

**CARLOS ALBERTO MARTINS DE OLIVEIRA**

**ATITUDES E COMPORTAMENTOS RELIGIOSOS DOS PORTUGUESES  
NA ACTUALIDADE**

**VOLUME 1**

**Dissertação de doutoramento  
em Sociologia (Sociologia da Religião)**

**UNIVERSIDADE DE ÉVORA**

**Departamento de Sociologia**

**1995**

**ATITUDES E COMPORTAMENTOS RELIGIOSOS DOS PORTUGUESES  
NA ACTUALIDADE**

VOLUME 1



78042

**Dissertação de doutoramento  
em Sociologia (Sociologia da Religião)**

*Não haver Deus é um Deus também*

Poema - Fragmento de Fernando Pessoa

Dividimos, por razões de ordem técnica, a  
**DISSERTAÇÃO** em dois volumes:

**Volume 1** — corresponde à parte teórica

**Volume 2** — corresponde à investigação empírica

A estes volumes, que constituem um todo, juntam-se dois  
**anexos:**

**Anexo I** — Sondagem de Opinião - Inquérito às Atitudes e  
Práticas Religiosas dos Portugueses

**Anexo II** — Análise de Dados - Notas e Resultados de Base  
da Análise de Correspondências Múltiplas e da Classificação  
Automática

## AGRADECIMENTOS

Quero fazer três tipos de agradecimentos. Um para as pessoas que, do ponto de vista científico, contribuíram, pelo seu saber, para a realização deste estudo. Outro para aqueles que, através de palavras e gestos variados, sempre me ajudaram com solidariedade e amizade. Um terceiro para as instituições que puseram à minha disposição os seus recursos, sem os quais seria materialmente impossível iniciar e levar ao fim esta tarefa.

Ao Senhor **Professor Doutor António Custódio Gonçalves**, da Faculdade de Letras do Porto, que assumiu o encargo de ser o **Orientador Científico desta tese**, tarefa que, voluntariamente, expressou o desejo de compartilhar com o Senhor **Professor Dr. Augusto da Silva**, Presidente do Conselho do Departamento de Sociologia da Universidade de Évora, e que, no tratamento e análise estatística da informação, tornou extensiva ao Senhor **Professor Doutor António Jorge de Sousa** do Instituto Superior Técnico e ao Senhor **Professor Doutor Carlos dos Santos Braumann** da Universidade de Évora, expresso em conjunto o meu muito obrigado. A todos é extensiva também a minha gratidão, pelo segundo motivo que acima invoquei, pois tiveram sempre palavras e gestos de solidariedade, incentivo e amizade.

O Professor Doutor António Custódio Gonçalves foi inextinguível na permanente disponibilidade em cumprir, com exigência e rigor, a orientação que assumiu. Ultrapassando essas funções, não só, com amizade fraterna, pôs tudo o que tinha à minha disposição, como ele próprio, desde o início, sempre me acompanhou nas horas difíceis e momentos menos bons, ajudando-me a ultrapassar as vicissitudes e dificuldades com que deparei. É-me impossível

descrever por palavras tudo o que fez, para lá do que se pode esperar de um orientador científico. Se omito exemplificar o que quer que seja, é porque sei que com isso feria quem não quer que a sua mão esquerda saiba o que com a direita realiza. Ao Orientador Científico, um obrigado sincero e total; ao Amigo de todas as horas, a minha gratidão e a pena de não conseguir retribuir-lhe da mesma forma.

Seu aluno de sociologia, assistente na Universidade e colaborador no Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, de que é Director, não sei expressar ao Professor Dr. Augusto da Silva a gratidão por tudo o que, como Mestre, me ensinou nas teorias e nos métodos sociológicos, no saber, fazer e ser, e, como Amigo, tem feito por mim. Quero dizer, tão só, que as leis com que a vaidade dos homens vai estabelecendo barreiras ao saber, permitem que um discípulo possa vir a obter primeiro o que ao Mestre, por direito, deve ser moral e legitimamente devido.

No Professor Doutor António Jorge de Sousa encontrei a bondade de me ensinar a técnica da análise factorial de correspondências múltiplas. Sem os seus conhecimentos sobre esta técnica com que analiso a realidade empírica, ter-me-ia sido muito difícil, senão impossível, utilizá-la neste trabalho. Recordo com saudade os nossos encontros em que, com toda a paciência, esclareceu as minhas dúvidas, sugeriu orientações e reviu a 'montanha' de papéis que lhe apresentei. Bem haja pela sua total disponibilidade. Oxalá a vida nos permita manter os contactos.

Se a minha carreira universitária, se encaminhou, em parte, para a análise quantitativa da realidade social, devo-a ao Professor Doutor Carlos Braumann, pois a sua sensibilidade sociológica tornou fácil o meu aperfeiçoamento na aplicação dos

conhecimentos estatísticos neste ramo do saber. Foi gratificante, para mim, contar com a sua orientação, desde o início, e já lá vão muitos anos, na leccionação da cadeira de Técnicas Aprofundadas Quantitativas, área em que dirigiu também parte das minhas Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica. Obrigado por tudo, sem esquecer as indicações e correcções que me sugeriu para a amostra, recolha e tratamento da informação em que se baseia a minha dissertação.

À margem da Universidade, não posso deixar de destacar o interesse do Senhor D. Manuel Franco Falcão por algumas das investigações que tenho feito, nomeadamente por esta, para a qual contribuiu com manifestações de amizade e sugestões de quem, por gosto e saber de experiência feito, foi, como é unanimemente reconhecido, o introdutor da sociologia da religião em Portugal.

Quero ter uma palavra de agradecimento especial também para o Senhor Padre Dr. Francisco Alves. Acompanhando, com amizade, os trabalhos que ia realizando, forneceu-me bibliografia na área da psicologia, em que é especialista, e fez o favor de, nomeadamente, corrigir e completar a parte que, neste estudo, se refere às estatísticas eclesiásticas.

Muitas outras pessoas deram contributos preciosos para a reflexão sobre aspectos relacionados com a realidade religiosa, estimularam-me e apoiaram-me, facultaram-me hardware e software. Creio que esta simples referência, ainda que anónima, reflecte a minha gratidão para com todos, dos quais é meu dever destacar quem me ajudou a transpor as dificuldades finais. É costume e creio não me levarem a mal que, no entanto, mencione expressamente a minha mulher - Maria Leonor - e os meus filhos: Andresa Margarida, Ciro Alexandre e Luís Pedro. Estes,

ainda pequenos, procuraram criar-me um ambiente propício ao trabalho e sujeitaram-se à falta de tempo que lhes devia. Obrigado. A minha mulher, além do estímulo constante e das ajudas concretas na realização de várias tarefas, dada a sua formação na área da sociologia, permitiu-me ter com quem trocar frequentes impressões. Para a Leonor a minha gratidão também.

