de indivíduos não católicos e sem religião. Em contrapartida é em zonas de forte implantação do catolicismo que os evangélicos vão encontrando terreno profícuo para alargarem a sua esfera de acção.

Enveredando por uma abordagem mais micro-geográfica (Mapas 7 e 8) e considerando unicamente o distrito do Porto, é também evidente essa clivagem entre centro e periferia, entre litoral e interior ou, mais propriamente, a gradação que vai do mais urbanizado ao menos urbanizado e semi-rural.

Porto e Gaia aglutinam, quase a nível paritário, o maior número de locais de culto do distrito do Porto, respectivamente 23% e 21% (Quadro 9 do Anexo I). O facto reflecte parte da história do protestantismo português no norte do país. É no núcleo urbano destes dois concelhos que ainda hoje se encontram templos das igrejas Lusitana, Metodista e Baptistas construídos em finais do século XIX ou no início do século seguinte.

As outras comunidades evangélicas, que entretanto emergiram, expandiram-se para áreas com um tecido de natureza mais peri-urbana como Matosinhos, Maia e Gondomar (Mapa 8), os dois primeiros com cerca de cerca de 10% dos locais de culto no conjunto do distrito e o último com 7,5%. Trata-se de concelhos fronteiriços, no caso de Matosinhos e Maia, economicamente dinâmicos, situados a norte e mais próximos da costa, e Gondomar, também limítrofe interior do Porto e de Vila Nova de Gaia, que conheceu, nos últimos anos, um forte crescimento do seu parque habitacional.

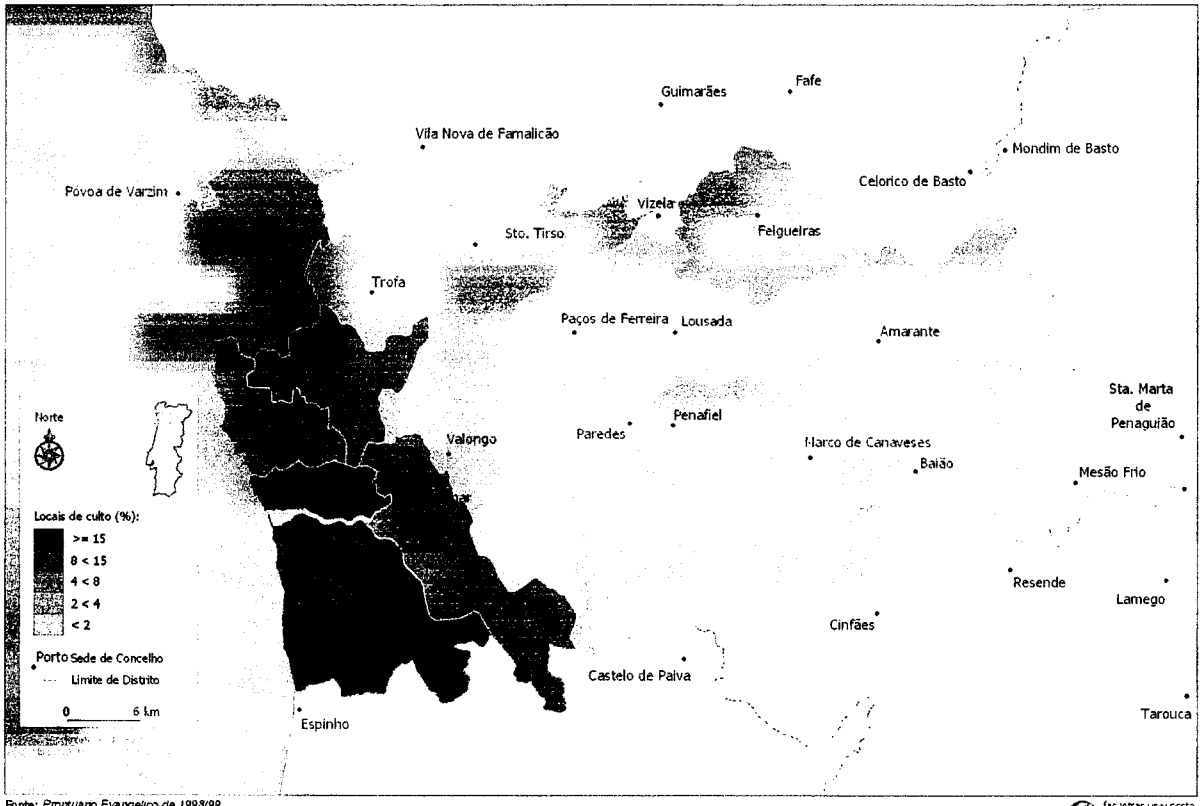
Todos as outras autarquias, vincadamente interiores no conjunto do distrito, são espaços que denotam uma presença mais fraca das igrejas evangélicas[35].

---

[35] Apesar de recorrermos à representação espacial com o intuito de uma melhor visualização das transformações em curso nos concelhos do distrito do Porto, estamos cientes de que é necessário ter sempre em linha de conta o facto de se tratar de um universo de pequenos números. Por exemplo, no Mapa 5 do Anexo I, Paços de Ferreira apresenta a coloração mais forte, indicativa da variação positiva

Entretanto, é em concelhos como Valongo, Felgueiras e Penafiel onde a abertura de novos lugares de reunião se revela uma constante tanto no período de 1995/1999 como no de 1999/2002 (os níveis de crescimento são, respectivamente, 40%, 100% e 50%). Apesar da "desertificação protestante" (e não só protestante) de que se pode falar olhando para a distribuição das minorias religiosas pelos distritos do interior, litoral norte ou regiões autónomas, poderão verificar-se alterações num futuro próximo.

Mapa 8 Locais de culto evangélico, por concelhos do distrito do Porto, em 1999



Fonte: *Prontuario Evangelico de 1998/99.*
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000, Direcção Geral do Ambiente, 1994.

No contexto português, o objecto religioso não católico começa a dar sinais de saída de marginalidade. Por um lado, há indicadores estatísticos que esboçam tendências para a pluralização do campo. Inexistentes no início do século

---

mais elevada, quando efectivamente a sua taxa de crescimento de 100% corresponde à duplicação de um único lugar de culto.

passado, em 1999, a comunidade religiosa Bahá'í, tem 138 lugares de culto, os grupos budistas 12, a Igreja Ortodoxa 15, os cultos de origem africana 4 e de origem oriental 9, os grupos esotéricos (Sociedade Teosófica e outros) 24, Hare Krishna 2, os hindus 5 e os muçulmanos 22 (Santos, *Ibidem*: 494). Os espíritas, que em 1906 tinham apenas três locais de reunião, no final do século XX, apresentam 51.

A análise dos três últimos recenseamentos não só comprovam o aumento da população pertencente ao universo minoritário no seu conjunto, como sugerem uma diversificação interna desse mesmo universo. A par dos novos movimentos e das novas organizações religiosas que têm vindo a engrossar categorias como "outros cristãos" e "outros não cristãos", assiste-se a um crescimento continuado da comunidade muçulmana e de um dos mais antigos ramos do cristianismo, como é o caso da Igreja Ortodoxa.

O número de aderentes a esta confissão seria possivelmente mais elevado se estivessem contabilizados os muitos imigrantes de Leste com situação por legalizar. Muito embora noutro tipo de registo, também o estudo efectuado, neste capítulo, a título de ilustração, aos locais de culto evangélico, longe de contrariar a tendência esboçada nos Censos, comprova-a. Concordamos, por isso, com Luís A. Santos (*Ibidem*: 472), quando este afirma que, para as gerações nascidas dentro das minorias religiosas, ser português significa, cada vez menos, ser católico, ou ser confrontado com a secular dicotomia entre cultura "clerical" e cultura "anti-clerical".

Por outro, constatam-se fenómenos no domínio do simbólico que trazem para a cena pública essa realidade semi-oculta. Como já o dissemos, os meios de comunicação social são os principais responsáveis por projectar publicamente as minorias religiosas. A nova visibilidade é construída muito mais pelos próprios *media* que, principalmente, para *talk shows* convidam representantes de diferentes grupos. Fazem-no, por norma, segundo um formato sensacionalista e, por isso, com exíguas preocupações de ordem informativa. Embora estas minorias tenham tempos de

antena próprios, o facto de os seus programas nunca serem no horário nobre nem em canais de grande audiência não lhes permite atingir um público alargado.

Começa a tornar-se, de facto, frequente a presença das minorias religiosas (não necessariamente no plano institucional) e de figuras públicas (geralmente do meio artístico) em programas de elevada audiência dedicados a vários temas. A título de exemplo, mencionamos um sobre milagres[36], onde compareceram, entre outros, o teólogo católico Carreira da Neves, estudioso de seitas e NMRs; o ex-padre, assumidamente marxista e ligado às comunidades católicas de base, Mário Oliveira; a abadessa da Igreja Católica Ortodoxa de Portugal, ainda hoje popularmente conhecida como Santa da Ladeira[37]; um representante da comunidade islâmica; evangélicos, um dos quais da Igreja Filadélfia, de etnia cigana; um Hare Krishna; o presidente da Associação de Cépticos de Portugal; um curandeiro e milagreiro; um médico católico; um estudante agnóstico; o fadista Mico da Câmara Pereira, defensor acérrimo dos milagres de Fátima e uma cantora com crenças sincréticas.

Um evento desta natureza, que confronta, em pé de igualdade, indivíduos com pontos de vista profundamente divergentes em termos religiosos contribui para o aumento do peso simbólico dos grupos minoritários, realidade que é incorporada pelos protagonistas e reconhecida por parte de quem, de forma passiva, assiste. Recordando a expressão de Casanova (1994), pode dizer-se que os *media*, ao publicitarem a religião – neste caso, os grupos religiosos minoritários em Portugal –, tornam-na pública, atingindo, por isso, toda a sociedade.

Na linha desta reflexão, fará todo o sentido questionar como reage a Igreja Católica face à irrupção de alternativas possíveis à unicidade (Guichard, Messiant & Bastian, 1998: 206-207) "simbólica" do campo onde ela se prefigura como agente dominante. Uma abordagem sociológica do pluralismo emergente na sociedade portuguesa tem que considerar como pesos de uma mesma balança a

---

[36] "Crer em milagres?" foi tema do programa da RTP 1 "Gregos e Troianos", em 09 de Maio de 2002.

secularização e as recomposições religiosas para poder "balizar minimamente a relação entre religião e modernidade" (*Ibidem*). A análise da pluralização do campo religioso, que por agora encerramos no sua dimensão *macro e meso* societal (segundo as dimensões de Ole Riis), apresenta-se como um terreno de experimentação fecundo, mas que só poderá ser abrangido na sua totalidade se se atender à normatividade dominante da Igreja Católica.

[37] Luís A. Santos (*Ibidem*: 414) vê no fenómeno Santa da Ladeira um exemplo das dificuldades da hierarquia eclesiástica enquadrar e controlar actualmente a religiosidade popular.

III

Atitudes dos portugueses face ao pluralismo

[...] il y a sans doute des mouvements psyquiques et des figures objectivées qui sont animés d'une intention religieuse sans être encore parfaitement religion; ou exprimé autrement: il y a sans doute des religions qui sont de la façon indiquée des figures bâtardes, où la religiosité n'est pas encore advenue à elle-même en toute pureté sous la forme de l'objectivité. Mais ce qui est parfaitement religion, tout comme la peinture du Trecento, même si elle ignore les ombres, le mouvement naturel, la perspective est nonobstant un art aussi parfait que l'art ultérior, qui possède tout cela.

Georg Simmel (1998: 100-101)

La religion

Capítulo 6

Uma estratégia de aproximação às representações individuais da diversidade

Nos capítulo 4 e 5 procurou-se, dentro de uma abordagem histórico-sociológica, apresentar a evolução da questão religiosa em Portugal numa perspectiva dinâmica das interacções entre o campo religioso e o campo social. Relembrando as dimensões de análise do pluralismo constantes do nosso desenho de investigação, apresentado no Capítulo 3 (Figura 2), espera-se ter ficado evidente que, nesses dois capítulos, se procedeu a uma abordagem do pluralismo religioso na sociedade portuguesa, nos níveis *macro* e *meso* societais.

A dimensão macro comporta, genericamente, a problemática da tolerância religiosa. Foram, nesse sentido, enunciadas, sob um enquadramento histórico, as diferentes modalidades de relação entre o Estado e a Igreja em Portugal e o modo como tal contribuiu para a estruturação do campo social nas suas múltiplas vertentes – a política, a jurídica, a cultural e, necessariamente, a religiosa. Procurou-se ainda particularizar as visões do mundo que, em especial, a partir do século XIX, sustentaram as posições no tocante à religião e, subliminarmente, os próprios projectos societais. Referimo-nos às últimas décadas da monarquia, à I República, ao Estado Novo e ao actual regime democrático. Foi também prestada uma atenção particular à evolução do quadro legislativo, com uma especial incidência para a recente Lei da Liberdade Religiosa no que a mesma incorpora de mudança para os grupos religiosos minoritários e

como, dessa maneira, contribui para o reposicionamento de maioria e minorias nos campos social e religioso.

A denominalização é o conceito que mais directamente se encontra associado ao patamar intermédio do pluralismo. Reflectindo sobre as principais dinâmicas, implicadas nesta matéria, na sociedade portuguesa, demos conta da diversidade religiosa, partindo das suas origens. Por essa razão, foi efectuada uma incursão pelo protestantismo emergente no último quartel do século XIX, procurando-se singularizar alguns dos seus protagonistas, enquanto elementos ilustrativos de posições no campo religioso e respectiva interacção com o campo social e político. Esta questão não se limitou unicamente ao universo minoritário: as várias correntes no interior da Igreja Católica traduzem, de igual modo, diferentes modalidades de interacção. Mas é sobretudo a partir de 1974 que se regista uma diversificação mais profunda do campo religioso, processo que é acelerado pela globalização. Por um lado, os grupos religiosos mais antigos, secularizam-se; por outro, multiplica-se o número das organizações religiosas. No conjunto é todo o campo religioso que, no seu plano institucional, se reconfigura.

Não quisemos circunscrever o estudo do pluralismo na sociedade portuguesa a estas duas dimensões. Daí o termos avançado para aquilo que Ole Riis (1999) designa de registo *micro* ou *individual* do pluralismo. Quando nos propusemos analisar o pluralismo no plano individual, tal como consta no modelo de análise, fizemo-lo seguindo a conceptualização daquele autor e recorrendo à operacionalização realizada pelo projecto Religious and Moral Pluralism (RAMP). A nova dimensão em causa prende-se genericamente com o problema da liberdade individual e com o direito de cada um escolher as suas crenças "privadas":

> O pluralismo religioso no plano individual tem diversas formas. Articula-se com o direito individual para escolher ligar-se ou desligar-se de uma denominação. Contudo, pode também referir-se às formulações que os indivíduos fazem acerca da sua própria visão da vida, colhendo ou misturando elementos ou sistemas de crença religiosos de acordo com as suas próprias preferências. Na sociologia da

religião este processo tem sido catalogado de 'religion à la carte' (Biby, 1987[1]) 'bricolage' religioso (Luckmann, 1967) (Riis, *Ibidem*: 5).

Nesta linha, o nosso objectivo será o de tentar perceber o modo como as transformações do fenómeno religioso operadas na sociedade global e nas organizações religiosas, afectam as predisposições e as representações individuais. Uma das vias de aproximação desta questão passa por medir as atitudes dos portugueses no limiar do século XXI – seguramente numa sociedade mais heterogénea e diversificada nas várias dimensões da vida social – no que respeita à configuração dos seus universos de crença, ao seu grau de aceitação da diferença religiosa e à legitimidade que conferem à Igreja Católica em termos de interferência na vida política e social.

Trata-se, de igual modo, de uma aproximação dentro do campo psicológico-mental. Embora se possam apreender atitudes e posturas relativas à religiosidade e, de certo modo, clivagens entre aquilo que, sob a inspiração de Bourdieu, apelidámos, no Capítulo 3, de *habitus* religioso instituído e *habitus* religioso particular, estamos cientes de que a nossa opção metodológica comporta limitações. O recurso a metodologias de carácter intensivo e num registo micro-sociológico – o nível micro (do pluralismo) aqui em questão e tal como é teoricamente formulado, não deverá ser confundido com micro-sociológico – complementam o tipo de análise. Por exemplo, estudos de caso de comunidades religiosas e o que tal pode implicar em termos de accionamento técnico-metodológico (observação directa, entrevistas, histórias de vida) permitem um entendimento mais claro dos universos simbólico-religiosos dos indivíduos, das suas trajectórias, dos sentidos que empreendem às suas acções e das suas predisposições relativamente às transformações no campo religioso.

A nossa perspectiva rege-se pelo princípio – muito perto da teoria da estruturação de Giddens (1990[2] e 1984) – de que as situações históricas e as estruturas sociais não são exteriores ao indivíduo enquanto actor social, uma vez

---

[1] Riis refere-se aqui à obra de R. W. Bibby (1987*). Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada*. Toronto: Irwin Publications.

[2] Esta data refere-se a uma edição portuguesa de *Capitalismo e moderna teoria social*, publicada por Giddens, na sua versão original, em 1972.

que essas estruturas são regras e recursos que o actor produz e reproduz através das suas práticas.

A opção empírica resulta, assim, de uma preocupação de fundo, que é a de captar os traços das grandes tendências que têm vindo a manifestar-se na sociedade portuguesa em matéria de pluralismo religioso. Daí o recurso, do ponto de vista do trabalho empírico, a uma metodologia extensiva, concretamente um inquérito por questionário (Anexo II) a uma amostra representativa da população portuguesa.

1. *Religious and Moral Pluralism* – um projecto, um novo ponto de partida

O estudo empírico do pluralismo neste novo registo baseia-se nos resultados de um inquérito, realizado à escala europeia, sobre pluralismo religioso e moral, no âmbito do projecto RAMP. Nas origens deste projecto está um conjunto de questões levantadas numa pesquisa desenvolvida no quadro da *European Science Foundation* (ESF), designado "Beliefs in Government" (BIG), no qual Karel Dobbelaere e Wolfgang Jagodzinski (1995, 1995[a], 1995b) deram um contributo particular no tomo 4: Impacto dos valores[3].

Analisando materiais internacionais já existentes (Inquérito Europeu dos Valores de 1981 e de 1990; Eurobarómetros, *International Social Survey Program*, etc.), estes autores constataram variações entre os diferentes países em função do seu grau de secularização e de heterogeneidade religiosa, tendo-se tornado evidente a necessidade de serem desenvolvidas investigações empíricas

[3] Ver Dobbelaere, K. e W. Jagodzinski (1995): "Religious cognitions and beliefs", cap. 7 in Deth e Scarbrough (eds.), *The impact of values*, Oxford, University Press, 1995; Jagodzinski, W. e K. Dobbelaere (1995a): "Secularization and church religiosity", cap. 4 in Deth e Scarbrough (eds.), *The impact of values*, Oxford, University Press, 1995; Jagodzinski, W. e K. Dobbelaere (1995b): "Religious and ethical pluralism", cap. 8 in Deth e Scarbrough (eds.), *The impact of values*, Oxford, University Press, 1995.

comparativas sobre valores religiosos e morais na perspectiva do pluralismo. Foi com este propósito que surgiu a ideia do RAMP, projecto suportado pela *European Scientific Foundation* e que acabou por mobilizar e incentivar cientistas sociais europeus a promoverem, dentro dos seus países, estudos nesta área. Foi nesse contexto que aderimos ao projecto, tornando-nos membro da equipa do RAMP. O grupo criado teve como coordenadores internacionais Karel Dobbelaere (*Katholieke Universiteit Leuven*), Wolfgang Jagodzinski (*Universität zu Köln*), Eileen Barker (*The London School of Economics and Political Science*) e Liliane Voyé (*Université Catholique de Louvain*). Em Portugal, o projecto foi coordenado por António Teixeira Fernandes (Faculdade de Letras da Universidade do Porto).

A pesquisa teve por alvo primordial aprofundar o conhecimento em termos da diversidade cultural europeia, procurando evidenciar não apenas a extensão do pluralismo cultural como também os seus desafios, as suas oportunidades e os seus perigos. Dentro da lógica de rede, o RAMP constituiu um grupo que trabalhou as dinâmicas da religião e da moralidade na Europa Ocidental, mas tendo presente a progressiva necessidade de conceber uma geografia europeia alargada, pelo que fazem parte da equipa cientistas de países da Europa do Leste.

O RAMP teve, desta forma, a virtualidade de ensaiar uma pesquisa empírica sobre pluralismo religioso e moral a um nível comparativo. O questionário foi aplicado em diversos contextos europeus, o que permitiu comparar os resultados portugueses com os de outros países diferenciados em termos de secularização, racionalização e diferenciação funcional; mobilidade e desenvolvimento sócio-económico; tolerância e pluralismo ético; tradição religiosa. Assim, foram abarcados países dominantemente católicos (Bélgica, Itália, Polónia e Portugal); países protestantes (Dinamarca, Finlândia, Noruega e Suécia) ou de tradição anglicana (Grã-Bretanha) e sociedades de religiosidade mista (Holanda e Hungria). Foi tomada em atenção, para além da herança religiosa, a especificidade da relação Igreja/Estado dos países que viveram sob regimes comunistas no Leste Europeu.

Esta pesquisa constituiu uma oportunidade adicional para colocar questões sobre a religião e a moral no plano europeu, precisamente num

momento em que os Estados democráticos comunitários – e o próprio Conselho da Europa – se debatem com questões de tolerância e de pluralismo étnico, liberdade religiosa relativamente a seitas e minorias, legalização de novos grupos religiosos e legislação de matérias de elevada complexidade como as relacionadas com a bioética. Por outro lado, o estudo representa uma investigação intercalar e complementar à que vem sendo desenvolvida por observatórios como o *International Social Survey Program* (ISSP) e pelo *European Values Survey Study Group* (EVSSG).

Após esta apresentação do RAMP, convirá esclarecer a relação entre esse projecto e a nossa pesquisa. A investigação realizada não se confinou ao projecto RAMP[4] nem na sua dimensão teórica nem no plano da pesquisa empírica. Contudo, cruza-se inquestionavelmente com a sua problemática: há hipóteses partilhadas e parte dos resultados nacionais do inquérito são aqui apresentados, ainda que sem uma componente comparativa dada a centralidade que a sociedade portuguesa ocupa na qualidade de objecto empírico. Importa validar as questões que serão formuladas no próximo capítulo e esboçar as grandes linhas de força na sociedade portuguesa, ao nível das atitudes perante o pluralismo religioso.

Por questões de enquadramento, deixamos um apontamento sobre o inquérito do RAMP. O questionário foi estruturado em torno de quatro eixos fundamentais, a saber: normas morais; pluralismo religioso; relação entre a religião e a moralidade; causas do pluralismo. Ainda que não tenha sido conseguida uma solução metodológica perfeita para a medida de todos os problemas[5], o RAMP fez progressos significativos – através das operacionalizações presentes no inquérito – em campos com especial interesse

---

[4] Claro que o que está aqui em causa é a primeira etapa do RAMP, a qual consiste na problematização teórica e construção de um corpo de hipóteses que, uma vez operacionalizado através da construção de um questionário, permita avaliar comparativamente as grandes tendências do pluralismo em termos de valores morais e religiosos. Futuramente, o RAMP prevê novas fases de investigação, nomeadamente no campo dos novos movimentos religiosos(NMRs).

[5] No sentido de produzir um questionário coerente, um conceito só seria admitido se satisfizesse duas condições: 1) teria de estar relacionado com pelo menos uma hipótese relativa aos processos de pluralismo religioso e moral e 2) a sua operacionalização teria de obedecer a regras metodológicas rigorosas.

para a temática aqui em causa. Serão realçados, de modo particular, aqueles conceitos cujas dimensões revelam interesse para o objecto em questão e que constam do modelo de análise elaborado.

Com uma importância lateral para a nuclearidade do nosso tema, pode dizer-se que o RAMP avançou em campos como os do relativismo e do universalismo moral, através da criação de novas dimensões e variáveis. Desde logo, porque ambos jogam um papel importante nos debates correntes sobre moralidade. Ainda no campo da moralidade, o RAMP fez uma primeira tentativa de medir níveis de raciocínio moral através de uma questão estandardizada sobre nepotismo. A solidariedade e o empenhamento social foram outras das tendências medidas.

Com vista a investigar as relações entre moralidade, religiosidade e etnocentrismo/xenofobia foi necessário incluir um conjunto de itens para medir o etnocentrismo a partir de estudos holandeses. Um conceito onde não existe uma operacionalização segura e válida é o de individualismo, sendo ele central para a maior parte das teorias da pós-modernidade e do pluralismo. Tentou-se identificar os aspectos mais importantes do individualismo, nas suas dimensões económica, social e religiosa, mas não se elaborou uma teoria de medida.

A componente do pluralismo que é para nós central é a religiosa. Neste aspecto, RAMP tenta medir a religião de um modo mais subtil do que aquele que tem sido realizado noutras pesquisas comparativas. Foram incluídas, muitas vezes de forma aperfeiçoada, questões estandardizadas sobre frequência da prática religiosa, ritos de passagem, impacto da religião nas decisões diárias, etc. Não se questiona apenas sobre a oração, mas também as razões porque se ora e há questões sobre matérias relacionadas com a Igreja Católica que são altamente relevantes em países católicos e mistos. Em complemento, apresentam-se questões muito específicas em termos da imagem de Deus e de Jesus Cristo, a compreensão da Bíblia[6] e o significado da morte e do sofrimento.

---

[6] Procurava-se saber, através desta questão (44 do questionário, Anexo II), se a Bíblia deveria ser entendida literalmente, ou se era um livro inspirado por Deus, ou apenas um livro antigo com histórias religiosas e ensinamentos morais.

Outro ponto fundamental é o da relação entre a religião e o processo de globalização. Concretamente, importa perceber até que ponto a globalização implicará que a religião se torne mais universalista. Diversos itens no inquérito têm a intenção de medir tendências universalistas, em particular questões sobre a concepção de Deus e a salvação. Relativamente à crença em Deus[7], as opções colocadas – como "acreditar num espírito ou numa força de vida" e "Deus é algo que está no interior de cada pessoa" – remetem para níveis de representação do divino que fogem do enquadramento da dogmática cristã. Possibilitam apreender, de forma indirecta, a presença do *New Age* – e nesse sentido do sincretismo religioso – entre cristãos e não cristãos, facto que não deixa de estar associado a uma tendência universalista e, por último, a uma perspectiva individualista: Deus no interior de cada um é um deus que resulta do processo de reflexividade, é uma projecção do próprio *self*. Ou seja, cada vez mais deixa de ser líquido que estes acreditem num deus com quem tenham uma relação pessoal, que seria a asserção esperada dentro da coerência da crença cristã.

O tema da salvação é outro que avalia as tendências universalistas. Procurou-se colocar uma questão com quatro itens, indo da perspectiva mais particularista da salvação ("apenas os membros da minha religião podem ser salvos") até à concepção mais universalista ("toda a gente pode ser salva")[8]. A interpelação sobre a existência da verdade numa única religião, só em algumas religiões, em muitas, em todas ou em nenhuma[9], aborda também a problemática do universalismo e, em parte, do sincretismo da crença. A pertinência destas questões justifica-se pela hipótese mais lata de que indivíduos com concepções religiosas universalistas terão tendência a ser também pluralistas.

Uma das preocupações do RAMP consistiu em fazer uma tentativa, quase pioneira, de medir o impacto da diferenciação funcional ao nível dos vários subsistemas e da secularização macro-societal nas consciências individuais.

---

[7] Ver, no Anexo II, a questão 32 do questionário.

[8] Ver, no Anexo II, a questão 35 do questionário. Como opções intermédias o inquérito tinha: "apenas as pessoas religiosas podem ser salvas" e "apenas os cristãos podem ser salvos". Será de anotar que esta questão era antecedida por uma outra que servia de filtro, ou seja, só respondiam aqueles que na pergunta anterior tinham afirmado acreditar na salvação.

[9] Questão 67 no questionário (Anexo II)

Trata-se de medir a questão da compartimentalização (Dobbelaere, 1999), isto é, de avaliar o modo como as pessoas concebem a relação entre a religião institucionalizada e os outros subsistemas, como o político e o jurídico. Deve o Estado subsidiar o ensino em escolas que pertencem a uma igreja? Deve a Igreja interferir na política? Ou devem os líderes religiosos ser consultados a propósito de leis que envolvem questões morais? O questionário do RAMP inclui toda uma bateria de itens[10] que permitem investigar empiricamente essas relações e que nós analisaremos no capítulo seguinte.

As superstições são, por vezes, vistas como um substituto para a religião. Outros sociólogos defendem que tanto as superstições como a religião irão desaparecer no futuro. Devido a limitações de tempo de aplicação do questionário, o RAMP incluiu apenas alguns itens sobre superstições para testar essas hipóteses. Em complemento, tais itens possibilitarão o estudo dos *bricolages* religiosos, isto é, a combinação de crenças religiosas dentro da ortodoxia com crenças paralelas[11] como, por exemplo, o horóscopo ou o uso de talismãs (Champion, 1990; Voyé 1994; Lambert, 1995).

Por último e com toda a centralidade para o nosso objecto, merecem relevo as questões que procuram testar o pluralismo religioso através do confronto do inquirido com a diversidade religiosa[12], quer interpelando acerca da aceitação de grupos tidos como sectários (Testemunhas de Jeová e Cientologistas), quer sobre práticas concretas de certas comunidades religiosas (por exemplo, o sacrifício de animais, o impedimento de transfusões de sangue ou mesmo o suicídio), quer ainda acerca do papel (conflitual ou culturalmente positivo) que um leque variado de grupos religiosos pode desempenhar na sociedade.

A maioria das variáveis sócio-demográficas são *standard* mas, em comparação com outras pesquisas, o RAMP introduz e procura medir a mobilidade geográfica[13], partindo do pressuposto que esta variável poderá

---

[10] Questões 68, 69, 70, 71, 73 e 74 no questionário (Anexo II).

[11] Questões 55 a 60 no questionário (Anexo II).

[12] Questões 64 a 66 no questionário (Anexo II).

[13] Ver, no Anexo II, a questão 22 do questionário.

virtualmente influenciar a religiosidade. Concretamente, procura-se apreender se o facto de as pessoas terem vivido em lugares geográfica ou culturalmente muito diferentes ao longo da sua vida – são colocadas diferentes possibilidades de resposta, que vai desde a ausência de mobilidade, até a uma mobilidade máxima – afecta as atitudes em relação ao pluralismo. Admite-se, assim, que o contacto com outros contextos proporciona o confronto com outros universos culturais e religiosos, podendo essa experiência afectar quer as opções religiosas quer a visão da diversidade e a aceitação da mesma.

O inquérito conheceu a sua versão final no Verão de 1997 e, em Portugal, o questionário foi aplicado entre finais de Maio e inícios de Junho de 1998. O Instituto de Sociologia da FLUP recorreu ao Centro de Estudos de Sondagens e de Mercado do ISEGI (Instituto Superior de Estatística e Gestão de Informação da Universidade Nova de Lisboa) para a realização do trabalho e inquirição no terreno, tendo sido por nós assegurada a supervisão e formação dos entrevistadores. Deste modo, o trabalho de terreno foi precedido por acções de formação dos entrevistadores[14], geograficamente descentralizadas (Porto, Lisboa e Coimbra), sob a nossa responsabilidade. Contou-se igualmente com o apoio técnico do INE (Instituto Nacional de Estatística), especialmente no que respeita à construção da amostra.

Todo o processo relacionado com a preparação e entrega da base de dados, bem como a análise de representatividade da amostra prolongou-se por cerca de um ano. Entretanto, colaborámos na construção e afinação da base de dados do inquérito nacional, de acordo com o SPSS SETUP elaborado a nível internacional e implicando o trabalho conjunto do RAMP e do *Central Archive for Empirical Research* de Colónia.

[14] Foi construído, como base de apoio, um *Manual do Entrevistador*.

2. O universo e a amostra

O Plano de Amostragem, que de seguida se apresenta, evidencia quer as características da amostra utilizada quer os procedimentos necessários à correcção dos seus enviesamentos.

Foi realizado um tipo de amostragem por quotas. As quotas foram calculadas, com base na população residente em 1991 no Continente obtida a partir do último Recenseamento da População (INE, 1991), estratificada de *forma cruzada* para as seguintes variáveis: região NUTs II (Norte, Centro, Lisboa e Vale do Tejo, Alentejo, Algarve; grupo etário (18-34, 35-49, 50-64, 65-75); estado civil (Casado, Outros); sexo (Homens, Mulheres).

Foi mantida a proporcionalidade dos estratos da população na amostra. Em cada uma das regiões NUTs II, foram escolhidas aleatoriamente secções estatísticas (áreas geográficas com aproximadamente 300 alojamentos) e estabelecido um percurso aleatório. A cada entrevistador foi atribuída uma ou mais secções estatísticas, as quais constituíam as suas áreas de inquérito.

Para uma população de cerca de 6,6 milhões de indivíduos, foi criada uma amostra com a dimensão de 1004 indivíduos, tendo sido realizadas 1000 entrevistas.

A estrutura da amostra, ao ser comparada com a estrutura da população, revelou que 21 indivíduos não apresentavam informação completa relativamente a pelo menos uma das três variáveis de estratificação – com excepção da região, que é sempre conhecida –, seja o grupo etário, o estado civil ou o sexo.

Por este motivo e também pelo facto de nem sempre terem sido respeitadas exactamente as quotas propostas, verificou-se alguma distorção entre a amostra e a estrutura da população.

A informação incompleta referente aos 21 indivíduos foi imputada por escolha aleatória do valor da ou das variáveis, dentro do estrato definido pelas variáveis conhecidas ao qual pertencia cada um dos 21 indivíduos em análise.

A insuficiência de indivíduos observados na amostra pertencentes ao último grupo etário, conduziu a que se procedesse previamente a um agrupamento dos dois últimos grupos (50-64 + 65-75 = 50-75). Após ter sido realizado este agrupamento, foram calculadas as frequências esperadas (na população) e observadas (na amostra). O quociente entre estas frequências esperadas e as observadas permitiu obter os pesos para a ponderação de cada um dos indivíduos da amostra, os quais foram posteriormente atribuídos no ficheiro de dados inicial.

A anteceder a análise dos resultados do inquérito, impõe-se uma exposição sintética e eminentemente descritiva das características mais marcantes da população abrangida por este estudo. Trata-se de um breve enquadramento inicial, capaz de, sumariamente, reposicionar uma realidade específica e com traços distintivos, como é a portuguesa, que poderá revelar-se potencialmente útil para um entendimento das dimensões a abordar posteriormente.

Quadro 4 Quadro geral das variáveis sócio-demográficas

		v.a.	%	% acumulada
Sexo	Masculino	482	48	48
	Feminino	521	52	100
Escalão Etário	18 a 30 anos	247	25,0	25,0
	31 a 45 anos	315	31,9	56,9
	46 a 60 anos	284	28,8	85,8
	Mais de 60 anos	140	14,2	100,0
Estado civil	Casado	704	70,1	70,1
	Outro	300	29,9	100,0
Local de residência segundo NUT II	Norte	361	35,9	35,9
	Centro	183	18,3	54,2
	Lisboa e Vale do Tejo	364	36,2	90,4
	Alentejo	60	6,0	96,4
	Algarve	36	3,6	100,0
Meio de residência	Metrópole	540	53,7	53,7
	Cidade de Província	246	24,5	78,3
	Meio Rural	218	21,7	100,0

Na análise das diferentes variáveis, temos de ter presente o processo de mudança de carácter estrutural em curso na sociedade portuguesa, cujo início deve ser balizado na década de sessenta do século XX, tendo sido

profundamente acelerado a partir da implantação da democracia e, posteriormente, da integração europeia[15].

Uma das dimensões da realidade social portuguesa – também reflectida nas características desta amostra – onde é possível confirmar dinâmicas assinaláveis é a territorial. Partindo das cinco regiões-plano do país, as NUTs II, (Quadro 4), constata-se que é do Norte e de Lisboa e Vale do Tejo (ambas com cerca de 36%) que provém a fatia mais significativa de respondentes. No Centro, a percentagem de pessoas que respondem ao inquérito é inegavelmente menor (18,3%), muito embora sejam o Alentejo (com 6%) e o Algarve (com 3,6%) os protagonistas de uma muito mais reduzida expressividade, no conjunto do país.

Relembramos que uma análise espacial em termos de NUTs II, como se sabe, não estabelece uma distinção entre interior e litoral, pelo que não permite apreender o processo de litoralização que se acentuou entre as décadas de oitenta e noventa no país (Machado & Costa, 1998: 19). Por essa razão, não se apreende nesta amostra uma realidade do espaço territorial português que é a reduzida densidade populacional do Norte e Centro interiores, juntamente com o Alentejo – segundo os Censos de 1991 apenas 16% dos habitantes ocupam essas regiões (*Ibidem*: 20) – e o crescimento da mancha urbana no continuum da Área Metropolitana de Lisboa (AML) e da Área Metropolitana do Porto (AMP). Juntas, estas zonas reúnem metade da população portuguesa, 49,3% no Censo de 1991, percentagem que não dista muito dos 53,7% identificados nesta amostra (Quadro 4).

Quando se fala do espaço territorial português, não se pode referir a existência de metrópoles comparáveis à escala internacional. Apesar disso, é indiscutível a existência de duas áreas metropolitanas com traços contrastantes

---

[15] Entre os trabalhos realizados a propósito das principais dinâmicas sociais em curso na sociedade portuguesa, salientamos *Portugal que modernidade*, sob a organização de José M. L. Viegas e António F. Costa (1998) e *A situação em Portugal, 1960-1995* e *A situação social em Portugal, 1960-1999* (vol. II), volumes organizados por António Barreto (1996 e 2000, respectivamente). A estas obras acrescentamos os trabalhos de reflexão e análise sobre a sociedade portuguesa de autoria de (ou coordenadas por) B. Sousa Santos, nomeadamente, *O Estado e a sociedade em Portugal (1974-1988)* (1990); *Pela mão de Alice, o social e o político na pós-modernidade* (1994); e, mais recentemente, *Globalização, fatalidade ou utopia?* (2001).

relativamente ao resto do país[16]. De facto, estas duas configurações sócio-espaciais reforçaram a sua capacidade atractiva entre 1960 e 1980, à custa, diga-se, de um processo de suburbanização (Ferrão, 1996: 185-186), vindo a estabilizar a partir dessa data. Tornaram-se, entretanto, zonas atractivas o Algarve e algumas áreas do litoral Centro (Região Oeste) e Norte (Ibidem, 186). O Algarve tornou-se, a partir de meados de oitenta, uma região atractiva mas seguindo uma lógica distinta da das áreas metropolitanas e que se prende, essencialmente, com o turismo. A dinâmica populacional das outras áreas deve-se a um fenómeno de industrialização rural difusa.

Retomando a análise da amostra, constata-se que é nas regiões Centro, Alentejo e Algarve onde se encontra a maior percentagem de indivíduos com baixos níveis de escolaridade, sendo na Região de Lisboa e Vale do Tejo que a escolaridade média é mais elevada (Quadro 1 no Anexo III). Uma vez mais se induz que o peso da AMP na Região Norte oculta os baixos níveis de escolaridade do interior. É visível uma maior concentração de indivíduos no escalão etário mais velho na Região Centro (23,4% destes têm mais de 60 anos). Em contrapartida, a maior percentagem de jovens localiza-se nas Regiões Norte (27,1%) e Algarve (25%) (Quadro 5). Os índices mais elevados de população reformada localizam-se nas regiões onde a população está mais envelhecida, como é o caso do Centro e Alentejo, 16,8% e 15,8%% respectivamente (Quadro 3 no Anexo III).

Quadro 5 Escalão etário, segundo NUTs II

		NUT II											
		Norte		Centro		Lisboa e Vale do Tejo		Alentejo		Algarve		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Escalão etário	18 a 30 anos	98	27,1	45	24,5	83	23,6	12	21,4	9	25,0	247	25,0
	31 a 45 anos	120	33,2	59	32,1	111	31,6	15	26,8	11	30,6	316	32,0
	46 a 60 anos	103	28,5	37	20,1	111	31,6	20	35,7	14	38,9	285	28,8
	Mais de 60 anos	40	11,1	43	23,4	46	13,1	9	16,1	2	5,6	140	14,2
	Total	361	100	184	100	351	100	56	100	36	100	988	100

[16] É no contexto da distinção entre a cidade a nível internacional e a nível local que Luís Baptista afirma (1989: 146): "[a] pequena cidade na escala planetária é a grande cidade portuguesa, de onde a perspectiva de actuação no plano nacional e internacional esteja sujeita a estratégias da sua utilização provavelmente diferenciadas". Lisboa, a capital do país, por seu lado, tem uma história de macrocefalia, pólo de concentração económica e demográfica que claramente a diferencia da área metropolitana nortenha (Baptista, *Ibidem* e 1994; Godinho, 1977).

Estes dados poderão ser, ainda, complementados com um outro, referente ao habitat de residência dos indivíduos. Ora, mais de metade deles (53,7%) são oriundos das áreas metropolitanas (Quadro 4), caracterizadas por concentrarem população mais jovem (Quadro 2 no Anexo III), mais escolarizada (Quadro 6) e onde se encontra um maior número de estudantes (Quadro 4 no Anexo III). A residir em cidades de província, temos 24,5% e nas zonas rurais 21,7%. Também aqui se encontra uma população mais envelhecida – logo com maior número de reformados (Quadro 4 no Anexo III) – e com o nível médio de escolaridade mais baixo.

Quadro 6 Nível de escolaridade, segundo o meio de residência

		Meio de Residência							
		Metrópole		Cidade de Província		Meio Rural		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Nível de escolaridade	Não sabe ler nem escrever	15	2,9	7	2,9	20	9,3	42	4,3
	1º ciclo incompleto	71	13,5	39	15,9	48	22,4	158	16,0
	1º ciclo	114	21,7	68	27,8	53	24,8	235	23,9
	2º ciclo	57	10,8	42	17,1	40	18,7	139	14,1
	3º ciclo	105	20,0	42	17,1	26	12,1	173	17,6
	12º ano	73	13,9	25	10,2	14	6,5	112	11,4
	Superior incompleto	35	6,7	10	4,1	6		51	5,2
	Superior	56	10,6	12	4,9	7	3,3	75	7,6
	Total	526	100	245	100	214	100	985	100

Olhando para as variáveis de caracterização demográfica (Quadro 4), importa ressaltar outros aspectos. Primeiro, o facto da amostra ser relativamente feminizada (52% dos inquiridos são do género feminino) o que segue, aliás, o padrão verificado na população portuguesa, como se pode observar nos Censos de 1991, analisados por António Barreto (1996), e onde se verifica que as mulheres representavam 51,8% da população total.

Um outro aspecto prende-se com a distribuição do universo populacional pelos diferentes escalões etários (Quadro 4). Embora não se verifique uma correspondência entre as categorias, por nós contempladas, e as

que resultam das análises dos recenseamentos, o peso significativo, na amostra, dos indivíduos com mais de 60 anos (14,2%) aponta para um dos traços que confirma a evolução demográfica portuguesa, que é o do envelhecimento da sua população (Ferrão, *Ibidem* e Rosa, 2000). De 8% em 1960 passa para 15% em 1991. Em contrapartida, os menores de 15 anos, que eram um terço da população, passam para cerca de um sexto (Barreto, 1999: 42). Portugal aproximou-se, assim, da estrutura demográfica europeia.

O escalão que concentra uma maior percentagem de indivíduos é o que compreende indivíduos que têm entre 31 e 45 anos (31,9%), seguido daquele que reúne os que têm entre 46 e 60 anos (28,8%). Com um peso inferior surgem os inquiridos mais novos, dos 18 aos 30 anos (25%). Verifica-se que os inquiridos do sexo feminino se apresentam ligeiramente mais representados na população mais envelhecida (Quadro 5 do Anexo III), facto que se explica pela maior esperança de vida das mulheres.

Na esfera dos relacionamentos afectivos é de assinalar que a manutenção de um relacionamento estável, independentemente da sua oficialização por intermédio da celebração de um casamento, é uma característica comum a 74,9%. Estes indivíduos caracterizam-se por terem, na sua maioria, mais de 30 anos (Quadro 6 no Anexo III). Entre os 18 e os 30 anos mais de metade declara não ter uma relação estável, o que não deixa de estar relacionado com a tendência para o retardamento da idade do casamento tal como o têm vindo a revelar as mais recentes estatísticas demográficas do INE. Há que levar em linha de conta não só o facto de ser neste grupo etário que se concentra a grande maioria dos estudantes – apenas 24,1% destes declaram ter uma relação estável (Quadro 7 no Anexo III) – como o próprio alargamento do ensino superior a um número cada vez mais alargado de jovens provocar uma entrada mais tardia no mercado de trabalho.

O nível de escolaridade é, invariavelmente, um vector caracterizador indispensável da população em causa. Verificou-se (Quadro 7) que o 1º ciclo do ensino básico é a escolaridade predominante nos indivíduos que compõem a amostra (23,9%), denotando-se uma maior incidência nesta categoria, de indivíduos com mais de 45 anos. Constatou-se ainda que 16% dos inquiridos não

completou o 1º ciclo, o que vai de encontro aos dados analisados dos Censos de 1991[17] (Barreto, 1996), que mostravam que o conjunto dos que tinham o ensino primário incompleto com os que haviam completado aquele nível de ensino, representavam 43,8% da população total (contra 39,9% na nossa amostra).

Quadro 7 Quadro geral das variáveis sócio-económicas

		v.a.	%	% acumulada
Nível de escolaridade do inquirido	Não sabe ler nem escrever	42	4,2	4,2
	1º ciclo incompleto	158	16,0	20,3
	1º ciclo	235	23,9	44,1
	2º ciclo	139	14,1	58,2
	3º ciclo	172	17,5	75,7
	12º ano	112	11,4	87,1
	Superior incompleto	51	5,2	92,3
	Superior	76	7,7	100,0
Condição perante o trabalho	Exerce profissão	666	69,7	69,7
	Desempregado	55	5,8	75,5
	Doméstica	73	7,6	83,1
	Estudante	54	5,6	88,7
	Reformado	108	11,3	100,0
Situação na profissão	Trabalhador por conta própria	208	28,8	28,8
	Trabalhador familiar não remunerado	15	2,1	30,9
	Trabalhador por conta de outrem	498	69,1	100
Horas de trabalho	Mais de 30 horas por semana	438	92,9	92,9
	15 – 30 horas por semana	27	5,8	98,7
	Menos de 15 horas por semana	6	1,3	100,0
Segundo emprego	Sim	71	10,4	10,4
	Ocasionalmente	82	11,9	22,3
	Não	534	77,7	100,0
Rendimento mensal líquido do agregado familiar	Menos de 30 contos	42	4,5	4,5
	31 - 60 contos	96	10,3	14,8
	61 - 100 contos	186	20,1	34,9
	101 - 150 contos	205	22,1	57,0
	151 - 200 contos	151	16,3	73,3
	201 - 250 contos	95	10,2	83,5
	251 - 300 contos	72	7,8	91,3
	301- 400 contos	56	6,0	97,3
	Mais de 400 contos	25	2,7	100,0
Grupo sócio-profissional	Empresários e dirigentes	83	10,5	10,5
	Quadros intelectuais e científicos	63	8,1	18,6
	Empregados executantes	205	26,0	44,6
	Profissionais de enquadramento intermédio	62	7,9	52,5
	Trabalhadores de agricultura e pescas	68	8,6	61,2
	Operários	306	38,8	100,0

[17] Deve-se ter em linha de conta que há um hiato de 7 anos, entre a aplicação dos Censos (1991) e a aplicação deste inquérito (1998), pelo que deverá haver uma considerável evolução em determinados dados, nomeadamente no que diz respeito à literacia seguindo, aliás, a tendência verificada entre Recenseamentos.