No mundo economicista e pragmático em que vivemos, quando não se trata de estudos julgados de interesse imediato e conducentes a realizações práticas, é muito difícil encontrar receptividade das instituições em subsidiá-los, sobretudo para quem, na província e fora dos circuitos de influência partidária, os pretenda realizar. As próprias universidades não dispõem de meios ou distribuem-nos com critérios nem sempre idênticos. Este trabalho só foi possível, dados os seus custos, pela participação de duas entidades: a Fundação Eugénio de Almeida e o Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora. Este dotou-se de meios informáticos que colocou à minha inteira disposição e ofereceu-me as instalações de um gabinete propício ao trabalho. Além disso, tive acesso à sua base de dados sobre religião e à biblioteca do I.S.E.S.E. que, em matéria de sociologia da religião, pela pesquisa que fiz, é, em Portugal, a melhor apetrechada, não só com obras clássicas como recentes. Para ambas, o meu muito obrigado.



## ÍNDICE GERAL

### VOLUME 1

---

#### I PARTE

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>CAP. I - A PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA NA ABORDAGEM DA RELIGIÃO</b> .....	18
1. Contexto sócio-cultural e dificuldades de uma definição sociológica de religião .....	19
2. O ponto de vista sociológico sobre a religião .....	24
3. Tipologia das definições sociológicas de religião .....	27
4. Em busca de uma definição sociológica de religião .....	42
<b>CAP. II - AS DIMENSÕES OU COMPONENTES DA RELIGIÃO E DA RELIGIOSIDADE</b> .....	54
1. O conceito de religiosidade .....	54
2. As dimensões da religião e da religiosidade .....	57
2.1. As crenças .....	61
2.2. O Culto .....	67
2.3. A comunhão ou sociabilidade religiosa .....	75
2.4. Os valores - código moral .....	80
3. O percurso individual da vivência religiosa .....	85
4. Mudança e tradição na religião .....	89
5. O objecto de estudo da sociologia da religião .....	91
<b>CAP. III - O PERCURSO DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO: TEORIAS E TEMÁTICAS</b> ..	95
1. Contexto sócio-cultural e histórico da criação e evolução da sociologia da religião .....	96
2. As diversas teorias sociológicas .....	112
2.1. Os autores clássicos: Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber ..	113
2.2. Orientação empírica .....	129
2.2.1. A corrente funcionalista .....	129
2.2.2. A corrente sociográfica .....	136
2.3. Abordagem actual .....	144
2.3.1. As teses da secularização .....	146
2.3.2. Religião e religiosidade populares .....	157
2.3.3. Teorias sociológicas recentes .....	164
3. Um paradigma sistémico de análise .....	168
<b>CAP. IV - TRAJECTÓRIA DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO EM PORTUGAL</b> .....	182
1. O período inicial: de 1955 ao Concílio Vaticano II .....	186
2. Do Concílio Vaticano II até ao fim do Estado Novo .....	190
3. De 1975 aos nossos dias .....	193
<b>CAP. V - IDENTIDADE RELIGIOSA E ESTRUTURAS DA IGREJA CATÓLICA</b> .....	210
<b>I - A IDENTIDADE RELIGIOSA</b> .....	211
1. A autopoção religiosa nos censos civis (1940-1991) .....	213
2. A percentagem de católicos nas estatísticas eclesísticas .....	215
3. A autopoção religiosa na sondagem .....	218

<b>II - AS ESTRUTURAS DA IGREJA CATÓLICA</b> .....	224
1. Organização geográfica .....	224
2. Recursos humanos .....	229
2.1. Os Bispos .....	229
2.2. Os Padres .....	231
2.3. Os Diáconos Permanentes .....	244
2.4. Os Religiosos .....	245
2.5. As Religiosas .....	246
2.6. Os Institutos Seculares .....	248
2.7. O Laicado .....	248
3. Recursos materiais .....	259
3.1. Centros de Formação e Instrução .....	259
3.2. Centros de Assistência Social .....	262
3.3. Meios de Comunicação Social .....	263
<b>III - A DISTRIBUIÇÃO DO PODER RELIGIOSO</b> .....	266

## VOLUME 2

---

<b>II PARTE</b> .....	274
<b>CAP. VI - O CONTEXTO SOCIAL DA RELIGIÃO</b> .....	275
1. As variáveis do contexto social da religião .....	275
2. Análise de Correspondências Múltiplas .....	277
2.1. Resultados globais .....	278
2.2. Caracterização e definição dos factores .....	280
2.2.1. Factor 1 .....	280
2.2.2. Factor 2 .....	281
2.2.3. Factor 3 .....	283
2.2.4. Factor 4 .....	284
2.2.5. Factor 5 .....	286
2.2.6. Factor 6 .....	287
2.3. Os planos factoriais .....	288
2.3.2. Plano 1/3 .....	291
2.3.3. Plano 1/4 .....	292
2.3.4. Plano 1/5 .....	294
2.3.5. Plano 1/6 .....	295
3. Classificação Automática .....	297
3.1. Escolha da partição .....	297
3.2. Descrição das categorias sociais .....	299
3.2.1. Classe 1/6 (aa1a) .....	299
3.2.2. Classe 2/6 (aa2a) .....	301
3.2.3. Classe 3/6 (aa3a) .....	302
3.2.4. Classe 4/6 (aa4a) .....	303
3.2.5. Classe 5/6 (aa5a) .....	304
3.2.6. Classe 6/6 (aa6a) .....	305