Relativamente aos analfabetos verifica-se que 4,2% se encontra neste grupo, valor que reconhecemos ser muito inferior ao dos dois últimos recenseamentos, dado que, em 1991, esta categoria perfaz 11% (Barreto, *Ibidem*: 75) do total da população e, em 2001, 9%. Apesar da população em causa neste estudo dizer respeito a indivíduos com 18 e mais anos e a taxa de analfabetização do Recenseamento[18] contemplar indivíduos dos 15 aos 64 anos, isso não explica o desfasamento, dado que o nível de iliteracia é o resultado do peso que este assume nas faixas etárias mais velhas.

Detêm o 3º ciclo, a actual escolaridade obrigatória, 17,5%, valor bastante superior aos 10,9% do total da população portuguesa em 1991 (Barreto, *Ibidem*: 89) e próximo da percentagem de 2001 (18,7%). À medida que se vão analisando as camadas mais jovens da população vão-se encontrando mais inquiridos nesta categoria (Quadro 8 no Anexo III). Merecem, de igual modo, referência os 14,1% que concluíram o 2º ciclo (muito próximos dos 12,7% em 1991). No tocante aos níveis de escolaridade mais elevados, verificou-se que 11,3% dos indivíduos completaram o 12º ano e 7,7% o ensino superior (saliente-se que 5,3% do total de inquiridos têm o ensino superior incompleto). De acordo com o recenseamento 1991, 8,7% da população havia completado o 12º ano e 4,9% o ensino superior (*Ibidem*: 89). Em 2001 o peso de licenciados aproxima-se dos 9%.

Quando se entra em linha de conta com a idade do inquirido (Quadro 8 no Anexo III), é notório o acréscimo da escolarização à medida que se vai progredindo em direcção à geração mais recente, constituída, como já foi referido, pelos inquiridos situados entre os 18 e 30 anos. É, todavia, vislumbrando aqueles que têm entre 31 e 45 anos, que é possível assinalar o momento exacto em que começa a inverter-se a tendência para uma escolaridade muito mais baixa. Isto comprova que a população abrangida pelos escalões etários mais jovens abrangem gerações que já foram afectadas pelos efeitos produzidos pelas medidas de alargamento da escolaridade obrigatória e democratização do ensino na sociedade portuguesa, a partir de 1974.

---

[18] Na população total esse valor é de 15,3% (Barreto, 1996: 89).

A relação do sexo com o nível de escolaridade (Quadro 9 no Anexo III) demonstra que há uma tendência para uma maior proporção de indivíduos do sexo feminino nos níveis de escolaridade mais baixos, nomeadamente no grupo dos que não sabem ler nem escrever (6,1% do sexo feminino, em oposição aos 2,1% do sexo masculino) e dos que não completaram o 1º ciclo (17,6% contra 14,3%). A situação é atenuada a partir do 3º ciclo, podendo mesmo falar-se em equilíbrio entre os sexos nos níveis superiores de educação.

A questão da educação segundo o género só poderá ser melhor compreendida se cruzarmos estas duas variáveis (sexo e nível de escolaridade) com a idade. O Quadro 8 mostra bem o contraste das habilitações literárias entre as mulheres que pertencem ao escalão etário mais jovem e aquelas que fazem parte do mais velho. Com mais de 60 anos não se encontram, nesta amostra, mulheres com escolaridade superior ao segundo ciclo e não sabem ler nem escrever 32,5% (enquanto entre os homens deste escalão etário o peso de analfabetos é de 11,3%). Estes valores ilustram bem o problema da discriminação a que o sexo feminino foi sujeito durante, principalmente, as primeiras décadas do Estado Novo. Os níveis de escolaridade das mulheres mais jovens comprovam o acesso à educação, sem distinção de género. Trata-se, por isso, de outro indicador da democraticidade do ensino ensaiada nas últimas décadas e da integração da mulher no mercado de trabalho. Constata-se mesmo que a percentagem de mulheres com diploma superior (completo ou incompleto), no escalão etário mais jovem, é de 22, 7% enquanto para os homens dentro da mesma categoria de idade é de 17,4%. Segundo o recenseamento de 1991, dentro do universo universitário o sexo feminino representava já 55% (Machado e Costa, 1998: 26), tendência confirmada pelo último recenseamento.

A condição dos indivíduos perante o trabalho merece ser igualmente analisada, no sentido de melhor se poderem detectar características de natureza sócio-económica na população em estudo (Quadro 7). Assim, é possível observar que 69,7% dos inquiridos se encontram inseridos no mercado de trabalho, concentrando-se nos escalões etários intermédios (Quadro 10 no Anexo III).

Quadro 8 Nível de escolaridade, segundo o sexo e o escalão etário

		Sexo / Escalão etário																			
		Masculino										Feminino									
		18 a 30 anos		31 a 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total		18 a 30 anos		31 a 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Nível de escolaridade	Não sabe ler nem escrever	-	-	-	-	3	2,3	7	11,3	10	2,1	1	0,8	2	1,3	4	2,6	25	32,5	32	6,3
	1º ciclo incompleto	2	1,6	19	12,2	22	17,1	25	40,3	68	14,4	5	4,2	21	13,1	33	21,7	31	40,3	90	17,7
	1º ciclo	4	3,2	29	18,6	50	38,8	22	35,5	105	22,2	8	6,7	28	17,5	74	48,7	19	24,7	129	25,4
	2º ciclo	38	30,2	32	20,5	6	4,7	4	6,5	80	16,9	23	19,3	30	18,8	2	1,3	2	2,6	57	11,2
	3º ciclo	34	27,0	30	19,2	22	17,1	3	4,8	89	18,8	26	21,8	30	18,8	27	17,8	-	-	83	16,3
	12º ano	26	20,6	24	15,4	6	4,7	-	-	56	11,8	29	24,4	23	14,4	3	2,0	-	-	55	10,8
	Superior incompleto	14	11,1	6	3,8	5	3,9	1	1,6	26	5,5	20	16,8	5	3,1	-	-	-	-	25	4,9
	Superior	8	6,3	16	10,3	15	11,6	-	-	39	8,2	7	5,9	21	13,1	9	5,9	-	-	37	7,3
	Total	126	100,0	156	100,0	129	100,0	62	100,0	473	100,0	119	100,0	160	100,0	152	100,0	77	100,0	508	100,0

Relativamente à situação na profissão (quadro 7), será de destacar a percentagem de indivíduos que trabalha por conta de outrem (69,1%). Cerca de 28,8%, por seu turno, são trabalhadores por conta própria e apenas 2,1% se encontram numa situação de trabalho não remunerado em empresa familiar.

A esfera profissional é um dos sectores que, entre 1960 e 1991, incorpora o processo de transformação das estruturas sociais em Portugal e é marcado, como sublinham Machado e Costa (*Ibidem*: 28), por duas mudanças significativas: por um lado, a feminização da população activa; por outro, a própria natureza dessa dinâmica que se produz por via da inserção da mulher numa diversidade de campos do mundo profissional[19]. Apesar da se ter verificado esta alteração profunda relativamente ao peso das mulheres no mercado de trabalho, segundo a amostra a percentagem dos homens activos é quase 20% mais elevada que a de mulheres (Quadro 9). Em contrapartida, o desemprego é mais elevado entre estas e a percentagem de domésticas situa-se quase nos 15%.

Quadro 9 Condição perante o trabalho, segundo o sexo

		Sexo					
		Masculino		Feminino		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Condição perante o trabalho	Exerce profissão	368	79,3	298	60,7	666	69,7
	Desempregado	21	4,5	34	6,9	55	5,8
	Doméstica	-	-	72	14,7	72	7,5
	Estudante	27	5,8	27	5,5	54	5,7
	Reformado	48	10,3	60	12,2	108	11,3
	Total	464	100	491	100	955	100

[19] Em 1991, a população activa feminina (dos 15 aos 64 anos) era de 62,6%, valor acima da média da União Europeia que era de 55,8% (Machado & Costa, Ibidem: 29-31). Apesar de Portugal revelar, neste aspecto, uma forte proximidade aos países nórdicos, as áreas e condições de trabalho são distintas.

Quadro 10 Condição perante o trabalho, segundo o nível de escolaridade

		Nível de escolaridade																	
		Não sabe ler nem escrever		1º ciclo incompleto		1º ciclo		2º ciclo		3º ciclo		12º ano		Superior incompleto		Superior		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Condição perante o trabalho	Exerce profissão	6	15,8	86	57,0	160	71,7	110	79,7	127	74,7	86	78,9	18	37,5	71	94,7	664	69,7
	Desempregado	3	7,9	8	5,3	9	4,0	11	8,0	11	6,5	7	6,4	2	4,2	3	4,0	54	5,7
	Doméstica	2	5,3	18	11,9	29	13,0	11	8,0	11	6,5	-	-	1	2,1	-	-	72	7,6
	Estudante	-	-	-	-	-	-	1	0,7	12	7,1	14	12,8	26	54,2	1	1,3	54	5,7
	Reformado	27	71,1	39	25,8	25	11,2	5	3,6	9	5,3	2	1,8	1	2,1	-	-	108	11,3
	Total	38	100	151	100	223	100	138	100	170	100	109	100	48	100	75	100	952	100

A análise da condição perante o trabalho permite infirmar aquilo que já tinha sido constatado a propósito da relação entre idade e nível de instrução: os indivíduos reformados, que são também os mais velhos, apresentam um peso de 71,1% na categoria dos que não sabem ler nem escrever (Quadro 10). Como também seria de esperar, domésticas e desempregados figuram com valores percentuais mais significativos nos níveis de escolaridade mais baixos.

O rendimento mensal líquido do agregado familiar (Quadro 7) é um indicador que revela o problema da desigualdade social e concomitantemente da concentração da riqueza na sociedade portuguesa. A maior parte dos inquiridos (57%) aufere rendimentos inferiores a 150 contos (estando 22,1% no intervalo compreendido entre os 101 e os 150 contos). Ao centrarmos a análise nos agregados que auferem mais do que 250 contos por mês, verifica-se que o número se cinge a 16,5% do total da amostra.

Através do Quadro 11, confirma-se que há um aumento dos rendimentos à medida que se vão analisando indivíduos com níveis de literacia mais elevados. António Barreto (2000: 49) refere a evolução positiva das receitas das famílias portuguesas entre 1981 e 1995, mas chama atenção para o facto de existir um contraste entre os grupos sócio-profissionais. Apenas viram o seu rendimento absoluto e relativo aumentar "os quadros técnicos, científicos e de direcção, assim como os empresários não agrícolas". Trata-se por isso de categorias às quais está associado um capital escolar mais elevado[20].

O grupo de investigadores que elaborou este inquérito decidiu não incluir nas variáveis sócio-demográficas questões que permitissem determinar o lugar e a origem de classe dos inquiridos. Esta opção teve como fundamento o argumento, enunciado por parte desse grupo, de estar testado empiricamente que a classe social não é uma variável pertinente para a explicação das atitudes morais religiosas face ao pluralismo. Assim, e através da forma como foram formuladas as questões para o inquérito, tornou-se impossível, no questionário aplicado a nível nacional, tomar essas variáveis em consideração.

---

[20] Exceptuam-se aqui os profissionais liberais que tal como os produtores e assalariados agrícolas, os operários e o pessoal administrativo viram a sua situação piorar (Barreto, 1999: 49).

Quadro 11 Rendimento mensal líquido do agregado familiar, segundo o nível de escolaridade

		Nível de escolaridade																	
		Não sabe ler nem escrever		1º ciclo incompleto		1º ciclo		2º ciclo		3º ciclo		12º ano		Superior incompleto		Superior		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Rendimento mensal líquido do agregado familiar	Até 100 contos	30	83,3	88	56,4	95	43,2	51	38,1	31	19,0	19	18,4	3	6,4	4	6,3	321	34,8
	101 – 200 contos	5	13,9	52	33,3	95	43,2	62	46,3	81	49,7	36	35,0	13	27,7	9	14,3	353	38,3
	201 – 300 contos	1	2,8	13	8,3	28	12,7	16	11,9	44	27,0	34	33,0	17	36,2	14	22,2	167	18,1
	301 – 400 contos	-	-	3	1,9	2	0,9	5	3,7	7	4,3	10	9,7	7	14,9	22	34,9	56	6,1
	Mais de 400 contos	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	3,9	7	14,9	14	22,2	25	2,7
	Total	36	100	156	100	220	100	134	100	163	100	103	100	47	100	63	100	922	100

Apesar disso, a equipa do RAMP acedeu[21] à inclusão da questão (opcional em termos do questionário global, mas obrigatória para os países que a aplicassem) sobre a profissão dos indivíduos e respectivo cônjuge. Mantiveram-se, mesmo assim, as dificuldades quanto à definição da classe de pertença dos inquiridos, já que a pergunta (obrigatória) sobre a situação na profissão não diferenciava, no conjunto dos que trabalham por conta própria, os isolados dos patrões . De igual modo, a inexistência de informação acerca da profissão dos progenitores impede a definição da classe de origem dos inquiridos.

Embora sem se poder contornar estes obstáculos, consideramos importante categorizar os indivíduos segundo o seu grupo sócio-profissional, procurando perceber em que medida a amostra se aproxima do observado na realidade portuguesa, nomeadamente, elegendo como termo de comparação o Recenseamento Geral da População de 1991, em concreto a análise realizada sobre esses censos por Fernando Luís Machado e António Firmino da Costa (1998) [22].

A categoria dos empresários e dirigentes, 10,5% na nossa amostra[23] (Quadro 7), é a que se encontra mais representada nos trabalhadores por conta própria[24], com 36,5% de respondentes (Quadro 12). O crescimento – ainda que descontínuo – verificado nesta categoria, a partir da década de sessenta, é resultante, segundo Machado e Costa (*Ibidem*: 35 e 36), de dois factores. Primeiro, e no que respeita aos empresários, deve-se à proliferação das pequenas e médias empresas ligadas a fenómenos de industrialização difusa – muitas vezes de cariz familiar e, por isso, "uma situação próxima dos trabalhadores independentes" (*Ibidem*). Segundo, a "maior formalização e

---

[21] A extensão do questionário e o tempo médio de administração (cerca de 45 minutos) obrigavam a que se impusessem regras de economia, nomeadamente no que respeita às questões opcionais seleccionadas pelos diferentes países.

[22] Referimo-nos ao capítulo 1, "Processos de uma modernidade inacabada", in José Manuel Leite Viegas e António Firmino da Costa e *Portugal, que modernidade?*.

[23] Os empresários e dirigentes apresentam um peso de 8,5% nos Censos 91 (Machado e Costa: 30).

[24] O facto de os *Operários* e os *Trabalhadores de Agricultura e Pescas* figurarem a seguir aos empresários e dirigentes, nos trabalhadores por conta própria (respectivamente com 19% e 21,5%), deve-se à agregação nesta categoria de patrões e trabalhadores isolados.

diferenciação interna das estruturas organizacionais" contribuiu para o crescimento dos dirigentes.

Apesar deste grupo sócio-profissional apresentar, na população portuguesa, uma composição dominantemente masculina – o número de mulheres aumentou visivelmente, desde os anos sessenta, mas em virtude da sua irrelevância inicial a assimetria mantém-se (*Ibidem*: 36) –, no universo contemplado por este estudo observa-se o inverso: as mulheres são 12,1% neste escalão profissional enquanto os homens, 9% (Quadro 12 no Anexo III).

Do total de indivíduos inquiridos que fazem parte da população activa, 8,2% são quadros intelectuais e científicos e 7,9% profissionais de enquadramento intermédio. Os primeiros ocupam a maior fatia (70%) entre os que possuem diploma superior (Quadro 14) no quadro duma estrutura sexual paritária. Na tabela construída a partir dos Censos por Machado e Costa (*Ibidem*: 30), os profissionais técnicos e de enquadramento representam 11,7%, categoria que abrange os quadros intelectuais e científicos, que na análise da amostra aparecem diferenciados. De acordo com os autores, esta categoria corresponde àquela que maior crescimento conheceu nas últimas décadas e, nessa medida, mais contribuiu para a expansão das classes médias (*Ibidem*) e para a reconfiguração da estrutura de classes na sociedade portuguesa.

A emergência de novas classes e fracções de classe[25], no Portugal dos últimos quarenta anos, está também associado ao fenómeno de terciarização. De acordo com a amostra, 26% são empregados executantes, grupo que, a seguir aos trabalhadores industriais, se encontra mais representado dentro dos trabalhadores por conta de outrem, com 34,5%. Inversamente ao que acontece entre os operários, os empregados executantes agrupam 32,6% das mulheres inquiridas, contra 19,8% dos homens (Quadro 12 no Anexo III). É preciso ter presente que o aumento da população activa no sector dos serviços é indissociável do crescimento da taxa de feminização.

---

[25] "Com ganhos acentuados praticamente de 10% em cada década, o conjunto formado por profissionais técnicos e de enquadramento, empregados executantes e trabalhadores independentes passa de 21,0%, em 1960, para 47,3%, em 1991" (Machado e Costa, *Ibidem*: 36).

Por outro lado e relacionado com a entrada das mulheres no mundo do trabalho, o prolongamento da escolaridade e respectivo investimento reflecte-se, de forma clara, ao nível dos empregados executantes: é nesta categoria que se identifica a segunda maior percentagem de licenciados (14,3%), acompanhada de perto pelos profissionais de enquadramento intermédio (12,9%). Contudo, é nos indivíduos com o 3º ciclo e o 12º ano que a expressão numérica relativa destes dois grupos é mais forte.

A importância que o sector primário assume, ainda hoje, na estrutura activa da população portuguesa[26] é também apreensível nesta amostra. Os resultados do inquérito revelam que 8,7% dos inquiridos são trabalhadores de agricultura e pescas, grupo que surge com maior visibilidade percentual nos dois últimos escalões etários (13,6%, e 18,3%), como aliás seria de esperar (Quadro 13). Se, em 1960, metade da população activa portuguesa estava ligada ao

Quadro 12 Grupo sócio-profissional, segundo a situação na profissão

		Situação na profissão							
		Trabalhador por conta própria		Trabalhador familiar não remunerado		Trabalhador por conta de outrém		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Grupo sócio-profissional	Empresários e dirigentes	73	36,5	-	-	3	0,7	76	11,2
	Quadros intelectuais e científicos	12	6,0	-	-	50	10,8	62	9,2
	Empregados executantes	26	13,0	2	13,3	157	34,1	185	27,4
	Profissionais de enquadramento intermédio	8	4,0	-	-	46	10,0	54	8,0
	Trabalhadores de agricultura e pescas	38	19,0	8	53,3	8	1,7	54	8,0
	Operários	43	21,5	5	33,3	197	42,7	245	36,2
	Total	200	100,0	15	100,0	461	100,0	676	100,0

sector primário – agricultura, em especial –, se os anos sessenta e setenta registam a fase de crescimento industrial e se o sector dos serviços se expande, a partir da década de setenta (*Ibidem*: 31), é claro que a retracção que se operou nas actividades do primário implicou, como se sabe, o seu abandono por parte das últimas gerações. Ainda em estreita relação com este aspecto está o

[26] Sobre esta questão diz António Barreto (2000: 48): " (...) Portugal tem a segunda maior taxa de emprego agrícola (13,7% do emprego total), depois da Grécia (17,7%). A média europeia é de 4,6% e quase todos os países se situam abaixo dos 6%."

facto de os trabalhadores familiares não remunerados (Quadro 12) se concentrarem quase exclusivamente nesta categoria de análise. Para além disso, é de sublinhar que, também na população estudada, os trabalhadores de agricultura e pescas surgem como os segundo mais representados (40%) nos indivíduos sem nenhum grau de instrução (Quadro 14).

Os 38,8% de operários presentes nesta amostra aproximam-se do valor da taxa de emprego na indústria (36%), em Portugal, a qual coloca o país, em primeiro lugar, em termos europeus, onde a média é de 29,5% (Barreto, 2000: 48). Dentro dos trabalhadores por conta de outrem, a maioria (42,7%) são operários e constata-se que no grupo dos operários os homens surgem em maior número do que nas mulheres, 44,5% para 33,1% (Quadro 12 no Anexo III). Pese embora a dominante presença dos trabalhadores industriais nos assalariados e na estrutura de emprego, em geral, António Barreto (1996: 39), chama a atenção para o facto do sector secundário, "particularmente o da indústria transformadora", nunca ter funcionado, durante um período específico, como o mais atractivo em termos de criação de postos de trabalho e ocupações profissionais. A perda da primazia do sector primário foi coincidente com o crescimento dos serviços.

Quadro 13 Grupo sócio-profissional, segundo o escalão etário

		Escalão etário									
		18 a 30 anos		31 a 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Grupo sócio-profissional	Empresários e dirigentes	8	4,8	26	9,0	38	14,8	11	15,5	83	10,6
	Quadros intelectuais e científicos	12	7,2	28	9,7	23	8,9	-	-	63	8,0
	Empregados executantes	58	34,7	79	27,3	59	23,0	7	9,9	203	25,9
	Profissionais de enquadramento intermédio	12	7,2	28	9,7	19	7,4	2	2,8	61	7,8
	Trabalhadores de agricultura e pescas	3	1,8	17	5,9	35	13,6	13	18,3	68	8,7
	Operários	74	44,3	111	38,4	83	32,3	38	53,5	306	39,0
	Total	167	100,0	289	100,0	257	100,0	71	100,0	784	100,0

Outro aspecto a referir sobre os operários diz respeito aos valores percentuais entre os mais jovens (Quadro 13): no escalão dos 18 aos 30 anos, 44,3% dos indivíduos são operários. Trata-se de um aspecto relevante pois não deixa de estar relacionado com o problema do precoce abandono escolar e,

consequentemente, uma baixa qualificação académica ou profissional. Aliás, se atentarmos para a variável nível de escolaridade, torna-se evidente que à medida que se vão analisando indivíduos com graus de instrução mais elevados, diminui gradualmente a presença de operários (Quadro 14), sendo a categoria sócio-profissional mais representada entre os analfabetos (60%).

Procedimentos técnico-metodológicos da pesquisa

Para lá de uma análise sucinta, de cariz mais descritivo, suportada pela análise de frequências simples e cruzamentos bivariados, procurou-se, com o intuito de obter o maior manancial de informação possível a partir dos dados do inquérito, proceder a uma análise que permitisse evitar a sua dispersão. Melhor explicitando, o objectivo foi o de manter uma linha de coerência e objectividade, tendo-se optado, numa vertente exploratória, por uma Análise Factorial em Componentes Principais (AFCP). Exploratória, uma vez que não se vai proceder a uma comparação dos resultados com um modelo pré-estabelecido ou cingir aos conceitos patentes nas hipótese formuladas, mas tentar agrupar e relacionar as dimensões dos dados agremiados.

Este tipo de análise factorial consiste em reduzir, através da reunião de um conjunto de variáveis quantitativas, o número de variáveis existentes. Para isso criam-se variáveis hipotéticas, sem desperdiçar informação em nenhuma fase do processo. A criação destas variáveis provém do agrupamento de variáveis principais que, estatisticamente, tenham demonstrado variâncias internas semelhantes, quando correlacionadas com outros grupos de variáveis. Ao serem agrupadas e correlacionadas as variáveis, vão ser formadas novas dimensões ou identificados conceitos (factores) que serão utilizados quer como aglutinadores de variáveis que variam da mesma forma dentro destes, quer como indicadores, numa óptica de correlação, para a formação de novos factores, naquelas que demonstram comportamentos diferentes.

Quadro 14 Grupo sócio-profissional, segundo o nível de escolaridade

		Nível de escolaridade																	
		Não sabe ler nem escrever		1º ciclo incompleto		1º ciclo		2º ciclo		3º ciclo		12º ano		Superior incompleto		Superior		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Grupo sócio-profissional	Empresários e dirigentes	-	-	15	12,9	32	15,7	10	8,5	16	10,9	7	7,9	1	4,8	2	2,9	83	10,6
	Quadros intelectuais e científicos	-	-	-	-	1	0,5	1	0,8	3	2,0	5	5,6	5	23,8	49	70,0	64	8,2
	Empregados executantes	-	-	17	14,7	44	21,6	25	21,2	56	38,1	43	48,3	8	38,1	10	14,3	203	25,9
	Profissionais de enquadramento intermédio	-	-	1	0,9	1	0,5	3	2,5	21	14,3	20	22,5	7	33,3	9	12,9	62	7,9
	Trabalhadores de agricultura e pescas	8	40,0	22	19,0	27	13,2	4	3,4	6	4,1	1	1,1	-	-	-	-	68	8,7
	Operários	12	60,0	61	52,6	99	48,5	75	63,6	45	30,6	13	14,6	-	-	-	-	305	38,9
	Total	20	100,0	116	100,0	204	100,0	118	100,0	147	100,0	89	100,0	21	100,0	70	100,0	785	100,0

É a formação destes factores que se procura quando se procede à utilização deste tipo de análise. Estes resultam de uma procura de pontos em comum no seio das variáveis observáveis (ou manifestas), cujas covariâncias e correlações – quando expostas a um conjunto de variáveis subjacentes, não observáveis, exprimem os conceitos postos em análise, isto é, os factores ou as variáveis latentes – vão demonstrar a sua relação em função dos factores determinados. Desta forma, explanam aquilo que têm em comum entre si, permitindo a obtenção de explicações de foro causal que vão determinar a relação entre os conceitos estudados.

Variáveis latentes serão, então, extrapolações, não observáveis, que só se poderão medir através da utilização de um grupo de variáveis ditas manifestas que, essas sim, vão ser passíveis de medir a realidade (Hill & Hill, 2000: 135). Para melhor compreensão desta questão, deve-se atentar ao exemplo que serviu de base à criação da análise factorial levantado por Spearman e desenvolvido por Thurstone, que tinham por finalidade a medição do factor *inteligência*, característica individual, incomensurável, tendo a solução para esta questão sido encontrada através da análise "de um conjunto de indicadores parcelares caracterizadores de determinado fenómeno, [por forma a] identificar as relações principais subjacentes à totalidade das múltiplas relações existentes entre os indicadores" (Reis, 2001: 253-256)[27].

As potencialidades demonstradas pela AFCP ao nível da consolidação de variáveis e formulação e constituição de novas hipóteses, ou mesmo as indicações sobre as hipóteses já tidas em linha de conta, fazem com que esta técnica seja um excelente ponto de partida para uma análise estatística.

Uma análise desta natureza é iniciada pela definição de um conjunto de variáveis ordinais ou em escala que ofereçam, à partida, uma proximidade contextual e conceptual. A análise consistirá em verificar *tipologias* de resposta,

---

[27] Uma outra forma de ilustrar a questão, surge na linha de Poulantzas e é referida por João F. de Almeida e J. Madureira Pinto (1990: 11-12), que designam por "objectos reais-concretos" com características individuais e passíveis de medição, fundamentais para o conhecimento dos "objectos abstracto-formais", que dizem respeito, unicamente, ao processo de conhecimento e não têm correspondência na realidade, não passando, por isso, de conceitos ou relações entre conceitos.

ou seja, correlacionar as respostas que foram dadas para cada variável constituinte de um factor com as demais variáveis que vão compor os restantes factores. Esses factores vão mesmo ser delimitados pelo tipo de respostas dadas pelos indivíduos, ou seja, se a maioria responde de uma determinada forma a uma parte das variáveis, mudando completamente o seu esquema de respostas nas outras questões, vai haver uma clara demonstração de um tipo de correlação inversa nas respostas a um grupo de questões, por parte destes inquiridos.

Esta análise é composta por vários tipos de teste, cuja pertinência de utilização passará a ser explicada. Assim, numa primeira fase, proceder-se-á à observação dos resultados do teste de Alpha de Cronbach, que vai medir a consistência interna dos indicadores utilizados, isto é, avalia até que ponto o conjunto das respostas obtidas permite a construção dum esquema de pensamento, medindo as mesmas atitudes e opiniões por parte dos respondentes (Ramos, 2002: 75-76)[28].

De seguida, será feita a já referida AFCP que, para lá das já citadas características e procedimentos, vai ser complementada por um processo de afinação de resultados que se baseia numa nova correlação entre todas as variáveis, utilizando todas as hipóteses combinatórias possíveis, facilitando também o agrupamento dos dados em função da pertença a determinado factor. Este processo denominado de rotação das componentes subdivide-se em dois grandes tipos: as rotações ortogonais (*Varimax*, *Quartimax* e *Equamax*), utilizadas, quando não se presume existir uma correlação entre as componentes; as rotações oblíquas (*Oblimin* e *Promax*), quando se parte do pressuposto de que estas componentes estarão correlacionadas.

Outra análise pertinente que a AFCP permite é centrada na proporção de variância explicada pelas variáveis agrupadas nos seus respectivos factores. Para melhor explicar este resultado, deve-se esclarecer que, no processo de execução deste teste, foi utilizado o *Statistical Package for the Social Sciences*

---

[28] Os valores que se obtêm com a execução deste teste situam-se entre 0 e 1 e deve-se reter o coeficiente 0,50, que denota uma proporção de erro equivalente à de informação verdadeira; 0,60 demonstra uma boa consistência interna; a partir de 0,80, estamos perante uma óptima consistência interna. Os valores para este teste que se situem abaixo dos 0,50 vão, à partida, inviabilizar a construção de variáveis latentes.

(SPSS), versão 10.0, o qual calcula todas as combinações dimensionais passíveis de serem criadas, retendo apenas as que se revelam mais fortes do ponto de vista estatístico. No entanto, e apesar de só as combinações mais relevantes serem tidas em conta, todas elas são explicativas de uma parte da variância. Por essa razão, o resultado obtido neste teste pelos factores retidos vai demonstrar o seu poder correlacional, pela maior (ou menor) relevância que a percentagem de variância explicada assume.

Por último, resta explicar o teste de Kaiser-Meyer-Olkin (KMO), que medirá a adequação da técnica relativamente aos dados em análise. Este teste vai comparar as correlações obtidas com as estimativas de correlação entre as componentes (Ramos, *Ibidem*: 84). A partir do resultado da estatística de KMO[29], concluir-se-á se a AFCP será a solução de análise mais adequada para a população em questão. Os valores deste teste variam entre 0 e 1, sendo que um valor próximo da unidade indiciará uma forte correlação entre variáveis[30].

O nível de correlação entre as variáveis será, aliás, algo que será tido em conta, havendo a preocupação constante em perceber como se inter-relacionam os indicadores em análise. No entanto, não serão feitos testes independentes às variáveis e indicadores dos conceitos operacionalizados. Isto é, após a aplicação da técnica de AFCP serão construídos índices relativos a cada um dos factores encontrados, com o conjunto das variáveis que os constituem. Deste modo, passarão a ser correlacionadas não as variáveis *de per si* mas as inseridas num índice que vai condensar e agrupar indicadores que assumam variações semelhantes. Através da utilização do coeficiente de correlação *R de Pearson*, utilizado em variáveis quantitativas, como as que se irão analisar, poder-se-á avaliar a intensidade das relações entre os índices considerados. Este teste vai medir a associação entre as conjunções de variáveis consideradas, ou

---

[29] Existe um outro teste complementar de adequação do tipo de análise à população, o teste à esfericidade de Bartlett, que avalia a possibilidade de existência de uma hipótese de nulidade entre as variáveis em utilização na AFCP, isto é, a possibilidade de não existir uma correlação entre as variáveis em análise. No entanto, a sensibilidade deste teste em amostras de maior dimensão levou a que não se optasse pela sua utilização.

[30] Um KMO entre 0,9 e 1 mostra uma análise factorial muito boa; entre 0,8 e 0,9, boa; entre 0,7 e 0,8, média; entre 0,6 e 0,7, razoável; entre 0,5 e 0,6, má mas aceitável; menor que 0,5, inaceitável.

seja, verificar até que ponto se processam as orientações dessas respostas. O intuito final será o de perceber se as variáveis (neste caso, os índices) têm uma associação positiva (isto é, se as respostas a diferentes questões vão seguir a mesma linha orientadora); se esta associação é negativa (ou seja, o sentido das respostas é oposto); ou ainda se não existe uma linearidade nessa associação.

Uma outra técnica será ainda utilizada, o Modelo de Regressão Linear Múltipla, com o intuito de perceber até que ponto é que determinada variável vai ter o seu comportamento influenciado por acção de uma ou mais variáveis – isto para variáveis de cariz quantitativo. Pretende-se, nesta circunstância, conceber a forma como as dimensões dos conceitos principais, já obtidas e representadas sob a forma de índice, se irão interinfluenciar. Tal procedimento permite analisar se haverá ou não uma dinâmica de influências entre os vários conceitos trabalhados ao nível do pluralismo religioso.

Este tipo de teste possibilita uma antecipação da variação das variáveis independentes em função da sua correlação com a variável dependente. Dito de outro modo, a força da associação existente entre as variáveis ponderadas implicará, necessariamente, a variação do grau de explicação que determinadas variáveis terão sobre o comportamento de outra. A análise de regressão permitirá conceber, a partir de um ponto de vista estatístico, as relações conceptuais na perspectiva micro-sociológica do pluralismo religioso.

Como se depreende, não serão só as dimensões conceptuais obtidas que irão produzir conclusões sobre os comportamentos de determinada variável. Também as variáveis de índole sócio-demográfica deverão ser contempladas mas, uma vez que a análise de regressão só compreende a utilização de variáveis numéricas, será necessário transformar as variáveis nominais e não numéricas em variáveis contínuas, através do uso de variáveis artificiais (*dummies*), que permitirão atribuir uma configuração de continuidade, cumprindo-se assim os requisitos necessários para que a análise de regressão possa incluir a vertente explicativa inerente aos indicadores sócio-demográficos.

Este último procedimento permite que sejam reunidas as condicionantes necessárias para que se possa utilizar a técnica estatística de análise de regressão que viabilizará uma abordagem explicativa causal. Tal

significa que esta técnica conduzirá a uma enumeração dos indicadores que explicam determinada conceptualização, concretamente, a construção teórica de como se organiza a vertente individual do pluralismo religioso. Não será, no entanto, somente a análise de regressão, mas todo o conjunto de técnicas acima descrito que, no próximo capítulo, possibilitarão perceber as intersecções e vínculos, que irão culminar numa visão mais consolidada de como se organizam as atitudes da população portuguesa, no que diz respeito ao pluralismo religioso.

Capítulo 7

Representações da diversidade religiosa

Os sistemas de significado permitem que os indivíduos avaliem as situações passadas, tomem decisões relativamente às suas práticas quotidianas e perspectivem o seu futuro. Em especial desde os trabalhos de Max Weber, a sociologia tem elegido os sistemas de significado como tema central (McGuire, 1992: 32 e 27), sem que estivesse ausente dessa reflexão a capacidade da religião atribuir sentido à acção humana.

O objectivo que tem presidido a este trabalho não ambiciona discutir essa problemática em termos tão abrangentes. Contudo, e como já adiantámos no início do anterior capítulo, a última etapa desta investigação pauta-se pela preocupação de apreender o lugar que o pluralismo religioso ocupa ao nível dos sistemas de significado individuais, os quais inevitavelmente incorporam concepções e atitudes religiosas.

Os diversos enfoques teóricos abordados ao longo deste trabalho acordam num ponto: que a sociedade contemporânea se caracteriza pela pluralidade de visões do mundo, dada a sua fragilidade em impor normas e valores comuns, e que os indivíduos detêm um nível de emancipação mais elevado para fazerem opções, aspecto que, por sua vez, remete para a privatização, isto é, para a individualização da crença. Esta assunção traz também implícita a questão da liberdade religiosa individual tal como a dimensiona Ole Riis (1998), o que, por sua vez, se relaciona com o problema da aceitação da diferença de crenças, representações e práticas religiosas.

O enfoque nos posicionamentos e atitudes individuais perante o fenómeno religioso, traduz, igualmente, a preocupação de perspectivar o pluralismo no campo psicológico-mental. Esta abordagem abarca, entre outros aspectos, as predisposições maiores ou menores para o particularismo ou para o universalismo, a percepção e os posicionamentos em relação à separação entre o religioso e os outros domínios da vida social – a compartimentalização que a seguir melhor explicitaremos - e o contraponto da crença e tradição religiosas com a religiosidade auto-construída em função de outras opções existentes no campo religioso ou de um trabalho de *bricolage* que mistura crenças e práticas de fontes diversas.

A problemática do pluralismo, quando situada no plano dos agentes individuais levanta ainda a questão, já referida, do conflito entre o *habitus* religioso instituído (*habitus* disciplinar, transmitido pela tradição) e o *habitus* religioso particular, por regra desviado da norma, porque resultante duma religiosidade individualmente construída, produto de uma rápida difusão da oferta de bens salvíficos, e indiciando a pluralização e as recomposições do campo religioso psicológico-mental, em virtude de um espaço maior para a afirmação do *habitus* religioso particular.

De acordo com Teixeira Fernandes (2001b: 68- 69), quando no campo religioso a regra da produção e reprodução dos modelos (de conhecimento e de prática) de um determinado grupo domina, está-lhe associado uma "lógica de exclusão" e o esforço por monopolizar a gestão do campo religioso. Tal significa que o preço a pagar pela pureza da ortodoxia é, muitas vezes, a diminuição do número de fiéis. Contrariamente, a interiorização pelos indivíduos de "valores produzidos na vida social" metamorfoseia a religião e faculta as "lógicas de inclusão", isto é, aumenta as condições para uma construção individual das representações religiosas e para uma maior integração na sociedade em geral[1].

---

[1] Sob inspiração de Weber, o autor refere ainda que ambas as lógicas – de inclusão e de exclusão – conduzem à "inculcação de um '*habitus* especificamente religioso'" (Fernandes, *Ibidem*: 68).

1. Uma panorâmica das crenças: ortodoxia *versus* heterodoxia

O actual quadro social contemporâneo, cada vez mais sob os efeitos da globalização numa lógica de *modernidade tardia*, conduz à inventariação de hipóteses – que explicitaremos no próximo ponto – relacionadas com as transformações profundas que, desde há dois séculos, se têm vindo a constatar no mundo do trabalho, na organização do território, nos estilos de vida, nas esferas políticas e nos meios científico e intelectual. Dentro do novo cenário, torna-se indispensável equacionar o papel dos fluxos migratórios (e tudo o que o fenómeno implica em termos de diversidade cultural, étnica e religiosa), dos *media* e do ciberespaço, e como tudo isso é consequente em termos de produção de novos quadros cognitivos e de novos universos simbólicos, sendo estes, por sua vez, geradores de novas atitudes perante a pluralização da sociedade.

A sociedade portuguesa tem incorporado estes processos de mudança à escala global e que afectam, de modo particular, o Ocidente[2]. Não obstante, a sociedade portuguesa apresenta particularidades e temporalidades que têm de ser igualmente levadas em conta na avaliação das atitudes em matéria de pluralismo.

Quanto a especificidades, de sublinhar que a identidade nacional continua a estar profundamente ligada a um universo cultural católico. No inquérito em questão, a religião católica é professada por 75% dos respondentes (Gráfico 6). Ressalta aqui a fraca expressão numérica dos grupos religiosos minoritários (2%)[3] e, inversamente, o facto de quase um quarto da população afirmar que não pertence a nenhuma comunidade religiosa. Claro que estes valores se encontram condicionados pela forma vinculativa como a questão é

---

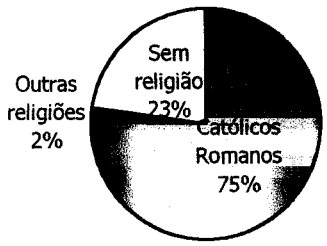
[2] Tanto os Inquéritos Europeus de Valores de 1990, como o de 2000, como aqueles realizados no âmbito do observatório sobre as Atitudes Sociais dos Portugueses têm vindo a revelar uma aproximação da sociedade portuguesa às outras sociedades europeias.

[3] De acordo com o último Recenseamento Geral da População (2001), as minorias religiosas apresentam um peso ligeiramente superior (2,5%) ao desta amostra.

formulada. Se apenas fosse perguntado "Qual a sua religião?", o número dos católicos aumentaria em detrimento dos que se representam como sem religião, facto que se encontra empiricamente provado[4].

Independentemente do estatuto jurídico da religião católica em Portugal, ela representa um dos elementos estruturantes da matriz cultural e social do país – aspecto este que procurámos evidenciar no capítulo 4. Essa hegemonia não invalida, contudo, a perda da sua função totalizante quer em termos de imposição de padrões morais quer no que respeita à produção de visões do mundo.

Gráfico 6 Confissão/religião do inquirido



No entanto, apesar das particularidades religiosas, historicamente sedimentadas, da sociedade portuguesa, há indicadores que apontam proximidades com tendências transversais ao mundo ocidental. Com base nos resultados do inquérito do *Religious and Moral Pluralism* (RAMP) e antecedendo a análise centrada no pluralismo, procederemos, neste momento, à apresentação – através de uma análise estatística de frequências simples e bi-variada (cruzando diversas crenças com a prática religiosa) – de alguns elementos indiciadores de

[4] Apesar de se detectarem variações na ordem dos 20%, outros estudos empíricos continuam a corroborar a clara maioria católica. No Inquérito Europeu dos Valores de 1990 dizem "pertencer" a uma religião 72%, considerando que as minorias religiosas rondam entre os 2 ou 3%, os católicos constituiriam 70%. Quando a questão é colocada sem filtro, ou seja, quando se interroga directamente ("qual a sua religião?"), apresentando um conjunto de categorias de opção - caso do módulo sobre religião do *International Survey Study Program* de 1998 (Pais, Cabral e Vala, 2001) e do estudo *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea* (Pais, 1998) – a população católica ascende aos 90%.

recomposições dentro do universo religioso português e que o aproximam de outras realidades europeias. Sublinhe-se que se trata de uma abordagem de cariz essencialmente introdutório, isto é, alicerçada numa análise das frequências simples, optando-se estrategicamente por descurar uma análise bivariada ou multivariada. Além disso, o confronto da informação relativa a Portugal com a de outros países, que também participaram no estudo do RAMP, não obedece a critérios exaustivos de comparabilidade, apenas se pretende deixar alguns elementos que ilustrem as reconfigurações religiosas, em curso, e enquadrem a sociedade portuguesa num contexto mais global.

Quando relativamente à análise do inquérito do *International Study Survey Program* (ISSP) de 1998, designámos um dos pontos do texto publicado (Vilaça, 2001) como "[o] contraditório mundo das crenças", procurávamos demonstrar a clivagem entre pertença e crença, entre as respostas esperadas dentro da ortodoxia confessional e as respostas obtidas, fruto de uma religiosidade sem contornos definidos. As expressões "pertença sem crença" e "crença sem pertença" (Davie, 1994) tornaram-se comuns entre os sociólogos que têm estudado a religião nas sociedades europeias. O primeiro aplica-se, muito em especial, aos países onde a Igreja esteve historicamente submetida ao Estado, como é o caso dos países protestantes do Norte (Riis, 1996 e Vilaça: 2001). Verifica-se também que em países católicos que mantiveram historicamente uma relação estreita entre Estado e Igreja, a dimensão da identidade colectiva (pertença) se sobrepõe à dimensão existencial. Tal não significa que não existam indícios na sociedade portuguesa de uma religiosidade que progressivamente se vai divorciando da Igreja Católica, tal como acontece no caso britânico estudado por Grace Davie (1994).

A crença em Deus é uma das crenças que mais foge da ortodoxia religiosa. Apesar da grande maioria de católicos na sociedade portuguesa, a maioria dos respondentes (quase 40%) acreditam numa divindade que se encontra no interior de cada um, num Deus que é só seu (Gráfico 7 e Quadro 1 do Anexo IV). É curioso notar que, entre os países que participaram no estudo do RAMP, a média é bastante inferior (31,4%). Saliente-se que esta concepção representa uma das ideias básicas do New Age, concretamente, a de que o grande objectivo humano é a auto-realização, a redescoberta do divino que está

na essência do homem. Na origem do New Age estão movimentos ligados ao esoterismo, ocultismo e universalismo religioso dos finais do século XIX. Este movimento adquire difusão e visibilidade principalmente a partir dos anos 60, sobretudo nos E.U.A, aparecendo ligado aos movimentos de contra-cultura[5] (Hart & Janssen, s/d.).

Só em segundo lugar se encontra a crença do dogma cristão, segundo a qual Deus estabelece uma relação única com cada pessoa (29, 2%). No RAMP esta resposta ocupa o primeiro lugar na hierarquia das concepções sobre Deus (33%). É também relevante a percepção de Deus como um espírito ou força viva (20%), o que traduz uma ideia difusa de Deus[6] e, tal como a ideia de que Deus se encontra no interior de cada um, é importada a partir de ideias básicas do *New Age* – superior à média do RAMP em 4%.

Quadro 15 Conceito de Deus

	v.a.	%	%acumulada
Deus – relação pessoal	287	29,2	29,2
Deus – espírito ou força de vida	199	20,3	49,5
Deus – interior de cada pessoa	382	38,8	88,3
Não acredita	32	3,2	91,5
Não sabe em que acreditar	84	8,5	100
Total	984	100	-

Isto torna-se tanto mais relevante quando atentamos para o facto de 10% dos indivíduos com uma prática religiosa regular partilharem esta concepção (Gráfico 8 e Quadro 1 do Anexo IV). Estes dados, ainda que não submetidos a uma análise estatística fina, parecem ser ilustrativos de um dos pressupostos básicos da secularização, isto é, que as formas institucionais da

[5] Exemplificativo deste movimento é o entusiasmo em torno da "Era do Aquário" bem presente no Ópera-Rock "Hair", levada à cena nos anos 60.

[6] Na análise das representações religiosas no Concelho de Felgueiras, Teixeira Fernandes, a propósito da concepção de Deus, também conclui que esta "pode passar progressivamente de um Deus pessoal a uma força cósmica – um pouco à maneira do grande arquitecto do mundo como pretendia, por exemplo, a maçonaria –, da força cósmica ao humanismo e deste ao imanentismo".

religião perdem o monopólio da produção das visões do mundo, como diria Berger (1967). À medida que diminui a intensidade da frequência religiosa, aumenta essa crença num espírito superior. Esta acepção tem a ver com uma das ideias centrais do *New Age*, o holismo, o que significa que tudo faz parte de um todo relacionado com o poder divino ou energia. De certo modo, é nisto que assenta o neo-paganismo contemporâneo.

A maioria dos praticantes ocasionais (43,1%), que é também o grupo que agrega maior número de respondentes, acredita que Deus é aquilo que está no interior de cada um. Mais do que exemplificativo do *New Age*, esta visão de Deus remete para a questão da privatização da religiosidade. Dentro das Igrejas institucionais, os crentes recusam uma imagem de Deus imposta pelo dogma. Outro aspecto interessante é o de que a prática não anula a dúvida: em todas as categorias encontramos indivíduos que afirmam não saber em que acreditar, ainda que entre os praticantes regulares essa situação se confine a três respondentes.

A percentagem de ateus e mesmo de agnósticos no conjunto da população, respectivamente 3,2% e 8,5%, contrasta bem com os 23% que declara não pertencer ou identificar-se com uma comunidade religiosa. A descrença é bastante baixa em Portugal quando comparada com outros países europeus[7].

Isto vem confirmar, por um lado, as teorias que apontam a privatização e o individualismo como elementos explicativos da mudança religiosa e, por outro, a pertinência da distinção entre religiosidade individual e pertença religiosa.