<b>CAP. VII - A RELIGIÃO DOS PORTUGUESES</b> .....	308
1. As variáveis temáticas: conjuntos e subconjuntos .....	308
2. Análise de correspondências múltiplas .....	315
2.1. Resultados globais .....	315
2.2. Definição dos factores .....	317
2.2.1. Factor 1 .....	317
2.2.2. Factor 2 .....	321
2.2.3. Factor 3 .....	323
2.2.4. Factor 4 .....	326
2.2.5. Os factores 5 a 10 .....	329
2.3. Os planos factoriais .....	330
2.3.1. Plano 1/2 .....	330
2.3.2. Plano 1/3 .....	339
2.3.3. Plano 1/4 .....	346
3. Classificação automática .....	360
3.1. Escolha da partição .....	360
3.2. Descrição das categorias sociais .....	361
3.2.1. Classe 1/7 .....	362
3.2.2. Classe 2/7 .....	366
3.2.3. Classe 3/7 .....	370
3.2.4. Classe 4/7 .....	373
3.2.5. Classe 5/7 .....	375
3.2.6. Classe 6/7 .....	378
3.2.7. Classe 7/7 .....	380
 <b>CAP. VIII - OS ASPECTOS PARCELARES DA RELIGIÃO</b> .....	 385
<b>I - CULTO COLECTIVO</b> .....	387
1 - Análise de correspondências múltiplas .....	387
1.1. Definição dos factores .....	388
1.1.1. Factor 1 .....	388
1.1.2. Factor 2 .....	389
1.1.3. Factor 3 .....	391
1.1.4. Factor 4 .....	392
1.2. Os planos factoriais .....	392
1.2.1. Plano 1/2 .....	392
1.2.2. Plano 1/3 .....	394
1.2.3. Plano 1/4 .....	395
2. Classificação automática .....	396
2.1. Categorias ou tipos religiosos de culto colectivo .....	397
2.1.1. Classe 1/6 .....	398
2.1.2. Classe 2/6 .....	398
2.1.3. Classe 3/6 .....	399
2.1.4. Classe 4/6 .....	400
2.1.5. Classe 5/6 .....	400
2.1.6. Classe 6/6 .....	401
<b>II - CULTO INDIVIDUAL</b> .....	403
1. Análise de correspondências múltiplas .....	403
1.1. Definição dos factores .....	404
1.1.1. Factor 1 .....	404
1.1.2. Factor 2 .....	405
1.1.3. Factor 3 .....	406
1.1.4. Factor 4 .....	406

1.2. Os planos factoriais .....	407
1.2.1. Plano 1/2 .....	407
1.2.2. Plano 1/3 .....	409
1.2.3. Plano 1/4 .....	410
2. Classificação automática .....	411
2.1. Categorias ou tipos religiosos do culto individual .....	412
2.1.1. Classe 1/6 .....	412
2.1.2. Classe 2/6 .....	413
2.1.3. Classe 3/6 .....	414
2.1.4. Classe 4/6 .....	414
2.1.5. Classe 5/6 .....	415
2.1.6. Classe 6/6 .....	415
III - CRENÇAS .....	418
1. Análise de correspondências múltiplas .....	418
1.1. Definição dos factores .....	420
1.1.1. Factor 1 .....	420
1.1.2. Factor 2 .....	422
1.1.3. Factor 3 .....	423
1.1.4. Factor 4 .....	424
1.2. Planos factoriais .....	426
1.2.1. Plano 1/2 .....	426
1.2.2. Plano 1/3 .....	432
1.2.3. Plano 1/4 .....	437
2. Classificação automática .....	442
2.1. Categorias ou tipos religiosos de crenças .....	444
2.1.1. Classe 1/7 .....	444
2.1.2. Classe 2/7 .....	445
2.1.3. Classe 3/7 .....	445
2.1.4. Classe 4/7 .....	446
2.1.5. Classe 5/7 .....	447
2.1.6. Classe 6/7 .....	448
2.1.7. Classe 7/7 .....	448
IV - VALORES MORAIS .....	451
1. Análise de correspondências múltiplas .....	451
1.1. Definição dos factores .....	452
1.1.1. Factor 1 .....	452
1.1.2. Factor 2 .....	454
1.1.3. Factor 3 .....	455
1.1.4. Factor 4 .....	456
1.2. Os planos factoriais .....	457
1.2.1. Plano 1/2 .....	457
1.2.2. Plano 1/3 .....	462
1.2.3. Plano 1/4 .....	466
2. Classificação automática .....	470
2.1. Categorias ou tipos religiosos de valores morais .....	472
2.1.1. Classe 1/6 .....	472
2.1.2. Classe 2/6 .....	472
2.1.3. Classe 3/6 .....	473
2.1.4. Classe 4/6 .....	474
2.1.5. Classe 5/6 .....	475
2.1.6. Classe 6/6 .....	476

V - RELIGIÃO - OBJECTO E FACTOR DE CULTURA .....	478
1. Análise de correspondências múltiplas .....	478
1.1. Definição dos factores .....	480
1.1.1. Factor 1 .....	480
1.1.2. Factor 2 .....	481
1.1.3. Factor 3 .....	482
1.2. Planos factoriais .....	483
1.2.1. Plano 1/2 .....	483
1.2.2. Plano 1/3 .....	486
2. Classificação automática .....	489
2.1. Categorias ou tipos religiosos de religião como valor .....	490
2.1.1. Classe 1/4 .....	490
2.1.2. Classe 2/4 .....	491
2.1.3. Classe 3/4 .....	492
2.1.4. Classe 4/4 .....	493
<b>CAP. IX - O CONTEXTO SOCIAL E A RELIGIÃO .....</b>	<b>495</b>
<b>I - OS FACTORES DO CONTEXTO SOCIAL E A RELIGIÃO .....</b>	<b>496</b>
1. Caracterização religiosa dos factores sociais .....	496
1.1. Factor 1 - O ciclo da vida individual e das gerações .....	496
1.2. Factor 2 - O meio tradicional/rural versus o moderno/urbano .....	501
1.3. Factor 3 - O isolamento versus a integração social .....	504
1.4. Factor 4 - A relação homem/mulher .....	506
1.5. Factor 5 - O estrato social alto versus o médio superior ..	508
1.6. Factor 6 - O estrato médio superior versus o baixo .....	510
2. Planos factoriais .....	513
2.1. Plano 1/2 .....	513
2.2. Plano 1/3 .....	528
2.3. Plano 1/4 .....	543
2.4. Plano 1/5 .....	544
2.5. Plano 1/6 .....	545
<b>II - OS TIPOS SOCIAIS DO CONTEXTO E A RELIGIÃO .....</b>	<b>547</b>
1. A mulher adulta tradicional .....	547
2. As gerações mais velhas .....	549
3. O homem adulto tradicional .....	551
4. O estrato social médio superior .....	553
5. A elite adulta .....	555
6. As gerações jovens .....	556
<b>CAP. X - A RELIGIÃO E O CONTEXTO SOCIAL .....</b>	<b>560</b>
<b>I - A RELIGIÃO NO SEU TODO .....</b>	<b>562</b>
1. Os factores religiosos e o contexto social .....	562
1.1. Índice de vivência religiosa .....	562
1.2. Definição/indefinição religiosa .....	567
1.3. Sincretismo religioso .....	568
1.4. Dimensão moral .....	569
1.5. Dimensão mágica .....	570
1.6. Motivação moral extraterrena .....	571
1.7. Neutralidade moral .....	572
1.8. Dimensão extraterrena da crença religiosa .....	573
1.9. Tendência para a mudança religiosa .....	573
1.10. Aculturação religiosa .....	574

2. Os tipos religiosos e o contexto social .....	578
2.1. Os católicos convictos .....	578
2.2. Os católicos modais .....	579
2.3. Os descomprometidos .....	579
2.4. Os teístas sem religião vivencial .....	580
2.5. Os amorfos .....	580
2.6. Os cépticos .....	580
2.7. Os ateus e laicos .....	580
II. CULTO COLECTIVO E CONTEXTO SOCIAL .....	584
1. Os factores do culto colectivo e o contexto social .....	584
1.1. Intensidade do culto colectivo .....	584
1.2. Atitude definida/indefinida sobre o prescrito .....	586
1.3. Culto colectivo como experiência de vida .....	587
1.4. Cumprimento do preceito pascal .....	588
2. Os tipos religiosos do culto colectivo e o contexto social .....	591
2.1. Os praticantes modais .....	591
2.2. Os praticantes assíduos .....	591
2.3. Os praticantes minimalistas .....	592
2.4. Os praticantes esporádicos .....	592
2.5. Os não praticantes actuais .....	593
2.6. Os nunca praticantes .....	593
III. CULTO INDIVIDUAL E CONTEXTO SOCIAL .....	596
1. Os factores do culto individual e o contexto social .....	596
1.1. Índice de relações directas com realidades metaempíricas .....	596
1.2. Índice de intensidade de relações cristãs .....	598
1.3. Dimensão comunitária e cristocêntrica .....	599
1.4. Índice de gratuidade .....	599
2. Os tipos religiosos do culto individual e o contexto social .....	602
2.1. Os comunitários .....	602
2.2. Os marianos .....	602
2.3. Os cristocêntricos .....	603
2.4. Os teístas .....	603
2.5. Os modais .....	603
2.6. Os desligados .....	604
IV. CRENÇAS E CONTEXTO SOCIAL .....	606
1. Os factores das crenças e o contexto social .....	606
1.1. Cosmovisão cristã/não cristã .....	606
1.2. Modelo de certeza/dúvida .....	608
1.3. Índice de dúvida .....	609
2. Os tipos religiosos de crença e o contexto social .....	611
2.1. Os crentes convictos .....	611
2.2. Os crentes sincréticos .....	611
2.3. Os crentes modais .....	611
2.4. Os crentes heterodoxos .....	612
2.5. Os ateus .....	612
2.6. Os cépticos .....	612
2.7. Os muito cépticos .....	613

V. VALORES MORAIS E CONTEXTO SOCIAL .....	615
1. Os factores da moral e o contexto social .....	615
1.1. Conformidade com a moral católica .....	615
1.2. Avaliação moral definida/indefinida .....	617
1.3. Perspectiva laica da moral .....	617
1.4. Moral económica .....	618
2. Os tipos religiosos da moral e o contexto social .....	621
2.1. Os humanistas laicos .....	621
2.2. Os egoístas .....	621
2.3. Os imorais .....	621
2.4. Os conformistas morais .....	622
2.5. Os abúlicos .....	622
2.6. Os conformistas parcelares .....	622
VI. RELIGIÃO COMO VALOR E CONTEXTO SOCIAL .....	625
1. Os factores da religião como valor e o contexto social .....	625
1.1. A religião como valor sentimental - valorização do religioso .....	625
1.2. A religião como valor intelectual .....	627
1.3. A religião como valor social .....	627
2. Os tipos religiosos da religião como valor e o contexto social .....	630
2.1. Os questionantes .....	630
2.2. Os festivos .....	630
2.3. Os identificados .....	630
2.4. Os periféricos .....	631

<b>CAP. XI - A INFLUÊNCIA DA PRÁTICA DOMINICAL NO BINÓMIO RELIGIÃO E SOCIEDADE .....</b>	<b>633</b>
1. O efeito da prática dominical e a vivência religiosa .....	637
1.1. A intensidade da vivência religiosa e os factores do contexto .....	637
1.2. A intensidade da vivência religiosa e as subculturas regionais .....	638
1.3. A intensidade da vivência religiosa e os tipos sociais .....	640
2. O efeito da prática dominical e o culto colectivo .....	641
2.1. A intensidade do culto colectivo e os factores do contexto .....	641
2.2. A intensidade do culto colectivo e as subculturas regionais .....	642
2.3. A intensidade do culto colectivo e os tipos sociais .....	643
3. O efeito da prática dominical e o culto individual .....	649
3.1. A intensidade do culto individual e os factores do contexto .....	649
3.2. A intensidade do culto individual e as subculturas religiosas .....	650
3.3. A intensidade do culto individual e os tipos sociais .....	651
4. O efeito da prática dominical sobre as crenças .....	652
4.1. A intensidade da crença e os factores do contexto .....	652
4.2. A intensidade da crença e as subculturas religiosas .....	652
4.3. A intensidade da crença e os tipos sociais .....	653
5. O efeito da prática dominical e os valores morais .....	654
5.1. A intensidade do índice de valores morais e os factores do contexto .....	654
5.2. A intensidade do índice de valores morais e as subculturas religiosas .....	655
5.3. A intensidade do índice de valores morais e os tipos sociais .....	656

6. O efeito da prática dominical e a religião como valor .....	657
6.1. A intensidade da religião como valor e os factores do contexto ...	657
6.2. A intensidade da religião como valor e as subculturas religiosas .	658
6.3. A intensidade da religião como valor e os tipos sociais .....	659
<b>CONCLUSÕES</b> .....	663
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	724

## ÍNDICE DOS QUADROS

### VOLUME 1

#### I PARTE

<b>CAP. V - IDENTIDADE RELIGIOSA E ESTRUTURAS DA IGREJA CATÓLICA</b> .....	210
Quadro 1 - Autoposicionamento religioso, por região .....	218
Quadro 2 - Autoposicionamento religioso, por sexo .....	220
Quadro 3 - Percentagem de população e de padres (seculares e religiosos) e volume de habitantes por padres, nas regiões sócio-religiosas, em 1993 .....	231
Quadro 4 - Diferença, em volume, da população, de padres (seculares e religiosos) e de habitantes por padre, nas regiões sócio-religiosas, entre 1993 e 1962 .....	232
Quadro 5 - Evolução do número de ordenações, mortes e abandonos do clero diocesano (1974-1991) .....	236
Quadro 6 - Estrutura etária do clero residente nas dioceses, em 1975 e 1991 .....	238
Quadro 7 - Instituições laicais (presenças nas dioceses e nº de publicações) .....	257
Quadro 8 - Centros de formação e instrução e nº de alunos, por região ..	259
Quadro 9 - Centros de assistência social, por região .....	262
Quadro 10 - Meios de comunicação social, por região sócio-religiosa ...	265