Mesmo num contexto sócio-geográfico com marcas de ruralidade e industrialização difusa se verifica assim uma diluição do conceito tradicional de Deus.

[7] No RAMP o valor médio é de 9%, sendo especialmente elevado nos países do norte da Europa como a Holanda, Dinamarca, Noruega e Suécia. Aqui o ateísmo ronda entre os 12% e os 15%. Ver também Vilaça (2001: 113). Já Luís de França, ao analisar os resultados do Inquérito dos Valores dos Europeus de 1990, tinha constatado que a crença em Deus dos portugueses (80%) era superior à média europeia (71%) (França, 1993: 140).

Gráfico 7 Conceito de Deus

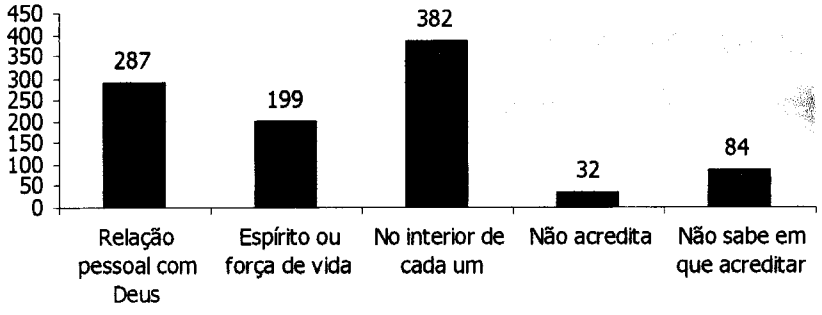
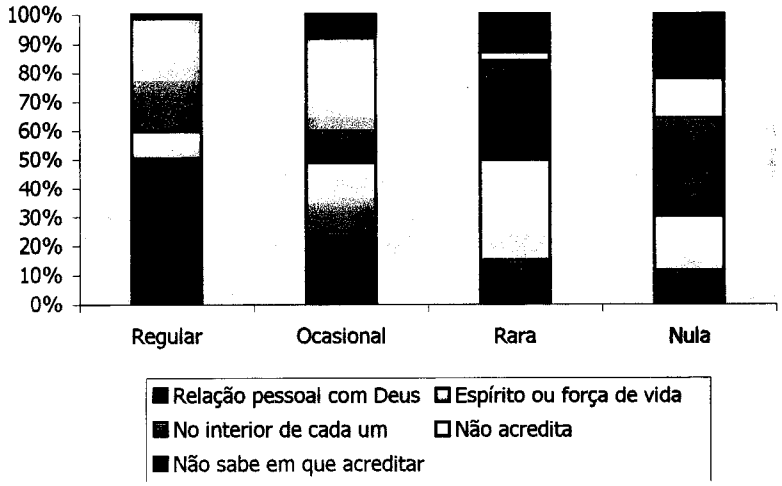


Gráfico 8 Conceito de Deus, segundo a prática religiosa



A crença na vida depois da morte representa um dos aspectos mais interessantes do desvio em relação à ortodoxia cristã (Gráfico 9). A questão do céu e do inferno *tout court*, desaparece completamente como regra dominante de fé: apenas 6,7% dos portugueses opta por esta representação (Quadro 2 do Anexo IV) – mais de quatro pontos percentuais abaixo da média dos países do RAMP.

Claro que a certeza de que algo acontece sem se saber bem o quê pode ter uma acepção cristã. Apesar de revelar a rejeição da visão tradicional, tão representada na arte, de um céu azul e nuvens brancas com o trono de Deus e opostamente um mundo subterrâneo de lavas, diabos e instrumentos de tortura, pode significar a crença numa outra vida (com recompensas e punições) que escapa a qualquer representação da realidade terrena. O facto de esta ser a opção mais escolhida entre praticantes regulares (46,4%) vem sustentar esta hipótese (Gráfico 10 e Quadro 3 do Anexo IV). Mesmo assim, o número de respostas que aqui se enquadra, somado com as da crença no céu e no inferno ou só no céu, não chega a abarcar metade da população inquirida.

Apesar de 20% responder que mantém a dúvida existencial e que não sabe o que acontece, é espantoso o lugar ocupado, na hierarquia das escolhas, pela ideia de que a morte é o fim. Um quarto dos respondentes vê a morte como a etapa final da vida humana, valor bem acima da descrença em Deus ou da dúvida sobre essa existência. Tomando de novo como referência a pesquisa do RAMP[8], será de notar que, nesta matéria, Portugal só se encontra abaixo da Suécia (25,6%), da Dinamarca (28%) e da Hungria (33,7%).

Significa isto que há uma fragmentação profunda dentro do sistema de crenças cristãs. A questão da ressurreição, declaração de fé repetida no credo em cada missa católica e na qual reside a própria essência do cristianismo, é o elemento mais elucidativo do desvio em relação ao *habitus instituído* pelo dogma religioso.

---

[8] A média é de 21,2%.

Gráfico 9 Vida depois da morte

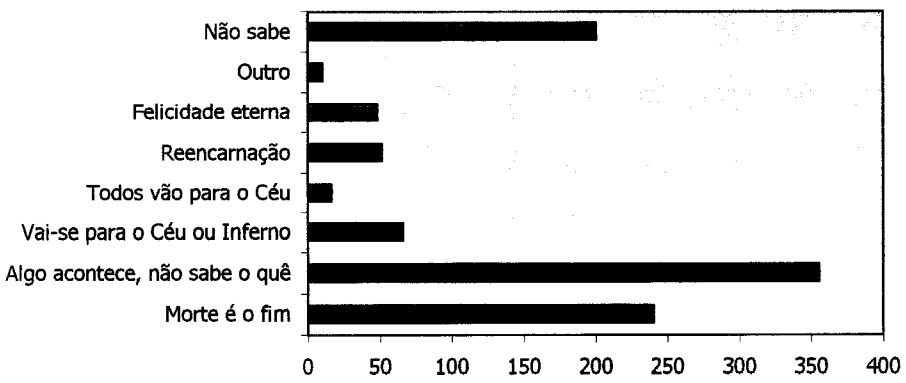
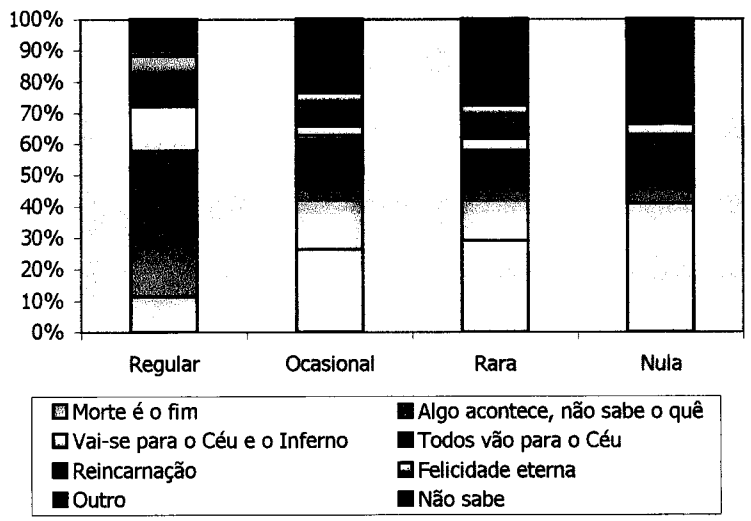


Gráfico 10 Vida depois da morte, segundo a prática religiosa



Note-se que a reencarnação aparece a competir com a crença no céu e no inferno, penetrando no universo cristão, incorporando uma ideia oriental de cosmos com diferentes níveis de consciência. Esta crença aparece muito difundida nos países nórdicos, tal como o *New Age* em geral, chegando a situar-se perto dos 10% na Dinamarca e na Holanda.

Estas considerações ganham mais peso quando, observando a prática, se constata que, entre os que vão com frequência regular à igreja, mais de 10% não acredita em nada para além da morte e entre aqueles com frequência ocasional, esse valor ascende para 26,2%. A crença na reencarnação, por seu lado, ronda os 5% para os respondentes dentro de cada uma destas categorias.

A crença na salvação, tal como a crença na Bíblia são elementos relevantes da ortodoxia cristã (Quadro 4 do Anexo IV). Relativamente, à primeira, 28,4% não acredita nela, mesmo assim, valor abaixo do valor médio dos países do RAMP (35%). Um dos aspectos que mais abalou este elemento chave do dogma cristão, prende-se com a generalização da desculpabilização para o que muito contribuiu o desenvolvimento das ciências comportamentais, nomeadamente a psicanálise e a psiquiatria e o domínio da racionalidade da ciência em geral (Wilson, 1988 e Dobbelaere, 1981). Neste sentido, Lilianne Voyé admite que o sentimento de culpabilidade, que anteriormente dava poder à instituição, se desvanece a par da autonomização de outros campos como o científico, o político, o jurídico ou o artístico, contribuindo isso para que "o sentido do sagrado pareça poder existir fora de qualquer referência à Igreja" (Voyé, 1994: 504-505).

Também aqui se reflecte a questão de uma crença pouco consolidada quando cruzada com a prática religiosa (Gráfico 11). Quase 10% dos frequentadores assíduos dos actos religiosos não acredita na salvação. Entre os praticantes ocasionais, 28,9% não acredita nem 38,6% dos que raramente frequentam (Quadro 5 do Anexo IV). Claro que à medida que a prática aumenta também aumenta a crença na salvação; em todo o caso a sua negação é expressiva em todos os grupos.

Gráfico 11 Crença na salvação, segundo a prática religiosa

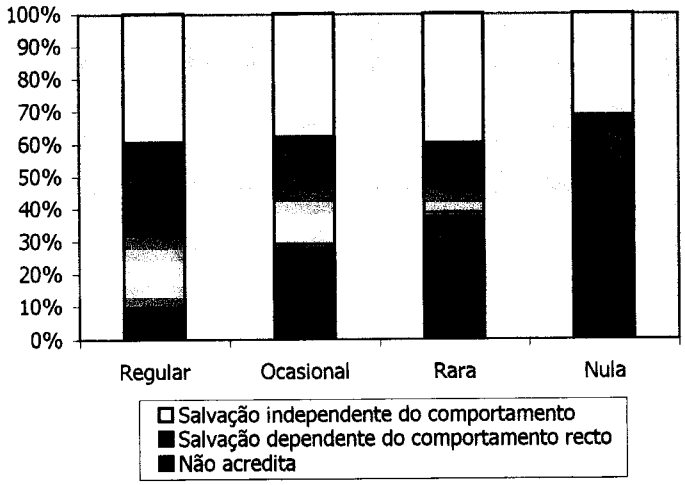
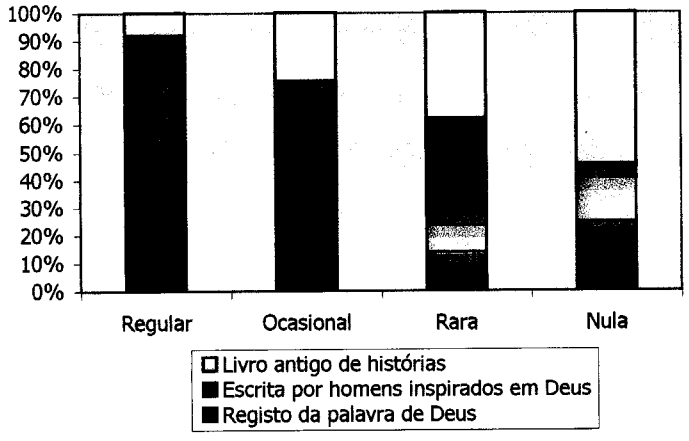


Gráfico 12 Concepção da Bíblia, segundo a prática religiosa



Além disso, quanto menor a regularidade da prática, menos se associa a salvação a um imperativo ético, isto é, mais se considera a salvação como independente do comportamento. Assim, existe o desenvolvimento de uma religiosidade do indivíduo que recusa regras exteriores que lhe ditem comportamentos.

A aceitação de que a Bíblia (Quadro 6 do Anexo IV) é um registo da Palavra de Deus ou, pelo menos, um livro escrito sob a sua inspiração (74,2%) é superior à crença na salvação (71,7%). Analisando a generalidade das respostas ao questionário do RAMP, é notória a diferença entre Portugal e Polónia, países católicos com uma visão fundamentalista da Bíblia (acima dos 30%)[9] claramente distanciada dos outros.

O entendimento literal da Bíblia é tanto mais forte quanto maior é a prática (Gráfico 12). Tal como relativamente a qualquer outro item até agora analisado, quanto mais afastados os indivíduos se encontram do ritual religioso, maior é a sua liberdade de interpretação. Não deixa, contudo, de ser interessante verificar que a concepção literalista apresenta um peso mais elevado entre os respondentes não praticantes (24,6%) do que entre aqueles que, pelo menos de vez em quando, frequentam actos de culto (Quadro 7 do Anexo IV).

O inquérito colocava uma questão que nos aproxima mais directamente da problemática do pluralismo: referimo-nos à veracidade da religião (Gráfico 13). Começaríamos por ressaltar que a quase totalidade dos portugueses vê a religião como uma instituição produtora de verdades, o que quer também dizer como um guia de orientação para a conduta humana. Só 4% (Quadro 9 do Anexo IV) considera que não existem verdades importantes em nenhuma religião (metade da média dos países do RAMP). Embora se encontre uma distribuição relativamente homogénea pelas demais opções – só uma religião é verdadeira, encontram-se verdades noutras religiões, (...) em muitas ou (...) em todas –, é notório o facto de um quarto dos inquiridos entender que só existe uma religião verdadeira.

---

[9] Na Itália, essa visão reúne 25,3% das respostas, mas a Bélgica, igualmente católica, aproxima-se mais dos valores da maioria dos países protestantes (5,2%). Face à grande dispersão de respostas, o valor médio é de 15,5%.

Gráfico 13 Religião verdadeira

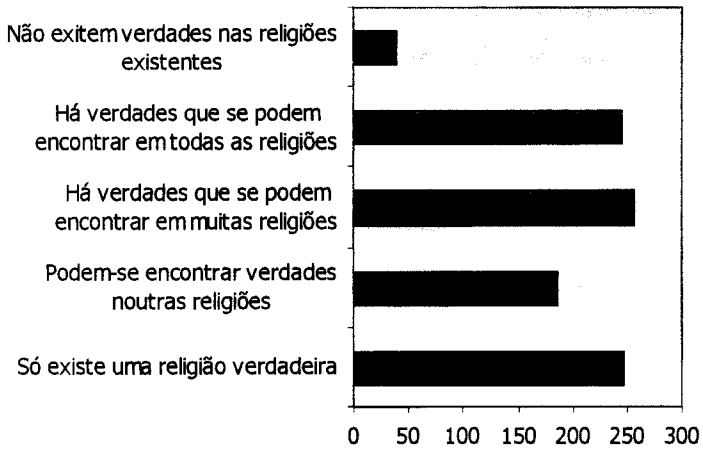
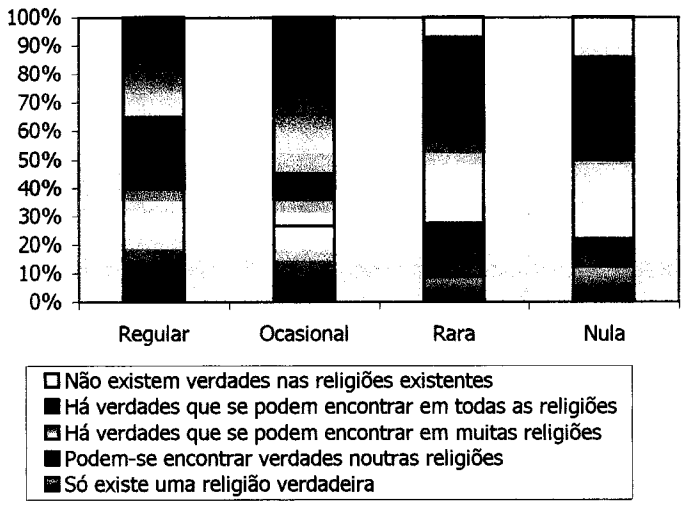


Gráfico 14 Religião verdadeira, segundo a prática religiosa



Somente noutros países católicos, como a Polónia e a Itália, que também participaram no estudo, existe uma posição semelhante na defesa da ortodoxia religiosa[10]. Essa atitude mais ortodoxa (e ortodoxia, sublinhamos, significa um único caminho) impera entre os praticantes regulares (Gráfico 14 e Quadro 9 do Anexo IV), constatando-se, uma vez mais, que essa atitude é superior nos inquiridos com prática nula (12,3%) quando comparados com os de prática rara (8,9%). Parece-nos assim que, independentemente da forma como se acredita, o religioso na sua acepção mais ampla é visto com pertinência social.

Saindo dos temas que se prendem com a religião em sentido mais estrito e passando a questões de outra natureza, que se prendem com crenças mais difusas, entramos num mundo de crenças paralelas. Os itens constantes no questionário, nesta matéria, são escassos e não permitem uma distinção clara entre o que pode ser entendido como superstição, religiosidade popular e espiritualidade *New Age*. Por essa razão, parece mais correcta e mais ampla a designação "crenças paralelas" relativamente às crenças instituídas pela religião formal. Não só é interessante verificar que, por exemplo, 77% dos indivíduos possui um objecto sagrado (Gráfico 15), como perto de 30% acredita, sem qualquer dúvida, no poder desse objecto (Quadro 11 do Anexo IV). A crença intensifica-se com a prática religiosa (Quadro 12 do Anexo IV).

Julgamos que isto é um indicador do catolicismo popular e da importância do culto dos santos e, especialmente, da Virgem Maria na sociedade portuguesa[11]. Este é um dos itens do inquérito, onde com mais evidência se faz sentir a diferença entre as culturas protestantes e católicas. Dinamarca, Finlândia, Noruega e Suécia são países onde, perto ou acima de 80% da população, não acredita, "de modo algum", no poder de um objecto sagrado. Aliás, numa escala de 1 a 7, as respostas concentram-se, nestas sociedades,

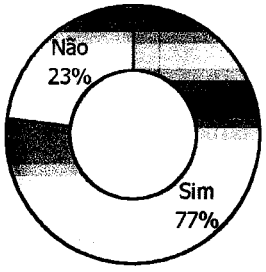
---

[10] A Bélgica, apesar de católica, distancia-se, dos outros países onde o catolicismo é a religião dominante, revelando, em muitos aspectos, semelhanças com a Holanda. Isto explica-se, em parte, pela sua proximidade histórico-geográfica e pela elevado laicismo que empurrou a Igreja Católica para o fenómeno de *pillarisation*. Sobre a especificidade da sociedade belga, consultar, por exemplo, Dobbelaere, Billiet & Creyf (1978) e Voyé et al. (1985).

[11] De acordo com a pesquisa do RAMP, os polacos ocupam, destacadamente, o primeiro lugar nesta matéria: 43,5% acreditam no poder do objecto sagrado.

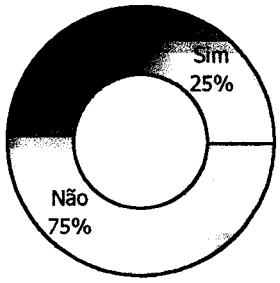
exclusivamente nos dois primeiros pontos, deixando claro a rejeição da crença no poder de um objecto sagrado.

Gráfico 15 Posse de um objecto sagrado



A posse do objecto sagrado sobrepõe-se claramente à posse de um objecto de sorte: só 25% o possui (Gráfico 16) e destes só 15% acredita sem qualquer dúvida no seu poder (Quadro 15 do Anexo IV). O que é também curioso é que a atribuição de poder a um objecto de sorte é também mais intensa nos praticantes religiosos regulares (Quadro 16 do Anexo IV). O que vem mostrar que a religiosidade popular portuguesa continua ligada a um contínuo mágico-religioso.

Gráfico 16 Posse de um objecto de sorte



No estudo sobre religião e bioética, realizado no âmbito das *Atitudes sociais do portugueses*, Machado Pais (2001: 194), referindo-se ao grupo dos *católicos ritualistas, moralistas e tradicionais*, afirma que 60% destes consideram que os amuletos "às vezes" dão sorte. Do mesmo modo que 62% acreditam nos poderes divinos dos curandeiros.

Ao contrário dos objectos (sagrados ou de sorte) que estão mais próximos da religiosidade popular, os signos e os horóscopos são a faceta mais ilustrativa do *New Age*. A astrologia entende que vivemos uma época de viragem (da Era dos Peixes para a Era do Aquário), a qual significa a entrada num novo paradigma caracterizado por optimismo, utopia e consciência ecológica e planetária (Hart & Janssen, *Ibidem*). É bastante residual o número daqueles que olham para o horóscopo todos os dias (3,2%) (Quadro 16) e o tomam sempre em linha de conta na sua vida (2,2%)[12]. Contudo, ainda que 60% afirme que ele não influencia em nada o seu quotidiano, mais de metade dos portugueses inquiridos lê o horóscopo, nem que seja raramente.

Quadro 16 Frequência da consulta do horóscopo

	v.a.	%	%acumulada
Todos os dias	32	3,2	3,2
Pelo menos uma vez por semana	133	13,5	16,7
Pelo menos uma vez por mês	65	6,6	23,3
Raramente	315	31,9	55,2
Nunca	442	44,8	100
Total	987	100	

Em função da análise descritiva simples, efectuada com recurso a indicadores que permitem aferir a proximidade de crenças e atitudes à "norma" religiosa dominante, isto é, à ortodoxia cristã, parece-nos que a identidade católica prevalece, mas permeabilizada a crenças exteriores. Aquilo que à partida seria incompatível – por exemplo, a identidade cristã com a negação da vida

[12] Cfr. Quadro 16 do Anexo IV.

eterna e da salvação e o entendimento da Bíblia como um simples livro de histórias antigas – e incoerente (Fernandes, *Ibidem*: 185), acaba por fazer sentido dentro das lógicas individuais.

As expressões *religious bricolage* e *religion à la carte*, respectivamente de Thomas Luckmann e de Reginald Bibby (1987[13]), parecem particularmente felizes para traduzir a actual realidade religiosa. Referindo-se a esses termos, Riis (1999: 5) afirma que eles "admitem implicitamente a expectativa de que os indivíduos se associem, eles próprios, com uma denominação específica que clama representar a verdade universal. No entanto, [acrescenta] a história global fornece muitos exemplos de mistura funcional de religiões particularistas". Vimos como uma prática religiosa dentro de uma religião de carácter universalista (o catolicismo), surge combinada com crenças particulares, caso da reencarnação, da crença no poder de um objecto de sorte, na leitura do horóscopo.

Digamos que há um cenário multicolor, mesmo dentro do universo católico. Uma vez mais, há indícios empíricos de uma individualização da atitude religiosa. Halman e Pettersson vêem a individualização como "o processo histórico e social segundo o qual os valores, as crenças, as atitudes e os comportamentos estão crescentemente baseados na escolha pessoal" e cada vez menos dependentes dos constrangimentos sociais e estruturais [das igrejas estabelecidas] (*Ibidem*,2003: 179). Por tudo isto, parece-nos muito mais plausível a hipótese de que o pluralismo aumenta paralelamente ao processo de individualização.

---

[13] Riis refere-se aqui à obra de R. W. Bibby (1987*). Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada*. Toronto: Irwin Publications.

2. Um modelo de percepção das diferenças

Pretende-se, neste último ponto, apreender as várias dimensões do pluralismo religioso e os conceitos e constructos que o explicam, sejam a compartimentalização, a religiosidade individual e os indicadores de caracterização, tais como, o sexo, a idade, a escolaridade ou o *habitat*. Estamos no domínio da análise da organização das atitudes face ao pluralismo religioso e dos elementos explicativos dessas mesmas atitudes. Reiteramos a ideia do que entendemos por sociedade pluralista em termos religiosos: aquela onde os grupos religiosos e os indivíduos reivindicam liberdade e tolerância, não apenas para si próprios, mas também para os outros, tal como referem Katz e Southerland (1968: 269):

> Uma sociedade pluralista a nível religioso, então, é aquela na qual os principais grupos religiosos não apenas clamam liberdade para eles próprios, como também afirmam liberdade igual para os outros, quaisquer que sejam as suas crenças. Numa tal sociedade, estes grupos possuem também uma liberdade interna que se reflecte na tolerância à crítica e na abertura a novas perspectivas. Os indivíduos são livres para duvidar e para crer. Esta liberdade é afirmada devido à concretização da necessidade de diálogo. [...] O modelo de pluralismo é também aquele no qual existe a sensibilidade para as diferentes necessidades dos vários grupos e a disposição para acomodar essas necessidades.

Na abordagem que estamos a empreender, seguimos de perto as hipóteses testadas pelo *Religious and Moral Pluralism* (RAMP), no capítulo *Church Commitment*[1]. Não se pretende, contudo, fazer uma análise comparativa, uma vez que o cerne deste trabalho está assente na sociedade portuguesa enquanto objecto de estudo empírico do pluralismo. No entanto, uma vez que o referido

---

[1] Referimo-nos, concretamente às hipóteses formuladas e testadas pelo RAMP e cujos resultados constam da sua publicação (Piedmont R. & Modberg, D. (Eds.) (2003), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Leiden: Brill, Vol. 14), concretamente o artigo *Church Commitment*

capítulo do RAMP analisa o *Church Commitment* – entendido por nós, como equivalente à religiosidade individual – e o explica através da influência que a compartimentalização e o pluralismo exercem sobre este conceito, haverá todo o interesse em acompanhar os resultados obtidos, bem como os indicadores trabalhados em dimensões comuns. Este procedimento potenciará uma evidência mais clara das particularidades da sociedade portuguesa, face a um contexto mais vasto, e permitir-nos-á dar um alcance mais alargado ao nosso enfoque analítico.

Um dos pressupostos teóricos presentes na pesquisa do RAMP foi o de que o pluralismo é um dos aspectos analíticos da secularização, sob o argumento que o processo de secularização afecta não apenas a sociedade, mas também produz configurações seculares nos grupos religiosos – a dimensão intermédia em Dobbelaere –, conduzindo a um pluralismo interno dentro dessas instituições, e ainda que esse processo gera efeitos a nível micro, dado que há uma privatização da religiosidade individual. Embora partilhemos essa hipótese, admitimos, juntamente com Martin (1978), que o aumento da diversidade religiosa pode, igualmente, contribuir para que a sociedade se secularize[2].

A problematização das atitudes em relação ao pluralismo religioso leva-nos ao desenvolvimento de um quadro hipotético, alicerçado nos aspectos que a seguir vamos expor. Será assim de esperar, como primeira hipótese, que os mais jovens, os indivíduos com mais elevados níveis de educação, com uma posição ideológica mais à esquerda e a residir em meio urbano sejam mais abertos à heterogeneidade religiosa. Noutro lugar, referimos aquilo que todos os estudos extensivos sobre a sociedade portuguesa têm vindo a revelar: "Portugal não é homogeneamente católico. O Norte e o Centro do país apresentam-se como as duas regiões onde o número de católicos é mais elevado e, em contrapartida, Lisboa e Vale do Tejo, bem como, em menor peso, o Alentejo e o Algarve, são aquelas onde a proporção de católicos é menor e a de indivíduos sem religião maior. A observação dos valores respeitantes à área de Lisboa revela que a lógica espacial de distribuição das categorias não obedece

---

and Some Consequences in Western and Central Europe, em que trabalhámos em co-autoria com Jaak Billiet, Karel Dobbelaere, Ole Riis, Liliane Voyé e Jerry Welkenhuysen-Gybels.

linearmente a uma gradação norte-sul, mas se sobrepõe a um outro critério, que é o do continuum rural-urbano (Vilaça, 2001:82).

Será ainda de supor que pessoas com um nível de prática religiosa elevado e enquadradas na religião maioritária[3] serão menos abertas ao pluralismo religioso do que aquelas com uma baixa prática, uma vez que elas estão mais fortemente integradas na Igreja. Mas, por outro lado, admitimos que uma forte religiosidade individual pode não ser, necessariamente, incompatível com uma atitude pluralista, isto é, com a aceitação de outras visões do mundo e comportamentos, uma vez que o pluralismo está em estreita relação com os direitos humanos.

Dada a irrelevância estatística das minorias protestantes, não será possível comparar as atitudes dos católicos com as dos protestantes. No entanto, em estudos comparativos entre países com tradição religiosa diferente – caso do RAMP – tem sido possível constatar que os católicos, quando comparados com os protestantes, possam ter uma atitude mais negativa em relação ao pluralismo religioso, uma vez que a Igreja Católica enfatizou, e ainda o faz, que o catolicismo era o único verdadeiro caminho para a redenção (Billiet & al.: 2003).

Se os dados do inquérito assim o permitissem (se houvesse uma maior representação na amostra de vários grupos religiosos), seria de colocar a hipótese de que quanto mais elevada for a heterogeneidade religiosa, maior será a reacção positiva das pessoas às dimensões do pluralismo estudadas. Contudo, isso é algo que não podemos testar face à grandeza estatística da religião católica em Portugal.

Uma das dimensões que consideramos importante no estudo do pluralismo religioso prende-se com a percepção a nível individual da relação entre a esfera religiosa e as outras instâncias da vida social. Deriva deste pressuposto a importância estratégica da teoria da compartimentalização. Esta

---

[2] Ver modelo de análise no capítulo 3 (Figura 2).

[3] Além de Portugal ser um país onde as minorias religiosas têm um expressão numérica muito fraca, os não católicos captados através deste inquérito (menos de 3%) são estatisticamente irrelevantes para a análise.

teoria[4] é construída com o objectivo de medir a interiorização do processo de secularização dos indivíduos, colmatando assim o nexo causal que estabelece uma relação directa entre a secularização macro-societal e o declínio religioso, cujo elemento mais evidente seria a diminuição da prática religiosa. A compartimentalização mede, assim, no plano da consciência individual, o grau de diferenciação entre os valores e as normas religiosas e os valores e normas políticos, económicos, familiares ou científicos.

Não cabe aqui debater a questão acerca do conflito de valores inter-sistémicos, tal como o sugere a teoria luhmanniana da diferenciação funcional, nem discutir se é possível determinar os valores dentro de cada subsistema. Não iremos, assim, enveredar por tentar responder a questões como, por exemplo, se os conflitos de valor entre a Igreja Católica e os grupos seculares contribuem ou não para uma autonomia dos subsistemas. Se, por um lado, é certo que o religioso se diferenciou, sendo um subsistema dentro do sistema social – ou é um sub-campo do campo social na conceptualização bourdiana –, por outro, as interferências entre o religioso e os outros domínios sociais são múltiplas, como o pudemos demonstrar nos dois capítulos anteriores, e nem sempre se opera um conflito de valores. Sob o mesmo argumento pode dizer-se que, se a religião manifesta perdas de influência na sociedade, tem dado provas de reconquistas no espaço da esfera pública.

A apropriação, aqui efectuada, do conceito de compartimentalização resulta do facto de ele traduzir, entre outras coisas, o posicionamento dos indivíduos face à separação entre a Igreja e o Estado, aspecto que foi contemplado pelo questionário. O consenso societal em assuntos que remetem para a defesa de uma separação entre o Estado e a religião, e que são demonstrativos do declínio da Igreja na Europa, pode estar a influenciar crenças religiosas, cognições e atitudes individuais. Além disso, grupos de oposição à desvinculação Igreja/Estado – querendo preservar mais-valias religiosas nas leis da sociedade – podem reforçar os sentimentos religiosos na procura de preservar os vestígios do passado. Espera-se, desta forma, que haja uma relação negativa entre uma forte religiosidade individual e uma atitude positiva em relação à

[4] Cfr., por exemplo, Dobbelaere (1999) e Billiet & al. (*Ibidem*).

compartimentalização[5]". Esse efeito será menor nos países nórdicos (protestantes), uma vez que aí a Igreja nunca funcionou como sociedade sagrada, acima do Estado, mas sempre se adaptou ao Estado, quer no passado, quer, mais recentemente, com a social-democracia. Também o individualismo que caracteriza estas sociedades permitiu que existissem "confrontações orgânicas".

Tendo em conta a nossa problemática nuclear, interessa-nos ver até que ponto a defesa da separação entre o político e o religioso se traduz também numa atitude mais favorável em relação ao pluralismo, uma vez que o primeiro pressuposto implica a rejeição de um grupo religioso com privilégios especiais na sociedade. Pode, por esta via, ser formulada a hipótese de que os indivíduos defensores da separação entre a Igreja e o Estado apresentem uma predisposição favorável ao pluralismo religioso, isto é, sustentem que todos os grupos religiosos devem estar em igualdade de direitos.

Seguindo um raciocínio semelhante ao efectuado para o pluralismo, esperamos que os indivíduos mais novos, com níveis de educação mais elevados, e urbanos, devido à sua atitude mais positiva em relação à modernidade, terão uma atitude mais positiva em relação à compartimentalização. Assumimos neste ponto a perspectiva face à modernidade defendida por Anthony Giddens, quando este considera que a modernidade "é essencialmente uma ordem pós-tradicional". Quer isto dizer que "a reflexividade da modernidade diz respeito à possibilidade de a maioria dos aspectos da actividade social, e das relações materiais com a natureza, serem revistos radicalmente à luz de novas informações ou conhecimentos" (Giddens, 1994: 18). Assim, "a reflexividade da vida social moderna consiste no facto das práticas sociais serem constantemente examinadas e reformadas à luz da informação obtida acerca dessas mesmas práticas, alterando, deste modo, o seu carácter de forma constitutiva" (Christopher & David, 2000: 683). No entanto, ao contrário de muitas expectativas, o conhecimento não levou à certeza; em vez disso, a razão perdeu a sua fundação, a história a sua direcção e o progresso o seu encantamento.

---

[5]. Esta hipótese foi testada no âmbito do RAMP.

Mesmo assim, a modernidade não abriu caminho a uma pós-modernidade, mas antes, assumiu uma nova forma, aquela da "modernidade radicalizada".

Esta modernidade radicalizada refere-se, segundo Giddens, a novos padrões de segurança e perigo, confiança e risco, que tipificam as sociedades da modernidade tardia. A confiança e o risco têm a ver com as expectativas acerca do que farão, tanto as outras pessoas como os sistemas abstractos e periciais. A modernidade é radicalizada devido à intensificação da reflexividade individual e institucional e ainda à ausência de alicerces seguros para o conhecimento. Também é radicalizada porque os processos de racionalização contínua estão a transformar os contornos da sociedade industrial.

A religiosidade individual é outra dimensão que consideramos fundamental para a compreensão das atitudes perante o pluralismo. Sobre isto temos que ter presente que o universo religioso não é apenas composto de crenças, cognições, atitudes e práticas. Religião também é cultura (Billiet & al., *Ibidem*). A cultura religiosa resulta de um processo interactivo: produz um impacto na sociedade em que se enraíza, mas a sociedade também modela a religião. O cristianismo modelou a Europa, mas também adquiriu a forma da Europa rural na qual se institucionalizou. A industrialização veio introduzir alterações na cultura religiosa: a religião mágico-instrumental foi-se extinguindo e o mundo desencantado emergiu. Portugal faz parte desse processo como temos vindo a enunciar.

Também as diferenças tradicionais entre rural e urbano, se ainda existem, tenderão a diminuir, uma vez que, por um lado, "a cultura urbana espalha-se às mais remotas partes da sociedade através dos *mass media* sediados na cidade e, por outro lado, a maioria da população estuda e trabalha nas cidades e usufrui dos equipamentos e serviços que ela proporciona" (Billiet & al.: 2003). Olhada como conceito interpretativo, a cidade refere-se sobretudo à existência de uma grande imbricação na apropriação do espaço e à emergência de uma dinâmica colectiva, isto é: a cidade é privilegiadamente o lugar onde os vários grupos, embora permanecendo distintos uns dos outros, encontram entre si possibilidades múltiplas de coexistência e de trocas, mediante a partilha de um mesmo território, o que não só facilita os contactos programados, mas

principalmente multiplica as hipóteses de encontros aleatórios e favorece o jogo das estimulações recíprocas (Rémy e Voyé: 1994).

Igualmente assumida como lugar a partir do qual se estrutura o campo das actividades sociais, a cidade também confere uma dimensão sistemática à cultura regional circundante; podendo ser também, pelo contrário, e em certos momentos, lugar de ruptura e de inovação, na exacta medida em que "a construção social do espaço é marcada na cidade, pela centralidade e pela sacralidade. Trata-se de um espaço descontínuo, em correspondência com a própria visualidade do mundo simbólico. É uma representação que resulta de uma apreensão sensorial e imagética da realidade" (Fernandes, 1999b: 98). A mundialização pressupõe uma fluidez entre os espaços sociais que anteriormente, segundo uma lógica de Estado-Nação, coincidiam com "as fronteiras políticas, económicas, culturais e linguísticas" (Rémy, 1998: 33). A consequência disso é a banalização dos próprios espaços, o policentrismo e o cosmopolitismo.

Independentemente de avaliarmos a sociedade portuguesa como cada vez mais marcada por influências urbanas, não deixa de ser pertinente salientar que a sociedade portuguesa conserva contornos de semi-periferia, no sentido de ainda apresentar sinais de "descoincidência articulada entre as relações de produção capitalista e as relações de reprodução social" (Santos, 1990: 109), e contradições de temporalidades. Assim, esta lógica de desenvolvimento tem levado à existência de uma "modernização confinada a grupos e espaços restritos, embora porventura em algum crescimento, ao mesmo tempo que depressão generalizada de um vasto território interior e penalização extrema de grupos sociais populares com forte raiz tradicional" (Silva, 2000: 33).

Um domínio de confronto e de tensão das esferas da produção e da reprodução sociais é o da religiosidade. A Igreja tem estruturado de forma continuada a estrutura social portuguesa, contudo "o contraponto mais persistente aos interesses e aos movimentos da estrutura eclesiástica tem estado, desde há séculos, na religiosidade popular. A sua característica de simbiose do sagrado e do quotidiano, o entendimento da relação com o sobrenatural no quadro simbólico da reciprocidade da troca e a dimensão

comunitária e telúrica da vivência religiosa, têm produzido uma diferença cultural profunda" (Idem, 1997: 188).

Ora, estas manifestações ultrapassam o quadro estruturante da religião oficial, mas têm assumido um papel determinante na estruturação e memória das colectividades, não obstante estarem sujeitas a uma dependência umbilical face ao enquadramento religioso oficial, levando a manifestações radicais de anti-clericalismo e erigindo obstáculos à afirmação de um pensamento religioso propriamente dito.

Aqui poderemos entrecruzar uma outra problemática, que é a da dialéctica entre globalização e localização (Santos, 2001: 60): as sociedades actuais, apesar de assistirem a uma intensificação das interdependências e das interacções globais, encontram-se expostas a um processo de reconstrução de identidades regionais ou nacionais, em territórios delimitados física ou simbolicamente. Os traços e as reconfigurações religiosas não são insensíveis a esse processo de interactividade.

Lembramos, a este propósito, que o mapa religioso típico conserva as mesmas coordenadas: a cor do catolicismo e da prática religiosa é mais forte no Norte (nas ilhas também), esbatendo-se gradativamente à medida que se avança para o Sul. Por esta razão, será de esperar que a religiosidade ou pelo menos alguns dos seus indicadores sejam explicados pelo *habitat* de residência. Neste mesmo sentido, querendo evitar naturalizações relativas aos efeitos de residência num dado espaço e território, também poderemos considerar que as diferentes intensidades das práticas religiosas se prendem com outros factores para além do espaço, destacando-se as diferenças de estrutura de classes sociais nas diferentes regiões do país (Nunes: 1998).

Desta forma e no caso do estudo *Jovens Portugueses de Hoje*[6], constata-se, e a título exemplificativo, que a região do Interior Norte é a zona do país onde se encontra um maior quantitativo de classes ditas rurais (campesinato e proletariado rural), assumindo-se concomitantemente como a zona mais católica e com maior participação em cerimónias religiosas, levando-nos a

concluir que "não podemos ignorar que os índices que tornam manifesta e inegavelmente arreigada a identificação católica, neste caso particular, parcialmente espelharão disposições de fé predominantes em categorias de classe que pouco se encontram em outras regiões" (*Ibidem*: 47).

Em Portugal, devido à democracia tardia e à inculcação religiosa do Estado Novo, as gerações mais velhas foram marcadas por um tipo de cognição diferenciada das mais jovens, cujo período de socialização se operou em contexto democrático. Esta particularidade histórico-social portuguesa sugere que a idade ainda seja um factor distintivo da religiosidade. Mas, além deste aspecto, também será de esperar que a socialização religiosa, isto é, a prática religiosa familiar do inquirido durante a sua adolescência (quando este tinha doze anos) venha a ter consequências na sua religiosidade numa idade mais avançada.

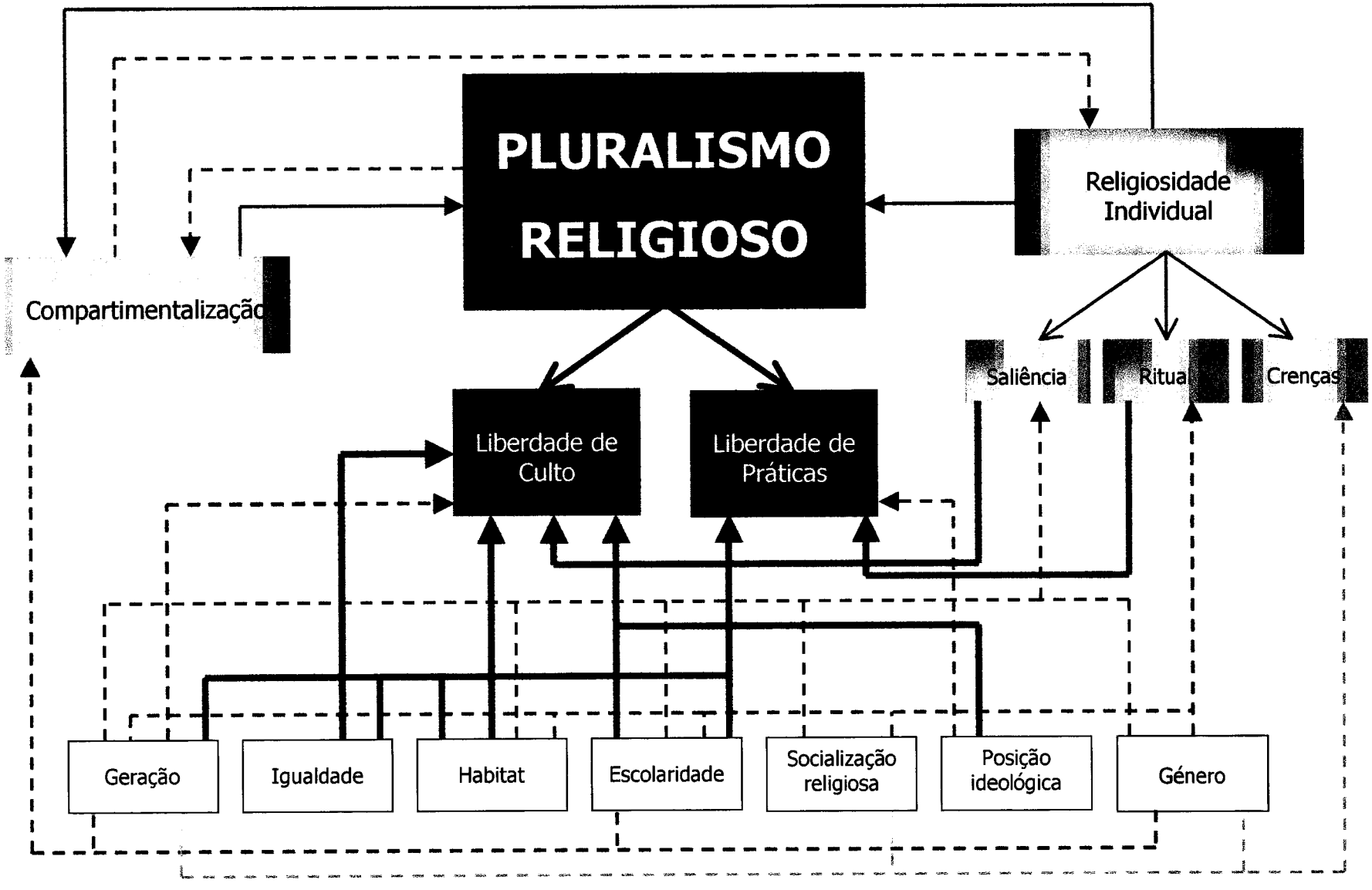
Será também de formular a hipótese de que níveis mais elevados de escolaridade têm uma influência negativa na religiosidade individual, dado que estes indivíduos foram mais expostos a um pensamento científico do que aqueles que atingiram baixos níveis de escolaridade[7]. Tal como atrás dissemos, citando Berger (1967), no mercado das visões do mundo não competem apenas «empresas» religiosas, mas também as ideologias e a ciência (Wilson, 1988). Daí que os mais escolarizados, por regra os que têm mais contacto com uma multiplicidade de visões do mundo, sejam aqueles com atitudes mais laicas e em ruptura com a instituição religiosa tradicional e com os valores mais baixos em diferentes dimensões da religiosidade (Pais, *Ibidem*: 200-203).

---

[6] Cf. Manuel Villaverde Cabral e José Machado Pais (coords.), *Jovens Portugueses de Hoje*, Oeiras, Celta Editora, 1998.

[7] No entanto, A. Teixeira Fernandes, no estudo já referido num espaço social mais restrito, constata que os mais escolarizados são aqueles que mais próximos se encontram da ortodoxia religiosa. O autor salienta que "com o aumento das habilitações literárias, cresce o número dos que crêem num Deus com que se tem uma relação pessoal. Aumenta também, com os níveis culturais, o sentimento de que Deus está no interior de cada pessoa, e diminui a ideia de espírito ou força. Opera-se, na verdade, uma purificação da ideia de Deus à medida que se é mais culto. Parece haver alguma orientação no sentido de uma maior espiritualização da ideia de Deus" (Fernandes, 2001: 88).

Figura 3 **Pluralismo Religioso** – modelo de análise do inquérito



Finalmente, outro indicador que poderá ser explicativo da religiosidade é o sexo. Uma vez que os homens estão ou estiveram profissionalmente mais activos na indústria ou nos serviços do que as mulheres, esperamos que eles tenham uma orientação religiosa mais baixa do que estas (Billiet & al., *Ibidem*). Por outro lado, a esfera familiar e a gestão dos problemas no seu seio continuam a ser mais de foro feminino, facto que pode tornar as mulheres mais próximas da religião do que os homens, sobretudo através da prática e da intensidade da crença, tal como têm revelado os diferentes observatórios sobre valores.

Como adiante veremos, o fenómeno religioso é multidimensional e cada vez mais se torna clara a diferença entre as modalidades da religião tradicional e a religiosidade individual, aspecto que aliás procurámos salientar no início deste capítulo.

3. Estratégias de medida do pluralismo

Com base na problemática até agora delineada, procurámos sistematizar, no modelo de análise dos resultados do inquérito (Figura 3), as principais dimensões implicadas no pluralismo religioso, cuja análise mais fina no plano estatístico iremos de seguida desenvolver.

Antes de se proceder à Análise Factorial em Componentes Principais (AFCP), é importante perceber o poder explicativo das variáveis tidas como independentes ou como caracterizadoras da amostra relativa a este estudo. Pretende-se, assim, numa primeira fase, detectar a influência destas variáveis na estruturação do campo do pluralismo e, numa segunda fase, compreender como se orientam as posições dos indivíduos face ao pluralismo religioso.