### VOLUME 2

<b>II PARTE</b> .....	274
<b>CAP. VI - O CONTEXTO SOCIAL DA RELIGIÃO</b> .....	275
Quadro 11 - Valores próprios, percentagem de inércia e histograma do 'contexto'	278



<b>CAP. VIII - OS ASPECTOS PARCELARES DA RELIGIÃO</b> .....	385
Quadro 12 - Valores próprios, % de inércia e histograma / 'tema geral' .	316
Quadro 13 - Valores próprios, % de inércia e histograma /culto colectivo .....	388
Quadro 14 - Valores próprios, % de inércia e histograma / Culto individual ...	404
Quadro 15 - Valores próprios, % de inércia e histograma / Crenças .....	419
Quadro 16 - Valores próprios, % de inércia e histograma / Valores morais ....	452
Quadro 17 - Valores próprios, % de inércia e histograma / Religião como valor .....	479
 <b>CAP. X - A RELIGIÃO E O CONTEXTO SOCIAL</b> .....	560
Quadro 18 - Índices médios de vivência religiosa por região .....	566
Quadro 19 - Tipos religiosos e tipos sociais (nº e %) .....	582
Quadro 20 - Índices médios de culto colectivo por região e tipos social .....	586
Quadro 21 - Tipos de praticantes culturais e tipos sociais (nº e %) .....	594
Quadro 22 - Índices médios da intensidade do culto individual, por região e tipo social .....	597
Quadro 23 - Tipos de culto individual por tipos sociais .....	605
Quadro 24 - Índices médios da cosmovisão cristã, por região e tipo social ....	607
Quadro 25 - Tipos de crentes e tipos sociais .....	614
Quadro 26 - Índices médios de conformidade com a moral católica por região e tipo social .....	616
Quadro 27 - Tipos morais e tipos sociais .....	623
Quadro 28 - Índices médios da valorização do religioso, por região e tipo social .....	626
Quadro 29 - Tipos da religião como valor e tipos sociais (nº e %) .....	632
 <b>CAP. XI - A INFLUÊNCIA DA PRÁTICA DOMINICAL NO BINÓMIO RELIGIÃO E SOCIEDADE</b> .....	633
Quadro 30 - Índice de vivência religiosa, por regiões e prática dominical .....	639
Quadro 31 - Índice de vivência religiosa por tipos sociais e prática dominical ..	640
Quadro 32 - Índice de culto colectivo, por regiões e prática dominical .....	643
Quadro 33 - Índice de culto colectivo, por tipos sociais e prática dominical ...	644
Quadro 34 - Composição social média da missa dominical, por regiões .....	646
Quadro 35 - Índice de culto individual, por regiões e prática dominical .....	650
Quadro 36 - Índice de culto individual, por tipos sociais e prática dominical ..	651
Quadro 37 - Índice de crença, por regiões e prática dominical .....	653
Quadro 38 - Índice de crença, por regiões e prática dominical .....	654
Quadro 39 - Índice de valores morais, por regiões e prática dominical .....	655
Quadro 40 - Índice de valores morais, por tipos sociais e prática dominical ...	657
Quadro 41 - Índice da religião como valor, por regiões e prática dominical ...	659
Quadro 42 - Índice da religião como valor, por tipos sociais e prática dominical .....	660

## ÍNDICE DOS GRÁFICOS

### VOLUME 1

---

#### I PARTE

<b>CAP. V - IDENTIDADE RELIGIOSA E ESTRUTURAS DA IGREJA CATÓLICA</b> . . . . .	210
Gráfico 1 - Evolução do número de sacerdotes diocesanos (1974-1991) .	236
Gráfico 2 - Projecção da estrutura etária do clero residente nas dioceses (1996-2011) . . . . .	240

### VOLUME 2

---

#### II PARTE . . . . . 274

<b>CAP. VI - O CONTEXTO SOCIAL DA RELIGIÃO</b> . . . . .	275
Gráfico 3 - Plano 1/2 - 'contexto' . . . . .	290
Gráfico 4 - Plano 1/3 - 'contexto' . . . . .	291
Gráfico 5 - Plano 1/4 - 'contexto' . . . . .	293
Gráfico 6 - Plano 1/5 - 'contexto' . . . . .	294
Gráfico 7 - Plano 1/6 - 'contexto' . . . . .	295
Gráfico 8 - Dendograma das partições - 'contexto' . . . . .	298
Gráfico 9 - Tipos sociais . . . . .	307
 <b>CAP. VII - A RELIGIÃO DOS PORTUGUESES</b> . . . . .	 308
Gráfico 13 * - Plano 1/2 - 'Tema' (a) . . . . .	332
Gráfico 14 - Plano 1/2 - 'Tema' (b) . . . . .	334
Gráfico 15 - Plano 1/2 - 'Tema' (c) . . . . .	335
Gráfico 16 - Plano 1/2 - 'Tema' (d) . . . . .	336
Gráfico 17 - Plano 1/2 - 'Tema' (e) . . . . .	337
Gráfico 18 - Plano 1/2 - 'Tema' (f) . . . . .	338
Gráfico 19 - Plano 1/3 - 'Tema' (a) . . . . .	339
Gráfico 20 - Plano 1/3 - 'Tema' (b) . . . . .	341
Gráfico 21 - Plano 1/3 - 'Tema' (c) . . . . .	342
Gráfico 22 - Plano 1/3 - 'Tema' (d) . . . . .	343
Gráfico 23 - Plano 1/3 - 'Tema' (e) . . . . .	344
Gráfico 24 - Plano 1/3 - 'Tema' (f) . . . . .	345
Gráfico 25 - Plano 1/4 - 'Tema' (a) . . . . .	346
Gráfico 26 - Plano 1/4 - 'Tema' (b) . . . . .	348
Gráfico 27 - Plano 1/4 - 'Tema' (c) . . . . .	349
Gráfico 28 - Plano 1/4 - 'Tema' (d) . . . . .	350
Gráfico 29 - Plano 1/4 - 'Tema' (e) . . . . .	351
Gráfico 30 - Plano 1/4 - 'Tema' (f) . . . . .	352

---

\* *Errata:* Embora haja um lapso na numeração dos gráficos, pois passa-se do Gráfico 9 para o Gráfico 13, não ficam em falta os gráficos 10-12.

Gráfico 31 - Plano 1/4 - 'Tema' (g) .....	353
Gráfico 32 - Plano 1/4 - 'Tema' (h) .....	354
Gráfico 33 - Dendograma - 'Tema' .....	361
Gráfico 34 - Composição das classes sócio-religiosa / 'Tema' .....	382
<b>CAP. VIII - OS ASPECTOS PARCELARES DA RELIGIÃO .....</b>	<b>385</b>
Gráfico 35 - Plano 1/2 / culto colectivo .....	393
Gráfico 36 - Plano 1/3 / culto colectivo .....	394
Gráfico 37 - Plano 1/4 /culto colectivo .....	395
Gráfico 38 - Dendograma / culto colectivo .....	397
Gráfico 39 - Composição das classes / culto colectivo .....	402
Gráfico 40 - Plano 1/2) / Culto individual .....	408
Gráfico 41 - Plano 1/3 / Culto individual .....	409
Gráfico 42- Plano 1/4 / Culto individual .....	410
Gráfico 43 - Dendograma / Culto individual .....	412
Gráfico 44 - Composição das classes / Culto individual .....	417
Gráfico 45 - Plano 1/2 (a) - crenças .....	426
Gráfico 46 - Plano 1/2 (b) - crenças .....	428
Gráfico 47 - Plano 1/2 (c) - crenças .....	429
Gráfico 48 - Plano 1/2 (d) - crenças .....	430
Gráfico 49 - Plano 1/2 (e) - crenças .....	431
Gráfico 50 - Plano 1/3 (a) - crenças .....	432
Gráfico 51 - Plano 1/3 (b) - crenças .....	433
Gráfico 52- Plano 1/3 (c) - crenças .....	434
Gráfico 53 - Plano 1/3 (d) - crenças .....	435
Gráfico 54 - Plano 1/3 (e) - crenças .....	436
Gráfico 55 - Plano 1/4 (a) - crenças .....	437
Gráfico 56 - Plano 1/4 (b) - crenças .....	438
Gráfico 57 - Plano 1/4 (c) - crenças .....	439
Gráfico 58 - Plano 1/4 (d) - crença .....	440
Gráfico 59 - Plano 1/4 (e) - crenças .....	441
Gráfico 60 - Dendograma / crenças .....	443
Gráfico 61 - Composição das classes / crenças .....	450
Gráfico 62 - Plano 1/2 (a) - valores teste / Valores morais .....	458
Gráfico 63 - Plano 1/2 (b) - valores teste / Valores morais .....	459
Gráfico 64 - Plano 1/2 (c) - valores teste / Valores morais .....	460
Gráfico 65 - Plano 1/2 (d) - valores teste / Valores morais .....	461
Gráfico 66 - Plano 1/3 (a) - valores teste / Valores morais .....	462
Gráfico 67 - Plano 1/3 (b) - valores teste / Valores morais .....	463
Gráfico 68 - Plano 1/3 (c) - valores teste / Valores morais .....	464
Gráfico 69 - Plano 1/3 (d) - valores teste / Valores morais .....	465
Gráfico 70 - Plano 1/4 (a) - valores teste / Valores morais .....	466
Gráfico 71 - Plano 1/4 (b) - valores teste / Valores morais .....	467
Gráfico 72 - Plano 1/4 (c) - valores teste / Valores morais .....	468
Gráfico 73- Plano 1/4 (d) - valores teste / Valores morais .....	469
Gráfico 74 - Dendograma / Valores morais .....	471
Gráfico 75 - Composição das classes / Valores morais .....	477
Gráfico 76 - Plano 1/2 (a) / Religião como valor .....	483
Gráfico 77 - Plano 1/2 (b) / Religião como valor .....	484
Gráfico 78 - Plano 1/2 (c) / Religião como valor .....	485
Gráfico 79 - Plano 1/3 (a) / Religião como valor .....	486
Gráfico 80 - Plano 1/3 (b) / Religião como valor .....	487

Gráfico 81 - Plano 1/3 (c) / Religião como valor .....	488
Gráfico 82 - Dendograma / Religião como valor .....	490
Gráfico 83 - Composição das classes / Religião como valor .....	494
<b>CAP. IX - O CONTEXTO SOCIAL E A RELIGIÃO .....</b>	<b>495</b>
Gráfico 84 - Plano 1/2 (a) .....	515
Gráfico 85 - Plano 1/2 (b) .....	516
Gráfico 86 - Plano 1/2 (c) .....	517
Gráfico 87 - Plano 1/2 (d) .....	518
Gráfico 88 - Plano 1/2 (e) .....	519
Gráfico 89 - Plano 1/2 (f) .....	520
Gráfico 90 - Plano 1/2 (g) .....	521
Gráfico 91 - Plano 1/2 (h) .....	522
Gráfico 92 - Plano 1/2 (i) .....	523
Gráfico 93 - Plano 1/2 (j) .....	524
Gráfico 94 - Plano 1/2 (l) .....	525
Gráfico 95 - Plano 1/2 (m) .....	526
Gráfico 96 - Plano 1/2 (n) .....	527
Gráfico 97 - Plano 1/3 (a) .....	530
Gráfico 98 - Plano 1/3 (b) .....	531
Gráfico 99 - Plano 1/3 (c) .....	532
Gráfico 100 - Plano 1/3 (d) .....	533
Gráfico 101 - Plano 1/3 (e) .....	534
Gráfico 102 - Plano 1/3 (f) .....	535
Gráfico 103 - Plano 1/3 (g) .....	536
Gráfico 104 - Plano 1/3 (h) .....	537
Gráfico 105 - Plano 1/3 (i) .....	538
Gráfico 106 - Plano 1/3 (j) .....	539
Gráfico 107 - Plano 1/3 (l) .....	540
Gráfico 108 - Plano 1/3 (m) .....	541
Gráfico 109 - Plano 1/3 (n) .....	542
Gráfico 110 - Plano 1/4 .....	543
Gráfico 111 - Plano 1/5 .....	544
Gráfico 112 - Plano 1/6 .....	545
<b>CAP. X - A RELIGIÃO E O CONTEXTO SOCIAL .....</b>	<b>560</b>
Gráfico 113 - Agrupamento das dioceses segundo os 10 factores religiosos .....	576
Gráfico 114 - Composição social dos tipos religiosos .....	583
Gráfico 115 - Agrupamento das dioceses segundo os quatro factores do culto colectivo .....	589
Gráfico 116 - Composição social dos tipos de culto colectivo .....	595
Gráfico 117 - Agrupamento das dioceses segundo os 4 factores do culto individual .....	600
Gráfico 118 - Composição social dos tipos de culto individual .....	605
Gráfico 119 - Agrupamento das dioceses segundo os 3 factores das crenças .....	609
Gráfico 120 - Composição social dos tipos de crentes .....	614
Gráfico 121 - Agrupamento das dioceses segundo os 4 factores da moral .....	619
Gráfico 122 - Composição social dos tipos morais .....	624
Gráfico 123 - Agrupamento das dioceses segundo os 3 factores da religião como valor .....	628
Gráfico 124 - Composição social dos tipos da religião como valor .....	632