3.1. Pluralismo

O ponto de partida foi uma análise simples dos indicadores do pluralismo. Consideramos como indicadores do pluralismo: a liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos; direito ao culto para as Testemunhas de Jeová; direito ao culto para os Cientologistas[8]; direito às raparigas de usarem a cabeça coberta; direito ao consumo de drogas leves com fins religiosos; direito a impedir a transfusão de sangue; direito a cometer suicídio; diversidade de religiões numa sociedade como forma de enriquecimento cultural; diversidade de religiões como forma de conflito. O RAMP procurou testar questões de natureza religiosa que têm confrontado as sociedades europeias em termos de desafios éticos e jurídicos, como outrossim procurámos enunciar no capítulo 1. Uma das questões mais polémicas é, como se sabe, relativa à presença muçulmana nas sociedades europeias e respectivas consequências em termos do choque cultural provocado pelas práticas alimentares, o dia de descanso e a prescrição das mulheres trazerem a cabeça coberta.

Verifica-se, antes de mais, um conjunto de resultados semelhantes nas questões respeitantes à aceitação de práticas religiosas usualmente associadas a grupos religiosos não cristãos, seitas ou novos movimentos religiosos (NMRs), ou seja, grupos com rituais bem distintos da cultura religiosa dominante. Enquanto no que toca ao direito de consumir drogas leves, impedir a transfusão de sangue ou cometer suicídio, discordam totalmente acima de 74% dos inquiridos, relativamente à permissão das raparigas usarem a cabeça coberta na escola existe um grau de intolerância muito menor.

[8] Este item foi incluído no inquérito em virtude da polémica em torno da Igreja da Cientologia, ocorrida em finais dos anos noventa na Europa, em especial na Alemanha. Em Portugal, este grupo ainda hoje se encontra fracamente implantado e é do desconhecimento do grande público, pelo que colocamos a hipótese de que grande parte dos respondentes a esta questão manifestaram a mesma tendência de resposta que em relação às Testemunhas de Jeová.

Quadro 17 Indicadores do pluralismo – frequências simples

	1-Discordo Totalmente			2			3			4			5			6			7-Concordo totalmente			Média	Desvi - padrã o
	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.		
Direito ás raparigas usarem cabeça coberta	458	46,9	46,9	62	6,4	53,3	31	3,1	56,4	81	8,3	64,7	77	7,9	72,6	80	8,2	80,7	188	19,3	100	3,25	2,47
Direito ao consumo de drogas leves	727	74,2	74,2	74	7,6	81,8	27	2,7	84,6	49	5	89.6	29	3	92,5	29	3	95,5	44	4,5	100	1,82	1,68
Direito a impedir a transfusão de sangue	863	87,7	87,7	45	4,6	92,4	17	1,7	94,1	24	2,4	96,5	7	0,7	97,2	8	0,8	98	19	2	100	1,34	1,12
Direito a cometer o suicídio	855	87,7	87,7	41	4,2	91,9	19	2	93,9	25	2,5	96,4	7	0,8	97,2	12	1,3	98,5	15	1,5	100	1,34	1,11
Variedade de grupos religiosos: enriquecimento cultural	267	27,8	27,8	137	14,2	42	103	10,6	52,6	188	19,5	72,1	91	9,5	81,6	65	6,8	88,4	112	11,6	100	3,35	2,04
Variedade de grupos religiosos: causa de conflitos	124	12,7	12,7	70	7,2	19,9	64	6,6	26,5	130	13,4	39,9	163	16,7	56,6	148	15,2	71,8	274	28,2	100	3,27	2,07
Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos	102	10,4	10,4	35	3,5	13,9	26	2,6	16,5	132	13,5	30	138	14,1	44,1	180	18,3	62,5	368	37,5	100	5,23	1,96
Direito ao culto das testemunhas de Jeová	89	9,1	9,1	18	1,8	11	31	3,1	14,1	117	12	26,1	146	14,9	41	156	16	56,9	421	43,1	100	5,43	1,90
Direito ao culto dos Cientologistas	85	9,9	9,9	27	3,1	12,9	32	3,7	16,6	162	18,7	35,3	119	13,7	49	135	15,6	64,6	307	35,4	100	5,12	1,94

Este dado revela-nos a dificuldade de inserção deste indicador numa determinada dimensão do pluralismo a construir, na medida em que se distancia dos níveis de (in)tolerância detectados relativamente aos outros três indicadores[9].

O pluralismo dos indivíduos não pode ser avaliado unicamente pelas respostas àquelas variáveis. Analisando outros indicadores, tais como, o grau de aceitação perante a existência de outros grupos religiosos na mesma sociedade – os inquiridos foram confrontados, como se disse, com os casos concretos dos Cientologistas e das Testemunhas de Jeová –, verifica-se, comparativamente à bateria dos anteriores indicadores, um nível de aceitação significativo face à sua implantação. Situa-se em cerca de 9% a ponderação daqueles que discordam totalmente da existência destes grupos em Portugal (Quadro 17).

Quanto às questões que auscultam o indivíduo no sentido de avaliar a coexistência de vários grupos religiosos na mesma sociedade, interrogando até que ponto a diversidade é um factor de enriquecimento cultural ou uma causa de conflitos, encontram-se resultados que se situam num ponto mais ou menos intermédio da escala[10]. A diferença de atitudes constatada relativamente ao conjunto dos itens apresentados no Quadro 17 sugere-nos a existência de dimensões distintas do pluralismo, que convém apurar. Antes porém de enveredar por técnicas (AFCP) que permitam estabelecer essa diferenciação, tentou-se perceber de que forma as variáveis explicativas poderiam influenciar a distribuição de frequências nas respostas a estas questões.

Pôde-se observar que o género não afecta a sua atitude perante o pluralismo e que a idade só apresenta variações quando se toma em linha de conta a tolerância em relação ao consumo de drogas leves como prática religiosa

---

[9] As respostas dos indivíduos situaram-se numa escala de 1 a 7, em que o 1 demonstrava uma total discordância com as práticas levadas a cabo e o 7 mostrava uma concordância total, tendo-se obtido para o "consumo de drogas leves" uma média de 1,82 com um d.p. de 1,68; "impedir transfusões de sangue" uma média = 1,34, d.p. = 1,12; "permitir suicídio" uma média = 1,34, d.p. = 1,11 e "cabeça coberta nas raparigas", média = 3,25, d.p. = 2,47.

[10] "Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos", média = 5,23, d.p. = 1,96; "permissão de culto para as Testemunhas de Jeová", média = 5,43, d.p. = 1,90; "permissão de culto para os Cientologistas", média = 5,12, d.p. = 1,94; "diversidade de grupos religiosos como factor de enriquecimento cultural", média = 3,35 d.p. = 2,04 e "diversidade de grupos religiosos como causa de conflitos", média = 3,27, d.p. = 2,07.

(Quadros 17 a 19 do Anexo IV); aqui vislumbra-se um aumento da aceitação desta prática à medida que se analisam indivíduos mais jovens[11]. Verifica-se uma tendência semelhante, medindo a associação existente entre a variável respeitante ao escalão etário do inquirido (Quadro 18) e a concordância com a livre aprendizagem de outros ensinamentos religiosos ou mesmo com o livre culto para Cientologistas e Testemunhas de Jeová[12].

Quadro 18		Direito ao consumo de drogas leves, segundo o escalão etário									
		Escalão Etário									
		18 a 30 anos		31 a 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ao consumo de drogas leves	1- Discordo totalmente	140	56,9	230	73,7	229	81,2	126	92,6	725	74,3
	2	29	11,8	19	6,1	22	7,8	4	2,9	74	7,6
	3	14	5,7	8	2,6	3	1,1	1	0,7	26	2,7
	4	21	8,5	23	7,4	3	1,1	2	1,5	49	5
	5	9	3,7	12	3,8	7	2,5	1	0,7	29	3
	6	13	5,3	6	1,9	9	3,2	1	0,7	29	3
	7- Concordo totalmente	20	8,1	14	4,5	9	3,2	1	0,7	44	4,5
	Total	246	100	312	100	282	100	136	100	976	100

É de destacar, entretanto, que os respondentes com mais de 60 anos apresentam níveis de intolerância significativamente diferentes dos demais escalões etários – a sua discordância total relativamente às três questões apresentadas situa-se entre os 18% e os 20%. Julgamos que, para além do factor geracional, por norma associado a atitudes mais conservadoras, se deve entrar em linha de conta com o facto de estes indivíduos mais velhos terem vivido ainda parte da sua fase adulta antes do 25 de Abril, isto é, numa época de um grande fechamento da sociedade portuguesa face à diferença.

[11] Análise realizada por via de um teste de Chi-Quadrado, considerando um nível de significância de 0,05.

[12] Análise realizada por via de um teste de comparação de médias por análise de variância (OneWay ANOVA), considerando um nível de significância de 0,05.

Quadro 19 Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos, segundo o nível de escolaridade

		Nível de Escolaridade																	
		Não sabe ler nem escrever		1º ciclo incompleto		1º ciclo		2ºciclo		3º ciclo		12º ano		Superior incompleto		Superior		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos	1- Discordo totalmente	10	24,4	22	14,1	29	12,4	21	15,2	11	6,5	8	7,1	-	-	1	1,4	102	10,5
	2	4	9,8	15	9,6	6	2,6	3	2,2	2	1,2	4	3,5	1	1,9	-	-	35	3,6
	3	6	14,6	3	1,9	7	3	1	0,7	2	1,2	5	4,4	2	3,8	-	-	26	2,7
	4	7	17,1	22	14,1	22	9,4	24	17,4	28	16,5	10	8,8	9	17,3	9	12,3	131	13,4
	5	8	19,5	13	8,3	41	17,6	18	13	21	12,4	18	15,9	6	11,5	11	15,1	136	13,9
	6	2	4,9	27	17,3	44	18,9	24	17,4	36	21,2	25	22,1	9	17,3	13	17,8	180	18,4
	7- Concordo totalmente	4	9,8	54	34,6	84	36,1	47	34,1	70	41,2	43	38,1	25	48,1	39	53,4	366	37,5
	Total	41	100	156	100	233	100	138	100	170	100	113	100	52	100	73	100	976	100

A variável escolaridade demonstrou ser a que tem maior influência nas respostas às questões ligadas a indicadores do pluralismo (Quadros 20 a 24 do Anexo IV). Aos indivíduos com escolaridade mais elevada corresponderam, numa parte considerável dos casos, níveis mais altos de tolerância do que os encontrados nas respostas dadas pelos inquiridos com menor grau de formação escolar. O Quadro 19 é bem ilustrativo da aceitação que os mais escolarizados revelam relativamente à aprendizagem de outros ensinamentos religiosos. Comparando os dois escalões opostos da escolaridade, verificamos uma total concordância por parte de 53,4% dos licenciados e de apenas 9,8% entre os analfabetos. Esta tendência verificou-se em todas as questões, à excepção das relativas à tolerância perante o suicídio e ao impedimento de transfusões de sangue como prática religiosa e à diversidade religiosa como possível causa de enriquecimento numa sociedade. A rejeição, seja do suicídio, seja do impedimento das transfusões de sangue, remete para uma dimensão mais lata que é a da defesa da vida e quer uma prática quer outra são entendidas como modalidades, activa ou passiva, de pôr termo à vida.

Quanto à representação da diversidade religiosa como factor de enriquecimento cultural (Quadro 22 do Anexo IV), terá possivelmente a ver com a difusão constante, pelos meios de comunicação, de conflitos ligados à religião, sejam os de longa duração como o Israelo-Árabe, o Irlandês ou Índia-Paquistão, sejam os que, por altura da aplicação do inquérito marcavam a actualidade, como era o caso do conflito no Kosovo ou a memória próxima da Guerra do Golfo, no momento presente na eminência de uma reedição. Mas a grande ameaça dentro do imaginário ocidental prende-se com os fluxos imigratórios de populações de religião muçulmana no continente europeu e com a associação desse fenómeno ao fundamentalismo. Por outro lado, o ocidente teme a não integração dessas comunidades em termos de aceitação dos valores humanistas e seculares que tanto preza[13].

[13]Sobre este assunto, conferir Lambert (1994: 234-239).

Procurou-se também perceber de que forma se estruturarão as atitudes perante os indicadores do pluralismo, em indivíduos que demonstram diferente intensidade na sua prática religiosa. Deste modo, verificaram-se diferenças, por exemplo, ao nível da aceitação de algumas práticas religiosas (Quadros 25 e 26 do Anexo IV), como a cabeça coberta das raparigas ou o consumo de drogas leves. Relativamente à primeira questão, constata-se que há uma maior condescendência por parte daqueles que raramente ou nunca frequentam a Igreja (27% destes últimos concorda totalmente), ao contrário dos que a frequentam de forma regular ou ocasional. Entre os praticantes regulares, 51,9% discorda totalmente dessa prática. No que respeita à segunda questão, as diferenças são significativas ao nível do grupo dos que têm uma prática religiosa nula, quando comparados com todos os que cabem nas outras categorias.

Ao nível da tolerância face à liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos e quanto à *liberdade de culto* para Cientologistas e Testemunhas de Jeová, a tendência é para uma maior tolerância, à medida que se observavam indivíduos com práticas religiosas esporádicas ou mesmo nulas. Assim, foi possível construir, para esta questão, dois grupos distintos, que concentravam os que têm práticas regulares ou ocasionais de um lado e as práticas raras ou nulas de outro, que vão demonstrar padrões de resposta completamente inversos, no que diz respeito ao grau de aceitação da liberdade de aprendizagem e das liberdades de culto (Quadro 20 e Quadros 27 e 28 no Anexo IV). Esta análise continua a corroborar a hipótese de que os indivíduos com um *habitus* religioso instituído, mais enquadrados na ortodoxia da Igreja em termos praxiológicos, apresentam níveis de tolerância inferiores àqueles com práticas mais distanciadas, isto é, detentores de *habitus* mais autónomos.

Considerou-se, ainda, pertinente perceber a intensidade da prática religiosa dos indivíduos segundo o seu meio de residência, quer no sentido da divisão do país por regiões-plano (neste caso, NUT II), quer pela verificação das diferenças entre indivíduos provindos de meios urbanos ou rurais (Quadros 29 e 30 no Anexo IV). A partir daqui, procede-se, semelhantemente, à análise das diferentes predisposições dos inquiridos face ao pluralismo, em função do local onde habitam. É nítida a diferença entre a intensidade de práticas religiosas dos indivíduos que vivem nas regiões do Norte e do Centro do país, face àqueles que

vivem em Lisboa e Vale do Tejo, Alentejo e Algarve, onde se verifica uma menor prática religiosa regular e, essencialmente, ocasional, rara ou mesmo nula[14].

Quadro 20 Direito ao culto das Testemunhas de Jeová, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		Ocasional		Rara		Nula		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ao culto das testemunhas de Jeová	1- Discordo totalmente	38	12,2	37	10,8	5	3,1	9	5,5	89	9,1
	2	7	2,3	6	1,8	3	1,9	1	0,6	17	1,7
	3	12	3,9	12	3,5	5	3,1	2	1,2	31	3,2
	4	41	13,2	43	12,6	14	8,8	19	11,6	117	12
	5	64	20,6	47	13,7	29	18,2	6	3,7	146	15
	6	50	16,1	55	16,1	26	16,4	24	14,6	155	15,9
	7- Concordo totalmente	99	31,8	142	41,5	77	48,4	103	62,8	421	43,1
	Total	311	100	342	100	159	100	164	100	976	100

É, de igual modo, possível observar que há uma considerável diferença na regularidade das práticas, quando se analisa o meio de residência do indivíduo, à luz da dicotomia rural–urbano. A regularidade da frequência da Igreja é mais elevada entre os habitantes do meio rural, esbatendo-se quando a análise incide sobre os que vivem em cidades de província, para atingir o seu mínimo nos indivíduos que habitam em metrópoles[15]. Esta consideração exige-nos algumas reflexões em torno da dificuldade de sustentação entre o rural e o urbano. Alfredo Mela considera que não existe um critério de delimitação evidente entre o rural e o urbano, assistindo-se a uma fragmentação do espaço e a um estilhaçar de limites e de fronteiras (Mela: 1999). Exemplo disto serão as intensas designações que têm vindo a emergir para o território: *suburbanização, contra-urbanização, reurbanização, conurbação urbana, área metropolitana, megalópolis, metapolis*, etc.. Apesar destas novas realidades espaciais, a sociedade portuguesa dispõe apenas de duas áreas metropolitanas, de dimensões bastante reduzidas quando confrontadas com outros países.

O sistema territorial é o resultado da forma como os indivíduos, e grupos de indivíduos, se organizam. Portanto, ser oriundo de uma dada cidade, ou viver nela, significa relacionar-se com um conjunto de símbolos (dotados de valências, ora positivas, ora negativas) que representam termos iniludíveis para a

[14] Resultados semelhantes já haviam sido alcançados por Manuel Villaverde Cabral (2001: 36).
[15] Mais uma vez, Manuel Villaverde Cabral (*Ibidem*: 37) já havia constatado esta tendência.

construção da identidade, ainda que a atribuição de uma identidade relativa à cidade actue, na maioria dos casos, de uma forma vagamente reflexa e quase inconsciente. Mesmo numa sociedade extremamente móvel como é a actual, os indivíduos desenvolvem este sentimento de pertença, normalmente com a localidade de origem, constituindo na maioria dos casos um ponto de referência simbólico comparativo, determinante na leitura das novas experiências de vida desses indivíduos[16]. Do ponto de vista da sociologia da religião, torna-se especialmente pertinente questionar a relação real ou imaginária entre as religiões e a cidade, tal como o fazem Rémy (1998) e Howes (1998), ou os modos de inserção das religiões tradicionais num mundo comunicativo que ultrapassa o espaço urbano local, estendendo-se a um contexto globalizado (Beyer, 1998; Dobblaere, 1998).

Quadro 21 Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos, segundo o meio de residência

		Meio de residência							
		Metrópole		Cidade de Província		Meio Rural		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos	1- Discordo totalmente	46	8,8	31	12,8	25	11,5	102	10,4
	2	16	3,1	3	1,2	16	7,4	35	3,6
	3	10	1,9	4	1,7	11	5,1	25	2,5
	4	63	12,1	32	13,2	37	17,1	132	13,5
	5	68	13	30	12,4	41	18,9	139	14,2
	6	88	16,9	48	19,8	44	20,3	180	18,3
	7- Concordo totalmente	231	44,3	94	38,8	43	19,8	368	37,5
	Total	522	100	242	100	217	100	981	100

Desta forma, ao ser ponderada a possibilidade de influência do *habitat* de residência nas atitudes do pluralismo, conclui-se que, enquanto a NUT II não influi sobre os indicadores do pluralismo, já o *continuum rural-urbano* indicia uma maior abertura a outras religiões por parte dos que vivem em metrópoles, ao contrário do que acontece no meio rural (Quadro 21 e Quadros 31 a 35 no Anexo IV). Esta situação pode apontar para o facto de os territórios metropolitanos de

[16] Como referem J. Rémy e L. Voyé, "o controlo ecológico já não pode ser a base do controlo social (1994: 70), isto é, multiplicam-se as formas de deslocação para a realização de actividades quotidianas, como as lúdicas, as aquisitivas ou as laborais, acentua-se a mobilidade interurbana, que supõe deslocações maiores em termos de tempo e de espaço em busca de produtos ou serviços existentes noutras cidades e outros territories".

hoje englobarem cada vez mais heteropias, isto é, espaços reais, espaços simbólicos, sobreponíveis e fragmentários (Lopes: 2002).

Outro aspecto explorado foi o da estruturação da prática religiosa, segundo o sexo (Quadro 22), o escalão etário (Quadro 36 no Anexo IV) e o nível de escolaridade (Quadro 37 no Anexo IV). Ficou patente que os indivíduos do sexo feminino, os mais velhos e os que detêm escolaridade mais baixa têm uma maior propensão para a assiduidade da prática[17]. Foi possível constatar ainda que indivíduos com uma socialização religiosa mais forte têm, por norma, práticas mais intensas (Quadro 38 no Anexo IV). Trata-se, nas palavras de Hervieu-Léger (1993: 191), de um "imaginário da continuidade", o qual pode ser transmitido pela paróquia – durante séculos, "uma sociedade de memória", como também designa a autora – e pela família. Se a socialização acaba por influenciar o nível de prática religiosa, por outro lado, não se mostra determinante na explicação das posições dos indivíduos acerca dos indicadores que ilustram o pluralismo religioso. Foi também possível observar que, quer a maior importância que o inquirido dá à igualdade entre indivíduos numa sociedade, quer uma posição ideológica mais à esquerda, conduzem a uma atitude mais tolerante.

Quadro 22 Prática religiosa, segundo o sexo

		Sexo					
		Masculino		Feminino		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Prática religiosa	Regular	108	22,7	206	40,5	314	31,9
	Ocasional	169	35,5	177	34,8	346	35,1
	Rara	90	18,9	68	13,4	158	16
	Nula	109	22,9	58	11,4	167	17
	Total	476	100	509	100	985	100

A aplicação de uma AFCP às variáveis que no inquérito ilustram o pluralismo religioso permite identificar, à partida, três dimensões, isto é, três variáveis latentes (Quadro 23). Designamos a primeira como *liberdade de culto*, agrupando esta os indicadores relativos à avaliação feita por cada inquirido quanto ao direito à prática religiosa das Testemunhas de Jeová e dos

[17] Resultados semelhantes foram encontrados por, por exemplo, Villaverde Cabral (*Ibidem*: 32-34) e Pires & Antunes (1998: 470-482) e Billiet et al. (2003).

Cientologistas e quanto à liberdade de aprender o ensinamento de outras religiões.

A segunda dimensão foi denominada *liberdade de práticas* e cobre o conjunto de itens relativos ao direito de consumir drogas leves, de impedir transfusões de sangue e de cometer suicídio, caso estes actos façam parte dos rituais religiosos de um indivíduo. Nesta bateria de indicadores, deixou de ser tomada em conta a variável que abordava o direito das raparigas usarem a cabeça coberta na escola, uma vez que, para além de não demonstrar uma forte componente explicativa, também não se inseria com clareza num factor, dispersando-se pelas três dimensões definidas.

O terceiro factor obtido através da AFCP designa-se *impacto da diversidade religiosa* e abarca duas variáveis: a diversidade de religiões como factor de enriquecimento cultural da sociedade e a diversidade de religiões como factor de crescimento dos conflitos. No entanto, esta última dimensão irá cair, uma vez que ficou demonstrada (pelo teste Alpha de Cronbach) a existência de uma escassa coesão interna, o que sugere que esta não será a melhor análise para avaliar este factor (Quadro 23).

Comparando os resultados obtidos com as conclusões alcançadas na publicação do RAMP, verifica-se que os autores da publicação que aborda a problemática do pluralismo religioso (Billiet & al., *Ibidem*) se circunscreveram a cinco indicadores do pluralismo, tendo a sua análise procurado perceber até que ponto as variáveis consideradas mediriam um mesmo conceito.

A conclusão obtida não corroborou essa hipótese, tendo sido definidas duas dimensões para medir o pluralismo religioso, muito embora cada dimensão só contenha uma variável manifesta. Assim, foi considerada pelos autores uma primeira variável latente (factor), denominada como "atitude perante o pluralismo religioso no país", baseada na questão acerca da diversidade religiosa enquanto causa de enriquecimento cultural das sociedades. Por outro lado, foi definido um factor designado de "abertura a outras religiões", composto pela variável "liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos".

Quadro 23 Análise factorial do pluralismo

	Liberdade de culto	Liberdade de Prática	Impacto da diversidade religiosa
Direito ao culto das testemunhas de Jeová	**.91**	.004	-.02
Direito ao culto dos Cientologistas	**.89**	.03	-.09
Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos	**.52**	.05	.08
Direito a cometer suicídio	.07	**.78**	.10
Direito ao consumo de drogas leves	.25	**.70**	.06
Direito a impedir a transfusão de sangue	-.18	**.62**	-.07
Variedade de grupos religiosos: enriquecimento cultural	.16	-.002	**.77**
Variedade de grupos religiosos: causa de conflitos	-.14	.06	**.74**
Variância explicada	25,5%	18,6%	14,7%
Alfa de Cronbach	.70	**.47**	.28
N	861	969	963
KMO		.55	

Numa leitura abrangente, percebe-se que o teor das dimensões encontradas para medir o pluralismo não foi substancialmente diferente do obtido no estudo específico da realidade portuguesa, com a salvaguarda feita à dimensão *liberdade de práticas*, tal como foi atrás explicitado. Convém, no entanto, ressalvar e perceber as diferenças encontradas, tentando esclarecer a razão pela qual se encontram ainda diferenças expressivas entre uma análise comparativa e um estudo centrado na realidade portuguesa. Deve ser salientado que, enquanto este estudo tem por objecto de análise central o pluralismo religioso, o estudo europeu colocava o pluralismo como um conceito inerente à religiosidade individual, partindo da hipótese que todas as variáveis manifestas operacionalizadas a partir de pluralismo iriam medir um mesmo factor.

Ao contrário, na nossa abordagem, pondera-se o pluralismo como passível de ser influenciado pela religiosidade individual e pela compartimentalização (consultar modelo de análise, Figura 3), considerando-se ainda a possibilidade de poderem ser construídas diferentes dimensões de pluralismo, facto que acabou por ser demonstrado através da AFCP.

Definidos os dois factores a reter, saliente-se a razoável coesão interna do factor referente à *liberdade de práticas*. O mesmo não se pode dizer no que respeita à *liberdade de culto*; no entanto o seu valor α de Cronbach permite, mesmo assim, a formação de uma variável latente. O passo seguinte, quando se tentar perceber de que forma o pluralismo pode ser influenciado pela religiosidade individual e pela compartimentalização, implicará a criação de índices com as variáveis que constituem cada um dos factores, passando esse a ser representativo do factor correspondente.

Quadro 24 Correlação entre factores do pluralismo

	Liberdade de culto	Liberdade de prática	Impacto de diversidade de religiões
Liberdade de culto	-	.11	.01
Liberdade de prática	.11	-	.07

A construção dos índices relativos ao pluralismo permitiu concluir que há uma correlação positiva significativa, embora não muito expressiva[18] (Quadro 24), entre o índice da *liberdade de culto* e o da *liberdade de práticas*, o que permite conceber uma variação directamente proporcional no seio destas duas dimensões. Isso significa que a *liberdade de culto* e a *liberdade de práticas* são grandezas directamente proporcionais, ou seja, que se inter-influenciam nas suas variações.

Foi também considerada a dimensão da *diversidade religiosa* (posteriormente não construída), de forma a verificar, através de um teste de correlação, se haveria uma interdependência directa entre os factores obtidos. A diversidade de religiões apresenta uma correlação também positiva e significativa, mas com uma expressividade quase nula[19], o que vem reforçar a ideia já deixada de que esta dimensão não apresenta coesão suficiente para ser considerada como componente do pluralismo.

[18] Análise realizada considerando um nível de significância de 0,01.
[19] Análise realizada considerando um nível de significância de 0,05.

3.2. Compartimentalização

Após a análise independente das valências inerentes ao pluralismo religioso, partiu-se para a análise da compartimentalização, conceito que se ponderou como passível de ser explicado pelos indicadores do pluralismo. Do mesmo modo que se assume o pressuposto de que aquele conceito, uma vez operacionalizado, será plausível de explicar o pluralismo.

Porém, antes de se passar à análise comparada entre os índices obtidos a partir destes conceitos, convém perceber como se distribuíram as frequências dos indicadores representativos da compartimentalização, para posteriormente serem submetidos à análise da sua variação sob o efeito de algumas variáveis explicativas. Será ainda necessário adiantar que, pela pertinência da sua distribuição, somente prevaleceram dois indicadores de compartimentalização, a saber: o juramento perante Deus em tribunal e a consulta aos líderes religiosos na elaboração de leis morais.

Contudo, foram igualmente testados, embora sem resultados significativos, os seguintes indicadores: proibição de símbolos religiosos nas escolas; financiamento de escolas ligadas a Igrejas ou grupos religiosos; financiamento de grupos religiosos; desejo de influência da Igreja Católica na política; percepção da influência da Igreja Católica na política. Desde logo ficou patente um esquema de respostas que exprime uma concordância moderada de tendência positiva[20] (Quadro 25), ou seja, não havendo uma clara concordância com as questões postuladas, interessa verificar que variáveis explicam a estruturação das respostas obtidas com os indicadores de compartimentalização. Assim, o sexo dos inquiridos mostrou-se determinante nesta questão, uma vez que as respondentes do sexo feminino demonstraram níveis de concordância muito mais elevados, nomeadamente no que respeita ao juramento em nome de Deus em tribunal (Quadro 26).

---

[20] As respostas dos indivíduos situaram-se numa escala de 1 a 7, em que o 1 demonstrava uma total discordância com as práticas levadas a cabo e o 7 mostrava uma concordância total, tendo-se obtido para a variável "prestar juramento em nome de Deus no tribunal", uma média de 3,94 com um d.p. de 2,44 e para a variável "consulta aos líderes religiosos na elaboração de leis morais", uma média de 3,99 com um d.p. de 2,37.

Quadro 25 Indicadores da compartimentalização – frequências simples

	1-Discordo Totalmente			2			3			4			5			6			7- Concordo totalmente			Média	Desvi - padrã
	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.		
Prestar juramento em nome de Deus no tribunal	293	29,9	29,9	88	8,9	38,8	53	5,4	44,2	116	11,8	56,1	68	6,9	63	107	10,9	73,8	256	26,2	100	3,94	2,44
Consultar líderes religiosos na elaboração de leis morais	276	28,1	28,1	84	8,5	36,6	52	5,3	41,8	117	11,9	53,7	97	9,8	63,5	133	13,5	77,1	226	22,9	100	3,99	2,37

Quadro 26 Prestar juramento em nome de Deus no tribunal, segundo o sexo

		Sexo					
		Masculino		Feminino		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Prestar juramento em nome de Deus no tribunal	1- Discordo totalmente	178	37,4	115	23	293	30
	2	45	9,5	42	8,4	87	8,9
	3	20	4,2	32	6,4	52	5,3
	4	52	10,9	64	12,8	116	11,9
	5	31	6,5	36	7,2	67	6,9
	6	49	10,3	56	11,2	105	10,7
	7- Concordo totalmente	101	21,2	156	31,1	257	26,3
	Total	476	100	501	100	977	100

O mesmo sucede quando nos debruçamos sobre o impacto do escalão etário nestes indicadores, onde se demonstrou que os inquiridos mais velhos também evidenciam uma tendência a concordarem com estas questões (Quadro 27 e Quadro 39 no Anexo IV), já que 44,4% da população mais idosa concorda totalmente que se preste um juramento em nome de Deus, valor que representa o dobro da mesma categoria de resposta nos indivíduos cujos grupos etários se situam entre 18-30 anos e 31-45 anos.

O mesmo tipo de variação pode ser observado quando a análise incide sobre a influência da escolaridade. Aos indivíduos com níveis de escolaridade mais elevados, correspondem concepções que promovem a distanciação entre Igreja e Estado, subtraindo-a às decisões ligadas à esfera política (Quadro 40 no Anexo IV). Assim, poderemos dizer que a escolaridade se assume como variável importante e determinante no que concerne ao posicionamento dos agentes no espaço social da interacção, sobretudo numa sociedade marcada pela transmissão e a difusão de informação, a qual poderá ter funções manipuladoras principalmente perante a ausência de filtros cognitivos.

Quadro 27 Consultar líderes religiosos na elaboração de leis morais, segundo o escalão etário

		Escalão etário									
		18 a 30 anos		31 a 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Consultar líderes religiosos na elaboração de leis morais	1- Discordo totalmente	84	34,1	89	28,3	74	26,1	28	20	275	27,9
	2	22	8,9	31	9,9	21	7,4	11	7,9	85	8,6
	3	20	8,1	12	3,8	19	6,7	1	0,7	52	5,3
	4	33	13,4	45	14,3	24	8,5	15	10,7	117	11,9
	5	25	10,2	29	9,2	29	10,2	14	10	97	9,9
	6	20	8,1	38	12,1	45	15,8	30	21,4	133	13,5
	7- Concordo totalmente	42	17,1	70	22,3	72	25,4	41	29,3	225	22,9
	Total	246	100	314	100	284	100	140	100	984	100

Torna-se assim lógico que haja uma maior concordância com os indicadores da compartimentalização por parte dos indivíduos que têm práticas religiosas frequentes. Dito de outro modo, os respondentes com níveis de prática religiosa mais elevada consideram positiva a ligação entre a religião e o Estado, concretamente, a interferência dos líderes religiosos na esfera jurídica (Quadro 28 e Quadro 41 no Anexo IV). Uma vez que não existe um mercado religioso

competitivo e a prática religiosa é a católica, pode dizer-se que a Igreja Católica é entendida, no plano das representações individuais, como fonte de moralidade e, na sequência disso, é-lhe reconhecida legitimidade para actuar como agente normativo.

Quadro 28 Consultar líderes religiosos na elaboração de leis morais, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		Ocasional		Rara		Nula		Total	
		v.a	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Consultar líderes religiosos na elaboração de leis morais	1-Discordo totalmente	52	16,5	81	23,3	57	35,8	87	52,7	277	28,1
	2	18	5,7	36	10,4	20	12,6	9	5,5	83	8,4
	3	19	6	12	3,5	13	8,2	8	4,8	52	5,3
	4	25	7,9	60	17,3	13	8,2	18	10,9	116	11,8
	5	41	13	35	10,1	17	10,7	5	3	98	9,9
	6	59	18,7	44	12,7	19	11,9	12	7,3	134	13,6
	7-Concordo totalmente	101	32,1	79	22,8	20	12,6	26	15,8	226	22,9
	Total	315	100	347	100	159	100	165	100	986	100

Interpretada a forma como varia a compartimentalização, segundo a influência das variáveis explicativas, considerou-se interessante criar um índice de compartimentalização, agregando assim a informação recolhida a partir deste conceito, por forma a poder testar a inter-influência que poderá haver entre este índice e os índices criados para as dimensões do pluralismo. Numa análise de correlação (Quadro 29), antecipa-se, desde logo, que, à medida que se vão analisando indivíduos que manifestam uma atitude negativa em relação à compartimentalização, isto é, que não encaram como necessária uma separação entre Igreja e Estado, menos favorável é a sua atitude em relação ao pluralismo religioso. Assim, poder-se-á concluir que os indivíduos que promovem uma maior independência do Estado em relação às organizações religiosas têm uma tendência para assumir uma postura de maior tolerância perante a *liberdade de culto* e de prática das diferentes religiões.

Quadro 29 Correlação entre factores do pluralismo e da compartimentalização

	Compartimentalização	Liberdade de culto	Liberdade de prática
Compartimentalização	-	-.19	-.14
Liberdade de culto	-.19	-	.12
Liberdade de prática	-.14	.12	-

Através da utilização de um Modelo de Regressão Linear Simples (Quadro 30), constatou-se que os índices extraídos do pluralismo se mostram como explicativos da compartimentalização, corroborando a tendência observada na análise de correlação de que os indivíduos com maiores níveis de pluralismo apresentam, por norma, menor grau de concordância relativamente ao juramento perante Deus e à consulta aos líderes religiosos na elaboração de leis morais. Apesar da obtenção de um R^2 (medida de adequação dos dados ponderados pela técnica à amostra) pouco expressivo, verifica-se, pela análise dos resultados, a pertinência do uso do teste. Também através da inversão das variáveis, ou seja, colocando o índice de compartimentalização como variável independente, se constata que este pode surgir como explicativo da variação do pluralismo.

Quadro 30 Efeito das dimensões do pluralismo na compartimentalização

	β	Þ
Liberdade de culto	-.18	.000
Liberdade de prática	-.13	.000
r^2	.05	

Confirma-se que haverá uma correlação entre o posicionamento que os indivíduos têm perante o livre exercício de outro tipo de cultos e práticas religiosas, ou seja, a sua atitude perante o pluralismo e a forma como os mesmos encaram a interacção entre o Estado e a Igreja. Pode, portanto, concluir-se que existe uma relação entre a secularização no plano individual (a compartimentalização) e as representações, bem como as atitudes que os agentes sociais têm perante a diversidade religiosa, quer na vertente de práticas específicas, quer no que respeita à coexistência de vários tipos de grupos religiosos.

3.3. Religiosidade individual

Uma das nossas hipóteses centrais sustentava que as atitudes face ao pluralismo eram também determinadas pela religiosidade dos indivíduos. Por esta razão, foi aplicada a técnica de AFCP aos indicadores que ilustram a religiosidade individual, com o objectivo de perceber como os indicadores se relacionam entre si. A análise factorial conduziu à obtenção de três dimensões relativas a este conceito. Os resultados alcançados mostraram-se extremamente fortes e coesos, como o demonstra o expressivo teste de Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) que, atingindo o valor de 0,92, indicia uma adequação quase perfeita da técnica aos dados. Para além desta constatação, deve-se atentar que a AFCP explica mais de 62% da variância sofrida pelos dados, para além do teste à coesão interna dos factores (Alpha de Cronbach) permitir verificar que há uma grande associação entre os indicadores que constituem cada um dos factores, através da análise à variação interna destes.

Pelos resultados obtidos através da AFCP, foram, então, definidos três factores para a religiosidade individual (Quadro 31), que passamos a designar, respectivamente, de *saliência*, *crenças*, e *ritual*.

Quadro 31 Análise factorial da religiosidade individual

	Saliência	Crenças	Ritual
Crenças influenciam o meu dia-a-dia	**.94**	-.01	.16
Crenças influenciam as minhas decisões	**.90**	-.04	.14
Existência de Deus dá sentido à vida	**.73**	.08	-.00
Religiosidade: auto-avaliação	**.69**	.11	-.11
Frequência de oração	**.69**	.02	-.14
Frequência de assistência a actos religiosos	**.66**	-.03	-.19
Religião como fonte de moralidade	**.59**	-.09	-.17
Assunção da Virgem Maria	**.52**	.21	-.21
Crença na ajuda dos Santos	**.40**	.24	-.33
Jesus: líder religioso	.15	**.82**	-.03
Jesus: profeta	.01	**.82**	-.01
Jesus: nunca existiu	.09	**.63**	.05
Jesus: Deus e homem	.35	**.45**	-.11
Ritual religioso na celebração do nascimento	-.00	-.02	**-.89**
Ritual religioso na celebração do casamento	.04	-.00	**-.87**
Ritual religioso na celebração da morte	.01	-.03	**-.86**
Variância explicada	45,1%	9,3%	8,3%
α Cronbach	.89	.70	.88
N	843	950	985
KMO		**.92**	

A *saliência* religiosa traduz a importância da religião no quotidiano dos indivíduos e agrega os seguintes indicadores: a influência das crenças religiosas no dia-a-dia; a influência que estas têm nas tomadas de decisões; a existência de Deus como o motivo que dá sentido à vida; a auto-avaliação da religiosidade individual (ser ou não religioso); a frequência de oração; a assistência a actos religiosos; a religião como fonte de moralidade; a crença na Assunção da Virgem Maria; e a crença na ajuda dos Santos.

O segundo factor, o das *crenças*, agrupa a estruturação das atitudes dos indivíduos face à concepção que têm de Jesus Cristo, seja como líder religioso, como profeta, como alguém que nunca existiu ou como, simultaneamente, Deus e homem.

A dimensão *ritual*, neste caso, não tem a ver com prática religiosa, mas apenas com a importância atribuída à realização de actos religiosos no momento de nascimento, casamento e morte. Esta variável latente reúne, assim, três indicadores.

A comparação dos resultados obtidos nesta análise com os observados no estudo do RAMP mostra que se registaram algumas diferenças nos indicadores considerados no estudo internacional, relativamente aos contemplados no estudo da sociedade portuguesa.

O trabalho do RAMP encontrou, também, três dimensões para a religiosidade individual, havendo alguns paralelismos entre estas e as que aqui foram calculadas. Desta forma, a primeira dimensão considerada diz respeito ao ritual que, neste caso, considera um índice que aglomera a pertença a uma Igreja ou comunidade religiosa[21] e a frequência de assistência a actos religiosos, tendo este índice sido denominado pelo RAMP como prática pública; a frequência de oração e a importância da realização de rituais religiosos na celebração de nascimento, casamento e morte.

A comparação entre a dimensão *ritual* que obtivemos na AFCP com os dados do país mostra que somente os três últimos indicadores são tidos em

[21] Variável que não foi tomada em linha de conta, uma vez que, no caso português, a variação de respostas não se mostrou significativa, pela grande concentração de indivíduos católicos.

conta, tendo as frequências de assistência a actos religiosos e de oração obtido um esquema de respostas que as colocou na dimensão da *saliência*. Esta estruturação é explicada pelo facto de a dimensão *ritual* ter mais a ver com a percepção acerca da função social da religião e menos com a religiosidade individual e com o efeito que esta tem no quotidiano dos indivíduos.

A celebração de actos religiosos como o nascimento, o casamento e a morte têm relação directa com os *ritos de passagem*, que continuam a prevalecer, mesmo nas sociedades modernas, globalizadas e secularizadas. A dimensão *ritual* surgirá, deste modo, na sociedade portuguesa, como uma estruturação simbólica, fruto também de um enquadramento ideológico, que assenta as suas raízes numa estrutura de longa duração, marcada por um forte peso da esfera religiosa em toda a vida social e hoje, de modo particular, na sua esfera pública.

De acordo com esta lógica, podemos considerar que as estruturas sociais são constituídas pela acção humana, mas ao mesmo tempo essas estruturas estão na base da sua constituição; as estruturas são constituídas através da acção e, reciprocamente, a acção é constituída estruturalmente. Giddens (2000) designa este tipo de funcionamento da sociedade como "dualidade da estrutura", conceito central na sua teoria da estruturação e através do qual o autor tenta evitar o dualismo entre estrutura e acção[22].

Dentro da análise que estamos a empreender, interessará, ainda, sublinhar que o facto de os indicadores da frequência de oração e a assistência a actos religiosos fazerem parte da dimensão *saliência* (a importância da religião no quotidiano, relembramos) evidenciam a variedade de elementos que os portugueses incorporam na sua estrutura mental religiosa: crenças, práticas e dimensões consequenciais formam um todo coerente neste factor.

---

[22] Para o autor, examinar a estrutura do sistema social é examinar as formas pelas quais o sistema, através da aplicação de regras e recursos produtivos, é produzido e reproduzido na interacção social. Os sistemas são as actividades situadas dos agentes humanos e a evolução das relações sociais através do tempo. (Giddens, 2000).

Quadro 32 Dimensões da religiosidade individual – frequências simples

	1- Mínimo			2			3			4			5			6			7- Máximo			Média	Desvio - padrão
	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.	v.a.	%	% acum.		
Dimensão da saliência	38	4,6	4,6	98	11,6	16,2	141	16,7	32,9	172	20,4	53,3	184	21,8	75,1	182	21,5	96,6	28	3,4	100	4,21	1,54
Dimensão da crença	5	0,5	0,5	16	1,7	2,2	43	4,5	6,7	132	13,9	20,6	193	20,3	40,9	274	28,8	69,7	288	30,3	100	5,60	1,30
Dimensão do ritual	72	7,3	7,3	43	4,3	11,7	47	4,8	16,5	101	10,2	26,7	143	14,5	41,2	194	19,6	60,9	386	39,1	100	5,36	1,87

A dimensão *crenças* apresenta uma única diferença entre o caso português e o observado no estudo internacional, uma vez que este englobou o indicador que avaliava o conceito de Deus, que não foi considerado no nosso estudo, por falta de expressividade nos dados recolhidos. Recordamos que no início deste capítulo, uma análise de frequências simples e cruzada com a prática religiosa revelou uma percepção bastante diluída de Deus.

A terceira dimensão definida pelo RAMP foi denominada como *consequencial*, agrupando a influência da religião nas decisões do quotidiano e a religião como fonte de moralidade. Esta dimensão apresenta alguns pontos comuns com a dimensão da *saliência* por nós obtida, sendo que esta, e como já foi explicado, assume uma grande expressividade no panorama da religiosidade individual dos portugueses (Quadro 31).

Para se perceber a influência das variáveis sócio-demográficas sobre a religiosidade individual, e dado o número elevado de indicadores que se obtiveram através da operacionalização deste conceito, foram construídos índices das várias dimensões, condensando e agrupando a informação, por forma a reduzir o número de variáveis em análise, sem, porém, se perder informação (Quadro 32). Os valores nos três índices variaram entre 1 (valor mínimo) e 7 (valor máximo), indicando a concordância com os indicadores que compõem cada um destes.

Uma análise simples à distribuição das frequências nos índices construídos mostra ligeiras diferenças entre estes. Assim, a dimensão da *saliência* será a que apresenta resultados mais moderados (média de 4,21 e desvio-padrão de 1,54), enquanto que na *ritual* se encontra uma média mais próxima do valor máximo (5,36), mas também a maior dispersão (desvio-padrão de 1,87). A dimensão da Crença apresenta o nível de concordância mais elevado entre os indicadores que a compõem e também uma maior concentração dos indivíduos nas várias categorias (5,60 de média e 1,30 de desvio-padrão) (Quadro 32).

Verifica-se que as três dimensões em causa são directamente influenciadas pela variável sexo. Tal como se tinha problematizado, constata-se que há uma predominância de indivíduos do sexo feminino nos níveis mais altos de *crenças*, *ritual* e *saliência*. Considerando o nível de escolaridade, a relação não

é tão linear, apesar de se verificar que, à medida que se observam indivíduos com maior escolaridade, se detectam níveis mais baixos de concordância em todas as dimensões da religiosidade. No entanto, se na dimensão *crenças* estas diferenças não são tão vincadas, na dimensão *ritual*, há uma clara diferenciação entre as atitudes dos indivíduos que têm o 2º ciclo como nível de escolaridade máximo e os que têm habilitações iguais ou superiores ao 3º ciclo. Na dimensão da *saliência* verificam-se diferenças significativas na observação dos indivíduos que não sabem ler nem escrever, sendo que, posteriormente, se distinguem novamente duas facções, os que têm entre o 1º ciclo incompleto e o 2º ciclo e os que têm entre o 3º ciclo e o ensino superior.

O cruzamento entre as dimensões da religiosidade individual e o escalão etário dos inquiridos revela uma associação linear entre estas duas variáveis. À medida que se observam indivíduos mais velhos, assiste-se a um aumento dos níveis de concordância e é naqueles que têm mais de 60 anos que se verifica a maior clivagem relativamente a todos os outros escalões etários. Tal poderá estar ligado a uma maior cristalização de atitudes e de valores. Yves Lambert, analisando o *Inquérito dos Valores dos Europeus* de 1981 e 1990, afirma que a idade se tornou uma das variáveis mais discriminatórias das atitudes religiosas, menos pelo efeito de idade propriamente dito do que pelo efeito inter-geracional. De geração para geração tem-se vindo a verificar um esbatimento da integração cristã e um aumento da adesão a «crenças paralelas» (Lambert, 1993).

Quanto às diferenças verificadas em função da NUT II de residência do inquirido, constata-se que é dada uma maior importância às dimensões da religiosidade individual na Região Norte, muito embora se denotem atitudes semelhantes nos indivíduos da Região Centro. Na análise, e relativamente à Região de Lisboa e Vale do Tejo, observa-se desde logo um decréscimo na concordância nas várias dimensões, sendo esta diferença ainda mais nítida na observação das regiões do Alentejo e Algarve. Estes dados acabam por corroborar as hipóteses relativas ao quadro espacial da religiosidade na sociedade portuguesa.