<b>CAP. XI - A INFLUÊNCIA DA PRÁTICA DOMINICAL NO BINÓMIO RELIGIÃO E SOCIEDADE</b> .....	633
Gráfico 125 - Composição social média da missa dominical .....	645
Gráfico 126 - Percentagem de comungantes, por tipo social .....	648

## ÍNDICE DOS MAPAS

### VOLUME 2

---

<b>II PARTE</b> .....	274
<b>CAP. X - A RELIGIÃO E O CONTEXTO SOCIAL</b> .....	560
Mapa 1 - Regiões sócio-religiosas .....	577
Mapa 2 - Regiões de prática do culto colectivo .....	590
Mapa 3 - Regiões de culto individual .....	601
Mapa 4 - Regiões de crenças .....	610
Mapa 5 - Regiões de valores morais .....	620
Mapa 6 - Regiões da religião como valor .....	629
<b>CAP. XI - A INFLUÊNCIA DA PRÁTICA DOMINICAL NO BINÓMIO RELIGIÃO E SOCIEDADE</b> .....	633
Mapa 7 - Regiões segundo a % de comungantes cumpridores do preceito dominical .....	647

I PARTE

## INTRODUÇÃO

---

O tema, por nós escolhido, como o próprio título indica, é o das "**Atitudes e Comportamentos Religiosos dos Portugueses na Actualidade**".

O facto de a sociedade e a cultura dos portugueses estarem, historicamente, muito penetradas pela religião católica, significa que esta tem, entre nós, um lugar importante. Aliás, os fenómenos religiosos têm tido, no percurso histórico de todos os povos, um papel relevante nas suas formas de pensar, agir e sentir colectivas. Também a procura de uma explicação para o sentido da vida individual e colectiva, assim como do cosmos, coloca o religioso no centro dessa problemática, levando, com frequência, os indivíduos a autodefinirem-se por uma posição de aceitação ou rejeição, de cepticismo ou de dúvida face a ele. Este conjunto de factos e questões, dada a sua importância na dinâmica sócio-cultural e psicológica, suscitou a nossa curiosidade, tanto mais quanto não se fez ainda, em Portugal, um estudo que aborde, de forma global, a religião dos portugueses e, por isso, constituir nosso objectivo realizá-lo. Uma vez que consideramos que a religião se expressa, sobretudo, como fenómeno colectivo que marca as experiências religiosas individuais, parece-nos legítimo que privilegiemos a abordagem sociológica, uma vez que a sociologia é a ciência que estuda os factos sociais. A perspectiva científica em que nos colocamos é, portanto, a sociológica. Constituindo os factos religiosos o objecto de estudo e sendo o domínio do saber o sociológico, pode concluir-se, destas duas afirmações, que pretendemos, com este trabalho, situarmo-nos no campo específico da sociologia da religião.

Indicadas as razões da escolha do tema e da adopção do ponto de vista sociológico, convém que, antes de delimitarmos o tema, esclareçamos, muito sumariamente, os conceitos de 'atitudes' e 'comportamentos', já que o que

entendemos por religião e religiosidade serão objecto de um tratamento específico, dada a sua complexidade e multidimensionalidade e o facto de constituírem o objecto central do estudo.

A nível individual, a atitude é um conjunto de crenças (aspecto cognitivo), sentimentos (aspecto emotivo) e de disposições para responder, isto é, tendências para a acção. Com efeito, as acções humanas são dirigidas pelas atitudes dos actores sociais e reflectem essas atitudes que se formam no processo de socialização e assentam na informação a que o indivíduo é exposto e na sua participação em factos.<sup>1</sup> A sociologia não pode, portanto, prescindir da significação psicossociológica.<sup>2</sup> Importa, por isso, conhecer as atitudes, dado que estas afectam o comportamento, pois não são simples preferências, um sentimento ou interesse psicológico, nem mera motivação ou atracção psicossocial, um simples modo de perceber a realidade e aspirar a um status. A atitude engloba a percepção, a motivação e a reacção emocional. Carrier define atitude como "*uma estruturação do dinamismo pessoal que orienta, positiva ou negativamente, o comportamento a respeito de um objecto psico-social*".<sup>3</sup> Com efeito, as atitudes expressam a personalidade dos indivíduos, o meio social e cultura em que aqueles se inserem. Os sociólogos sabem que as atitudes profundas são influenciadas pelos grupos a que os indivíduos estão ligados. Deste modo, as atitudes situam-se num quadro de referência social, ou seja, os comportamentos referem-se a grupos a que as pessoas

---

1 Para um estudo sintético, ainda que aprofundado, cf. KRECH, CRUTAFIELD e BALLACHEY, *Individual in Society*, Tokyo, McGraw-Hill Kogakusha, Lda., 1962. No aspecto psicológico, cf. W. ALLPORT, "Attitudes in the History of Social Psychology", in AA.VV., *Attitudes*, 2ª ed., Middlesex, England, Neil Warren and Maria Jahoda, 1973, p. 24 e ss. e, do mesmo Autor, *Personalidade - Padrões e Desenvolvimento*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1974. No aspecto social, cf. Jean STOETZEL, *Psicologia Social*, 3ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976. Tanto Allport como Stoezel são os autores que mais estudaram as atitudes.

2 Como diz Le Bras, "*a investigação em profundidade começa com a psicologia. É pela psicologia que se penetra na alma das multidões. A meu ver esse é o objectivo último da sociologia*", citado por Hervé CARRIER, "Groupes de Référence", in Hervé CARRIER e Émile PIN, *Essais de Sociologie Religieuse*, Paris, Éditions SPES, 1967, p. 374. Carrier define a psico-sociologia religiosa como "*o estudo dos quadros sociais que afectam de um modo ou outro o comportamento religioso*" (p. 374).