Relativamente ao meio de residência dos inquiridos, verifica-se que, à excepção da dimensão *crenças*, há uma clara distinção entre os indivíduos que habitam em contexto urbano e os que habitam em cidades de província ou mesmo em meio rural. Por último, constata-se ainda que aos indivíduos que maior importância dão às dimensões da religiosidade individual, está associada uma mais forte socialização religiosa.

Explicada que está a religiosidade individual, mostrou-se pertinente verificar o nível de correlação entre as dimensões obtidas a partir deste conceito e entre estas e as dimensões do pluralismo (Quadro 33). Numa primeira fase, observou-se que há um nível de correlação bastante significativo entre as várias dimensões da religiosidade, demonstrando-se claramente a forte associação entre estas. Por outro lado, concluiu-se que estas vão demonstrar alguma expressividade na correlação com os indicadores do pluralismo. A dimensão da *liberdade de culto* mostra-se correlacionada com a dimensão *ritual*, mas sobretudo com a da *saliência*, enquanto que a *liberdade de práticas* apresenta correlação com a dimensão *crenças*, *saliência*, mas principalmente com a dimensão *ritual*. Convém sublinhar que todas estas correlações são de tendência negativa, ou seja, à medida que aumenta a importância concedida às dimensões da religiosidade individual, diminuem os níveis de pluralismo, o que leva a afirmar que uma maior ligação à sua Igreja, ao nível de crenças, práticas e influência, por parte do inquirido, conduz a uma maior dificuldade na aceitação de implantação de outras religiões.

Quadro 33 Correlação entre factores

	Liberdade de culto	Liberdade de prática	Dimensão da saliência	Dimensão da crença	Dimensão do ritual
Liberdade de culto	-	.12	-.28	-.70	-.18
Liberdade de prática	.12	-	-.21	-.19	-.27
Dimensão da saliência	-.28	-.21	-	.48	.55
Dimensão da crença	-.70	-.19	.48	-	.43
Dimensão do ritual	-.18	-.27	.55	.43	-
Compartimentalização	-,19	-.14	.48	.37	.39

Esta constatação é corroborada pela força que a correlação que as dimensões da religiosidade individual apresentam com a compartimentalização, o

que demonstra que aqueles que têm menores níveis de pluralismo e maiores índices de religiosidade são a favor de uma maior proximidade entre Estado e Igreja.

Interessará, neste momento, avaliar então que variáveis influenciarão a estruturação dos índices representativos do conceito de pluralismo, através de uma análise de Regressão Linear Múltipla (Quadro 34). Colocando, quer o índice relativo à *liberdade de culto*, quer o da *liberdade de práticas* como variáveis dependentes, poder-se-á compreender quais, de um conjunto de variáveis, irão determinar as variações destes índices.

Constatou-se que, no caso da *liberdade de culto*, as principais variáveis que surgem a explicar este índice são: a dimensão da *saliência*, com uma orientação negativa, já anteriormente explicada; a importância que o indivíduo atribui à igualdade na sociedade (quanto mais a favor da igualdade, mais favorável ao pluralismo); lo nível de escolaridade; a posição ideológica dos indivíduos (quanto mais à esquerda mais evidencia o pluralismo religioso); e o meio de residência, sendo que os que habitam em meio urbano revelam também uma maior tendência para o pluralismo.

Em relação ao índice respeitante à *liberdade de práticas*, repetem-se a influência do nível de escolaridade, do meio de residência e da igualdade entre indivíduos. Para além destes aspectos, verifica-se a acção do índice do ritual religioso, também com uma associação de cariz negativo; e, por último, a influência da geração de nascimento do inquirido, em que se verificam níveis mais elevados de pluralismo à medida que se vão observando indivíduos mais jovens.

Importa ainda referir que, apesar de o índice de compartimentalização ter, anteriormente, apresentado alguma capacidade explicativa em ambas as dimensões do pluralismo, em análise conjunta com as variáveis testadas, não demonstra ter a mesma expressividade. Por outras palavras, a religiosidade assume um maior alcance na explicação do pluralismo, quer ao nível da liberdade de culto, quer da liberdade da prática.

Quadro 34 Explicação das dimensões do pluralismo por um Modelo de Regressão Linear Simples

	Liberdade de culto		Liberdade de prática	
	β	Þ	β	Þ
Crenças	n.s.	-	n.s.	-
Ritual	n.s.	-	-.21	.000
Saliência	-.20	.000	n.s.	-
Liberdade	n.s.	-	n.s.	-
Igualdade	.17	.000	-.07	.049
Geração	n.s.		.12	.002
Escolaridade	.15	.000	.14	.001
Compartimentalização	n.s.	-	n.s.	-
NUT II de residência	n.s.	-	n.s.	-
Meio de residência	.09	.008	.09	.009
Conceito de Deus	n.s.	-	n.s.	-
Posição ideológica	-.11	.001	n.s.	-
r^2	.16		.12	

Este tipo de análise, pela sua força, permite decalcar quais os preditores que mais influenciam as variáveis que representaram empiricamente o objecto deste estudo. Esta opção tem a virtualidade de conduzir a conclusões teórico-práticas mais sedimentadas sobre a forma como se estruturam as atitudes perante o pluralismo na sociedade portuguesa.

4. As estruturas mentais do pluralismo

Em jeito de conclusão, gostaríamos de evidenciar os aspectos mais relevantes desta abordagem micro do pluralismo, procedendo a um balanço entre as hipóteses avançadas no início do capítulo e os resultados obtidos através da análise estatística. Desta feita, situamo-nos numa vertente da pesquisa sociológica de pendor relacional e construtivista, articulando o micro e o macro.

Primeiro, foi possível identificar, através da AFCP, o modo como os indivíduos organizam as suas representações de pluralismo. Encontramos o

pensamento estruturado em duas dimensões: a *liberdade de culto*, agrupando esta os indicadores relativos à avaliação feita por cada inquirido quanto ao direito à prática religiosa das Testemunhas de Jeová e dos Cientologistas e quanto à liberdade de aprendizagem de ensinamento de outras religiões; e a *liberdade de práticas* que cobre o conjunto de itens relativos ao "direito de" consumir drogas leves, de impedir transfusões de sangue e de cometer suicídio, caso estes actos façam parte dos rituais religiosos de um indivíduo.

Passando ao plano explicativo, foi possível confirmar que a atitude mais receptiva à diversidade religiosa se encontra entre os mais jovens, os indivíduos com elevados níveis de educação, os urbanos, os que ocupam uma posição ideológica à esquerda e aqueles que atribuem importância à igualdade. Merece especial destaque a escolaridade, dado que foi este preditor que se evidenciou como o mais explicativo nas predisposições para o pluralismo.

São ainda mais pluralistas os indivíduos com menores índices de religiosidade. Não se confirma, assim, a hipótese, também formulada e de sentido contrário, de que uma forte religiosidade viesse a revelar-se compatível com uma atitude pluralista. Apesar de se denotar a presença de indivíduos com forte religiosidade aliada a uma atitude pluralista, esta não é a tendência dominante.

Dentro da religiosidade individual, a regularidade da frequência de actos de culto é o indicador que mais diferencia os níveis de pluralismo. É nos indivíduos com prática religiosa irregular ou nula que encontramos uma maior aceitação da diferença religiosa quer na sua componente institucional (aceitação da coexistência de outros grupos religiosos numa mesma sociedade), quer em termos de práticas rituais específicas de outras crenças e pertenças religiosas.

As posições manifestadas relativamente às questões da compartimentalização encontram variáveis explicativas comuns às do pluralismo: os mais jovens, mais escolarizados, com postura ideológica de esquerda, com religiosidade menos intensa, urbanos e do sexo masculino são aqueles que maior tendência têm a visualizar o político e o religioso como esferas distintas. Também foi possível constatar que a compartimentalização se correlaciona positivamente

com o pluralismo, isto é, indivíduos com atitudes favoráveis à separação entre o Estado e a Igreja são também mais abertos à diversidade religiosa.

Passando à religiosidade individual, as três dimensões que a definem (*saliência*, *crenças*, e *ritual*) são influenciadas pelo género. Uma vez mais se corrobora aquilo que as pesquisas que abordam a religião, tanto em Portugal como a nível internacional, repetidamente têm revelado: as mulheres são mais religiosas do que os homens. Ao contrário do que acontece com o pluralismo ou a compartimentalização, a escolaridade não apresenta uma linearidade na explicação da religiosidade. Mesmo assim, são os indivíduos com graus de literacia mais elevados aqueles que se colocam nos pontos mais baixos da escala da religiosidade. Os mais velhos, residentes em meios rurais e com uma socialização religiosa forte, são também os mais religiosos.

Os resultados obtidos pela criação deste índice de religiosidade sugerem-nos que seja estabelecido um paralelismo com o estudo realizado por Machado Pais (2001) no âmbito do inquérito do ISSP sobre religião[23]. A análise das atitudes religiosas dos portugueses permitiu ao autor construir uma tipologia[24], onde se identificavam três grandes grupos classificatórios, dois dos quais já referidos no decorrer desta análise. São eles, os "católicos ritualistas, moralistas e tradicionais"; os "católicos nominais, individualistas e tolerantes" e os "laicos, urbanos e elitistas". O tipo mais expressivo de todos, o dos "católicos ritualistas, moralistas e tradicionais", englobava indivíduos com fortes crenças, quer na dimensão do conhecimento, quer na dimensão espiritual, com práticas muito assíduas de oração e de assistência a actos religiosos, atribuindo grande importância à existência de Deus, que se auto-avaliam como muito ou extremamente religiosos, com forte socialização religiosa, com uma forte importância atribuída à família e com elevados índices de bioética. Neste grupo figuram os indivíduos com baixos níveis de escolaridade, idade avançada, baixos rendimentos e baixo nível cultural.

---

[23] Os questionários do ISSP e do RAMP apresentam um número significativo de questões comuns.
[24] Através do suporte de uma análise estatística por *clusters*, o autor definiu grupos-tipo de indivíduos com características, comportamentos, percepções e atitudes semelhantes entre si.

No pólo oposto deste tipo, Machado Pais define o grupo de indivíduos "laicos, urbanos e elitistas" que, para além das diferentes práticas, crenças, atitudes e concepções metafísicas, se caracterizam como indivíduos urbanos, com posições políticas à esquerda, com elevado nível cultural e educacional e de uma faixa etária bem mais jovem. As conclusões do trabalho deste autor apontam, tal como o nosso estudo, para a existência na sociedade portuguesa de níveis de religiosidade que correspondem a perfis de contornos bastante claros.

Existe uma correlação das dimensões da religiosidade individual com a compartimentalização, o que demonstra que aqueles que apresentam menores níveis de pluralismo e maiores índices de religiosidade defendem uma maior proximidade entre Estado e Igreja.

Por último, um aspecto que merece especial atenção tem a ver com o facto de a dimensão da *saliência* explicar, segundo uma orientação negativa, a dimensão *liberdade de culto* e a dimensão *ritual* explicar, também negativamente, a *liberdade de práticas*. Enquanto a *saliência* reúne um conjunto de indicadores em consonância com o dogma religioso católico, o *ritual*, por seu turno, remete para a função social da religião, naquilo que ela representa em termos de práticas exteriores. Por esta razão, parece-nos lógico que um forte enquadramento na religião dominante em termos de práticas exteriores (perceptível por um índice de saliência elevado) esteja associado a uma reacção negativa à existência de outras firmas religiosas concorrentes, para utilizar uma expressão típica da teoria da escolha racional.

Em contrapartida, a dimensão *ritual* está menos confinada à dimensão intimista da religião e não implica um forte enquadramento religioso institucional. O que está, neste caso, em causa é principalmente uma postura utilitarista perante a Igreja Católica, instituição em relação à qual permanece um vínculo cultural. Desta forma, entende-se que quanto maior for a importância atribuída aos rituais tradicionais, maior será a dificuldade em aceitar outras práticas culturais religiosas.

Como já o dissemos, o monolitismo religioso continua a matizar culturalmente as representações religiosas dos portugueses. Aquilo que constatámos em outras dimensões de análise do pluralismo – aspectos

desenvolvidos nos capítulos 4 e 5 – voltamos a reiterar, desta vez no plano das representações psicológico-mentais. Apesar desta constatação, torna-se interessante tomar consciência das especificidades existentes na sociedade portuguesa e, daí, perceber de que forma se organizarão as atitudes perante o pluralismo e também a religiosidade. A percepção da organização mental destas premissas, levará à procura de uma contextualização histórico-sociológica para explicar o fenómeno, que terá, necessariamente, de sofrer uma contemporaneização, por forma a entender as alterações verificadas na sociedade, que levaram a que se formassem determinadas franjas de atitudes e representações da população face à religião.

Uma das abordagens teóricas que mais tem contribuído para o debate contemporâneo é a sociologia praxiológica de Bourdieu. Os conceitos por ele formulados permitem-nos entrar em contacto com uma interpretação, na qual o indivíduo está presente, actuando e interagindo em espaços sociais estruturados que o antecedem. A releitura que Bourdieu fez destes modos de conhecimento do mundo social possibilitou-lhe propor uma terceira via epistemológica: a praxiológica. O seu "objecto não é somente o sistema das relações objectivas... mas também as relações dialécticas entre estruturas e as disposições estruturantes nas quais elas se actualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, um duplo processo de interiorização da exteriorização e da exteriorização da interiorização"(Ibidem, 1983: 47).

Todo indivíduo é portador de um determinado *habitus*. Quando aplicámos o conceito ao nosso objecto de estudo falámos em *habitus religioso instiuído*, o qual se prende com um sistema de disposições duráveis e com uma *memória transmitida*. Dentro desta perspectiva, entendemos que os indivíduos, ao nascerem, já encontram uma complexa rede de funções estruturais, bem definidas e que com o convívio social, num primeiro momento familiar, passa a interiorizar maneiras de ser comuns, formas de agir, valores e representações, religiosas e outras. O indivíduo não reconstrói diariamente a sua visão do mundo, nem mesmo sua forma de agir sobre ele. Um *habitus* funciona praticamente como uma "bússola" (Bourdieu, 1983: 63). A socialização religiosa e a cultura religiosa dominante terão, necessariamente, um papel importante enquanto princípios norteadores da percepção, das condutas e das atitudes. Daí que

mesmo incorporando novas visões do mundo e novos valores a herança nunca poderá ser negligenciada.

Esta é uma das vias possíveis de interpretação das atitudes dos portugueses face ao pluralismo. A sociedade portuguesa de hoje, tal como há vinte cinco anos atrás, é uma sociedade católica, que apresenta sinais de pluralização, mas fracos indicadores de formação de um mercado religioso competitivo. Partilhamos da opinião de Liliane Voyé (1992), quando a autora alerta para a necessidade de tomar algumas precauções em relação à ideia de que o pluralismo religioso resulta em exclusivo de uma situação de mercado, onde os "consumidores" fazem as suas escolhas religiosas em função dos seus projectos (*Ibidem*: 160-161). Não se pode ignorar que a religião favorece a reprodução[25], ainda que esta se processe por via de uma herança parcial.

Mas como contratendência, a globalização é, sem dúvida alguma, um processo cada vez mais presente na estruturação das sociedades e traduz-se nas esferas económica, política, cultural, tecnológica e social (Giddens: 2000). Para além de se afigurar como tendência crescente, também se assume cada vez mais como irreversível e os media são veículos e instrumentos fundamentais nesse âmbito. A religião faz parte desse sistema global de comunicação. É no reconhecimento desse fenómeno, empiricamente sustentado, que se pode afirmar que a pluralização da sociedade portuguesa, é a outra face da realidade religiosa. Por um lado, há indicadores disso nas estatísticas oficiais, nos fenómenos de imigração (que alimentaram o crescimento da comunidade islâmica e da Igreja Ortodoxa) e nos dados que revelam a reprodução da pertença a minorias religiosas (como entre os evangélicos e as Testemunhas de Jeová), através da transmissão geracional. Por outro, a percepção e as atitudes dos portugueses em relação à diferença religiosa são diferenciadas e auspiciando que, a par de valores e visões tradicionais, vão sendo traçados novos horizontes de apreensão e de convivência com a religiosidade, na sequência dos quais

---

[25] Citando Berger – Peter L. Berger (1987). Les courants religieux aux Etats-Unis. *Topic*, 167 –, Voyé (*Ibidem*: 161) recorda que, mesmo nos EUA, a laicização e a prática religiosa intensa são diferenciadas em termos de classe. O primeiro fenómeno atinge as classes alta e média com elevada instrução, enquanto o segundo é muito mais típico na classe média tradicional e no meio operário.

aquilo que é periférico no campo religioso vá alargando o terreno das suas margens e adquirindo um lugar simbólico mais claro no espaço público e no conjunto da sociedade portuguesa.

Conclusão

É chegado o momento de reconsiderações. Nesse sentido, retomamos algumas reflexões e procedemos a balanços dos resultados da pesquisa.

A pertinência sociológica da religião, enquanto área fundamental da vida social, foi um dos aspectos que constantemente procurámos sustentar ao longo deste trabalho. Daí o sublinharmos a implicação e a contemporaneidade da sociologia com a modernidade e o facto de aquela ciência ter contribuído para que a modernidade fosse considerada como processo oposto e posterior à religião. Esta relativa dualização está bem presente nos esquemas evolucionistas clássicos, de Saint-Simon a Comte e a Durkheim, e foi reforçada com as visões marxistas sobre a religião (Dobbelaere e Riis, 2003). O conjunto de argumentos marxistas, que entende a religião como "substituto irracional" – *o ópio do povo* – ou uma ideologia que pode ser ultrapassada por uma visão política e económica apropriada, representa uma tese que corrobora a interpretação que dominou o curso da religião.

Apesar disso, do ponto de vista da reflexão científica, a interrogação de fundo foi e continua a ser a de saber qual o desenvolvimento normativo nas sociedades modernas. Essa vertente continua centrada na sua inter-relação com a religião (Isambert, 1992), instituição, por excelência, produtora de normas morais e, em paralelo, paradigma estruturante de moralidade. Reflectindo mais directamente sobre a relação entre a religião e a moralidade, recorde-se que aquela foi sempre entendida como fonte da segunda. É partindo deste quadro argumentativo que se procurou defender aqui a tese de que a religião continua a apresentar um relevo societal e, nessa medida, sociológico, sendo o pluralismo religioso uma das dimensões analíticas mais desafiantes neste contexto.

Esta asserção está longe de ser incompatível com a aceitação de que o estudo da religião terá de continuar a ser levado a cabo no quadro cognitivo tradicional da problemática da secularização. Em especial, no seu formato radical que concebe a religião necessariamente marginalizada na sociedade moderna, e remetida, de modo exclusivo, para a esfera privada. Não escamoteando as potencialidades daquele modelo teórico para a compreensão do pluralismo religioso, entendemos como essencial rever críticas e reconsiderações, no intuito de matrizar as novas reconfigurações do universo religioso, localizando nele a problemática do pluralismo.

No texto de abertura desta dissertação procurámos, de forma breve, evidenciar alguns traços da modernidade avançada. Referimos que o progresso material, a liberdade e a segurança do consumo privado são valores que vão sendo secundarizados face ao aparecimento de outros que hoje adquirem uma nova expressividade. A autonomia e a identidade assumem lugares de vanguarda na escala de valores em sinal de oposição ao controlo centralizado (Offe, 1985, Inglehart, 1990). As novas formas de contestação, por parte de determinados grupos, são exemplos da procura de uma identidade própria e consubstanciam-se em reacções ou contra-tendências muitas vezes baseadas na reabilitação da tradição: a defesa do local, a valorização das sociabilidades, as pequenas associações, o fundamentalismo religioso, o nacionalismo.

Os principais protagonistas não são mais os tradicionais interlocutores das democracias representativas, como os partidos e os sindicatos, da mesma

forma que os conflitos deixam de ter lugar na esfera de reprodução material e deixam de se confinar aos problemas de redistribuição (Habermas, 1987b: 432), passando a tocar em questões relacionadas com a "gramática das formas de vida". As recentes formas e vivências da religiosidade, cada vez mais diversificadas, incorporam, no nosso ponto de vista, valores e traços desta fase da modernidade, inserindo-se no conjunto mais geral das suas dinâmicas. Julgamos ter evidenciado aspectos da realidade religiosa da sociedade portuguesa que corroboram aquelas teses.

O nosso ponto de partida pautou-se pelo esforço de enunciar as principais coordenadas da conceptualização do pluralismo. Lembramos, a este propósito, o frutífero contributo de James Beckford ao propor diversidade religiosa como noção alternativa ao pluralismo religioso, como estratégia de ultrapassar as componentes ideológicas do termo, que ele entende como "mistificador" da realidade. A opção por uma abordagem sociológica do pluralismo não teve o objectivo, como procurámos vincar desde o início, de apreender exaustivamente todas as dimensões sociais implicadas neste fenómeno. Nem em termos de problemática, nem no que respeita ao objecto empírico.

O nosso propósito foi o de estudar o pluralismo na sociedade portuguesa no seu registo religioso e numa perspectiva tridimensional, isto é, adoptando a proposta de Riis (1999) e abordar simultaneamente as questões da tolerância religiosa, da denominalização e da liberdade religiosa, respectivamente tratadas no plano macro-societal, no plano intermédio (relativo às organizações religiosas) e no nível micro ou individual. Reconheceu-se, por outro lado, a pertinência em introduzir na análise do pluralismo um enfoque que perspectivasse as relações sociais como relações de poder e, de modo particular, seguindo de perto a teoria dos campos de Pierre Bourdieu (1997). O recurso ao conceito de campo tornou possível determinar a presença e coexistência de vários agentes e organizações com posições, objectivos e poderes diferenciados.

Dentro do campo social, sabemos que o Estado é um agente central na distribuição do poder material e simbólico, uma vez que abrange os campos político, burocrático e jurídico-legal. O Estado é, por essa razão, uma fonte

fundamental de distribuição do poder no campo religioso, mais concretamente, pelas diversas organizações religiosas. Portanto, é através dessa distribuição de poder que procurámos medir o *pluralismo externo* e apreender o modo como se giza, no campo social, a autonomia (ou as autonomias) do campo religioso.

Os diferentes formatos de relação entre o Estado e a Igreja, em Portugal, ilustram como esse campo se foi reconfigurando. Principalmente a partir do século XIX, assistimos a transformações de carácter político, jurídico, cultural e religioso, que foram determinantes para essa reconfiguração: a fase final da monarquia, a I República, o Estado Novo e o recente regime democrático, são períodos que se demarcam mutuamente por projectos societais e por visões do mundo específicas, sempre com repercussões na articulação entre o político e religioso. O catolicismo depois de "*Religião do Reino*" passou, de forma brusca e temporária, por uma situação de "*separação laicista*", recuperando, com o Salazarismo, a sua intervenção cultural, social e política, o que não significa, como se sabe, a identificação de todos os sectores da Igreja Católica com aquele regime político. A *separação* foi mantida – num quadro legislativo mais favorável e ambíguo – mas não isenta de cumplicidade ideológica. Hoje, num quadro que designamos de "separação laica não absoluta", pode constatar-se a importância que a Igreja continua a assumir, enquanto parceiro indispensável e legítimo perante o poder político, na discussão de *dossiers* como o do aborto, do código do trabalho ou da posição do país em conflitos bélicos internacionais, como é o caso da Guerra do Iraque. A isto deverá ser acrescentado o peso simbólico de Fátima, no imaginário religioso português.

Apesar de, no mundo ocidental, a religião ter perdido o seu grau de influência na esfera pública, tal como o explica a teoria da secularização, será demasiado redutor interpretar o facto como uma simples privatização da religião. A análise da sociedade portuguesa permite, assim, corroborar as teses acerca da intervenção das igrejas tradicionais no espaço público (Casanova, 1994; Riis, 1998). Vimos como tem toda a actualidade o problema de distribuição e de gestão de recursos, não só entre o Estado e as Igrejas tradicionalmente dominantes, como entre essas Igrejas e as minorias religiosas. Há novas relações de força quer no campo social, quer no campo especificamente religioso e novos reposicionamentos são gerados.

Quando lançamos o nosso olhar para a realidade portuguesa, foi-nos possível identificar, ainda, que a inexistência de uma pluralidade religiosa, ao longo de séculos, estruturou as mentalidades e representações sociais colectivas, criando uma clivagem entre um catolicismo fortemente identitário e professante e uma intelectualidade anti-clerical. Os conflitos e as polémicas patentes na transição da monarquia para a República comprovam-no (Fernandes, 1999a) e as décadas do Estado Novo, marcadas por ambígua cumplicidade com a Igreja Católica, reproduziram a bipolarização de atitudes pró e contra a religião. À margem dessa polémica ficaram sempre os grupos mais pequenos e mais recentes. E quando os protagonistas das minorias religiosas tomaram posição fizeram-no, como no caso do republicano e pastor protestante Alfredo da Silva, por identificação com as elites intelectuais anti-clericais.

Uma das relações do campo religioso com o campo social passa pela produção de visões do mundo, neste caso as representações religiosas, a partir de instituições religiosas e, neste ponto, reconhecemos que as fronteiras entre as organizações religiosas e os grupos produtores de pensamentos filosóficos e de concepções para-religiosas são cada vez mais ténues. Portugal foi e é um país monolítico, do ponto de vista religioso. Sem entrar em contradição com esse facto, as transformações ocorridas na sociedade em geral, principalmente a partir da instauração do regime democrático, e os efeitos da secularização e da globalização, seguramente, obrigaram a uma recomposição do religioso – as pesquisas realizadas vão dando conta disso – e hoje a sociedade portuguesa apresenta um grau de diversidade de universos religiosos, não há muito, impensáveis.

Estes factores impelem-nos, assim, a abordar o fenómeno religioso na perspectiva da pluralização do campo religioso, das relações de forças entre os vários grupos e do tipo de recursos. Isto é indissociável da evolução do quadro legislativo em matéria de religião. Os avanços e retrocessos, em termos de tolerância e liberdade religiosa, representam um dos factores determinantes no reposicionamento de maioria e minorias nos campos social e religioso.

A reflexão que empreendemos no tocante à evolução do fenómeno religioso em Portugal abarcou aspectos como a composição religiosa do país, as

principais linhas de força do pensamento religioso, as relações entre as esferas política e religiosa – de modo mais preciso, as relações entre o Estado e as instituições religiosas e os discursos produzidos em cada um dos campos – e o papel desempenhado hoje pela religião na cena pública. Mas outras dimensões foram consideradas pelo estudo, como as atitudes manifestadas pela Igreja Católica e pelas minorias religiosas perante as transformações (políticas, sociais) e os desafios (éticos, culturais) colocados pela sociedade no seu todo.

Do ponto de vista metodológico, a análise documental e a exploração estatística efectuadas (recenseamentos e fontes internas dos grupos religiosos) facultaram-nos a percepção das coordenadas temporais e espaciais, tanto da Igreja Católica, como das minorias religiosas em Portugal. A nova Lei da Liberdade Religiosa, além de ter figurado como outro instrumento para a análise da dimensão intermédia (ou seja organizacional) do pluralismo, auspicia a reconfiguração em curso das posições dos diferentes agentes no campo religioso. As comunidades religiosas minoritárias têm assinalado a abertura do campo religioso, desafiando, ainda que com fraca visibilidade, a esfera política e o monolitismo católico.

A análise que efectuámos dos três últimos recenseamentos (1981, 1991 e 2001) é outro elemento a ter em conta, dado que revela o aumento da população pertencente ao universo minoritário no seu conjunto, indiciando ainda uma diversificação interna desse mesmo universo. A par dos novos movimentos e das novas organizações religiosas que têm vindo a engrossar categorias como "outros cristãos" e "outros não cristãos", assiste-se a um crescimento continuado da comunidade muçulmana e de um dos mais antigos ramos do cristianismo, como é o caso da Igreja Ortodoxa. O número de aderentes a esta confissão seria possivelmente mais elevado se estivessem contabilizados os muitos imigrantes de Leste com situação por legalizar. Muito embora noutro tipo de registo, também o estudo efectuado, a título de ilustração, aos locais de culto evangélico, longe de contrariar a tendência esboçada nos Censos (2001), comprova-a. Assim, parece-nos importante referir que a pluralização da sociedade portuguesa vem complexificar o mundo das representações em matéria religiosa.

Dentro de uma linha de exploração epistemológica e metodológica, podemos dizer que a sociedade portuguesa apresenta sinais que apontam para a diversidade do campo religioso; no entanto, existe o domínio de um discurso religioso produzido pelo principal agente dentro deste campo, a Igreja Católica. Isso reflecte-se na totalidade do campo social, mas também no campo psicológico-mental. O estudo das atitudes e valores face ao pluralismo, por nós realizado a partir do inquérito do RAMP, permitiu perceber o peso da cultura religiosa dominante nos universos simbólicos individuais: as atitudes individuais dos portugueses ilustraram o facto da religião ser uma memória, uma incorporação cultural que se confronta com novos desafios, com outras ofertas no mercado de bens de salvação. Pesem embora os resultados que apontam para existência de predisposições pluralistas, há ainda uma atitude exclusivista que não deixa de ter relação com a tardia chegada da democracia à sociedade portuguesa.

A problemática do pluralismo, quando situada no plano dos agentes individuais, levanta, como se disse, a questão do conflito entre a religião herdada, o *habitus* religioso instituído e a religiosidade individual auto-construída. Neste sentido, pudemos constatar que a *religion à la carte* é outra faceta da actual realidade religiosa. Vimos como uma prática religiosa dentro do catolicismo surge combinada com outras crenças, caso da reencarnação e da astrologia.

Mais concretamente, no que respeita ao pluralismo, identificámos, através da AFCP, o pensamento estruturado em duas dimensões: a *liberdade de culto*, agrupando esta os indicadores relativos à avaliação feita por cada inquirido quanto ao direito à prática religiosa das Testemunhas de Jeová e dos Cientologistas e quanto à liberdade de aprendizagem de ensinamento de outras religiões; e a *liberdade de práticas* que cobre o conjunto de itens relativos ao "direito de" consumir drogas leves, de impedir transfusões de sangue e de cometer suicídio, caso estes actos façam parte dos rituais religiosos de um indivíduo.

Passando ao plano explicativo, foi possível confirmar que a atitude mais receptiva à diversidade religiosa se encontra entre os mais jovens, os

indivíduos com elevados níveis de educação, os urbanos, os que ocupam uma posição ideológica à esquerda, aqueles que atribuem importância à igualdade e os que apresentam baixo índice de religiosidade. Aliás, quanto analisámos a religiosidade individual, verificámos que indivíduos com prática religiosa irregular ou nula são aqueles que melhor aceitam a diferença religiosa quer na sua componente organizacional (isto é, relativamente à livre expressão de grupos minoritários e tidos como sectários) quer na sua vertente ritualista.

No que respeita às atitudes acerca da autonomia da religião relativamente às outras esferas, encontrámos preditores comuns aos do pluralismo: os mais jovens, mais escolarizados, com postura ideológica de esquerda, com religiosidade menos intensa, urbanos e do sexo masculino são aqueles que maior tendência têm a visualizar o político e o religioso como esferas distintas. Pudemos concluir, ainda, que indivíduos com atitudes favoráveis à separação entre o Estado e a Igreja também manifestam atitudes mais pluralistas.

Outra conclusão interessante, prende-se com o facto de a correlação das dimensões da religiosidade individual (*saliência*, *crenças*, e *ritual*) com a compartimentalização terem revelado que aqueles que apresentam menores níveis de pluralismo e maiores índices de religiosidade defendem uma maior proximidade entre Estado e Igreja.

Como nota final, enfatizamos o facto de a proliferação de alternativas religiosas, muitas delas com fraco ou nulo grau de institucionalização, fazer parte do quadro geral dos novos movimentos sociais típicos da modernidade. O século XXI será, sem dúvida, marcado pela existência de "um pluralismo religioso sem precedentes" (Mayer, 1998: 202) e apesar de existirem os meios para a afirmação e difusão de uma nova crença à escala mundial que se sobrepusesse às demais (Ibidem: 201-203), o mais provável será um cenário de multiplicação de novas religiões, a par da manutenção e reconfiguração (por via da secularização ou, opostamente, através de integrismos) de religiões antigas.

Concordamos com Habermas (1998: 134-136) quando este esclarece que as lutas das minorias étnicas, culturais ou religiosas pelo seu reconhecimento são um assunto de natureza diferente de outros movimentos de reivindicação. Os

movimentos que protagonizam as lutas em torno das identidades culturais e das identidades religiosas procuram contrariar uma divisão da sociedade que entendem como ilegítima, questionando, desta forma, a reflexividade da cultura maioritária. Pesem os riscos da ausência de valores integradores, a diversidade religiosa é um fenómeno que contribui, igualmente, para a reconstrução do espaço público, porque implica a abertura de possibilidades de liberdade e de reinvenção do quotidiano e os grupos religiosos, na sua maioria, criam novos espaços de participação.

* * *

A história da Torre da Babel é o mito da comunicação perfeita: um tempo e um espaço caracterizados pela ambição de um poder assente na uniformidade de linguagem, dos signos e das representações, quer dizer, na singularidade da cultura. Curiosamente, a condenação não foi a de destruir a cidade. A condenação foi, simplesmente, a de pôr os homens a falar línguas diferentes, a de atribuir a cada um diferentes códigos de comunicação. A mútua incapacidade de descodificação dos signos e de cada um partilhar o "mundo intersubjectivo" da sua realidade confundiu-os e por isso partiram para diversos lugares. Separaram-se.

A história humana, e de modo particular o ocidente, tem sido marcada por épocas onde ressurge a tentação do retorno ao mito da Torre de Babel. O mito de que a coesão social só se alcança pela imposição de uma linguagem única e por todos partilhada. O equívoco assenta na crença de que diferença obriga a separação. A diversidade não tem que ter como único caminho o fechamento no interior do "mundo dos sonhos" de cada um, como metaforizam Berger e Luckmann.

A diversidade transforma-se em pluralismo quando cada indivíduo reconhece que o mundo da vida quotidiana é tão real para si próprio como para os outros. De facto, e parafraseando aqueles sociólogos, não podemos "existir na

vida quotidiana sem continuamente interagir e comunicar com os outros". Neste sentido, as nossas sociedades não devem idealizar a harmonia perfeita nem buscar a coesão social pelo retorno à Torre de Babel.

O pluralismo não é um dado adquirido. O pluralismo é um desafio para a modernidade – talvez um dos mais importantes –, porque exige a capacidade de gerir a diferença pela prática da inter-compreensão permanente. O pluralismo é ainda uma cidade a construir, mas sem uma torre única: uma cidade gizada por espaços de matizes e de contrastes. Sem torres, sem muros, um espaço de descoberta e de encontros de Terras Prometidas.

Bibliografia

Allievi, Stefano & Dasseto, Felice (1999). Conversions to Islam in Europe: Introduction. *Social Compass*, 46 (3): 243-249.

Almeida, Ana Nunes de & al. (1999). *Perfil da investigação científica em Portugal: antropologia, demografia, geografia e sociologia*. Lisboa: Ministério da Ciência e Tecnologia.

Almeida, João Ferreira de (1990). Valores e representações sociais. In: *Portugal: Os próximos 20 anos*, vol. VIII. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Almeida, João Ferreira de & Pinto, José Madureira (1990). *A Investigação nas Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença.

Antunes, M. Marinho (1982). Notas sobre a organização e os meios de intervenção da Igreja Católica em Portugal: 1950 –80. *Análise Social*, 72-74 (1): 1141-1154.

(1984a). Prática religiosa: Sondagem sócio-religiosa à população do Patriarcado de Lisboa. Lisboa.

(1984b). Projecção da fé ou da posição religiosa na vida: Sondagem sócio-religiosa à população do Patriarcado de Lisboa. Lisboa.

Argyriou, Astérios (1997). La réception des Lumières par le monde orthodoxe asservi aux Turcs. *Social Compass*, 44 (2): 247-260.

Aspey, Albert (1971). *Por este caminho. Origem e Progresso do Metodismo em Portugal no Século XIX*. Porto: Sínodo da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa.

Azevedo, Carlos Moreira (Dir.) (2002), *História religiosa de Portugal*, Vol. 3. Círculo de Leitores.

Baganha, Maria Ioannis; Ferrão, João & Malheiros, Jorge Macaísta (1999). Os imigrantes e o mercado de trabalho: o caso português. *Análise Social*, Vol. XXXIV, 150: 147-173.

Baptista, Luís (1989). A propósito de Lisboa: o local e o global. Reflexão preliminar. *Sociedade e Território*, 10: 144-149.

Baptista, Luís (1994). Dominação demográfica no contexto do século XX português: Lisboa, a capital. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 15: 53-77.

Barker, Eileen (Ed.) (1982a). *New Religious Movements: a Perspective for Understanding Society*. New York and Toronto: The Edwin Mellen Press.

(1982b). From sects to society: a methodological programme. In: Eileen Barker (Ed.) *New Religious Movements: a Perspective for Understanding Society*. New York and Toronto: The Edwin Mellen Press.

(1989). *Religious Movements: a Practical Introduction*. London: Her Magesty's Stationery Office.

(1995). *New Religious Movements: a Practical Introduction*. London: MSO.

(1996). Commentaire d'une sociologue anglaise sur le rapport "Les sectes en France". In: Massimo Introvigne & Gordon Melton (Dir.). *Pour en finir avec les sectes*. Milano, CESNUR – Giovanni Editore, p. 139-148.

Barker, Eileen, Beckford, James & Dobbelaere, Karel (Eds.) (1993). *Secularization, Rationalism and Sectarianism*. Oxford: Clarendon Press.

Barreto, António (Org.) (1996). *A situação social em Portugal, 1960-1995*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

(Org.) (2000). *A situação social em Portugal, 1960- 1999*. Vol. II. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Porto.

Barrett, David B. (Ed.) (1982). *World Christian Encyclopaedia*. Nairobi: Oxford, University Press.

Barthes, Roland (1981) [1953]. *O grau zero da escrita seguido de Elementos de Semiologia*. Trad. Maria Margarida Barahona , Lisboa: Edições 70.

Baubérot, Jean (1990). *Vers un nouveau pacte laïque?*. Paris: Seuil.

Baubérot, Jean (1996). Le rapport de la commission parlementaire sur les sectes – entre neutralité et "dangerosité" sociale. In: Massimo Introvigne & Gordon Melton (Dir.). *Pour en finir avec les sectes*. Milano, CESNUR – Giovanni Editore, p. 63-71.

(1999). Laïcités, sectes, société. In: Françoise Champion & Martine Cohen (Dir.). *Sectes et Démocratie*. Paris: Seuil, p. 314-330.

Beck, Ulrich (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.

Beckford, James (1989). *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin Hyman.

(Ed.) (1991). *New Religious Movements and Rapid Social Change*. London/Paris: Sage Publications/Unesco.

(1993). States, Governments, and the Management of Controversial New Religious Movements. In: Eileen Barker, James Beckford and Karel Dobbelaere (Eds.), *Secularization, Rationalism, and Sectarianism*. New York: Oxford University Press, p. 125-143.

(1995). Cults, Conflicts, and Journalists. In: Robert Towler (Ed.), *New Religions and the New Europe*. Aarhus: Aarhus University Press, p. 99-111.

(1999). The Management of Religious Diversity in England and Wales with Special Reference to Prison Chaplaincy. *MOST: Journal on multicultural societies*, 1 (2): 1-12. http://www.unesco. org/most/vl1n2bec.htm.

& Levasseur, Martine (1991). New religious movements in Western Europe. In: James Beckford (Ed.) *New Religious Movements and Rapid Social Change*. London/Paris: Sage Publications/Unesco, p. 29-54.

Bellah, Robert N. (1968). Civil Religion in America. In: William McLoughlin & Robert Bellah (Eds.), *Religion in American*. Boston: Beacon Press.

(1975). *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New York: The Seabury Press.

Bent, Ans J. van der (Ed.) (1982). *Handbook Member Churches*. Geneve: World Council of Churches.

Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday & Company.

(1993). God in a World of Gods. *First Things*, 35: 25-31.

(1995). *Modernity, Pluralism, and the Crisis of Meaning*. Gütersloh

. & Luckmann, Thomas (1985) [1966]. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books .

Beyer, Peter (1990). Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society. In: M. Featherstone (Ed.), *Global Culture: Rationalism, Globalization and Modernity* (Theory, Culture & Society, Vol. 7). London: Sage, p. 373-395.

(1997). *Religion and Globalization*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications.

(1998). The City and Beyond as Dialog: Negotiating Religious Authenticity in Global Society. *Social Compass*, 45 (1): 67-79).

Billiet, Jaak & al. (2003). Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe. In: Piedmont Ralph & Moberg, David O. (Eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Leiden: Brill, Vol. 14. No prelo.

Bocock, Robert & Thompson, Kenneth (Eds.) (1985). *Religion and Ideology*. Manchester: Manchester United Press.

Bourdieu, Pierre (1979). *La distinction: critique sociale du jugement.* Paris: Les Éditions de Minuit.

(1987) [1971]. *A economia das trocas simbólicas*. Org. Sérgio Miceli. S. Paulo: Perspectiva.

Bourdieu, Pierre, "Gostos de classe e estilos de vida", in Ortiz, Renato (org.), *Bourdieu*, Colecção Grandes Cientistas Sociais. no. 39. Ática, São Paulo, 1983, p. 77-91.

Bourdieu, Pierre, (1983). Gostos de classe e estilos de vida. In: Renato Ortiz (Org.), *Bourdieu*. São Paulo Colecção Grandes Cientistas Sociais. no. 39. Ática, , 1983, p. 77-91.

(1990). *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.

(1997). *Razões práticas*. Trad.: Miguel Serras Pereira. Oeiras: Celta Editora.

(2001). *Science de la science et reflexivité*. Paris: Raisons d'Agir.

& Wacquant, Loïc J. D. (1992). *Réponses – Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Éditions du Seuil.

Bovay, Claude & Campiche, Roland (1992). La religion en Suisse: genèse et développement du pluralisme. In: Roland Campiche et al. (Eds)., *Croire en Suisse(s)*. Lausanne: L'Age d'Homme, p. 19-50.

Bruce, Steve (Ed.) (1992). *Religion and Modernization. Sociologists and Historians debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press.

Bruce, Steve & Wright, Chris (1995). Law, Social Change, and Religious Toleration. *Journal of Church and State*, 37 (1): 103-120.

Cabral, Manuel Villaverde (2001). Prática religiosa e atitudes sociais dos portugueses numa perspectiva comparada. In: J. Machado Pais; M. Villaverde Cabral & Jorge Vala (Orgs.). *Religião e bioética* (Atitudes sociais dos portugueses, vol. II). Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Campiche, Roland (1992). *Croire en Suisse(s).* Lausanne: Editions l'Age d'Homme.

(1999). Sectes, medias, fin des temps. In: Françoise Champion & Martine Cohen (Dir.). *Sectes et Démocratie.* Paris: Seuil, p. 290-299.

Canotilho, Gomes & Moreira, Vital (1988). *Constituição da República Portuguesa Anotada.* Vol. I. Coimbra: Coimbra Editora.

Cardoso, M. Pedro (1985). História do Protestantismo em Portugal. *Cadernos do CER*, 2, p. 1-59.

Carvalho, A. Martins de (1985). Santo Ofício. In: Joel Serrão (Dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. V. Porto: Livraria Figueirinhas, p. 472-477.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World.* Chicago: The University of Chicago Press.

Castells, Manuel (1984). *Problemas de Investigação em Sociologia Urbana.* Lisboa: Editorial Presença.

Catroga, Fernando (1988). O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911). *Análise Social*, vol. XXIV, 100 (1): 211-273.

Champion, Françoise (1990). La Nébluse Mystique-Ésotérique. In: Françoise Champion & Hervieu-Léger, Danièle (Dir.). *De l'emotion en religion.* Paris: Éditions du Centurion, p. 17-68.

(1993). La croyance en alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotèriques. *Archives des Sciences Sociales de la Religion*, 82: 205-222.

Champion, Françoise & Cohen, Martine (Dir.) (1999). *Sectes et Démocratie.* Paris: Seuil.

Christopher, Bryant, David, Jary (2000). Anthony Giddens. In George Ritzer. *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Oxford: Publicises Blackwell Ltd.

Cipriani, Roberto (Dir.) (1994). *Religions sans frontières.* Roma: Presidenza del Consigli dei Ministri.

(1998). Sociology and Religion: Durkheim and Simmel. In: Rudy Laermans, Bryan Wilson & Jaak Billiet (Eds.), *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, p: 37-43.

Coleman, James S. (1990*). Foundations of Social Theory*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University.

Comte, Auguste (1943) [1830]. *Cours de philosophie positive.* Paris: Librairie Hachette.

Costa, R. Afonso da (1995). O mundo e a questão religiosa no ocaso da monarquia (1900-1919). In: *Actas do Congresso A Vida da República Portuguesa, 1890-1990.* Lisboa: Cooperativa de Estudos e Documentação, p. 723-737.

Cruz, M. Braga da (1982). As relações entre a Igreja e o Estado Liberal – do cisma à Concordata (1832-1848). In: *Actas do Colóquio Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do séc. XIX*, vol 1. Lisboa: Sá da Costa, p. 223-231.

(1992). O Estado Novo e a Igreja Católica. In: Fernando Rosas (Coord.). *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)* (Joel Serrão e Oliveira Marques (Org.). Nova História de Portugal vol. XI). Lisboa: Editorial Presença, p. 201-251.

(1996). Igreja Católica. In: Fernando Rosas e J. M: Brandão de Brito (Dir.), *Dicionário de História do Estado Novo*, vol. I. Venda Nova: Bertrand Editora, p. 434-438.

(1998). *O Estado Novo e a Igreja Católica.* Lisboa: Editorial Bizâncio.

Davie, Grace (1994). *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging.* Oxford: Blackwell.

Dericquebourg, Régis (1996). Les résistances aux groupes religieux minoritaires en France. In: Massimo Introvigne & Gordon Melton (Dir.). *Pour en finir avec les sectes.* Milano, CESNUR – Giovanni Editore, p.73-84.

Dobbelaere, Karel (1981). Secularization: a Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, 29 (2). Número especial.

(1989). The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions. In: Jeffrey K. Hadden & Anson Shupe (Eds.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered* (Religion and the Political Order, vol. III). New York: Paragon House.

(1998). Relations ambiguës des religions à la société globale. *Social Compass*, 45 (1): 81-98).

(1999). Towards an Integrated Perspective of the Process Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion*, 60: 229-249.

Billiet, Jaak & Creyf, R. (1978). Secularization and Pillarization: a Social Problem Approach. *The Annual Review of Social Sciences of Religion*, II: 97-123.

& Jagodzinski, Wolfgang (1995). Religious Cognitions and Beliefs. In: J. Van Deth & E. Scarbrough (Eds.), *The Impact of Values* (Beliefs in Government, vol. IV). Oxford: University Press, p. 197-217.

& Riis, Ole (2003). Religious and Moral Pluralism: Theories, Research Questions, and Design. In: Piedmont Ralph & Moberg, David O. (Eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Leiden: Brill, Vol. 13, p. 159-171.

Domingues, Frei Bento (1989). *A religião dos portugueses*. Porto/Lisboa: Figueirinhas.

Dumazedier, Joffre & Samuel, Nicole (1976). *Société éducative et pouvoir culturel*. Paris: Editions du Seuil.

Durkheim, Emile (1925) [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie Félix Alcan.

(1977a) [1893]. *A divisão do trabalho social*, vol. I. Lisboa: Editorial Presença.

(1977b) [1893]. *A divisão do trabalho social*, vol. II. Lisboa: Editorial Presença.

Eisenstadt, Samuel N. (2000). The Resurgence of Religious Movements in Processes of Globalisation – Beyond End of History or Clash of Civilisations. *MOST: Journal on Multicultural Societies*, 2 (1): 1-14. http://www.unesco. org/most/vl2n1eis.htm.

Ericson, Gerald Carl (1984). *Os evangélicos em Portugal*. Queluz: Núcleo.

Esteves, António J. (1986). A religião popular em Portugal. *Cadernos de Ciências Sociais*, 4: 63-76.

Farias, Miguel H. (1999). The Siege of Oporto's Coliseum: The Universal Church of God and Portuguese Media. Comunicação apresentada na Conferência Internacional do CESNUR, *Minorias religiosas e novos movimentos religiosos: Portugal e a Europa numa perspectiva global*. Lisboa, Janeiro de 1999. Policopiado.

Fernandes, António Teixeira (1972). *A religião na sociedade secularizada*. Porto: Livraria Civilização.

(1993). Conflitualidade e movimentos sociais. *Análise Social*, 123/124: 787-828.

(1996). O conhecimento científico-social: elementos para a análise do seu processo em Portugal. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 20: 9-41.

(1997). *A sociedade e o Estado*. Porto: Edições Afrontamento.

(1999a). *O confronto de ideologias na segunda década do século XX – à volta de Fátima*. Porto: Edições Afrontamento.

(1999b). *Para uma sociologia da cultura*. Porto: Campo das Letras.

(2001a). *Relações entre a Igreja e o Estado – no Estado Novo e no pós 25 de Abril de 1974*. Porto: Edição do autor.

(2001b). *Formas de vida religiosa nas sociedades contemporâneas*. Oeiras: Celta Editora.

(2002). Recensão (Freire, André (2001). *Modelos do comportamento eleitoral: uma breve introdução crítica*. Oeiras: Celta Editora). *Sociologia, Problemas e Práticas*, 39: 205-208.

Ferrão, João (1996). Três décadas de consolidação do Portugal demográfico moderno. In: António Barreto (Org.). *A Situação Social em Portugal, 1960- 1995*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, p. 165-190.

Ferrari, Silvio (1999). Le droit européen en matière religieuse et ses conséquences pour les sectes. In: Françoise Champion & Martine Cohen (Dir.). *Sectes et Démocratie*. Paris: Seuil, p. 359-371.

Ferraroti, Franco (1993). Emile Durkheim: A Moralist Who Does not Believe in Contemporary Morals. *Social Compass*, 40 (3): 429-435.

Finke, Roger (1997). The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change. In: L. A. Young (Ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York/London: Routledge.

(1998). An Unsecular America. In: Steve Bruce (Ed.) *Religion and Modernization*. Oxford: Clarendon Press. p. 145-169.

Fontes, Paulo Oliveira (2002). O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In: Carlos M. Azevedo (Dir.), *História religiosa de Portugal*, Vol. 3. Círculo de Leitores, p. 129-351.

Fortuna, Carlos (1999). *Identidades, Percursos, Paisagens Culturais*. Oeiras: Celta Editora.

França, Luís de (1981) *Comportamento religioso da população portuguesa*. Lisboa: Moraes Editores/ Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.

(1985). Os jovens portugueses perante a religião: caracterização global. *Análise social*, 86: 247-281.

(Org.) (1993): *Portugal - valores europeus, identidade cultural*, Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.

Freire, André (2001). *Modelos do comportamento eleitoral: uma breve introdução crítica*. Oeiras: Celta Editora.

Gauchet, Marcel (1997). *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard.

Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.

(1990) [1972]. *Capitalismo e moderna teoria social*. Lisboa: Editorial Presença.

(1991). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

(1993). *Sociology*. Cambridge: Polity Press.

(1994). *Modernidade e Identidade Pessoal*. Oeiras: Celta Editora.

(2000). *Dualidade da Estrutura*. Oeiras: Celta Editora, 2000.

Godinho, Vitorino (1977) [1971]. *Estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia.

Guichard, François (1990). Le Protestantisme au Portugal. In: *Arquivos do Centro Cultural :Português*, vol. XXVIII. Lisboa-Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 455-482.

Messiant, Christine & Bastian, Jean-Pierre (1998). Avant-propos: Protestantismes en lusophonies. In: *Lusotopie, Vol. Des protestantismes en lusophonie catholique*. Paris: Karthala, p. 201-208.

Habermas, Jürgen (1987a). *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. I. Paris: Fayard.

(1987b). *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. II. Paris: Fayard.

(1991) [1981]. *The Theory of Communicative Action*, vol. I. Trad. Thomas McCarthy Cambridge: Polity Press-Basil Blackwell.

(1998). Lutas pelo reconhecimento no Estado constitucional democrático. In: Charles Taylor (Ed.), *Multiculturalismo*. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget.

Halman, Loek (1995). Is there a Moral Decline? A Cross-National Inquiry into Morality in Contemporary Society. *International Social Sciences Journal*, 145: 419-439.

& Pettersson, Thorleif (2003). Moral Pluralism in Contemporary Europe: Evidence from the Project Religious and Moral Pluralism (RAMP). In: Piedmont Ralph & Moberg, David O. (Eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Leiden: Brill, Vol. 13.

Hammond, Phillip E. (Ed.) (1985). *The Sacred in the Secular Age*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Hart, Joep & Janssen, Jacques (s/ d.), *New Age in the Netherlans. Results from a National Survey among Dutch Young Adults*, Nijmegen: University of Nijmegen, policopiado.

Hasquin, Hervé (1994). L'État et les Églises dans l'Europe communautaire – à propos du financement des cultes. In: A. Dierkens, *Pluralisme religieux et läicités dans l'Union Européenne*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.

Herberg, Will (1960). *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*. New York: Doubleday.

Hervieu-Léger, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.

(1996). La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation. . In: Grace Davie & Danièle Hervieu-Lèger (Dir.), *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, p. 9-23.

& Champion, Françoise (1986). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf.

Hill, Manuela Magalhães & Hill, Andrew (2000). *Investigação por Questionário*. Lisboa: Edições Sílabo.

Howes, Graham (1998). Urban Problems and Policy: An Anglican Case Study. *Social Compass*, 45 (1): 43-55.

Inglehart, Ronald (1990). *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.

Introvigne, Massimo & Melton, Gordon (Dir.) (1996). *Pour en finir avec les sectes*. Milano, CESNUR – Giovanni Editore.

Introvigne, Massimo (1999). Une dérive vers l'homicide et le suicide: l'Ordre du Temple Solaire. In: Françoise Champion & Martine Cohen (Dir.). *Sectes et Démocratie*. Paris: Seuil, p. 300-313.

IPOPE (1973). Estudo sobre liberdade e religião em Portugal. Lisboa: Moraes Editores.

Isambert, François-André (1982). Le sens du sacré: fête et religion populaire. Paris: Editons de Minuit.

(1992). *De la religion à l'éthique*. Paris: Cerf.

Jagodzinski, Wolfgang (1995) – Religious Pluralism in Western Europe. In: I. Borowik & P. Jablonski (Eds.), *The Future of Religion East and West*. Krakow:Nomos, p. 7-27.

& Karel Dobbelaere (1995a). Secularization and Church Religiosity. In: J. Van Deth & E. Scarbrough (Eds.), *The Impact of Values* (Beliefs in Government vol. IV). Oxford: University Press, p. 76-119.

& Karel Dobbelaere (1995b). Religious and Ethical Pluralism. In: J. Van Deth & E. Scarbrough (Eds.), *The Impact of Values* (Beliefs in Government vol. IV).Oxford: University Press, p. 218-249.

Katz, Wilberg G. & Southerland, Harold P. (1968). Religious Pluralism and Supreme Court. In: William G. Mc Loughlin & Robert N. Bellah (Eds.), *Religion in America*. Boston: Beacon Press, p. 269-281.

Kurtz, Lester (1995). *Gods in the Global Village*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Laermans, Rudi & Verschraegen, Gert (2001). "The late Niklas Luhmann" on Religion: an Overview. *Social compass*, 48 (1): 7-20.

Lages, Mário (1984). Valores e critérios morais: Sondagem sócio-religiosa à população do Patriarcado de Lisboa. Lisboa.

Lambert, Yves (1993). Ages, générations et christianisme en France et en Europe. *Revue Française de Sociologie*, XXXIV: 525-555.

(1994). Sur l'islam. In: Roberto Cipriani (Dir.), *Religions sans frontières?*. Atti della Conferenza internazionale promossa dall'Università degli Studi di Roma "La Sapienza". Roma: Prezidenza del Consiglio dei Ministri, p. 234-239.

(1995). Vers une ère post-chrétienne. *Futuribles*, 200: 85-111.

Latourette, Kenneth S. (1979). *Historia del Cristianismo*, tomo 2. Barcelona: Casa Bautista de Publicaciones.

Lobo, Cristina (1996). Os congressos de sociologia em Portugal. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 20: 113-130.

Lopes, João Teixeira (2002). *Novas Questões de Sociologia Urbana*. Porto: Edições Afrontamento.

Luckmann, Thomas (1974) [1963]. *The Invisible Religion – The Problem of Religion in Modern Society.* New York: Macmillan Publishing Co.

(1990). Shrinking Transcendence, Expanding Religion? *Sociological Analysis*, 50(2): 127-138.

(1999). The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions. *Social Compass*, 46 (3): 251-258.

Luhmann, Niklas (1982). *The Differentiation of Society.* New York: Columbia University Press.

(1984). *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies.* Trad. e Introd. Peter Beyer. *Studies in Religion and Society*, 9. New York and Toronto: The Edwin Mellen Press.

(1995). *Social Systems.* Trad. J. Bednarz Jr. & D. Baecker. Stanford, California: Stanford University Press.

Macedo, Jorge Borges de (1974). Importância em História dos métodos para detecção e isolamento dos fenómenos minoritários. In: *Novas perspectivas das ciências do homem.* Lisboa: Editorial Presença, p. 76-119.

(1985). O anti-clericalismo em Portugal – ensaio de uma perspectiva sociológica. *Communio, Revista Internacional Católica*, Ano II, 5: 440-450.

Machado, Fernando Luís & Costa, António Firmino da (1998). Processos de uma Modernidade Inacabada. In: José M. L. Viegas & António F. da Costa (Orgs). *Portugal, que modernidade?.* Oeiras: Celta Editora, p. 17-43.

Machado, Jónatas (1993). *O regime concordatário entre a* «libertas ecclesiae» *e a liberdade religiosa.* Coimbra: Coimbra Editora.

(1996). *Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva – dos direitos da verdade aos direitos dos cidadãos.* Coimbra: Coimbra Editora.

Maffesoli, Michel (1979). *La violence totalitaire.* Paris: Presses Universitaires de France.

Mafra, Clara (2002). *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais.* Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

Magalhães, J. Romero de (1993). D. João III. In: José Mattoso (Dir.) *História de Portugal*, III vol. Círculo de Leitores, p. 536-540.

Markus, Robert A. (1998). *The End of Ancient Christianity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Marques, A. H. de Oliveira (1996). Maçonaria. In: Fernando Rosas e J. M. Brandão de Brito (Dir.), *Dicionário de História do Estado Novo*, vol. II. Venda Nova: Bertrand Editora, p. 537-541.

Marques, João F. (1998). A controvérsia doutrinária entre o catolicismo e o protestantismo. In: *Lusothopie, Vol. Des protestantismes en "lusophonie catholique"*. Paris: Éd. Karthala, p. 283-298.

Marshall, Gordon (Ed.) (1994). *Concise Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press.

Martelli, Stephano (1993). Mauss et Durkheim: un désaccord sur la question du sacré et une perspective relationelle sur Simmel et la société post-moderne. *Social Compass*, 40 (3): 375-387.

Martin, David (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.

(1997). Unitarianism: a Space in England for Rational Religion and Social Enlightenment? *Social Compass*, 44 (2): 207-216.

Marx, Karl (1975) [1848]. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Álvaro Pina. Lisboa: Edições Avante.

(1993) [1844] *Manuscritos económico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70.

Mattoso, José (1992a). A difusão do Cristianismo na Hispânia. In: José Mattoso (Dir.) *História de Portugal*, I vol.. Círculo de Leitores, p. 283-287.

(1992b). Religião e cultura. In: José Mattoso (Dir.), *História de Portugal*, I vol.. Círculo de Leitores, p. 509-530.

(1992c). O reino dos Suevos de 550 a 570. In: José Mattoso (Dir.), *História de Portugal*, I vol.. Círculo de Leitores, p. 312-314.

(Dir.) (1993a). *História de Portugal*, II vol.. Círculo de Leitores.

(1993b). O trono e o altar. In: José Mattoso (Dir.), *História de Portugal*, II vol.. Círculo de Leitores, p. 282-286.

Mayer, Jean-François (1998). Las religions despues de la Guerra Fria. *Revista de la Escuela Nacional de Inteligencia*. Número especial.

McGrath, Alister (1988). *Reformation Thought: an Introduction*. Cambridge: Basil Blackwell.

McGuire, Meredith B. (1992). *Religion: The Social Context*. Belmont: Wadsworth.

Mea, Elvira de Azevedo & Steinhardt, Inácio (1997). *Ben-Rosh. Biografia do Capitão Barros Basto, o Apóstolo dos Marranos*. Porto: Edições Afrontamento.

Mela, Alfredo (1999). *A Sociologia das Cidades*. Lisboa: Editora Estampa.

Melton, J. Gordon (1992). *Encyclopaedic Handbook of Cults in America*. New York: Garland Publishing.

Messner, Francis (1999). La legislation culturelle des pays de l'Union européenne face aux groupes sectaires. In: Françoise Champion & Martine Cohen (Dir.). *Sectes et Démocratie*. Paris: Seuil, p. 331-358.

Mills, C. Wright (1996) [1959]. *La imaginacion sociologica*. Trad. Florentino M. Torner. México: Fondo de Cultura Económica.

Moreira, Eduardo (1957). *Crisóstomo português – elementos para a história do púlpito*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal.

(1958). *Vidas convergentes*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal.

Neto, Vítor M. Parreira (1998). *O Estado, a igreja e a sociedade em Portugal: 1832-1911*. S/local: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

(1999). O político e o eclesiástico (1832-1910): Ruptura e compromisso. *História*, Ano XXI, 14: 30-39.

Niebuhr, H. Richard (1987) [1927]. *The Social Sources of Denominationalism*. Gloucester: Peter Smith.

Nisbet, Robert A. (1993) [1966]. *La tradition sociologique*. Trad. Martine Azuelos. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.

Nunes, João Sedas (1998). Perfis sociais juvenis. In: M. Villaverde Cabral e J. Machado Pais (Coords.). *Jovens Portugueses de Hoje*. Oeiras: Celta Editora, p. 1-51.

Offe, Claus (1985). New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics. *Social Change*, 52 (4): 817-868.

Oliveira, Carlos Alberto (1995). *Atitudes e comportamentos religiosos dos portugueses na actualidade*. Dissertação de Doutoramento em Sociologia (Sociologia da Religião). Évora: Departamento de Sociologia da Universidade de Évora. Policopiado.

Oliveira, Narciso P. F. (1996). *Alfredo Henrique da Silva: evangelizador de acção e cidadão do mundo*. Dissertação de Mestrado em História Moderna e Contemporânea. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Policopiado.

Outhwaite, William & Bottomore, Tom (Eds.) (1996). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Trad. Álvaro Cabral e Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Pace, Enzo (1999). Sectes religieuses et sectes politiques. In: Françoise Champion & Martine Cohen (Dir.). *Sectes et Démocratie*. Paris: Seuil, p. 241-259.

Pais, José Machado (1985). Família, sexualidade e religião. *Análise social*, 86: 345-388.

(1994). *Sousa Martins e suas memórias sociais: sociologia de uma crença popular*. Lisboa: Gradiva.

(Coord.) (1998). *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

(2001). O que explica a religiosidade dos portugueses?: uma análise tipológica. In: J. Machado Pais; M. Villaverde Cabral & Jorge Vala (Orgs.). *Religião e bioética* (Atitudes sociais dos portugueses, vol. II). Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, p. 185-235.

Pais, José Machado; Cabral, Manuel Villaverde & Vala, Jorge (Orgs.) (2001). *Religião e bioética* (Atitudes sociais dos portugueses, vol. II). Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Parsons, Talcott (1973). *Les systèmes des sociétés modernes*. Paris: Dunod.

Peixoto, Fernando (1994). Igrejas evangélicas no Porto. *Forum Sociológico*, 4: 147-162.

(2001). *Diogo Cassels: uma vida em duas margens*. Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia.

Pessoa, Fernando (1986) [1935]. Associações secretas. In: António Quadros (Org.), *Obra em prosa de Fernando Pessoa. Textos de intervenção social e cultural. A ficção dos heterónimos*. Mem Martins: Publicações Europa-América, p. 146-156.

Pina-Cabral, João de (1989). *Filhos de Adão, filhas de Eva: a visão do mundo camponesa no Alto Minho*. Trad. Paulo Valverde. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Pinto, José. Madureira (1985). *Estruturas sociais e práticas simbólico-ideológicas nos campos. Elementos de teoria e de pesquisa empírica*. Porto: Edições Afrontamento.

Pinto, José Madureira & Silva, Augusto Santos (1987). Uma visão global sobre as ciências sociais. In: Pinto, J. Madureira & Silva, A. Santos Silva (Orgs.), *Metodologia das ciências sociais*. Porto: Edições Afrontamento, p. 9-27.

Pires, Maria Leonor & Antunes, M. Marinho (1998). Vida religiosa. In: José Machado Pais (Coord.). *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Prandi, Carlo (1997). Italian Catholicism and *Lumières*. *Social Compass*, 44 (2): 261-270.

Pye, Michael (1994). *Dictionary of Religion*. London: Macmillan.

Ramos, Alice (2002). *O sentido das diferenças: Uma análise comparativa dos valores do trabalho em cinco países europeus.* Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Policopiado.

Rawls, John (1987) [1971]. *Théorie de la justice*. Paris: Seuil.

Reis, Elizabeth (2001). *Estatística Multivariada Aplicada*. Lisboa: Edições Silabo.

Rémy, Jean, Voyé (1994). *Cidade: rumo a uma nova definição?.* Porto: Edições Afrontamento.

(1998). Ville, espaces publics et religions: récits d'espérance et pratiques quotidiennes. *Social Compass*, 45 (1): 23-42.

Rezola, Maria Inácia (1999). História e "histórias" da Igreja no Salazarismo: As "artes de ser católico português". *História*, Ano XXI, 14: 50-58.

Richardson, James T. (1996). Une critique des accusations de "lavage de cerveau" portées à l'encontre des nouveaux mouvements religieux: questions d'éthique et de preuve. In:Massimo Introvigne & Gordon Melton (Dir.). *Pour en finir avec les sectes*. Milano, CESNUR – Giovanni Editore, p. 85-95.

Riis, Ole (1996). Religion et identité nationale au Danemark. In: Grace Davie & Danièle Hervieu-Lèger (Dir.), *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, p. 113-130.

(1998). Religion Re-Emerging: The Role of Religion in Legitimating Integration and Power in Modern Societies. *International Sociology*, 13 (2): 249-272.

(1999). Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation. *MOST: Journal on Multicultural Societies*, 1 (1): 1-18. http://www.unesco. org/most/vl1n1ris.htm.

Ritzer, George (2000). *Sociological Theory*. Singapore: McGraw-Hill International Editions.

Rodrigues, Donizete & Santos, Ana Paula (2000). Being an Evangelical Gypsy: Religiosity in a Small Gypsy Community in Portugal. In: Donizete Rodrigues & Pablo del Rio (Eds.). *The Religious Phenomenon: an Interdisciplinary Approach*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizage, p. 51-56.

Rodrigues, Manuel A. (1980). Problemática religiosa em Portugal no século XIX, no contexto europeu. *Análise Social*, vol. XVI, 61-62 (1-2): 407-428.

Rosa, M. João Valente (2000). Portugal e a União Europeia, do ponto de vista demográfico a partir de 1960. In: António Barreto (Org.) *A Situação Social em Portugal 1960-1999* . Lisboa : Imprensa de Ciências Sociais, p. 419-452.

Ruuth, Anders & Rodrigues, Donizete (1999). *Deus, o demónio e o Homem: o fenómeno Igreja Universal do Reino de Deus*. Lisboa: Edições Colibri.

Santo, Moisés Espírito (1980). *Comunidade rural ao Norte do Tejo*. Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.

(1984). *A religião popular portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo.

Santos, Boaventura de Sousa (1990). *O Estado e a sociedade em Portugal (1974-1988)*. Porto: Edições Afrontamento.

(2001). Boaventura de Sousa Santos: Os processos da globalização. In: Boaventura de Sousa Santos (Org.), *Globalização: fatalidade ou utopia?*. Porto: Edições Afrontamento, p. 31-99.

Santos, Helena (2001). *Coisas que dão sentido à vida: processos de construção social em artes de intermediação*. Dissertação de Doutoramento em Sociologia da Cultura. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Policopiado.

Santos, Luís Aguiar (2002). Pluralidade religiosa: correntes cristãs e não-cristãs no universo religioso português. In: Carlos M. Azevedo (Dir.), *História religiosa de Portugal*, Vol. 3. Círculo de Leitores, p. 399-501.

Sardica, José Miguel (1999). Republicanismo laicista *versus* conservadorismo católico: A "questão religiosa" durante a I República. *História*, Ano XXI, 14: 40-49.

Silva, António Manuel (1995). A Igreja Lusitana e o republicanismo (1880-1910): convergências e expectativas do discurso ideológico. In: *Actas do Congresso A Vida da República Portuguesa, 1890-1990*. Lisboa: Cooperativa de Estudos e Documentação, p. 739-756.

(1998). Os protestantes e a política portuguesa: o caso da Igreja Lusitana na transição do século XIX para o século XX. In: *Lusothopie, Vol. Des protestantismes en "lusophonie catholique"*. Paris: Éd. Karthala, p. 269-282.

Silva, Augusto Santos (1994). *Tempos cruzados: um estudo interpretativo da cultura popular*. Porto: Edições Afrontamento.

(1997). *Palavras Para um País. Estudos Incompletos sobre o Século XIX Português.* Oeiras: Celta Editora.

(2000). *Cultura e Desenvolvimento.* Oeiras: Celta Editora.

Silva, Augusto da (1979). Prática religiosa dos católicos portugueses. *Economia e Sociologia*, 25-26.

Silva, Manuel Carlos (1998). *Resistir e adaptar-se. Constrangimentos e estratégias camponesas no Noroeste de Portugal.* Porto: Edições Afrontamento.

Simmel, Georg (1998) [1906; 1912]. *La religion.* Trad. Philippe Ivernel. Paris: Circé.

Spencer, Herbert (1937). *First Principles.* London: Watts & Co.

Stark, Rodney. (1997). Bringing Theory Back In. In: L. A. Young (Ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment.* New York/London: Routledge.

& Bainbridge, William Sims (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation.* Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Swenson, Donald S. (1999). *Society, Spirituality and the Sacred.* Toronto: Broadview Press.

The New Encyclopaedia Britannica, vol. 9 (1993). Chicago: The University of Chicago.

Thompson, Kenneth (1993). Durkheim, Ideology and the Sacred. *Social Compass*, 40 (3): 451-461.

Tiesler, Nina Clara (2000). Muçulmanos na margem: a nova presença Islâmica em Portugal. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 34: 117-144.

Tiryakian, Edward A. (1991). L'exceptionelle vitalité religieuse aux Etats-Unis. *Social Compass*, 38 (3): 215-238.

Tocqueville, Alexis de (1965) [1835]. *Democracy in America.* Trad. George Lawrence. Encyclopaedia Britannica, 44.

Tönnies, Ferdinand (1955) [1887]. *Community and Association.* Trad. Charles P. Loomis. London: Routledge.

Torres, Cláudio (2001). As invasões árabes e a carne de porco alentejana. In: *Jornal Público* de 4 de Outubro de 2001.

Tourraine, Alain (1984). *Le Retour de L'acteur.* Paris: Seuil.

Trevor-Roper, H. R. (1972) [1956]. *Religião, Reforma e transformação social.* Trad. Maria do Carmo Cary. Lisboa: Editorial Presença / Martins Fontes.

Troeltsch, Ernst (1958) [1911]. *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Boston: Beacon Press.

(1960) [1912]. *The Social Teachings of the Christian Churches*. Trad. Olive Wyon. New York: Harper.

Tschannen, Olivier (1992). *Les théories de la sécularisation*. Genève: Librairie Droz.

Turner, Bryan S. (1997). *Religion and Social Theory*. London: Sage Publications.

Valente, David (1999). As relações Igrejas-Estado em Portugal antes e depois do 25 de Abril de 1974. In: *Lusotopie*, Vol. *Dynamiques religieuses lusophonie contemporaine*. Paris: Karthala, p. 271-275.

Viegas, António M. L. & Costa, António F. da (Orgs) (1998). *Portugal, que Modernidade?*. Oeiras: Celta Editora.

Vilaça, Helena (1994). *Associativismo e movimentos sociais - modalidades de participação*. Relatório apresentado no âmbito das Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Policopiado.

(1997). Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal. *Sociologia – Revista da Faculdade de Letras*, 7: 31-51.

(1999). Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal. In: *Lusotopie*, Vol. *Des christianismes diversifiés en lusophonies modernes*. Paris: Karthala, p. 277-289.

(2000a). Formas de religiosidade em contextos de mudança e de secularização. In: *Actas do III Congresso Português de Sociologia: Práticas e Processos da Mudança Social*. Oeiras: Celta Editora, (suporte magnético – CD-ROM).

(2000b). Continuidades e mudanças nas áreas temáticas dos Congressos da APS. *Jornal do IV Congresso da Associação Portuguesa de Sociologia* (18/04/00): 8-9.

(2001). Identidades, práticas e crenças religiosas. In: J. Machado Pais, M. Villaverde Cabral & Jorge Vala (Coords.), *Atitudes e práticas religiosas dos portugueses*. Lisboa: ICS, p. 73-128.

Voyé, Liliane (1992). Religion et économie: apports et limites de l'analyse du religieux à partir de cadres théoriques emprutés à l'économie. *Social Compass*, 39 (1): 159-169.

(1994). La religion en postmodernité. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 22 (4): 503-519.

(1996). Sous le regard du sociologue: le rapport de la comission d'enquête parlementaire française sur les sectes. In: Massimo Introvigne & Gordon Melton (Dir.). *Pour en finir avec les sectes*. Milano, CESNUR – Giovanni Editore, p. 103-125.

& al. (Dir.) (1985). *La Belgique et ses dieux: églises, mouvements religieux et laïques*. Louvain-la-Neuve: CABAY et Recherches Sociologiques.

& Dobbelaere, Karel (1990). From Pillar to Postmodernity: the Changing Situation of Religion in Belgium. *Sociological Analysis*, 51 (S), p. 1-13.

& Dobbelaere, Karel (1994). Roman Catholicism: Universalism at Stake. In: Roberto Cipriani (Dir.), *Religions sans frontières?*. Roma: Prezidenza del Consiglio dei Ministri, p. 83-113.

Watier, Patrick (1998). Simmel, religion et sociologie (Postface). In: Georg Simmel, *La religion*. Paris: Circé: 135-181.

Weber, Max (1978) [1922]. *Economy and Society*. G. Roth & C. Wittich (Eds.). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

(1983a). *Economía y sociedad*. Trad. José Medina Echavarría & al.. México: Fondo de Cultura Económica.

(1983b) [1904-1905]. *A ética protestante e o espírito do capitalismo.* Trad. Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Lisboa: Editorial Presença.

Willaime, Jean-Paul (1992). *La précarité protestante: sociologie du protestantisme contemporain.* Genève: Labor et Fides.

(1994). Eglises, laïcité et intégration européenne. In: Alain Dierkens (Dir.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union Européenne*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 153-165.

(1995). *Sociologie des religions*. Paris: Presses Universitaires.

(1996). Les religions et l'unification européenne. In: Grace Davie & Danièle Hervieu-Léger (Dir.), *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte-Fondation pour l'innovation et la prospective.

(1997). The Enlightenment and Religion: Introduction. *Social Compass*, 44 (2): 195-205.

Wilson, Bryan (1969). *Religion in Secular Society.* Harmondsworth: Penguin Books.

(1982). The New Religions: Some Preliminary Considerations. In: Eileen Barker (Ed.) *New Religious Movements: a Perspective for Understanding Society*. New York and Toronto: The Edwin Mellen Press.

(1985). Morality in the Evolution of the Modern Social System. *The British Journal of Sociology*, 36 (3): 315-332.

(1988). *Religion in Sociological Perspective.* Oxford-New York: Oxford University Press.

(1990). *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press.

(1996). Religious Toleration, Pluralism and Privatization. In: Påll Repstad (Ed.), *Religion and Modernity – Modes of Co-existance*. Oslo: Scandinavian University Press, p. 11-34.

Ynger, J. Milton (1967). Pluralism, Religion and Secularism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6 (1): 17-30.

(1970). *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.

Fontes

Almeida, F. R (1995). *Prontuário Evangélico.* Queluz: Núcleo.

Almeida, F. R. (1998/1999). *Prontuário Evangélico*. Queluz: Núcleo.

Bíblia Sagrada (1998). Tradução interconfessional. Lisboa: Sociedade Bíblica de Portugal.

Church of Scientology International (1992). *What Is Scientology?* Los Angeles: Bridge Publications.

Direcção Geral de Estatística (DGE) (1901). *Recenseamento geral da população*. Censo de 1900.

Instituto Nacional de Estatística (INE) (datas várias). *Recenseamento geral da população*. Censos de 1940, 1950, 1960, 1981, 1991, 2001.

Jornal de Notícias, 01 de Abril de 1997.

Jornal de Notícias, 31 de Março de 1997.

Jornal Público, 30 de Novembro de 2002

Jornal Público, 24 de Outubro de 2002

Jornal Público, 08 de Dezembro de 1999

Jornal Público, 21 de Julho de 1996.

Jornal Semanário, 12 de Abril de 1997.

Portugal Evangélico, nºs 603- 608, do 1º Semestre de 1971.

Revista História, nº 29, 2000.

Revista Vida Mundial, nº 14 de Março de 1999.

Semanário Expresso, 14 de Dezembro de 2002.

Semanário Expresso, 06 de Julho de 2002.

VVAA (1920). *Salmos e Hinos*. Lisboa: Livraria Evangelica.

Sites electrónicos

CESNUR – http//www.cesnur.org

GALLUP – http//www.gallup.com

ANEXOS

Anexo I

Quadro 1 População residente com 12 anos ou mais, por NUTs II, segundo a resposta à pergunta sobre religião dos Censos de 1981

Zona Geográfica	Católicos		Não Católicos		Sem Religião		Não Respondem		Total	
	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)
Região Norte	2 365 199	89,85	26 945	1,02	23 766	0,9	216 439	8,22	2 632 349	100
Região Centro	1 255 398	87,87	12 455	0,87	13 604	0,95	147 177	10,3	1 428 634	100
Região Lisboa	1 914 645	72,34	63 319	2,39	168 357	6,36	500 519	18,91	2 646 840	100
Região Alentejo	274 173	56,75	5 847	1,21	38 680	8,01	164 451	34,04	483 151	100
Região Algarve	188 110	69,99	3 839	1,43	7 889	2,94	68 910	25,64	268 748	100
Região A. Açores	175 344	94,5	1 422	0,77	693	0,37	8 093	4,36	185 552	100
Região A. Madeira	180 376	94,01	1 667	0,87	797	0,42	9 026	4,7	191 866	100
TOTAL	6 353 245	81,07	115 494	1,47	253 786	3,24	1 114 615	14,22	7 837 140	100

Quadro 2 População residente, com 12 ou mais anos, por NUTs II, segundo a resposta à pergunta sobre religião dos Censos de 1991

Zona Geográfica	Católicos		Não Católicos		Sem Religião		Não Respondem		Total	
	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)
Região Norte	2 470 570	85,48	37 534	1,3	26 056	0,9	355 998	12,31	2 890 158	100
Região Centro	1 220 511	82,7	17 321	1,17	14 123	0,95	222 449	15,08	1 474 404	100
Região Lisboa	1 979 074	69,43	78 942	2,77	146 263	5,13	646 158	22,66	2 850 437	100
Região Alentejo	302 200	64,02	5 778	1,22	26 977	5,71	137 021	29,03	471 976	100
Região Algarve	202 854	68,72	6 974	2,36	10 256	3,47	75 087	25,43	295 171	100
Região A. Açores	173 581	91,96	1 663	0,88	843	0,44	12 655	6,7	188 742	100
Região A. Madeira	176 118	85,51	1 638	0,8	816	0,39	27 380	13,29	205 952	100
TOTAL	6 524 908	77,89	149 850	1,79	225 334	2,68	1 476 748	17,62	8 376 840	100

Quadro 3 População residente, com 12 ou mais anos, por NUTs II, segundo a resposta à pergunta sobre religião dos Censos de 2001

Zona Geográfica	Católicos		Não Católicos		Sem Religião		Não Respondem		Total	
	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)
Região Norte	2 765 181	90,89	49 419	1,62	50 015	1,64	177 730	5,84	3 042 345	100
Região Centro	1 780 636	89,21	35 905	1,80	42 199	2,11	137 269	6,88	1 996 009	100
Região Lisboa	1 669 953	73,71	97 136	4,29	185 023	8,17	313 517	13,84	2 265 629	100
Região Alentejo	524 662	78,31	13 184	1,97	42 606	6,36	89 488	13,36	669 940	100
Região Algarve	254 307	75,35	15 479	4,59	19 851	5,88	47 849	14,18	337 486	100
Região A. Açores	178 719	94,06	2 261	1,19	1 711	0,90	7 305	3,84	189 996	100
Região A. Madeira	180 090	90,90	2 774	1,40	1 582	0,80	13 664	6,90	198 110	100
TOTAL	7 353 548	84,53	216 158	2,48	342 987	3,94	786 822	9,04	8 699 515	100

Quadro 4 População residente de religião não católica, com 12 ou mais anos, em 1981

Zona Geográfica	Religião													
	Ortodoxa		Protestante		Outra Cristã		Judaica		Muçulmana		Outra não Cristã		Total	
	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)
Região Norte	735	2,73	6 537	24,26	17 059	63,31	1 468	5,45	450	1,67	696	2,58	26 945	100
Região Centro	318	2,55	5 087	40,84	5 912	47,47	701	5,63	150	1,2	287	2,3	12 455	100
Região Lisboa	1 250	1,97	22 184	35,04	31 184	49,25	2 569	4,06	3 593	5,67	2 539	4,01	63 319	100
Região Alentejo	121	2,07	2 494	42,65	2 638	45,12	322	5,51	80	1,37	192	3,28	5 847	100
Região Algarve	76	1,98	1 814	47,25	1 641	42,75	186	4,85	33	0,86	89	2,32	3 839	100
Região A. Açores	25	1,76	509	35,79	721	50,7	119	8,37	9	0,63	39	2,74	1 422	100
Região A. Madeira	39	2,34	587	35,21	840	50,39	128	7,68	20	1,2	53	3,18	1 667	100
TOTAL	2 564	2,22	39 212	33,95	59 995	51,95	5 493	4,76	4 335	3,75	3 895	3,37	115 494	100

Quadro 5 População residente de religião não católica, com 12 ou mais anos, em 1991

Zona Geográfica	Religião													
	Ortodoxa		Protestante		Outra Cristã		Judaica		Muçulmana		Outra não Cristã		Total	
	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)
Região Norte	4 703	12,53	5 455	14,53	21 843	58,2	1 105	2,94	2 257	6,01	2 171	5,78	37 534	100
Região Centro	1 612	9,31	5 272	30,44	8 655	49,97	445	2,57	564	3,26	773	4,46	17 321	100
Região Lisboa	3 658	4,63	20 644	26,15	41 762	52,9	1 484	1,88	5 792	7,34	5 602	7,1	78 942	100
Região Alentejo	630	10,9	1 811	31,34	2 529	43,77	215	3,72	226	3,91	367	6,35	5 778	100
Região Algarve	383	5,49	2 915	41,8	3 010	43,16	149	2,14	219	3,14	298	4,27	6 974	100
Região A. Açores	218	13,11	483	29,04	751	45,16	55	3,31	47	2,83	109	6,55	1 663	100
Região A. Madeira	115	7,02	352	21,49	941	57,45	66	4,03	29	1,77	135	8,24	1 638	100
TOTAL	11 319	7,55	36 932	24,65	79 491	53,05	3 519	2,35	9 134	6,1	9 455	6,31	149 850	100

Quadro 6 População residente de religião não católica, com 12 ou mais anos, em 2001

Zona Geográfica	Religião													
	Ortodoxa		Protestante		Outra Cristã		Judaica		Muçulmana		Outra não Cristã		Total	
	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)
Região Norte	2 982	6,03	7 179	14,53	35 565	71,97	372	0,75	835	1,69	2 486	5,03	49 419	100
Região Centro	3 848	10,72	8 772	24,43	20 730	57,74	366	1,02	638	1,78	1 551	4,32	35 905	100
Região Lisboa	6 255	6,44	22 641	23,31	49 703	51,17	851	0,88	9 600	9,88	8 086	8,32	97 136	100
Região Alentejo	1 300	9,86	3 961	30,04	6 917	52,47	76	0,58	219	1,66	711	5,39	13 184	100
Região Algarve	2 297	14,84	4 756	30,73	6 998	45,21	78	0,50	630	4,07	720	4,65	15 479	100
Região A. Açores	354	15,66	510	22,56	1 194	52,81	9	0,40	19	0,84	175	7,74	2 261	100
Região A. Madeira	407	14,67	482	17,38	1 638	59,05	21	0,76	73	2,63	153	5,52	2 774	100
TOTAL	17 443	8,07	48 301	22,35	122 745	56,78	1 773	0,82	12 014	5,56	13 882	6,42	216 158	100

Quadro 7 Taxa crescimento da população não católica, entre 1981 e 2001

Grupo religioso	População em 1981	População em 1991	População em 2001	Variação da população por grupo religioso 1981/1991	Taxa de crescimento da população por grupo religioso 1981/1991 (%)	Variação da população por grupo religioso 1991/2001	Taxa de crescimento da população por grupo religioso 1991/2001 (%)	Variação da população por grupo religioso 1981/2001	Taxa de crescimento da população por grupo religioso 1981/2001 (%)
Ortodoxa	2 564	11 319	17 443	8 755	341,46	6 124	54,1	14 879	580,3
Protestante	39 212	36 932	48 301	-2 280	-5,81	11 369	30,78	9 089	23,18
Outra cristã	59 995	79 441	122 745	19 446	32,41	43 304	54,51	62 750	104,59
Judaica	5 493	3 519	1 773	-1 974	-35,94	-1 746	-49,62	-3 720	-67,72
Muçulmana	4 335	9 134	12 014	4 799	110,7	2 880	31,53	7 679	177,14
Outra não cristã	3 895	9 455	13 882	5 560	142,75	4 427	46,82	9 987	256,41
Total	115 494	149 850	216 158	34 356	34,36	66 308	44,25	100 664	87,16

Quadro 8 Locais de culto evangélico por distrito

Distrito	Locais de culto evangélico em 1995	Peso dos locais de culto, por distrito, em 1995 (%)	Locais de culto evangélico em 1999	Peso dos locais de culto, por distrito, em 1999 (%)	Locais de culto evangélico em 2002	Peso dos locais de culto, por distrito, em 2002 (%)	Variação do número de locais de culto, por distrito, 1995/1999	Taxa de crescimento dos locais de culto, por distrito, 1995/1999 (%)	Variação do número de locais de culto, por distrito, 1999/2002	Taxa de crescimento dos locais de culto, por distrito, 1999/2002 (%)	Variação do número de locais de culto, por distrito, 1995/2002	Taxa de crescimento dos locais de culto, por distrito, 1995/2002 (%)
Aveiro	97	8,46	113	8,65	98	7,38	+16	16,49	-15	-13,27	+1	1,03
Beja	22	1,92	36	2,76	44	3,31	+14	63,64	+8	22,22	+22	100
Braga	23	2,01	30	2,30	41	3,09	+7	30,43	+11	36,66	+18	78,26
Bragança	14	1,22	21	1,61	21	1,58	+7	50	0	0	+7	50
Castelo Branco	26	2,27	27	2,07	26	1,96	+1	3,85	-1	-3,7	0	0
Coimbra	97	8,46	98	7,50	98	7,38	+1	1,03	0	0	+1	1,03
Évora	25	2,18	24	1,84	28	2,11	-1	-4	+4	16,66	+3	12
Faro	85	7,42	88	6,74	77	5,8	+3	3,53	-11	-12,5	-8	-9,41
Guarda	13	1,13	13	1	14	1,05	0	0	+1	7,69	+1	7,69
Leiria	46	4,01	52	3,98	56	4,22	+6	13,04	+4	7,69	+10	21,74
Lisboa	248	21,64	279	21,36	278	20,93	+31	12,5	-1	-0,36	+30	12,1
Portalegre	27	2,36	30	2,30	35	2,64	+3	11,11	+5	16,66	+8	29,63
Porto	141	12,30	161	12,33	161	12,12	+20	14,18	0	0	+20	14,18
Santarém	69	6,02	85	6,51	83	6,25	+16	23,19	-2	-2,35	+14	20,29
Setúbal	107	9,34	130	9,95	133	10,02	+23	21,5	+3	2,31	+26	24,3
Viana do Castelo	20	1,75	21	1,61	29	2,18	+1	5	+8	38,09	+9	45
Vila Real	22	1,92	23	1,76	25	1,88	+1	4,55	+2	8,7	+3	13,64
Viseu	28	2,44	36	2,76	38	2,86	+8	28,57	+2	5,55	+10	35,71
Açores	26	2,27	26	1,99	29	2,18	0	0	+3	11,54	+3	11,54
Madeira	10	0,87	13	1	14	1,05	+3	30	+1	7,69	+4	40
TOTAL	1 146	100	1 306	100	1 328	100	160	13,96	22	1,68	+182	15,88

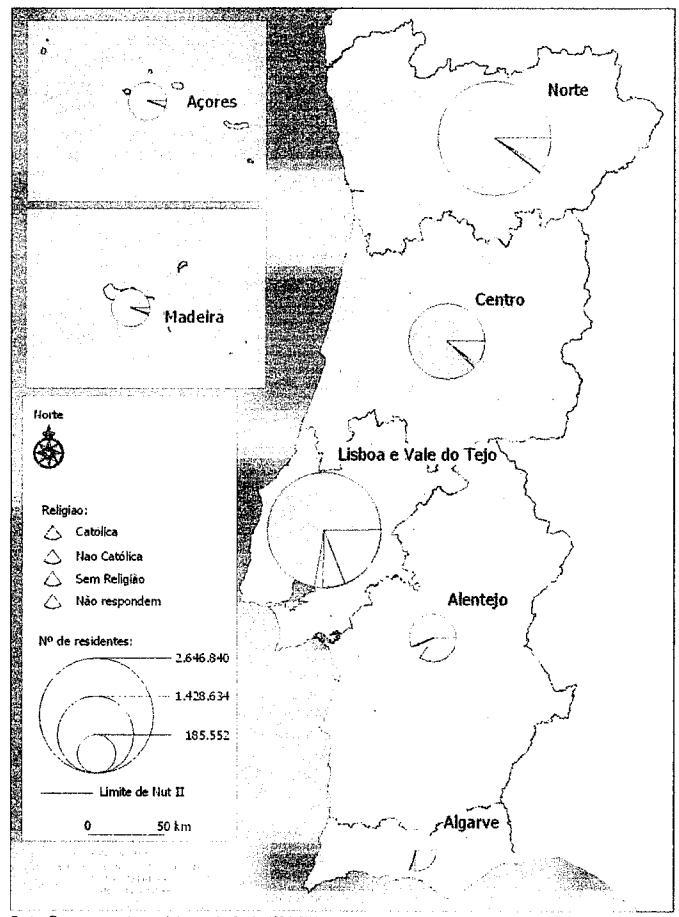
Fonte: Prontuários Evangélicos 1995 e 1998/99

Quadro 9 Locais de culto evangélico nos concelhos do distrito do Porto

Concelhos	Locais de culto evangélico, por concelho, em 1995	Peso dos locais de culto, por concelho, em 1995 (%)	Locais de culto evangélico, por concelho, em 1999	Peso dos locais de culto, por concelho, em 1999 (%)	Locais de culto evangélico, por concelho, em 2002	Peso dos locais de culto, por concelho, em 2002 (%)	Variação do número de locais de culto, por concelho, 1995/1999	Taxa de crescimento dos locais de culto, por concelho, 1995/1999(%)	Variação do número de locais de culto, por concelho, 1999/2002	Taxa de crescimento dos locais de culto, por concelho, 1999/2002(%)	Taxa de crescimento dos locais de culto, por concelho, 1995/2002(%)
Amarante	2	1,42	1	0,62	1	0,62	-1	-50	0	0	-50
Baião	1	0,7	1	0,62	1	0,62	0	0	0	0	0
Felgueiras	3	2,13	5	3,11	6	3,73	+2	66,66	+1	20	100
Gondomar	12	8,51	13	8,07	12	7,45	+1	8,33	-1	-7,69	0
Lousada	1	0,7	1	0,62	1	0,62	0	0	0	0	0
Maia	15	10,64	14	8,7	15	9,32	-1	-6,66	+1	7,14	0
Marco Canaveses	2	1,42	4	2,48	3	1,86	+2	100	-1	-25	50
Matosinhos	15	10,64	17	10,56	17	10,56	+2	13,33	0	0	13,33
Paços Ferreira	1	0,7	2	1,24	1	0,62	+1	50	-1	-50	0
Paredes	1	0,7	1	0,62	2	1,24	0	0	+1	50	100
Penafiel	4	2,84	5	3,11	6	3,73	+1	25	+1	20	50
Porto	31	21,99	38	23,6	37	22,98	+7	22,58	-1	-2,63	19,35
Póvoa Varzim	4	2,84	5	3,11	5	3,11	+1	25	0	0	25
Santo Tirso	7	4,97	6	3,73	5	3,11	-1	-14,29	-1	-16,66	-28,57
Trofa	3	2,13	4	2,48	3	1,86	+1	33,33	-1	-25	0
Valongo	5	3,55	6	3,73	7	4,35	+1	20	+1	-16,66	40
Vila do Conde	6	4,26	7	4,35	6	3,73	+1	16,66	-1	-14,29	0
Vila Nova Gaia	28	19,86	31	19,25	33	20,5	+3	10,71	+2	6,45	17,86
TOTAL	141	100	161	100	161	100	+20	14,18	0	0	14,18

Fonte: Prontuários Evangélicos 1995 e 1998/99

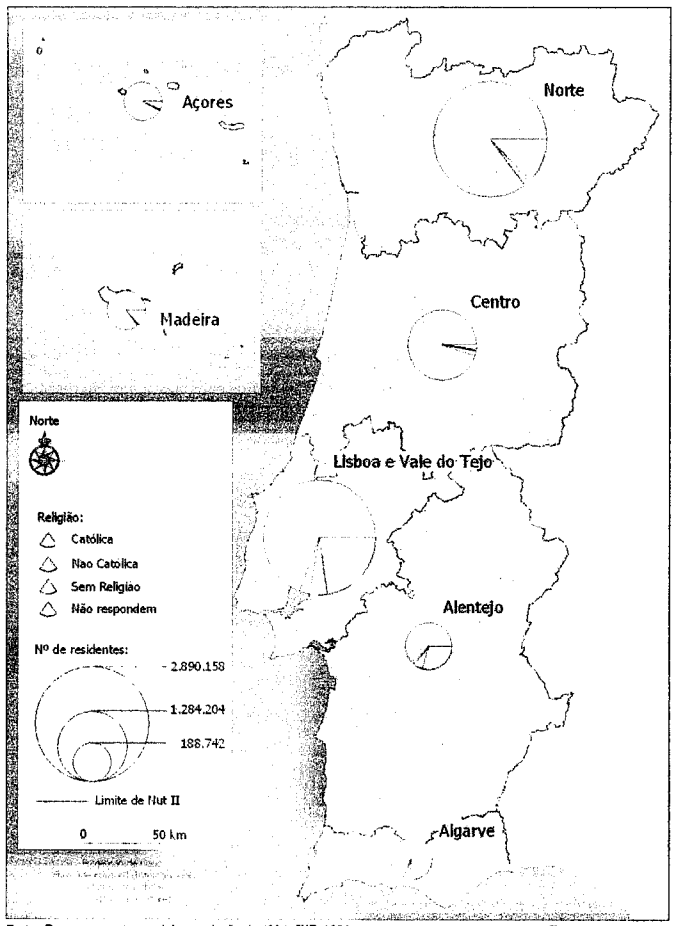
Mapa 1 O catolicismo em Portugal, por Nuts II, em 1981



Fonte: *Recenseamento geral da população de 1991*, INE, 1991.
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000. Direcção Geral do Ambiente, 1994.

fac letras univ porto serv. dx. informação cartografia 2002

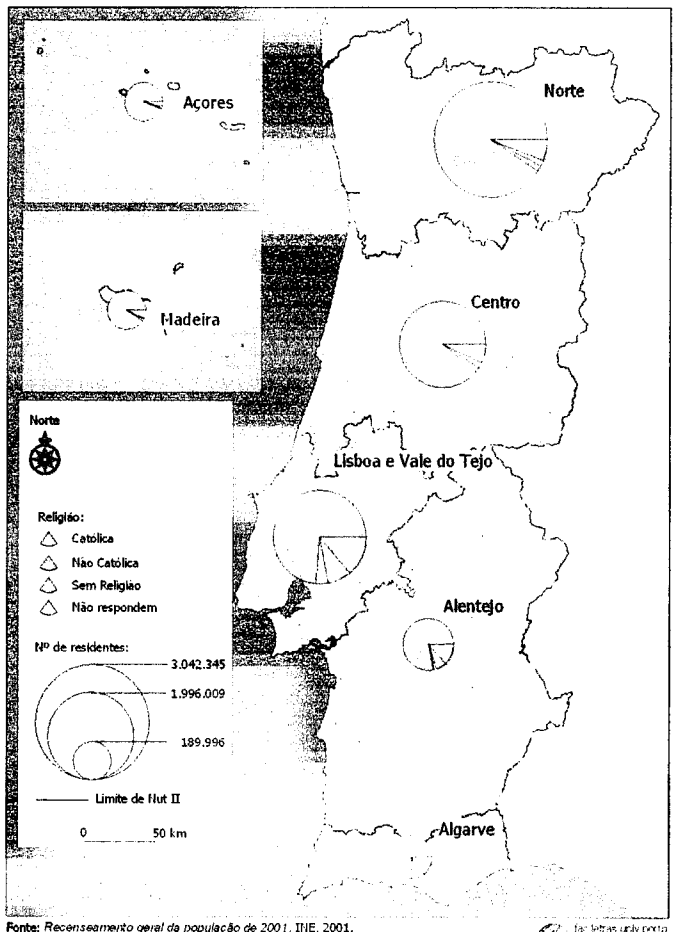
Mapa 2 O catolicismo em Portugal, por Nuts II, em 1991



Fonte: *Recenseamento geral da população de 1991*, INE, 1991.
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000, Direcção Geral do Ambiente, 1994.

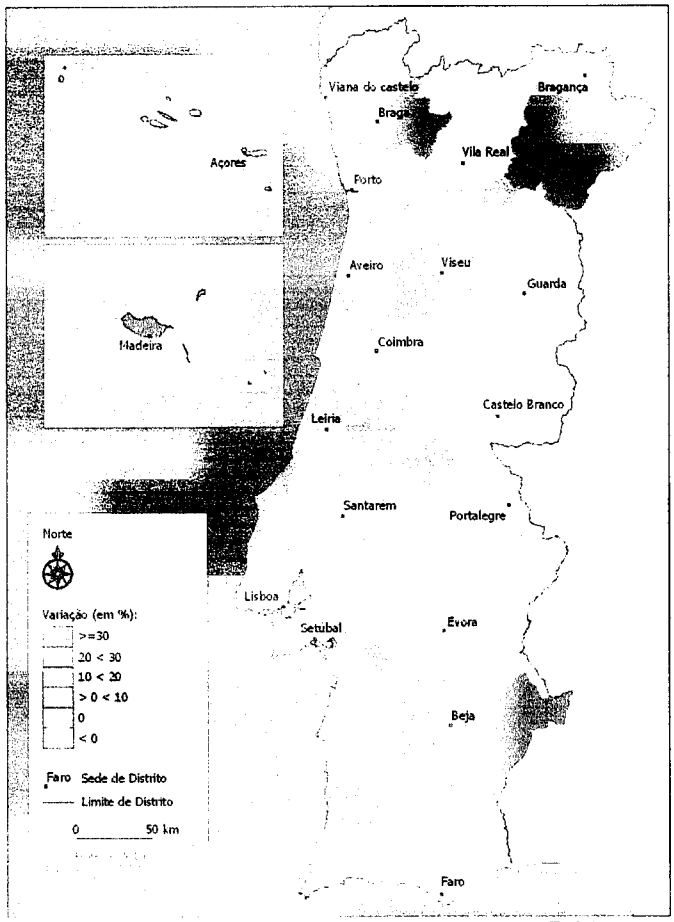
fac letras univ porto serv. de informação cartografia 2002

Mapa 3 O catolicismo em Portugal, por Nuts II, em 2001



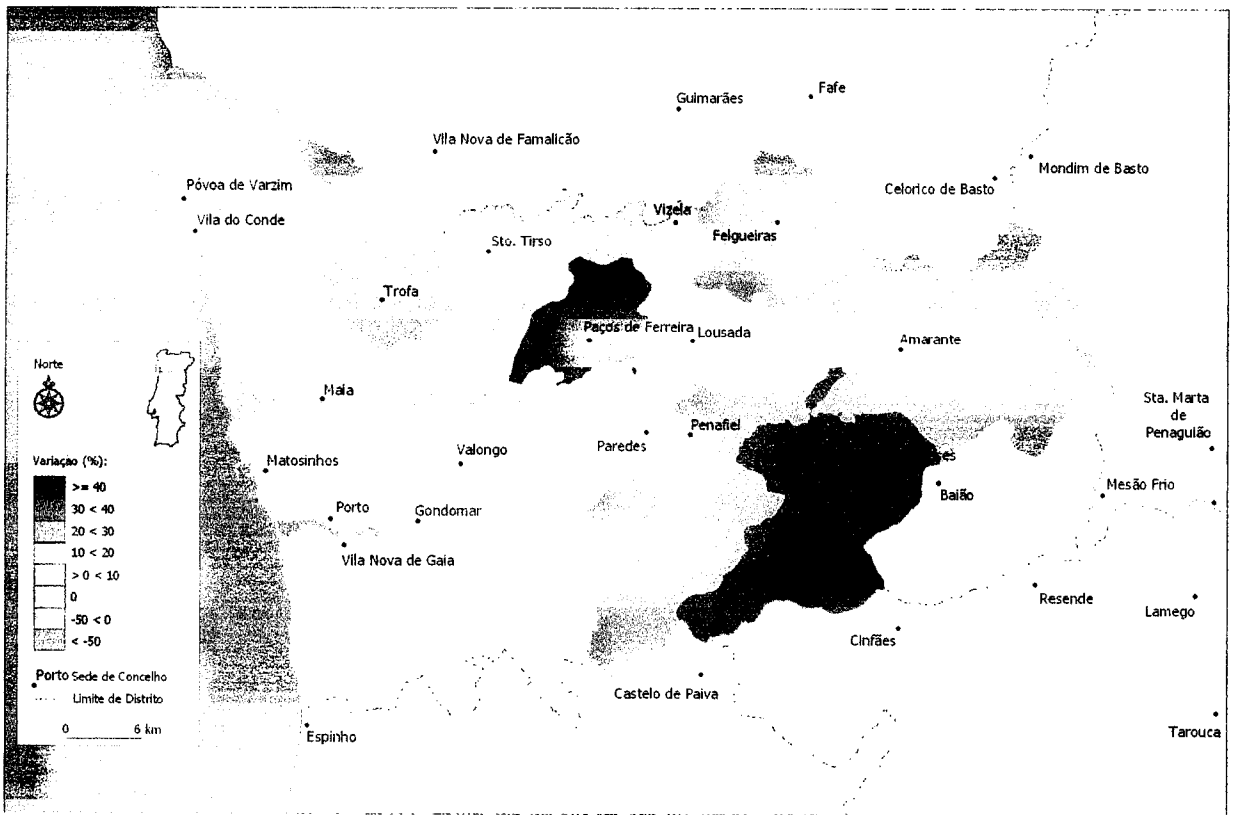
Fonte: *Recenseamento geral da população de 2001*, INE, 2001.
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000, Direcção Geral do Ambiente, 1994.

Mapa 4 Variação do número de locais de culto evangélico em Portugal, por Distrito, entre 1995 e 1999



Fonte: *Prontuário Evangélico de 1995*
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000, Direcção Geral do Ambiente, 1994.

Mapa 5 Variação do número de locais de culto evangélico, por Concelhos do Distrito do Porto, entre 1995 e 1999



Fonte: *Prontuário Evangelico de 1995.*
Prontuario Evangélico de 1998/99.
Carta Administrativa de Portugal (Atlas do Ambiente), escala 1:250.000, Direcçao Geral do Ambiente, 1994.

fac letras univ porto serv doc informação cartografia 2002

Anexo II

Inquérito aos valores e atitudes morais e religiosos

Instituto de Sociologia
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Maio de 1998

Entrevistador n.º :_____
Caso n.º: _____
Distrito _____
Concelho_____
Freguesia _____
Secção ___/___/___

Entrevistador: Por favor registe a hora a que iniciou a entrevista

⇒ **HORA:**

Está a ser realizado um estudo acerca das crenças religiosas e morais das pessoas em Portugal. A sua participação neste estudo é para nós muito importante, pois pretende-se ter uma ideia representativa acerca do que os portugueses pensam, e procurar saber se as suas opiniões são muito diferentes ou não daquilo que as pessoas pensam noutros países onde também está a ser feito este inquérito – Europa e EUA. Algumas perguntas podem parecer estranhas face ao contexto português, mas elas são importantes noutras sociedades onde o inquérito também está a ser aplicado. Uma vez que se trata de um inquérito internacional e comparativo é preciso colocar as mesmas questões em todos os países.
Não se trata, por isso, de se estar a fazer qualquer avaliação das pessoas que respondem e o inquérito é, além do mais, confidencial. Trata-se de um estudo que não está ligado a nenhuma instituição religiosa, mas que é da responsabilidade de instituições universitárias.

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 1

1. Em Portugal, ouve-se falar muito acerca de violência, suborno, adultério e evasão fiscal (fuga aos impostos). Na sua opinião, pensa que, hoje em dia, há mais ou menos deste tipo de comportamentos do que havia há 10 anos atrás?

Primeiro, vamos tratar da violência nas ruas: aqui está uma escala de números para possíveis respostas.
Se escolher o número 1 , significa que pensa que há muito menos violência do que havia há 10 atrás; se escolher o 5, significa que pensa que há muito mais; se escolher o 3, significa que pensa que se tem mantido mais ou menos na mesma; o 2 significa menos, mas não muito menos, e o 4 significa mais, mas não muito mais.

Assim, diga-me, por favor, qual dos números desta escala está mais próximo daquilo que pensa:

"Em Portugal hoje, há mais ou menos violência nas ruas do que havia há 10 anos atrás"?

Entrevistador: Perguntar primeiro pelo *item* A; segundo pelo B; terceiro pelo C e quarto e último pelo *item* D.

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	muito menos	**menos**	**mais ou menos na mesma**	**mais**	**muito mais**
A. Violência nas ruas	1	2	3	4	5
B. Suborno	1	2	3	4	5
C. Adultério	1	2	3	4	5
D. Fuga aos impostos	1	2	3	4	5

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 2

2. Consideremos a fuga aos impostos. As pessoas apresentam diferentes razões para fugir aos impostos.

Desta vez pode escolher entre 7 números da escala, de acordo com o quanto concorda ou discorda das seguintes razões justificarem a evasão fiscal. Se escolher 1, significa que discorda totalmente, se escolher 7 significa que concorda totalmente - assim quanto mais alto for o número que escolher, tanto mais estará de acordo com a afirmação.

A primeira afirmação diz que a fuga aos impostos é tanto mais justificável...

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	Discordo totalmente						**Concordo totalmente**
A. ...quanto mais gente procurar fugir através de declarações falsas.	1	2	3	4	5	6	7
B. ...quanto mais elevados são os impostos.	1	2	3	4	5	6	7
C. ...quanto mais o governo desperdiça o nosso dinheiro.	1	2	3	4	5	6	7
D. ...quanto mais injustas são as leis fiscais.	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 3

3. Até que ponto, concorda ou discorda com as justificações seguintes para a pena de morte no caso de crimes muito graves, tais como assassínios brutais? Uma vez mais, pode indicar-me um número desta escala entre 1 e 7.

Entrevistador: Assinalar um número da escala

A pena de morte é justificável...

	Discordo totalmente						**Concordo totalmente**
A. ...porque vai dissuadir outros de cometerem tais crimes.	1	2	3	4	5	6	7
B. ...porque o criminoso tem que ser punido.	1	2	3	4	5	6	7
C. ...porque dá-nos a certeza absoluta que esse criminoso em concreto nunca mais irá cometer igual crime.	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 4

4. Até que ponto concorda ou discorda com estas afirmações?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	Discordo totalmente						**Concordo totalmente**
A. Os casais homossexuais deviam ter os mesmos direitos que os outros casais têm para adoptar crianças.	1	2	3	4	5	6	7
B. As pessoas que se encontram em plena posse das suas capacidades mentais (do seu juízo) deviam ter o direito de cometer suicídio.	1	2	3	4	5	6	7
C. Quando há falta de emprego, os homens deviam ter mais direito do que as mulheres para arranjar emprego.	1	2	3	4	5	6	7

5. Agora, pode dizer-me se acha ou não que deveria ser possível a uma mulher fazer um aborto pelas seguintes razões?

Entrevistador: Por favor, leia as respostas possíveis, uma de cada vez

	Sim, deveria ser possível	**Não, não deveria ser possível**
A. ...se existir uma forte possibilidade de deformações graves para o bebé.	1	2
B. ...se ela não quiser ter mais filhos.	1	2
C. ...se a sua saúde está seriamente em perigo devido à gravidez.	1	2
D. ...se ela simplesmente não quiser ter um filho nessa altura.	1	2
E. ...se a família achar que não pode sustentar mais nenhum filho.	1	2
F. ...se ela ficou grávida devido a uma violação.	1	2
G. ...se ela não é casada e não quer casar com o pai da criança.	1	2

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 6

6. Agora, gostaria que me desse a sua opinião sobre vários temas. Para cada tema vou ler-lhe duas opiniões opostas e gostaria que me dissesse em que posição coloca a sua opinião nesta escala. Se escolher o número 1, significa que concorda completamente com a afirmação à esquerda; o 7 significa que concorda completamente com a afirmação à direita. Quanto mais baixo o número, mais estará de acordo com a afirmação à esquerda; quanto mais alto o número, mais estará de acordo com a afirmação à direita.

Entrevistador: Assinalar um número da escala

A. Cada pessoa deveria ser responsável por tratar de assegurar a sua própria pensão (reforma).	1	2	3	4	5	6	7	**O Estado deveria por si só garantir as pensões para toda a gente.**
B. As pessoas que estão desempregadas deveriam aceitar sempre qualquer emprego que lhes fosse oferecido, perdendo o seu subsídio de desemprego caso recusassem.	1	2	3	4	5	6	7	**As pessoas que estão desempregadas deveriam ter o direito de recusar todos os empregos que lhes fossem oferecidos e manter, mesmo assim, o seu subsídio de desemprego.**
C. As pessoas deveriam sempre poder fumar em edifícios públicos.	1	2	3	4	5	6	7	**As pessoas nunca deveriam poder fumar em edifícios públicos.**

7. Fuma?

Sim 1
Não 2

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 8

8. Agora, gostaríamos de saber se, em casa, pensa que é importante encorajar as crianças a desenvolver a independência, a obediência e a criatividade. Poderia indicar-nos um número que mostre a importância que atribui ao facto de encorajar nas crianças o desenvolvimento de...

Entrevistador: Assinalar um número da escala para cada valor

	Nada importante						**Muito importante**
A. Independência	1	2	3	4	5	6	7
B. Obediência	1	2	3	4	5	6	7
C. Criatividade	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 9

9. Para encorajar as pessoas a trabalharem mais, deveriam ou não existir maiores diferenças de rendimentos entre os indivíduos?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	Discordo totalmente						**Concordo totalmente**
Para encorajar as pessoas a trabalharem mais, deveriam existir maiores diferenças entre os seus rendimentos.	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 10

10. Resistiria activamente se a sua Câmara Municipal tentasse comprar uma casa vazia perto da sua casa para alojar pessoas sem abrigo?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

Eu não resistiria de modo algum								**Eu resistiria muito activamente**
	1	2	3	4	5	6	7	

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 11

11. Agora, gostaria de lhe descrever uma situação pedindo-lhe a sua opinião: imagine que uma grande empresa privada publicou um anúncio de emprego ao qual concorreu o sobrinho do dono da empresa. O sobrinho não é tão qualificado como outro candidato, o Sr. Santos. Pessoalmente, acha que seria correcto ou errado o dono da empresa empregar o seu sobrinho?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

Absolutamente errado								**Absolutamente correcto**
	1	2	3	4	5	6	7	

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 12

12. Independentemente daquilo que acontecer, pensa que as razões que possam ser dadas para empregar ou não empregar o sobrinho são boas ou más razões?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	razão muito má						**razão muito boa**
A. O sobrinho não é empregado porque o sentido de justiça obriga a que seja recrutado o mais qualificado.	1	2	3	4	5	6	7
B. O sobrinho não é empregado porque é do interesse económico/financeiro da empresa recrutar o melhor candidato.	1	2	3	4	5	6	7
C. O sobrinho é empregado porque o patrão deve um favor ao pai do sobrinho.	1	2	3	4	5	6	7
D. O sobrinho é empregado porque o patrão acredita que os familiares são de mais confiança que as outras pessoas.	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 13

13. Aqui está outra situação:
Três doentes são admitidos, na mesma semana, num hospital. Todos eles sofrem de um problema cardíaco e precisam de ser operados. Cada paciente tem as mesmas possibilidades de sobreviver se for operado, e todos os três casos têm a mesma urgência, mas apenas uma operação pode ser realizada. Como escolher, de forma justa, aquele que será operado? Deve-se...

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	Muito injusta						**Muito justa**
A. ...tirar à sorte.	1	2	3	4	5	6	7
B. ...escolher o mais novo.	1	2	3	4	5	6	7
C. ...escolher o que foi admitido em primeiro lugar no hospital.	1	2	3	4	5	6	7
D. ...escolher aquele que tiver a seu cargo uma família mais numerosa.	1	2	3	4	5	6	7

14. Uma mulher encontra-se na fase terminal de uma doença incurável e dolorosa. Ela está na posse total das suas capacidades mentais, e pede ao seu médico que lhe dê uma injecção que ponha fim à sua vida. Deveria o médico ser autorizado a fazer isso?

A. Não.....1
B. Sim, mas unicamente se a família dela também concordar.....2
C. Sim.....3
D. Sim, mas.....4
Entrevistador: Por favor, tomar nota da explicação em caso de um "sim duvidoso"

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 15

15. Algumas pessoas pensam que o que é bem ou que é mal (certo ou errado) depende inteiramente das circunstâncias. Outras pensam que as regras acerca do bem e do mal são sempre válidas, quaisquer que sejam as circunstâncias. O que é que está mais próximo da sua opinião?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

O que é bem e o que é mal depende inteiramente das circunstâncias.	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	O que é bem e o que é mal aplica-se sempre, quaisquer que sejam as circunstâncias.

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 16

16. Se tiver que decidir entre aquilo que é bem ou mal, certo ou errado, até que ponto é influenciado por...

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	Nada influenciado						**Muito influenciado**
A. ...a sua consciência.	1	2	3	4	5	6	7
B. ...aquilo que os outros vão pensar de si.	1	2	3	4	5	6	7
C. ...a sua educação.	1	2	3	4	5	6	7
D. ...a lei.	1	2	3	4	5	6	7
E. ...a sua religião.	1	2	3	4	5	6	7
F. ...aquilo que faz os outros felizes ou infelizes.	1	2	3	4	5	6	7
G. ...aquilo que o faz a si feliz ou infeliz.	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 17

17. Algumas pessoas sentem que controlam completamente a sua vida, enquanto que outras sentem que não têm qualquer tipo de controlo. Genericamente falando, qual o grau de controlo que considera ter sobre a sua vida?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

Nenhum controlo	1	2	3	4	5	6	7	Controlo total

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 18

18. Para resolver os problemas mais urgentes dos nossos dias, o que é para si mais importante: Mudar cada indivíduo, ou mudar a organização da sociedade?

Mudar cada indivíduo é mais importante.	1	2	3	4	5	6	7	Mudar a organização da sociedade é mais importante.

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 19

19. Falando em termos muito gerais, tende a fazer o que tem vontade de fazer, ou tende a fazer o que os outros esperam que você faça?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

Eu tendo sempre a fazer aquilo que eu quero.	1	2	3	4	5	6	7	Eu tendo sempre a fazer aquilo que os outros esperam de mim.

20. Temos agora uma questão acerca de trabalho voluntário. Por trabalho voluntário nós entendemos um trabalho não-remunerado, realizado para a comunidade ou para um grupo, e não apenas para a sua família ou para os seus amigos. Trata-se mesmo de realizar um trabalho e não unicamente de pertencer a um grupo.
Primeiro: Faz regularmente trabalho voluntário para organizações religiosas?

Sim 1
Não.....2

21. Segundo: Faz regularmente trabalho voluntário para organizações não-religiosas?

Sim 1
Não..... 2

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 22

22. Estamos interessados em saber a frequência com que mudou, ao longo da sua vida, de um tipo de lugar para outro. Nenhuma das situações seguintes se adequa com exactidão ao seu caso, mas qual delas acha que se aproxima mais da sua experiência de vida?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Sempre residi na mesma vizinhança toda a minha vida 1
B. Mudei-me uma ou várias vezes, mas sempre para um lugar do mesmo tipo (tal como de uma aldeia para outra, ou de uma cidade para outra semelhante) 2
C. Tenho tido a experiência de residir em vários lugares diferentes no mesmo país 3
D. Tenho tido a experiência de residir em vários lugares diferentes em países diferentes 4
E. Tenho residido em muitas sociedades diferentes e tenho tido a experiência de residir em lugares radicalmente diferentes 5

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 23

23. A maior parte do seus melhores amigos vive...

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. na sua vizinhança (distância que se percorre a pé) 1
B. na sua cidade ou arredores 2
C. na sua região..... 3
D. no seu país 4
E. no seu país e no estrangeiro 5
F. eu não tenho "melhores" amigos 6

24. Qual é a sua nacionalidade?_____

25. Qual é a nacionalidade de nascimento da sua mãe? _____

26. Qual é a nacionalidade de nascimento do seu pai?_____

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 27

Entrevistador: Não fazer a Questão 27 se o entrevistado for de nacionalidade estrangeira! (ver questão 24)

27. Como sabe, há muitas pessoas de outros países, que por várias razões têm vindo para Portugal. Como por exemplo, pessoas vindas de África. Aqui estão algumas opiniões que você pode ouvir dizer acerca de tais pessoas – as quais genericamente designaremos por imigrantes - e acerca dos portugueses. Por favor, diga-me o quanto concorda ou discorda com essas afirmações.

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	Discordo totalmente						Concordo totalmente
A. Os imigrantes não são menos inteligentes que os portugueses.	1	2	3	4	5	6	7
B. Eu tenho orgulho em ser português.	1	2	3	4	5	6	7
C. No seu conjunto, os portugueses são um povo trabalhador.	1	2	3	4	5	6	7
D. Pode-se ter tanta confiança nos imigrantes como nos portugueses.	1	2	3	4	5	6	7
E. A chegada de imigrantes a Portugal constitui uma ameaça ao nosso modo de vida.	1	2	3	4	5	6	7
F. Todos os portugueses respeitam os símbolos nacionais, como a bandeira e o hino.	1	2	3	4	5	6	7
G. Os imigrantes arranjam empregos à custa dos portugueses.	1	2	3	4	5	6	7
H. Os imigrantes não são menos trabalhadores do que os portugueses.	1	2	3	4	5	6	7
I. No conjunto, os portugueses sofreram com a chegada dos imigrantes.	1	2	3	4	5	6	7

Não se aplica..... 8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 28

Agora, algumas questões acerca de si.

28. Como diria que é o seu interesse pela política?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	1	2	3	4	5	6	7	
nada interessado								**muito interessado**

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 29

29. Aqui tem uma lista de partidos políticos. Sente-se mais próximo de um destes partidos do que dos outros?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

Entrevistador: Se responder não, questionar novamente: mas talvez se sinta um pouco mais próximo de um destes partidos?

A. CDS/PP.....01
B. CDU-PCP.....02
C. MRPP.....03
D. PPD/PSD.....04
E. PS.....05
F. PSR.....06
G. UDP.....07
H. Outro - Qual?_____.08

Nenhum.....*96* *(99)*
Não responde.....*97* *(99)*
Não sabe.....*98* *(99)*

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 30

30. De qual partido se sente menos próximo?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. CDS/PP.....01
B. CDU-PCP.....02
C. MRPP.....03
D. PPD/PSD.....04
E. PS.....05
F. PSR.....06
G. UDP.....07

Nenhum.....*96* *(99)*
Não responde.....*97* *(99)*
Não sabe.....*98* *(99)*

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 31

31. Com que frequência costuma seguir as notícias acerca da política na rádio, na televisão ou nos jornais?

A. Todos os dias.....1
B. Várias vezes por semana.....2
C. Uma ou duas vezes por semana.....3
D. Raramente.....4
E. Nunca.....5
F. Não sei.....8

Agora temos algumas questões sobre religião.

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 32

32. Qual destas afirmações se encontra mais próxima da sua crença pessoal?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Acredito num Deus com quem posso ter uma relação pessoal.....1
B. Acredito num espírito ou numa força de vida 2
C. Acredito que Deus é algo que está no interior de cada pessoa mais do que qualquer coisa do exterior.....3
D. Não acredito em nenhuma espécie de Deus, espírito ou força de vida.....4
E. Sinceramente, não sei em que acreditar.....5

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 33

33. O que é que acha que nos acontece depois da morte?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Nada - a morte é o fim.....1
B. Algo acontece, mas eu não sei o que é.....2
C. Ou vamos para o Céu ou para o Inferno.....3
D. Vamos todos para o Céu.....4
E. Nós reincarnamos, ou seja, depois da morte física, nascemos de novo neste mundo e assim sucessivamente.....5
F. Entramos num certo tipo de felicidade eterna.....6
G. Outro - Qual?.....7
H. Eu não sei se acontece alguma coisa ou não.....8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 34

34. Algumas pessoas acreditam que a salvação, ou que para se ser salvo ou ir para o Céu, depende da nossa maneira de viver. Em qual das seguintes afirmações acredita?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Eu não acredito na salvação..... 1 ⇒ **36**
B. Apenas aqueles que levaram uma vida recta podem ser salvos..... 2 ⇒ **35**
C. A salvação não depende do modo como se levou a vida..... 3 ⇒ **35**

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 35

35. Independentemente da nossa conduta ser ou não importante para a salvação, acredita que toda a gente, ou apenas algumas pessoas serão salvas? Qual das seguintes afirmações está mais próxima das suas crenças?

A. Toda a gente pode ser salva..... 1
B. Apenas as pessoas religiosas podem ser salvas..... 2
C. Apenas os Cristãos podem ser salvos..... 3
D. Apenas os membros da minha religião podem ser salvos..... 4

Não se aplica..... *8*

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 36

36. Existem diferentes opiniões acerca das causas do sofrimento humano. Até que ponto concorda ou discorda com cada uma das seguintes causas ou razões?

Entrevistador: Todas as formas de sofrimento, físico ou psíquico.

Entrevistador: Assinalar um número da escala

O sofrimento humano resulta essencialmente...

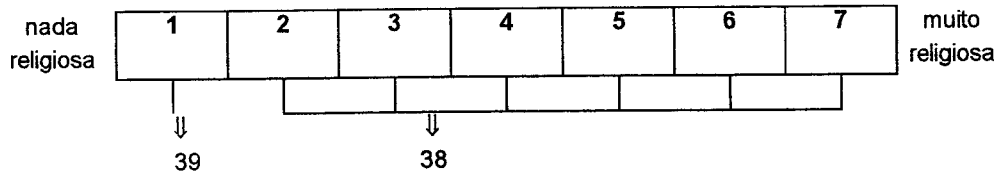
	Discordo totalmente						**Concordo totalmente**
A. ...do mau comportamento dos homens (por exemplo ser ganancioso ou corrupto).	1	2	3	4	5	6	7
B. ...da sociedade injusta.	1	2	3	4	5	6	7

C. ...da falta de alimentos e outros recursos naturais.	1	2	3	4	5	6	7
D. ...de uma punição de Deus por causa dos nosso pecados.	1	2	3	4	5	6	7
E. ...de acontecimentos acidentais ou do acaso.	1	2	3	4	5	6	7
F. ...do destino.	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 37

37. Quer vá ou não a uma igreja ou a um lugar de culto, até que ponto se considera uma pessoa religiosa? Escolha um número desta escala.

Entrevistador: Assinalar um número da escala



Eu não sei o que quer dizer ser "religiosa"..... 8 ⇒ **38**

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 38

38. Até que ponto as seguintes afirmações se aplicam a si?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

As minhas crenças religiosas têm uma grande influência...	**não, sem dúvida alguma**						**sim, sem dúvida alguma**
A. ...no meu dia-a-dia	1	2	3	4	5	6	7
B. ...na maneira como eu tomo decisões importantes	1	2	3	4	5	6	7

Não se aplica..... 8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 39

39. Independentemente de se considerar a si próprio como uma pessoa religiosa, diria que tem um certo tipo de vida espiritual - qualquer coisa que vai além de uma mera reflexão intelectual ou de um simples estado emocional?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

Não, sem dúvida alguma	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**Sim, sem dúvida alguma**

Eu não sei o que quer dizer "vida espiritual".....8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 40

40. Ultimamente, pondo de lado as cerimónias de baptizados, casamentos e funerais, aproximadamente quantas vezes tem assistido a actos religiosos?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. todos os dias.....0
B. mais do que uma vez por semana.....1
C. uma vez por semana.....2
D. pelo menos uma vez por mês.....3
E. algumas vezes por ano.....4
F. uma vez por ano.....5
G. menos do que uma vez por ano.....6
H. nunca.....7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 41

41. Quantas vezes reza/ora?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. todos os dias.....0
B. mais do que uma vez por semana.....1
C. uma vez por semana.....2
D. pelo menos uma vez por mês.....3
E. algumas vezes por ano.....4
F. uma vez por ano.....5
G. menos do que uma vez por ano.....6
H. nunca.....7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 42

42. Para celebrar o nascimento, o casamento e a morte, considera importante realizar um acto religioso ?

Entrevistador: Por favor, leia as respostas possíveis, uma de cada vez

	Nada importante						**Muito importante**
A. Nascimento	1	2	3	4	5	6	7
B. Casamento	1	2	3	4	5	6	7
C. Morte	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 43

43. Até que ponto acha as seguintes afirmações como verdadeiras?

	Totalmente falso						**Totalmente verdade**
A. Jesus é, ao mesmo tempo, Deus e homem.	1	2	3	4	5	6	7
B. Jesus foi um profeta.	1	2	3	4	5	6	7
C. Jesus foi um líder religioso.	1	2	3	4	5	6	7
D. Jesus nunca existiu.	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 44

44. E qual das afirmações desta lista se encontra mais próxima do seu ponto de vista?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. A Bíblia é o registo da própria palavra de Deus e tudo o que ela diz devia ser tomado à letra, palavra por palavra.....1
B. A Bíblia foi escrita por homens, inspirados por Deus, mas nem tudo o que está lá escrito devia ser tomado à letra 2
C. A Bíblia é simplesmente um livro antigo de histórias religiosas, acontecimentos históricos e ensinamentos morais.....3
D. Não sei.....4

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 45

45. Algumas pessoas acreditam em profecias religiosas que anunciam que por volta do fim do milénio (ou do ano 2000), uma mudança de fundo e verdadeiramente dramática vai acontecer no mundo. Qual das seguintes posições está mais próxima da sua própria crença?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta.

A. Eu não acredito em tais profecias religiosas de mudança dramática.....1
B. Eu acredito que uma tal mudança dramática irá acontecer durante a minha vida.....2
C. É possível que tal mudança dramática aconteça durante a minha vida ou depois da minha morte 3
D. Isso irá acontecer muito mais provavelmente depois da minha morte.....4

(O Entrevistador deve referir alguns exemplos de mudanças dramáticas: Armagedão, o Apocalipse, a Segunda vinda de Jesus, Nostradamus, a Era do Aquário)

46. Considera-se a si próprio como alguém que pertence a uma igreja/denominação ou comunidade religiosa?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Sim .....1 ⇒ **47**
B. Não.....2 ⇒ **51**

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 47

47. Qual é ela?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Católica Romana.....1
B. Protestante 2
C. Outra denominação/comunidade cristã, qual?_____4
D. Outra denominação/comunidade não-cristã, qual?_____5

Não se aplica..... *8*

Entrevistador: Se na questão 47 foi referida uma instituição religiosa, passar à 48.

48. Até que ponto se sente próximo de _____?-[igreja/denominação/comunidade declarada na Q47]

Entrevistador: Por favor, leia as respostas possíveis, uma de cada vez

A. Muito próximo.....1
B. Próximo 2
C. Pouco próximo.....3
D. Nada próximo.....4

Não se aplica..... 8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 49

49. Até que ponto concorda ou discorda que seja permitido às mulheres tornarem-se padres, pastores, rabis, imãs na sua religião?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

Discordo totalmente	1	2	3	4	5	6	7	**Concordo totalmente**

Não se aplica..... 8

50. Sempre pertenceu a <u>esta</u> religião/igreja/denominação/comunidade religiosa?

A. Sim.....1⇒ **53**
B. Não, nunca pertenci a nenhum grupo religioso antes..... 2⇒ **53**
C. Não, pertenci a outros grupos religiosos.....3⇒ **52**

Não se aplica..... 8

51. Alguma vez pertenceu a uma igreja/denominação ou comunidade religiosa?

A. Sim .....1⇒ **52**
B. Não .....2⇒ **53**

Não se aplica..... 8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 52

52. Qual era ela? [*Entrevistador*: se o entrevistado pertencer a vários grupos religiosos, registar o último]

A. Católica Romana..... 1
B. Protestante 2
C. Outra denominação/comunidade cristã, qual?_____4
D. Outra denominação/comunidade não-cristã, qual?_____5

Não se aplica..... *8*

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 53

53. Pondo de lado as cerimónias de baptizados, casamentos ou funerais, mais ou menos quantas vezes assistia a actos religiosos quando tinha cerca de 12 anos?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. todos os dias.....0
B. mais do que uma vez por semana.....1
C. uma vez por semana.....2
D. pelo menos uma vez por mês.....3
E. algumas vezes por ano.....4
F. uma vez por ano.....5
G. menos do que uma vez por ano.....6
H. nunca.....7

Não se aplica..... *8*

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 54

54. Já alguma vez teve a experiência de que existe algo transcendente (ou que fica além) da realidade do dia-a-dia, à qual poderá ou não chamar Deus?

A. Nunca 1
B. Uma ou duas vezes 2
C. Várias vezes 3
D. Muitas vezes 4
E. A todo o momento 5
Eu não entendo a questão 8

55. Tem um crucifixo ou uma medalha de São Cristovão, ou qualquer outro objecto sagrado?

Sim 1
Não 2

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 56

56. Acredita que tais objectos podem proteger ou ajudar as pessoas?

Não, de modo algum	1	2	3	4	5	6	7	**Sim, sem dúvida alguma**

57. Tem uma mascote, um talismã ou qualquer outro objecto de sorte?

Sim 1
Não 2

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 58

58 Acredita que tais objectos podem proteger ou ajudar as pessoas?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

Não, de modo algum	1	2	3	4	5	6	7	**Sim, sem dúvida alguma**

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 59

59. Com que frequência consulta o seu horóscopo para conhecer o seu futuro?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Todos os dias ..... 1 ⇒ **60**
B. Pelo menos uma vez por semana ..... 2 ⇒ **60**
C. Pelo menos uma vez por mês ..... 3 ⇒ **60**
D. Raramente ..... 4 ⇒ **60**
E. Nunca ..... 5 ⇒ **61**

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 60

60. Toma o seu horóscopo em conta no seu dia-a-dia?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. sempre 1
B. a maior parte das vezes.....2
C. às vezes.....3
D. nem sempre.....4
E. nunca 5

Não se aplica..... *8*

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 61

61. Quantos dos seus amigos íntimos têm maneiras de ver a religião que são diferentes das suas?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. nenhum deles.....1
B. menos de metade deles.....2
C. cerca de metade deles.....3
D. mais de metade deles.....4
E. todos eles.....5
F. eu não tenho amigos íntimos.....6
G. eu não sei quais são as crenças religiosas deles.....8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 62

62. Pensa que a percentagem de pessoas religiosas em Portugal diminui, manteve-se mais ou menos na mesma, ou aumentou ao longo dos últimos 20 anos?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

diminuiu muito	diminuiu ligeiramente	manteve-se mais ou menos na mesma	aumentou ligeiramente	aumentou muito
1	2	3	4	5

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 63

63. De uma maneira geral e por comparação há vinte anos atrás, pensa que a religião desempenha um papel menos importante ou mais importante no mundo?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

um papel muito menos importante	um papel ligeiramente menos importante	igualmente importante	um papel ligeiramente mais importante	um papel muito mais importante
1	2	3	4	5

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 64

64. Até que ponto concorda ou discorda que em Portugal...

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	Discordo totalmente						Concordo totalmente
A. ...as raparigas devem poder trazer a cabeça coberta na escola, caso isso faça parte da sua tradição religiosa.	1	2	3	4	5	6	7
B. ...as pessoas deveriam ser autorizadas a consumir drogas leves, tal como marijuana, caso isso faça parte dos seus rituais religiosos.	1	2	3	4	5	6	7
C. ... por razões religiosas os pais devem poder impedir que uma transfusão de sangue seja dada aos seus filhos.	1	2	3	4	5	6	7
D. ...as pessoas deveriam ter o direito de se suicidar por razões religiosas.	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 65

65. Até que ponto concorda ou discorda com cada uma das seguintes afirmações?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	Discordo totalmente						**Concordo totalmente**
A. A crescente *variedade de grupos religiosos* na nossa sociedade torna-a culturalmente mais rica.	1	2	3	4	5	6	7
B. A crescente *variedade de grupos religiosos* na nossa sociedade é uma causa de conflitos.	1	2	3	4	5	6	7
C. Mesmo que as pessoas pertençam a uma determinada religião, elas deveriam sentir-se livres para aprender ensinamentos de outras tradições religiosas.	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 66

Entrevistador: Não fazer a Questão 66. Se o entrevistado for Testemunha de Jeová ou Cientologista! (ver Questão 47)

66. Até que ponto concorda ou discorda que desde que sigam a lei...

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	Discordo totalmente						**Concordo totalmente**
A. As Testemunhas de Jeová devem poder praticar a sua religião em Portugal.	1	2	3	4	5	6	7
B. Os Cientologistas devem poder praticar a sua religião em Portugal.	1	2	3	4	5	6	7

Não se aplica..... 8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 67

67. Aqui estão algumas afirmações que às vezes se ouvem dizer. Com qual delas se sente mais de acordo?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Só existe uma religião verdadeira.....1
B. Só há uma religião verdadeira, mas pode-se também encontrar verdades em algumas das outras religiões.....2
C. Há verdades que podem ser encontradas em muitas religiões.....3
D. Há verdades que podem ser encontradas em todas as religiões.....4
E. Não existem nenhumas verdades nas religiões existentes.....5

68. Deveriam os símbolos religiosos, tais como crucifixos ser proibidos nas escolas públicas?

Sim.....1
Não.....2

69. Deveria o Estado suportar financeiramente uma escola pertencente a uma igreja ou grupo religioso mas que se encontra dentro dos programas oficiais do Ministério de Educação? Deveria financiar totalmente, em parte, ou não deveria dar nenhum apoio financeiro?

Entrevistador: Por favor, leia as respostas possíveis, uma de cada vez

A. Sim, totalmente.....1
B. Sim, mas só em parte.....2
C. Não, de forma alguma.....3
D. É-me indiferente.....4

70. Que tipo de religiões deveriam receber regularmente apoio financeiro do Estado?

Entrevistador: Por favor, leia as respostas possíveis, uma de cada vez
Só pode ser dada uma resposta

A. Todas as religiões.....1
B. Apenas a Igreja Católica.....2
C. Nenhuma igreja ou grupo religioso.....3

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 71

71. Mais uma vez, para cada afirmação, diga-me até que ponto concorda ou discorda?

Entrevistador: Assinalar com um círculo o número da escala

	Discordo totalmente						**Concordo totalmente**
A. Se você quer que as pessoas digam a verdade no tribunal, então elas devem ser obrigadas a fazer um juramento em nome de Deus.	1	2	3	4	5	6	7
B. Quando são feitas leis acerca de questões morais, como o aborto e a eutanásia, os representantes das principais religiões deveriam ser consultados.	1	2	3	4	5	6	7
C. Se é pedido a uma enfermeira para assistir a um aborto legal, ela deveria poder recusar com base na sua religião.	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 72

72. Até que ponto concorda ou discorda com as seguintes afirmações acerca da ciência?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

	Discordo totalmente						**Concordo totalmente**
A. A ciência pode, por si só, dar sentido à vida.	1	2	3	4	5	6	7
B. Quanto mais a ciência avança, mais se torna difícil para mim acreditar em Deus.	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 73

73. Pensa que a Igreja Católica deveria ou não ter influência na política em Portugal?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

A Igreja Católica não deveria ter nenhuma influência na política	1	2	3	4	5	6	7	A Igreja Católica deveria ter uma grande influência na política

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 74

74. O que pensa acerca da actual situação em Portugal?

Entrevistador: Assinalar um número da escala

A Igreja Católica não tem nenhuma influência na política	1	2	3	4	5	6	7	A Igreja Católica tem uma boa dose de influência na política

Entrevistador: registar sem colocar a questão.

75. Sexo do entrevistado.

Masculino.....1
Feminino.....2

76. Finalmente, algumas questões acerca de si e do seu agregado familiar: Em que ano nasceu?

Ano: 1 9 | | | |

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 77

77. Qual é o seu nível de escolaridade?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta. Anote o nível mais elevado

A. Não sabe ler nem escrever 01
B. 1º Ciclo incompleto (actual 4º ano, antigo ensino básico, antiga 4ª classe) 02
C. 1º Ciclo (actual 4º ano, antigo ensino básico, antiga 4ª classe) 03
D. 2º Ciclo (actual 6º ano, antigo ensino preparatório, antigo "ciclo")..... 04
E. 3º Ciclo (actual 9º ano, antigo unificado , antigo 5º ano) 05
F. 12º Ano (antigo propedêutico) 06

G. Ensino Superior Politécnico incompleto (incluindo os antigos cursos médios, de enfermagem e magistério primário)..... 07
H. Ensino Superior Politécnico (incluindo os antigos cursos médios, de enfermagem e magistério primário)..... 08
I. Ensino Universitário incompleto..... 09
J. Ensino Universitário..... 10
L. Outro. Qual? _____ 11

78. Actualmente é...

A. trabalhador por conta própria..... 1 ⇒ **80.a)**
B. trabalhador familiar não remunerado..... 2 ⇒ **79**
C. trabalhador por conta d' outrém..... 3 ⇒ **79**
D. sem emprego remunerado..... 4 ⇒ **80**

79. Neste momento trabalha...

A. mais de 30 horas por semana..... 1 ⇒ **80.a)**
B. 15-30 horas por semana..... 2 ⇒ **80**
C. menos de 15 horas por semana..... 3 ⇒ **80**

Não se aplica..... *8*

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 80

80. Actualmente é...

A. reformado, pensionista ou inválido para o trabalho..... 1
B. doméstica..... 2
C. estudante..... 3
D. a cumprir serviço militar (ou cívico)..... 4
E. desempregado..... 5

Não se aplica..... *8*

80. a)Tem um segundo emprego ou qualquer tipo de trabalho regular remunerado?

A. Sim, eu tenho um segundo emprego/trabalho regular..... 1
B. Não, eu não tenho um segundo emprego/trabalho regular, mas frequentemente faço trabalhos ocasionais (para aumentar o meu rendimento)..... 2
C. Eu só tenho um único emprego/trabalho regular..... 3

Não se aplica..... *8*

81. Seja ou não casado, tem uma relação estável com o seu companheiro/a?

Sim..... 1 ⇒ **82**
Não / Não tenho companheiro/a..... 2 ⇒ **83**

82. É legalmente casado com esse companheiro/a?

Sim.....1 ⇒ **84**
Não.....2 ⇒ **83**
Não se aplica..... 8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 83

83. Qual é o seu actual estado civil legal?

A. Casado.....1
B. Viúvo.....2
C. Divorciado.....3
D. Separado.....4
E. Solteiro/nunca casou.....5
Não se aplica..... 8

Entrevistador: Se respondeu "sem companheiro" na questão 81, passe para a questão 87

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 84

84. Qual é o nível de escolaridade do seu cônjuge/companheiro/a?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta. Anote o nível mais elevado

A. Não sabe ler nem escrever 01
B. 1º Ciclo incompleto (actual 4º ano, antigo ensino básico, antiga 4ª classe) 02
C. 1º Ciclo (actual 4º ano, antigo ensino básico, antiga 4ª classe) 03
D. 2º Ciclo (actual 6º ano, antigo ensino preparatório, antigo "ciclo")..... 04
E. 3º Ciclo (actual 9º ano, antigo unificado , antigo 5º ano) 05
F. 12º Ano (antigo propedêutico) 06
G. Ensino Superior Politécnico incompleto (incluindo os antigos cursos médios, de enfermagem e magistério primário)..... 07
H. Ensino Superior Politécnico (incluindo os antigos cursos médios, de enfermagem e magistério primário)..... 08
I. Ensino Universitário incompleto..... 09
J. Ensino Universitário.....10
L. Outro. Qual? _____ 11
Não se aplica..... 8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 85

85. Qual é a religião do seu cônjuge/companheiro/a?

A. Católica Romana..... 1
B. Protestante 2
C. Outra denominação/comunidade cristã, qual?_____ 4
D. Outra denominação/comunidade não-cristã, qual?_____ 5
E. Sem religião..... 6

Não se aplica..... 8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 86

86. Pondo de lado as cerimónias de baptizados, casamentos ou funerais, mais ou menos quantas vezes o seu cônjuge/companheiro/a assiste, hoje em dia, a actos religiosos?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. todos os dias..... 0
B. mais do que uma vez por semana..... 1
C. uma vez por semana..... 2
D. pelo menos uma vez por mês..... 3
E. algumas vezes por ano..... 4
F. uma vez por ano..... 5
G. menos do que uma vez por ano..... 6
H. nunca..... 7

Não se aplica..... 8

87. Quantos filhos tem ou teve a viverem consigo (incluindo eventualmente crianças de outros casamentos)?

Não tenho filhos.....0
1 filho.....1
2 filhos.....2
3 filhos.....3
4 filhos.....4
5 filhos.....5
6 filhos.....6
Mais do que 6 filhos.....7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 88

88. Quantas pessoas , incluindo-o a si, vivem presentemente na sua casa?

A. com 18 anos e mais..... _____
B. entre os 13 e 17 anos..... _____
C. entre os 5 e os 12 anos..... _____
D. com 4 anos e menos..... _____

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 89

89. Aqui estão alguns níveis de rendimento correspondendo cada um a uma letra. Poderia indicar-me a letra correspondente ao rendimento mensal líquido do seu agregado familiar, tendo em conta todos os rendimentos do agregado e os descontos que faz (impostos, segurança social...)?

Entrevistador: Só uma resposta é possível.

Entrevistador: se o entrevistado se recusar a responder, por favor lembre-lhe que toda esta informação é estritamente confidencial. Se ele não souber exactamente, ele deve dar uma resposta aproximada (estimativa)

A. Menos de 30 contos 1
B. 31 contos - 60 contos.....2
C. 61 contos - 100 contos.....3
D. 101 contos - 150 contos.....4
E. 151 contos - 200 contos.....5
F. 201 contos - 250 contos 6
G. 251 contos - 300 contos 7
H. 301 contos - 400 contos 8
I. 401 contos - 500 contos 9
J. Mais de 500 contos.....10

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 90

90. Aceitaria ter uma redução no seu rendimento liquido familiar para ajudar os países pobres ou para baixar o nível de desemprego? Primeiro, estaria disposto a ter uma redução no seu rendimento liquido familiar para fazer baixar o nível de desemprego?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Sim, aceitaria, sem dúvida alguma, uma diminuição no meu rendimento liquido familiar.....1 ⇒ **91**
B. Não, a não ser que toda a gente tivesse uma diminuição no seu rendimento.....2 ⇒ **92**
C. Não, porque isso não resolveria o problema.....3 ⇒ **93**
D. Não, porque eu já pago bastante.....4 ⇒ **93**
E. Não, porque eu não tenho meios para o fazer.....5 ⇒ **93**
F. Não, por outras razões.....6 ⇒ **93**

91. Aproximadamente, que redução do seu rendimento liquido familiar aceitaria ter para fazer baixar o nível do desemprego?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Estaria disposto a ter uma redução até 1% do meu rendimento liquido familiar.....1
B. Até 2% 2
C. Acima de 2% 3
Não se aplica..... *8*

ATENÇÃO Entrevistador: Passe para a questão 93

92. Se toda a gente aceitasse ter uma redução no seu rendimento, aproximadamente que diminuição do seu rendimento liquido familiar aceitaria ter para fazer baixar o nível do desemprego?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Estaria disposto a ter uma redução até 1% do meu rendimento liquido familiar.....1
B. Até 2% 2
C. Acima de 2% 3
Não se aplica..... *8*

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 93

93.Aceitaria ter uma redução no seu rendimento liquido familiar para ajudar os países mais pobres?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Sim, aceitaria, sem dúvida nenhuma, uma diminuição no meu rendimento liquido familiar.....1⇒ **94**
B. Não, a não ser que toda a gente tivesse uma diminuição no seu rendimento.....2⇒ **95**
C. Não, porque isso não resolveria o problema.....3⇒ **96**
D. Não, porque eu já pago bastante.....4⇒ **96**
E. Não, porque eu não tenho meios para o fazer.....5⇒ **96**
F. Não, por outras razões.....6⇒ **96**

94. Aproximadamente que percentagem do seu rendimento liquido familiar estaria disposto a dar para ajudar os países mais pobres?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Estaria disposto a ter uma redução até 1% do meu rendimento liquido familiar.....1
B. Até 2% 2
C. Acima de 2% 3
Não se aplica..... *8*

95. Se toda a gente aceitasse ter uma redução no seu rendimento, aproximadamente que diminuição do seu rendimento liquido familiar aceitaria ter para ajudar os países mais pobres?

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A. Estaria disposto a ter uma redução até 1% do meu rendimento liquido familiar.....1
B. Até 2% 2
C. Acima de 2% 3
Não se aplica..... *8*

QUESTÕES OPCIONAIS

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 96 (I)

96.(I). Pode-se atribuir mais ou menos importância à liberdade e à igualdade. Qual é a sua opinião? Quão importante é para si a liberdade e a igualdade? Por favor, indique um número de cada vez.

Entrevistador: Assinalar com um círculo o número da escala

	nada importante						**muito importante**
A Liberdade	1	2	3	4	5	6	7
B Igualdade	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 97 (III)

97.(III.) Algumas pessoas interrogam-se acerca do sentido da vida. Nesta lista encontrará diferentes concepções sobre o sentido da vida. Para cada uma delas indique o quanto concorda ou discorda.

Entrevistador: Assinalar com um círculo o número da escala

	Discordo totalmente						Concordo totalmente	*não responde não sabe*
A. Há um Deus que se preocupa Ele mesmo com cada indivíduo de uma forma pessoal.	1	2	3	4	5	6	7	*9*
B. Para mim, Deus é simplesmente aquilo que existe de valor no homem.	1	2	3	4	5	6	7	*9*
C. A vida para mim só tem sentido porque existe um Deus.	1	2	3	4	5	6	7	*9*
D. Para mim a dor e o sofrimento só têm sentido quando se acredita em Deus.	1	2	3	4	5	6	7	*9*
E. A dor e o sofrimento fazem parte da vida, cada um tem que lhe dar um sentido	1	2	3	4	5	6	7	*9*
F. Uma vez vivida a vida, a morte é um fim natural	1	2	3	4	5	6	7	*9*
G. A morte é a passagem para uma outra vida	1	2	3	4	5	6	7	*9*
H. A vida só tem sentido se cada um lhe der um sentido	1	2	3	4	5	6	7	*9*

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 98 (IV)

98.(IV.) Eu acredito que...

Entrevistador: Assinalar com um círculo o número da escala

	não acredito de forma alguma						**acredito sem dúvida alguma**
...a Virgem Maria foi fisicamente elevada ao céu (Assunção)	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 99 (V)

99.(V.) Eu acredito que...

Entrevistador: Assinalar com um círculo o número da escala

	não acredito de forma alguma						**acredito sem dúvida alguma**
... há santos que nos podem ajudar	1	2	3	4	5	6	7

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 100 (VIII)

100.(VIII.) Qual era a religião do seu pai quando você tinha cerca de 12 anos?

A. Católica Romana..... 1
B. Protestante 2
C. Outra denominação/comunidade cristã, qual?_____ 4
D. Outra denominação/comunidade não-cristã, qual?_____ 5
E. Sem religião..... 6

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 101 (IX)

101.(IX.) Pondo de lado as cerimónias de baptizados, casamentos ou funerais, mais ou menos quantas vezes o seu pai assistia a actos religiosos, quando você tinha 12 anos?

A todos os dias.....0
B mais do que uma vez por semana.....1
C uma vez por semana.....2
D pelo menos uma vez por mês.....3
E algumas vezes por ano.....4
F uma vez por ano.....5
G menos do que uma vez por ano.....6
H nunca.....7
I. não sei.....8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 102 (X)

102.(X.) Qual era a religião da sua mãe quando você tinha cerca de 12 anos?

A. Católica Romana.....1
B. Protestante 2
C. Outra denominação/comunidade cristã, qual?_____4
D. Outra denominação/comunidade não-cristã, qual?_____5
E. Sem religião.....6

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 103 (XI)

103.(XI.) Pondo de lado as cerimónias de baptizados, casamentos ou funerais, mais ou menos quantas vezes o seu pai assistia a actos religiosos, quando você tinha 12 anos?

A todos os dias..... 0
B mais do que uma vez por semana.....1
C uma vez por semana.....2
D pelo menos uma vez por mês.....3
E algumas vezes por ano.....4
F uma vez por ano.....5
G menos do que uma vez por ano.....6
H nunca.....7
I. não sei.....8

Entrevistador: Por favor mostrar LISTA 104 (XIII)

104.(XIII.) Fez a sua educação...

Entrevistador: Só pode ser dada uma resposta

A - toda numa escola religiosa..... 1
B - a maior parte numa escola religiosa..... 2
C - metade numa escola religiosa e a outra metade não..... 3
D - a maior parte numa escola pública ou privada, não religiosa..... 4
E - toda numa escola pública ou privada, não religiosa..... 5

105.(XVII.) Descreva com todo o detalhe a sua profissão.

Não se aplica..... *8*

106.(XVIII.) Descreva com todo o detalhe a profissão do seu cônjuge/companheiro/a.

Não se aplica..... *8*

⇒ **HORA:**

Termine a entrevista agradecendo ao respondente

Anexo III

Quadro 1 Nível de escolaridade segundo NUT II

		NUT II											
		Norte		Centro		Lisboa e Vale do Tejo		Alentejo		Algarve		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Nível de escolaridade	Não sabe ler nem escrever	13	3,6	10	5,4	12	3,4	7	12,3	-	-	42	4,3
	1º ciclo incompleto	55	15,3	54	29,2	30	8,6	13	22,8	7	18,9	159	16,1
	1º ciclo	96	26,7	37	20,0	86	24,6	5	8,8	12	32,4	236	23,9
	2º ciclo	66	18,4	23	12,4	38	10,9	10	17,5	2	5,4	139	14,1
	3º ciclo	53	14,8	27	14,6	74	21,1	11	19,3	7	18,9	172	17,4
	12º ano	33	9,2	13	7,0	57	16,3	4	7,0	6	16,2	113	11,4
	Superior incompleto	18	5,0	11	5,9	21	6,0	2	3,5	-	-	52	5,3
	Superior	25	7,0	10	5,4	32	9,1	5	8,8	3	8,1	75	7,6
	Total	359	100	185	100	350	100	57	100	37	100	988	100

Quadro 2 Escalão etário segundo o meio de residência

		Meio de Residência							
		Metrópole		Cidade de Província		Meio Rural		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Escalão etário	18 a 30 anos	141	26,8	53	21,6	52	24,2	246	24,9
	31 a 45 anos	161	30,6	90	36,7	64	29,8	315	31,9
	46 a 60 anos	159	30,2	66	26,9	59	27,4	284	28,8
	Mais de 61 anos	65	12,4	36	14,7	40	18,6	141	14,3
	Total	526	100	245	100	215	100	986	100

Quadro 3 Condição perante o trabalho segundo NUT II

		NUT II											
		Norte		Centro		Lisboa e Vale do Tejo		Alentejo		Algarve		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Condição perante o trabalho	Exerce profissão	239	68,7	119	64,7	241	72,6	37	66,1	30	81,1	666	69,6
	Desempregado	25	7,2	9	4,9	14	4,2	5	8,8	2	5,4	55	5,7
	Doméstica	31	8,9	12	6,5	25	7,6	3	5,3	2	5,4	73	7,6
	Estudante	17	4,9	13	7,0	20	6,0	2	3,5	2	5,4	54	5,6
	Reformado	36	10,3	31	16,8	32	9,7	9	15,8	1	2,7	109	11,4
	Total	348	100	185	100	331	100	57	100	37	100	958	100

Quadro 4 Condição perante o trabalho segundo o meio de residência

		Meio de Residência							
		Metrópole		Cidade de Província		Meio Rural		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Condição perante o trabalho	Exerce profissão	349	68,6	168	70,9	149	71,3	666	69,7
	Desemprego	28	5,5	15	6,3	12	5,7	55	5,8
	Doméstica	39	7,7	24	10,1	10	4,8	73	7,6
	Estudante	36	7,1	7	3,0	10	4,8	53	5,5
	Reformado	57	11,2	23	9,7	28	13,4	108	11,3
	Total	509	100	237	100	209	100	955	100

Quadro 5 Escalão etário segundo o sexo

		Sexo					
		Masculino		Feminino		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Escalão etário	18 a 30 anos	127	26,6	120	23,6	247	25,1
	31 a 45 anos	155	32,5	160	31,5	315	32,0
	46 a 60 anos	131	27,5	152	29,9	283	28,7
	Mais de 60 anos	64	13,4	76	15,0	140	14,2
	Total	477	100	508	100	985	100

Quadro 6 Relação estável segundo o escalão etário

		Escalão etário									
		18 a 30 anos		31 a 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Relação estável	Sim	118	48,0	279	88,6	243	85,6	99	70,2	739	74,9
	Não/ Não tenho companheiro/a	128	52,0	36	11,4	41	14,4	42	29,8	247	25,1
	Total	246	100	315	100	284	100	141	100	986	100

Quadro 7 Relação estável segundo a condição perante o trabalho

		Condição perante o trabalho											
		Exerce profissão		Desempregado		Doméstica		Estudante		Reformado		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Relação estável	Sim	524	78,8	44	80,0	63	86,3	13	24,1	75	68,8	719	75,2
	Não/ não tenho companheiro/a	141	21,2	11	20,0	10	13,7	41	75,9	34	31,2	237	24,8
	Total	665	100	55	100	73	100	54	100	109	100	956	100

Quadro 8 Nível de escolaridade segundo o escalão etário

		Escalão etário									
		18 a 30 anos		31 a 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Nível de escolaridade	Não sabe ler nem escrever	1	0,4	2	0,6	7	2,5	32	22,9	42	4,3
	1º ciclo incompleto	6	2,4	40	12,7	57	20,1	56	40,0	159	16,1
	1º ciclo	12	4,9	57	18,1	124	43,8	41	29,3	234	23,8
	2º ciclo	62	25,1	62	19,7	8	2,8	7	5,0	139	14,1
	3º ciclo	60	24,3	60	19,0	49	17,3	3	2,1	172	17,5
	12º ano	56	22,7	46	14,6	9	3,2	-	-	111	11,3
	Superior incompleto	35	14,2	11	3,5	5	1,8	1	0,7	52	5,3
	Superior	15	6,1	37	11,7	24	8,5	-	-	76	7,7
	Total	247	100	315	100	283	100	140	100	985	100

Quadro 9 Nível de escolaridade segundo o sexo

		Sexo					
		masculino		feminino		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Nível de escolaridade	Não sabe ler nem escrever	10	2,1	31	6,1	41	4,2
	1º ciclo incompleto	68	14,3	89	17,6	157	16,0
	1º ciclo	106	22,3	129	25,4	235	23,9
	2º ciclo	81	17,0	58	11,4	139	14,1
	3º ciclo	89	18,7	83	16,4	172	17,5
	12º ano	57	12,0	55	10,8	112	11,4
	Superior incompleto	26	5,5	25	4,9	51	5,2
	Superior	39	8,2	37	7,3	76	7,7
	Total	476	100,0	507	100,0	983	100,0

Quadro 10 Condição perante o trabalho segundo o escalão etário

		Escalão Etário									
		18 a 30 anos		31 a 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Condição perante o trabalho	Exerce profissão	158	66,4	269	86,2	202	72,9	35	27,3	664	69,5
	Desempregado	21	8,8	15	4,8	12	4,3	7	5,5	55	5,8
	Doméstica	5	2,1	23	7,4	42	15,2	4	3,1	74	7,8
	Estudante	53	22,3	1	0,3	-	-	-	-	54	5,7
	Reformado	1	0,4	4	1,3	21	7,6	82	64,1	108	11,3
	Total	238	100	312	100	276	100	128	100	954	100

Quadro 11 Rendimento mensal líquido do agregado familiar segundo a condição perante o trabalho

		Condição perante o trabalho															
		Trabalhador por conta própria		Trabalhador familiar não remunerado		Trabalhador por conta de outrém		Desempregado		Doméstica		Estudante		Reformado		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Rendimento mensal líquido do agregado familiar	Até 100 contos	75	39,3	12	80,0	99	23,7	24	45,3	30	42,3	9	18,4	62	62,0	311	34,7
	101 – 200 contos	75	39,3	3	20,0	176	42,1	25	47,2	26	36,6	14	28,6	27	27,0	346	38,6
	201 – 300 contos	30	15,7	-	-	97	23,2	3	5,7	9	12,7	13	26,5	9	9,0	161	17,9
	301 – 400 contos	7	3,7	-	-	33	7,9	1	1,9	6	8,5	6	12,2	2	2,0	55	6,1
	Mais de 400 contos	4	2,1	-	-	13	3,1	-	-	-	-	7	14,3	-	-	24	2,7
	Total	191	100	15	100	418	100	53	100	71	100	49	100	100	100	897	100

Quadro 12 Grupo sócio-profissional segundo o sexo

		Sexo					
		masculino		feminino		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Grupo sócio-profissional	Empresários e dirigentes	36	9,0	47	12,1	83	10,5
	Quadros intelectuais e científicos	31	7,8	32	8,3	63	8,0
	Empregados executantes	79	19,8	126	32,6	205	26,0
	Profissionais de enquadramento intermédio	40	10,0	22	5,7	62	7,9
	Trabalhadores de agricultura e pescas	36	9,0	32	8,3	68	8,6
	Operários	178	44,5	128	33,1	306	38,9
	Total	400	100,0	387	100,0	787	100,0

Anexo IV

Quadro 1 Conceito de Deus, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		regular		ocasional		rara		Nula		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Conceito de Deus	Deus – relação pessoal	159	50,5	86	24,9	24	15,2	19	11,5	288	29,3
	Deus – espírito ou força de vida	29	9,2	83	24	55	34,8	31	18,8	198	20,1
	Deus – interior de cada pessoa	123	39	149	43,1	54	34,2	56	33,9	382	38,8
	Não acredita	1	0,3	3	0,9	5	3,2	23	13,9	32	3,3
	Não sabe em que acreditar	3	1	25	7,2	20	12,7	36	21,8	84	8,5
	Total	315	100	346	100	158	100	165	100	984	100

Quadro 2 A vida depois da morte

	v.a.	%	%acumulada
Morte é o fim	240	24,3	24,3
Algo acontece, não sabe o quê	355	**36**	60,3
Vai para o Céu ou para o Inferno	66	**6,7**	67
Todos vão parta o Céu	16	**1,7**	68,7
Reincarnação	51	**5,2**	73,9
Felicidade eterna	48	**4,9**	78,7
Outro	10	**1**	79,7
Não sabe	200	**20,3**	100
Total	987	100	-

Quadro 3 A vida depois da morte, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		ocasional		rara		Nula		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
A vida depois da morte	Morte é o fim	36	11,4	91	26,2	46	28,9	68	40,7	241	24,4
	Algo acontece, não sabe o quê	146	46,3	127	36,6	46	28,9	37	22,2	356	36
	Vai para o Céu ou para o Inferno	45	14,3	10	2,9	6	3,8	6	3,6	67	6,8
	Todos vão parta o Céu	8	2,5	5	1,4	2	1,3	1	0,6	16	1,6
	Reincarnação	14	4,4	19	5,5	10	6,3	8	4,8	51	5,2
	Felicidade eterna	29	9,2	13	3,7	5	3,1	1	0,6	48	4,9
	Outro	5	1,6	3	0,9	2	1,3	1	0,6	11	1,1
	Não sabe	32	10,2	79	22,8	42	26,4	45	26,9	198	20
	Total	315	100	347	100	159	100	167	100	988	100

Quadro 4 Crença na salvação

	v.a.	%	%acumulada
Não acredita	275	28,4	28,4
Salvação dependente do comportamento recto	331	34,1	62,4
Salvação independente do comportamento	365	37,6	100
Total	970	100	-

Quadro 5 Crença na salvação, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		Ocasional		Rara		Nula		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Salvação	Não acredita	29	9,4	98	28,9	61	38,6	87	53,4	275	28,4
	Salvação dependente do comportamento recto	158	51,1	113	33,3	34	21,5	25	15,3	330'	34,1
	Salvação independente do comportamento	122	39,5	128	37,8	63	39,9	51	31,3	364	37,6
	Total	309	100	339	100	158	100	163	100	969	100

Quadro 6 Concepção da Bíblia

	v.a.	%	% acumulada
Registo da palavra de Deus	310	35,4	35,4
Escrita por homens inspirados por Deus	340	38,8	74,2
Livro antigo de histórias	226	25,8	100
Total	875	100	-

Quadro 7 Concepção da Bíblia, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		Ocasional		Rara		Nula		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Concepção da Bíblia	Registo da palavra de Deus	159	53,7	100	32,5	19	13,7	33	24,6	311	35,5
	Escrita por homens inspirados por homens	113	38,2	132	42,9	67	48,2	28	20,9	340	38,8
	Livro antigo de história	24	8,1	76	24,7	53	38,1	73	54,5	226	25,8
	Total	296	100	308	100	139	100	134	100	877	100

Quadro 8 Religião verdadeira

	v.a.	%	%acumulada
Só existe uma religião verdadeira	246	25,4	25,4
Pode-se encontrar verdades noutras religiões	185	19,1	44,6
Há verdades que podem ser encontradas em muitas religiões	255	26,3	70,9
Há verdades que podem ser encontradas em todas as religiões	244	25,2	96,1
Não existem nenhumas verdades nas religiões já existentes	38	3,9	100
Total	968	100	-

Quadro 9 Religião verdadeira, segundo prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		Ocasional		Rara		Nula		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Religião verdadeira	Só existe uma religião verdadeira	123	39,7	90	26,5	14	8,9	20	12,3	247	25,5
	Pode-se encontrar verdades noutras religiões	78	25,2	63	18,5	29	18,5	16	9,8	186	19,2
	Há verdades que podem ser encontradas em muitas religiões	62	20	91	26,8	56	35,7	45	27,6	254	26,2
	Há verdades que podem ser encontradas em todas as religiões	47	15,2	92	27,1	47	29,9	59	36,2	245	25,3
	Não existem nenhumas verdades nas religiões já existentes	-	-	4	1,2	11	7	23	14,1	38	3,9
	Total	310	100	340	100	157	100	163	100	970	100

Quadro 10 Posse de um objecto sagrado

	v.a.	%	%acumulada
Sim	760	77	77
Não	227	23	100
Total	987	100	

Quadro 11 Crença no poder do objecto sagrado

	v.a.	%	%acumulada
Não, de modo algum	178	18,1	18,1
2	71	7,2	25,2
3	38	3,8	29,1
4	159	16,2	45,2
5	122	12,4	57,6
6	133	13,5	71,1
Sim, sem dúvida alguma	285	28,9	100
Total	986	100	

Quadro 12 Crença no poder do objecto sagrado, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		Ocasional		Rara		Nula		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Crença no poder do objecto sagrado	Não, de modo algum	18	5,7	47	13,6	30	19,1	82	49,1	177	18
	2	10	3,2	22	6,4	23	14,6	15	9	70	7,1
	3	3	1	22	6,4	9	5,7	3	1,8	37	3,8
	4	44	14	55	15,9	31	19,7	29	17,4	159	16,2
	5	32	10,2	57	16,5	25	15,9	9	5,4	123	12,5
	6	58	18,5	52	15	17	10,8	6	3,6	133	13,5
	Sim, sem dúvida alguma	149	47,5	91	26,3	22	14,0	23	13,8	285	29
	Total	314	100	346	100	157	100	167	100	984	100

Quadro 13 Posse de um objecto de sorte

	v.a.	%	%acumulada
Sim	248	25,2	25,2
Não	735	74,8	100
Total	983	100	

Quadro 14 Crença no poder do objecto de sorte

	v.a.	%	%acumulada
Não, de modo algum	354	36,1	36,1
2	87	8,8	44,9
3	56	5,7	50,6
4	184	18,7	69,3
5	79	8,1	77,4
6	71	7,2	84,6
Sim, sem dúvida alguma	151	15,4	100
Total	983	100	

Quadro 15 Crença no poder do objecto de sorte, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		Ocasional		Rara		Nula		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Crença no poder do objecto de sorte	Não, de modo algum	95	30,2	112	32,7	56	35,9	91	54,8	354	36,1
	2	29	9,2	28	8,2	18	11,5	11	6,6	86	8,8
	3	18	5,7	20	5,8	11	7,1	7	4,2	56	5,7
	4	56	17,8	68	19,8	31	19,9	29	17,5	184	18,8
	5	31	9,8	29	8,5	13	8,3	5	3	78	8
	6	19	6	35	10,2	10	6,4	7	4,2	71	7,2
	Sim, sem dúvida alguma	67	21,3	51	14,9	17	10,9	16	9,6	151	15,4
	Total	315	100	343	100	156	100	166	100	980	100

Quadro 16 Influência do horóscopo

	v.a.	%	%acumulada
Sempre	12	2,2	2,2
A maior parte das vezes	21	3,9	6,1
Às vezes	93	17	23,1
Nem sempre	97	17,7	40,8
Nunca	323	59,2	100
Total	546	100	

Quadro 17 Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos, segundo o escalão etário

		Escalão Etário									
		18 a 30 anos		31 a 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos	1- Discordo totalmente	22	8,9	32	10,2	22	7,9	25	17,9	101	10,3
	2	7	2,8	8	2,6	11	4	9	6,4	35	3,6
	3	6	2,4	4	1,3	4	1,4	11	7,9	25	2,6
	4	33	13,4	47	15	31	11,2	21	15	132	13,5
	5	36	14,6	40	12,8	53	19,1	10	7,1	139	14,2
	6	49	19,8	55	17,6	51	18,3	24	17,1	179	18,3
	7- Concordo totalmente	94	38,1	127	40,6	106	38,1	40	28,6	367	37,5
	Total	247	100	313	100	278	100	140	100	978	100

Quadro 18 Direito ao culto das Testemunhas de Jeová, segundo o escalão etário

		Escalão Etário									
		18 a 30 anos		31 a 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ao culto das testemunhas de Jeová	1- Discordo totalmente	15	6,1	23	7,3	25	9	25	18,1	88	9
	2	7	2,9	5	1,6	1	0,4	5	3,6	18	1,8
	3	7	2,9	10	3,2	10	3,6	3	2,2	30	3,1
	4	29	11,8	41	13,1	26	9,4	21	15,2	117	12
	5	31	12,7	50	15,9	53	19,1	12	8,7	146	15
	6	40	16,3	48	15,3	51	18,3	17	12,3	156	16
	7- Concordo totalmente	116	47,3	137	43,6	112	40,3	55	39,9	420	43,1
	Total	245	100	314	100	278	100	138	100	975	100

Quadro 19 Direito ao culto dos Cientologistas, segundo o escalão etário

		Escalão Etário									
		18 a 30 anos		31 a 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ao culto dos Cientologistas	1- Discordo totalmente	15	6,6	22	8,1	24	9,7	24	20,2	85	9,8
	2	8	3,5	5	1,8	9	3,6	4	3,4	26	3
	3	7	3,1	10	3,7	13	5,2	3	2,5	33	3,8
	4	40	17,6	61	22,5	38	15,3	23	19,3	162	18,7
	5	27	11,9	38	14	40	16,1	13	10,9	118	13,6
	6	31	13,7	38	14	50	20,2	16	13,4	135	15,6
	7- Concordo totalmente	99	43,6	97	35,8	74	29,8	36	30,3	306	35,4
	Total	227	100	271	100	248	100	119	100	865	100

Quadro 20 Direito ás raparigas usarem cabeça coberta, segundo o nível de escolaridade

		Nível de Escolaridade																	
		Não sabe ler nem escrever		1º ciclo incompleto		1º ciclo		2ºciclo		3º ciclo		12º ano		Superior incompleto		Superior		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ás raparigas usarem cabeça coberta	1- Discordo totalmente	19	47,5	93	59,2	129	56,8	70	50,7	69	40,1	42	37,5	16	31,4	19	25,3	457	47
	2	2	5	15	9,6	13	5,7	12	8,7	8	4,7	6	5,4	2	3,9	3	4	61	6,3
	3	2	5	2	1,3	1	0,4	8	5,8	9	5,2	3	2,7	2	3,9	3	4	30	3,1
	4	8	20	5	3,2	17	7,5	17	12,3	14	8,1	8	7,1	3	5,9	9	12	81	8,3
	5	3	7,5	11	7	15	6,6	9	6,5	16	9,3	12	10,7	3	5,9	7	9,3	76	7,8
	6	1	2,5	12	7,6	22	9,7	6	4,3	13	7,6	10	8,9	3	5,9	12	16	79	8,1
	7- Concordo totalmente	5	12,5	19	12,1	30	13,2	16	11,6	43	25	31	27,7	22	43,1	22	29,3	188	19,3
	Total	40	100	157	100	227	100	138	100	172	100	112	100	51	100	75	100	972	100

Quadro 21 Direito ao consumo de drogas leves, segundo nível de escolaridade

		Nível de Escolaridade																	
		Não sabe ler nem escrever		1º ciclo incompleto		1º ciclo		2ºciclo		3º ciclo		12º ano		Superior incompleto		Superior		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ao consumo de drogas leves	1- Discordo totalmente	37	92,5	140	89,2	196	84,5	111	80,4	116	68,2	64	57,1	19	36,5	42	56	725	74,3
	2	-	-	6	3,8	16	6,9	8	5,8	19	11,2	7	6,3	10	19,2	7	9,3	73	7,5
	3	-	-	3	1,9	5	2,2	3	2,2	2	1,2	8	7,1	4	7,7	2	2,7	27	2,8
	4	2	5	2	1,3	3	1,3	5	3,6	11	6,5	14	12,5	3	5,8	8	10,7	48	4,9
	5	-	-	2	1,3	4	1,7	4	2,9	7	4,1	6	5,4	4	7,7	2	2,7	29	3
	6	1	2,5	-	-	4	1,7	2	1,4	7	4,1	4	3,6	7	13,5	3	4	28	2,9
	7- Concordo totalmente	-	-	4	2,5	4	1,7	5	3,6	8	4,7	9	8	5	9,6	11	14,7	46	4,7
	Total	40	100	157	100	232	100	138	100	170	100	112	100	52	100	75	100	976	100

Quadro 22 Variedade de grupos religiosos: enriquecimento cultural, segundo o nível de escolaridade

		Nível de Escolaridade																	
		Não sabe ler nem escrever		1º ciclo incompleto		1º ciclo		2ºciclo		3º ciclo		12º ano		Superior incompleto		Superior		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Variedade de grupos religiosos: enriquecimento cultural	1- Discordo totalmente	11	28,9	54	34,4	64	29,5	42	30,7	48	28,2	24	21,8	10	19,2	13	17,3	266	27,8
	2	3	7,9	20	12,7	34	15,7	21	15,3	26	15,3	15	13,6	11	21,2	7	9,3	137	14,3
	3	3	7,9	14	8,9	21	9,7	14	10,2	16	9,4	17	15,5	9	17,3	6	8	100	10,5
	4	8	21,1	32	20,4	40	18,4	31	22,6	31	18,2	17	15,5	9	17,3	20	26,7	188	19,7
	5	2	5,3	12	7,6	15	6,9	9	6,6	24	14,1	13	11,8	4	7,7	12	16	91	9,5
	6	4	10,5	9	5,7	11	5,1	7	5,1	12	7,1	8	7,3	5	9,6	8	10,7	64	6,7
	7- Concordo totalmente	7	18,4	16	10,2	32	14,7	13	9,5	13	7,6	16	14,5	4	7,7	9	12	110	11,5
	Total	38	100	157	100	217	100	137	100	170	100	110	100	52	100	75	100	956	100

Quadro 23 Direito ao culto das Testemunhas de Jeová, segundo o nível de escolaridade

		Nível de Escolaridade																	
		Não sabe ler nem escrever		1º ciclo incompleto		1º ciclo		2ºciclo		3º ciclo		12º ano		Superior incompleto		Superior		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ao culto das testemunhas de Jeová	1- Discordo totalmente	14	35	26	16,7	23	10	10	7,4	6	3,5	3	2,7	1	2	4	5,3	87	9
	2	2	5	3	1,9	2	0,9	4	2,9	2	1,2	2	1,8	2	4	-	-	17	1,7
	3	3	7,5	4	2,6	7	3	4	2,9	6	3,5	3	2,7	3	6	1	1,3	31	3,2
	4	6	15	18	11,5	25	10,8	27	19,9	13	7,6	14	12,6	4	8	10	13,2	117	12
	5	4	10	22	14,1	40	17,3	20	14,7	27	15,7	20	18	6	12	6	7,9	145	14,9
	6	4	10	26	16,7	33	14,3	20	14,7	34	19,8	20	18	6	12	12	15,8	155	15,9
	7- Concordo totalmente	7	17,5	57	36,5	101	43,7	51	37,5	84	48,8	49	44,1	28	56	43	56,6	420	43,2
	Total	40	100	156	100	231	100	136	100	172	100	111	100	50	100	76	100	972	100

Quadro 24 Direito ao culto dos Cientologistas, segundo o nível de escolaridade

		Nível de Escolaridade																	
		Não sabe ler nem escrever		1º ciclo incompleto		1º ciclo		2ºciclo		3º ciclo		12º ano		Superior incompleto		Superior		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ao culto dos Cientologistas	1- Discordo totalmente	12	34,3	21	14,9	22	11,2	13	10,9	10	6,6	4	3,8	1	2,1	2	2,9	85	9,9
	2	2	5,7	2	1,4	6	3,1	5	4,2	1	0,7	3	2,9	2	4,3	4	5,9	25	2,9
	3	1	2,9	2	1,4	8	4,1	3	2,5	8	5,3	6	5,8	4	8,5	1	1,5	33	3,8
	4	10	28,6	27	19,1	32	16,3	30	25,2	20	13,2	18	17,3	5	10,6	17	25	159	18,5
	5	4	11,4	16	11,3	36	18,4	14	11,8	23	15,2	18	17,3	4	8,5	3	4,4	118	13,7
	6	4	11,4	28	19,9	29	14,8	19	16	26	17,2	14	13,5	4	8,5	11	16,2	135	15,7
	7- Concordo totalmente	2	5,7	45	31,9	63	32,1	35	29,4	63	41,7	41	39,4	27	57,4	30	44,1	306	35,5
	Total	35	100	141	100	196	100	119	100	151	100	104	100	47	100	68	100	861	100

Quadro 25 Direito ás raparigas usarem cabeça coberta, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		Ocasional		Rara		Nula		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ás raparigas usarem cabeça coberta	1- Discordo totalmente	161	51,9	165	47,6	56	36,4	76	46,6	458	47
	2	27	8,7	19	5,5	5	3,2	12	7,4	63	6,5
	3	9	2,9	11	3,2	8	5,2	1	0,6	29	3
	4	20	6,5	31	8,9	18	11,7	13	8	82	8,4
	5	31	10	30	8,6	12	7,8	3	1,8	76	7,8
	6	16	5,2	32	9,2	17	11	14	8,6	79	8,1
	7- Concordo totalmente	46	14,8	59	17	38	24,7	44	27	187	19,2
	Total	310	100	347	100	154	100	163	100	974	100

Quadro 26 Direito ao consumo de drogas leves, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		Ocasional		Rara		Nula		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ao consumo de drogas leves	1- Discordo totalmente	245	79	270	78	105	67,3	107	64,5	727	74,3
	2	20	6,5	27	7,8	20	12,8	8	4,8	75	7,7
	3	12	3,9	6	1,7	5	3,2	4	2,4	27	2,8
	4	12	3,9	17	4,9	8	5,1	11	6,6	48	4,9
	5	2	0,6	14	4	7	4,5	7	4,2	30	3,1
	6	10	3,2	6	1,7	6	3,8	6	3,6	28	2,9
	7- Concordo totalmente	9	2,9	6	1,7	5	3,2	23	13,9	43	4,4
	Total	310	100	346	100	156	100	166	100	978	100

Quadro 27 Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		Ocasional		Rara		Nula		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Liberdade de aprendizagem de outros ensinamentos religiosos	1- Discordo totalmente	38	12,2	42	12,2	8	5,1	13	7,9	101	10,3
	2	21	6,8	11	3,2	1	0,6	2	1,2	35	3,6
	3	15	4,8	8	2,3	1	0,6	2	1,2	26	2,7
	4	47	15,1	42	12,2	24	15,3	19	11,5	132	13,5
	5	40	12,9	57	16,6	27	17,2	13	7,9	137	14
	6	58	18,6	65	19	26	16,6	29	17,6	178	18,2
	7- Concordo totalmente	92	29,6	118	34,4	70	44,6	87	52,7	367	37,6
	Total	311	100	343	100	157	100	165	100	976	100

Quadro 28 Direito ao culto dos Cientologistas, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		Ocasional		Rara		Nula		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ao culto dos Cientologistas	1- Discordo totalmente	36	12,9	35	11,5	7	4,9	8	5,7	86	10
	2	13	4,7	10	3,3	2	1,4	1	0,7	26	3
	3	8	2,9	13	4,3	6	4,2	5	3,6	32	3,7
	4	57	20,5	60	19,7	19	13,4	24	17,1	160	18,5
	5	47	16,9	42	13,8	25	17,6	5	3,6	119	13,8
	6	52	18,7	42	13,8	21	14,8	19	13,6	134	15,5
	7- Concordo totalmente	65	23,4	102	33,6	62	43,7	78	55,7	307	35,5
	Total	278	100	304	100	142	100	140	100	864	100

Quadro 29 Prática religiosa, segundo NUTs II

		NUT II											
		Norte		Centro		Lisboa e Vale do Tejo		Alentejo		Algarve		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Prática religiosa	Regular	155	42,9	66	35,9	83	23,7	7	12,5	3	8,6	314	31,8
	Ocasional	121	33,5	80	43,5	112	32	22	39,3	13	37,1	348	35,3
	Rara	32	8,9	18	9,8	85	24,3	12	21,4	10	28,6	157	15,9
	Nula	53	14,7	20	10,9	70	20	15	26,8	9	25,7	167	16,9
	Total	361	100	184	100	350	100	56	100	35	100	986	100

Quadro 30 Prática religiosa, segundo o meio de residência

		Meio de residência							
		Metrópole		Cidade de Província		Meio Rural		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Prática religiosa	Regular	128	24,3	97	39,4	90	41,9	315	31,9
	Ocasional	172	32,6	90	36,6	86	40	348	35,2
	Rara	112	21,3	31	12,6	15	7	158	16
	Nula	115	21,8	28	11,4	24	11,2	167	16.9
	Total	527	100	246	100	215	100	988	100

Quadro 31 Direito ás raparigas usarem cabeça coberta, segundo o meio de residência

		Meio de residência							
		Metrópole		Cidade de Província		Meio Rural		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ás raparigas usarem cabeça coberta	1- Discordo totalmente	232	44,6	108	44,4	118	55,4	458	46,9
	2	25	4,8	24	9,9	13	6,1	62	6,4
	3	18	3,5	7	2,9	6	2,8	31	3,2
	4	37	7,1	16	6,6	28	13,1	81	8,3
	5	37	7,1	21	8,6	18	8,5	76	7,8
	6	47	9	23	9,5	10	4,7	80	8,2
	7- Concordo totalmente	124	23,8	44	18,1	20	9,4	188	19,3
	Total	520	100	243	100	213	100	976	100

Quadro 32 Direito ao consumo de drogas leves, segundo o meio de residência

		Meio de residência							
		Metrópole		Cidade de Província		Meio Rural		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ao consumo de drogas leves	1- Discordo totalmente	355	67,9	198	81,5	174	82,1	727	74,3
	2	47	9	16	6,6	10	4,7	73	7,5
	3	12	2,3	9	3,7	6	2,8	27	2,8
	4	32	6,1	7	2,9	11	5,2	50	5,1
	5	23	4,4	3	1,2	2	0,9	28	2,9
	6	18	3,4	6	2,5	5	2,4	29	3
	7- Concordo totalmente	36	6,9	4	1,6	4	1,9	44	4,5
	Total	523	100	243	100	212	100	978	100

Quadro 33 Variedade de grupos religiosos: causa de conflitos, segundo o meio de residência

		Meio de residência							
		Metrópole		Cidade de Província		Meio Rural		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Variedade de grupos religiosos: causa de conflitos	1- Discordo totalmente	76	14,6	33	13,7	15	7	124	12,7
	2	36	6,9	20	8,3	14	6,6	70	7,2
	3	40	7,7	10	4,1	15	7	65	6,7
	4	76	14,6	25	10,4	29	13,6	130	13,3
	5	99	19	36	14,9	28	13,1	163	16,7
	6	71	13,7	36	14,9	42	19,7	149	15,3
	7- Concordo totalmente	122	23,5	81	33,6	70	32,9	273	28
	Total	520	100	241	100	213	100	974	100

Quadro 34 Direito ao culto das Testemunhas de Jeová, segundo o meio de residência

		Meio de residência							
		Metrópole		Cidade de Província		Meio Rural		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ao culto das testemunhas de Jeová	1- Discordo totalmente	45	8,7	19	7,9	25	11,6	89	9,1
	2	9	1,7	5	2,1	3	1,4	17	1,7
	3	13	2,5	6	2,5	11	5,1	30	3,1
	4	52	10	37	15,3	28	13	117	12
	5	64	12,3	34	14	48	22,3	146	15
	6	77	14,8	45	18,6	34	15,8	156	16
	7- Concordo totalmente	259	49,9	96	39,7	66	30,7	421	43,1
	Total	519	100	242	100	215	100	976	100

Quadro 35 Direito ao culto dos Cientologistas, segundo o meio de residência

		Meio de residência							
		Metrópole		Cidade de Província		Meio Rural		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Direito ao culto dos Cientologistas	1- Discordo totalmente	38	8,4	29	13,3	19	9,7	86	10
	2	9	2	6	2,8	11	5,6	26	3
	3	20	4,4	4	1,8	7	3,6	31	3,6
	4	73	16,2	48	22	40	20,4	161	18,6
	5	60	13,3	23	10,6	36	18,4	119	13,8
	6	62	13,8	37	17	36	18,4	135	15,6
	7- Concordo totalmente	188	41,8	71	32,6	47	24	306	35,4
	Total	450	100	218	100	196	100	864	100

Quadro 36 Prática religiosa, segundo o escalão etário

		Escalão etário									
		18 a 30 anos		31 a 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Prática religiosa	Regular	57	23,1	73	23,1	111	38,9	74	52,9	315	31,9
	Ocasional	83	33,6	136	43	86	30,2	43	30,7	348	35,2
	Rara	51	20,6	44	13,9	50	17,5	14	10	159	16,1
	Nula	56	22,7	63	19,9	38	13,3	9	6,4	166	16,8
	Total	247	100	316	100	285	100	140	100	988	100

Quadro 37 Prática religiosa, segundo o nível de escolaridade

		Nível de escolaridade																	
		Não sabe ler nem escrever		1º ciclo incompleto		1º ciclo		2º ciclo		3º ciclo		12º ano		Superior incompleto		Superior		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Prática religiosa	Regular	23	56,1	67	42,7	93	39,4	33	23,9	35	20,2	28	25,2	16	30,8	19	25	314	31,9
	Ocasional	13	31,7	50	31,8	81	34,3	63	45,7	60	34,7	42	37,8	13	25	23	30,3	345	35,1
	Rara	2	4,9	18	11,5	29	12,3	19	13,8	38	22	21	18,9	13	25	17	22,4	157	16
	Nula	3	7,3	22	14	33	14	23	16,7	40	23,1	20	18	10	19,2	17	22,4	168	17,1
	Total	41	100	157	100	236	100	138	100	173	100	111	100	52	100	76	100	984	100

Quadro 38 Prática religiosa, segundo o índice de socialização religiosa

		Índice de socialização religiosa															
		1- Mínima socialização		2		3		4		5		6		7- Máxima socialização		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Prática religiosa	Regular	2	6,9	5	8,5	3	4,8	15	9,9	53	29,3	168	52,5	68	36,6	314	31,8
	Ocasional	5	17,2	15	25,4	25	40,3	66	43,7	82	45,3	97	30,3	58	31,2	348	35,2
	Rara	4	13,8	18	30,5	14	22,6	37	24,5	31	17,1	26	8,1	29	15,6	159	16,1
	Nula	18	62,1	21	35,6	20	32,3	33	21,9	15	8,3	29	9,1	31	16,7	167	16,9
	Total	29	100	59	100	62	100	151	100	181	100	320	100	186	100	988	100

Quadro 39 Prestar juramento em nome de Deus no tribunal segundo o escalão etário

		Escalão etário									
		18 a 30 anos		31ª 45 anos		46 a 60 anos		Mais de 60 anos		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Prestar juramento em nome de Deus no tribunal	1- Discordo totalmente	90	36,7	104	33,1	82	28,9	16	11,9	292	29,9
	2	19	7,8	35	11,1	30	10,6	4	3	88	9
	3	13	5,3	14	4,5	16	5,6	9	6,7	52	5,3
	4	40	16,3	37	11,8	24	8,5	15	11,1	116	11,9
	5	15	6,1	23	7,3	16	5,6	14	10,4	68	7
	6	20	8,2	31	9,9	39	13,7	17	12,6	107	10,9
	7- Concordo totalmente	48	19,6	70	22,3	77	27,1	60	44,4	255	26,1
	Total	245	100	314	100	284	100	135	100	978	100

Quadro 40 Prestar juramento em nome de Deus no tribunal segundo o nível de escolaridade

		Nível de Escolaridade																	
		Não sabe ler nem escrever		1º ciclo incompleto		1º ciclo		2ºciclo		3º ciclo		12º ano		Superior incompleto		Superior		Total	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Prestar juramento em nome de Deus no tribunal	1- Discordo totalmente	4	10,3	37	23,3	55	23,9	47	34,1	56	32,6	38	33,3	18	36	38	50	293	30
	2	-	-	5	3,1	21	9,1	12	8,7	16	9,3	14	12,3	9	18	11	14,5	88	9
	3	5	12,8	5	3,1	9	3,9	7	5,1	9	5,2	12	10,5	4	8	1	1,3	52	5,3
	4	2	5,1	18	11,3	19	8,3	15	10,9	26	15,1	19	16,7	6	12	11	14,5	116	11,9
	5	12	30,8	2	1,3	12	5,2	9	6,5	13	7,6	10	8,8	2	4	8	10,5	68	7
	6	6	15,4	28	17,6	28	12,2	13	9,4	15	8,7	10	8,8	5	10	1	1,3	106	10,8
	7- Concordo totalmente	10	25,6	64	40,3	86	37,4	35	25,4	37	21,5	11	9,6	6	12	6	7,9	255	26,1
	Total	39	100	159	100	230	100	138	100	172	100	114	100	50	100	76	100	978	100

Quadro 41 Prestar juramento em nome de Deus no tribunal, segundo a prática religiosa

		Prática religiosa									
		Regular		Ocasional		Rara		Nula		Total	
		v.a	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Prestar juramento em nome de Deus no tribunal	1-Discordo totalmente	54	17,4	99	28,7	53	33,5	86	51,8	292	29,8
	2	16	5,2	41	11,9	19	12	11	6,6	87	8,9
	3	23	7,4	14	4,1	9	5,7	6	3,6	52	5,3
	4	23	7,4	47	13,6	24	15,2	21	12,7	115	11,7
	5	29	9,4	28	8,1	8	5,1	3	1,8	68	6,9
	6	43	13,9	37	10,7	18	11,4	10	6	108	11
	7-Concordo totalmente	122	39,4	79	22,9	27	17,1	29	17,5	257	26,3
	Total	310	100	345	100	158	100	166	100	979	100