3 Id. *ibid.*, p. 378.



estão ligadas psicologicamente, quer sejam grupos de pertença, quer de referência. Se o primeiro destes dois tipos de grupos é importante, o segundo também o é, pois pode suscitar uma atitude de lealdade ou de ruptura. Os comportamentos sociais são tanto as formas exteriores e visíveis do agir humano (comportamentos reais) como os modos de pensar (concepções) que reproduzem um modelo social correspondendo a expectativas dos outros actores sociais e são, por isso, dotados de 'universalidade', constituindo objecto de apreço e de pressão social.<sup>4</sup> São também hierarquizáveis em normas (*mores*), costumes (*folkways*) e simples usos (*usages*) e variam no espaço, no tempo e segundo os meios sociais, assumindo um carácter de relatividade. Ao estudar os comportamentos religiosos, a sociologia da religião terá que ter em conta as atitudes religiosas e os comportamentos que aquelas induzem e que, por sua vez, estão em relação com os grupos de pertença e/ou de referência.<sup>5</sup>

A realidade observada, tal como a análise e interpretação que dela fazemos, é restrita no espaço e no tempo. Com efeito, não se trata de um estudo genérico sobre a religião, mas das formas sociais concretas que assume na sociedade portuguesa, no momento actual, isto é, na primeira metade da década de noventa deste século, ainda que, para a sua compreensão, seja importante recorrer à história anterior, sobretudo dos últimos quarenta anos.

Ao colocarmo-nos neste ângulo de visão, privilegiamos o que é empiricamente observável dos factos religiosos. Na realidade, estes não existem em estado puro, mas são criados e evoluem, historicamente, em meios sócio-culturais concretos, com eles interagem através de processos dinâmicos, configurando-se e configurando as sociedades e as culturas de que são parte. O seu quadro de

---

4 Uma vez que o termo 'comportamentos' é mais abrangente do que o de 'práticas', que são apenas a parte mais exterior e visível daqueles, preferimos utilizá-lo, pois corresponde melhor ao conteúdo deste estudo que engloba não apenas os comportamentos reais, mas também os conceptuais, embora no título da sondagem tivesse sido usado a expressão 'atitudes e práticas'.

5 Cf. Id. *ibid.*, p. 373-401.

referência, porventura, é mesmo o de uma dada civilização mais vasta moldada, simultaneamente, pelo viver social e pela cultura de vários povos, num longo percurso histórico de que a religião é uma componente activa.

Muito embora o que acabamos de afirmar seja real, queremos desde já ressaltar que, para a compreensão total da religião, que é um fenómeno muito complexo, terão que contribuir outras perspectivas, nenhuma delas exclusiva, mas complementar. Queremos com isto sublinhar que não consideramos que a perspectiva sociológica seja a única, nem a total. Embora, como acontece com as outras ciências sociais e humanas, lhe esteja vedado ultrapassar as fronteiras do empiricamente verificável, o conhecimento humano, embora limitado, tem outras formas de saber. O que as ciências positivas verificam e tentam relevar a seu modo, pode não ser a realidade em si, mas tem a vantagem de questionar e relativizar a tendência humana para buscar, fora do mundo sensível, o que julga estar para lá dele e, porventura, explicá-lo através desse 'para além'. Por outras palavras, acentuam que a religião é uma realidade simbólica que, sendo real nas suas consequências, é um facto empiricamente comprovável. Se essa realidade extra-sensível existe ou não e tem formas de intervenção no mundo sensível, é uma questão intelectualmente interessante, mas que sai fora do domínio da comprovação empírica pela própria natureza que os homens lhe atribuem e, como tal, da análise e interpretação sociológicas. Não admiti-lo pode facilmente levar ao positivismo absoluto ou à apologética.

Já indicámos e delimitámos sumariamente o tema, a perspectiva científica em que o abordamos e equacionámos a problemática epistemológica que suscita. Importa que refiramos, agora, o modelo ou paradigma de análise que perfilhamos.

Como deixámos implícito, consideramos que sociedade, cultura e religião são, na perspectiva sociológica, realidades concretamente interdependentes, apenas analiticamente distintas. Deste modo, a nossa hipótese de partida é a de que constituem sistemas mutuamente dependentes cujas relações e processos funcionais o são também. De facto, a religião é uma instituição sócio-cultural que, se é possível analisar como um sistema autónomo e observar em que medida influencia e é influenciado pela sociedade e cultura em que se insere, nem sempre assume as mesmas formas espaço-temporais de se estruturar e funcionar internamente e de se relacionar com o exterior, uma vez que este também interfere. Daí considerarmos que devemos privilegiar o paradigma sistémico de análise que põe em evidência o interrelacionamento real existente entre os fenómenos e, ao mesmo tempo, permite avaliar do impacto entre eles. Como teremos ocasião de analisar, as teorias sociológicas e especificamente as da religião, nem sempre têm em conta este modelo de observar, analisar e interpretar o binómio religião e sociedade e daí caírem, por exemplo, em explicações ideológicas eivadas de evolucionismo unilinear. Com efeito, partem do pressuposto que perante o recuo real das formas religiosas institucionalizadas, a religião teria entrado num período de recessão irreversível que levaria, porventura, ao seu desaparecimento.<sup>6</sup> Ao notar, nos últimos anos, o que alguns autores denominam o 'regresso do sagrado', aquele modo de explicar a realidade sócio-religiosa é posto em causa, por haver evidências empíricas que o contrariam. Autores há que preconizam a secularização

---

6 A versão actual da secularização tem múltiplas facetas reagrupadas em dois eixos. Um deles é o assistir-se ao declínio difuso da religiosidade, não se tratando apenas do declínio de práticas religiosas, mas da emergência de motivações ditas cada vez mais seculares, pois o pouco peso da referência religiosa na vivência quotidiana leva alguns a dizer que se assiste a uma secularização das consciências de que é sinal a lenta dissociação entre a moral e a obediência religiosa. O outro eixo sublinha que se assiste à secularização interna das Igrejas, pois estas têm os mesmos valores que a sociedade e apesar de conservarem uma função de integração simbólica perderam, no entanto, as capacidades proféticas. Assim, a religião torna-se uma actividade ao lado das outras numa sociedade movida por uma pluralidade de racionalidades formais (ideia que remonta a Max Weber e foi desenvolvida também por Parsons). Além disso, a secularização estimula o dinamismo onde a sociedade civil é o lugar privilegiado dos conflitos de legitimidade e o epicentro da emergência de novos valores. Cf. Karel DOBBELAERE, "Secularization: Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences", *Social Compass*, vol. XXXI, 2-3, 1984, p. 199-219.

como recurso para uma renovação do religioso, pois verificam uma reemergência do papel colectivo da religião, resultante de uma reconsideração do estatuto público das religiões no momento paradoxal em que, enquanto as práticas religiosas declinam ou se modificam, a influência das Igrejas parece aumentar.<sup>7</sup>

A situação actual exige, portanto, uma renovação das hipóteses e a complexificação de uma análise alargada e pluricêntrica. Pensamos, por isso, que o modelo sistémico é fecundo do ponto de vista teórico, já que evita estes extremismos e releva a constância, posto que metamorfoseada, do religioso, chamando a atenção para a sua maior ou menor visibilidade e diversidade de encarnações históricas. Sendo assim, consideramos que o quadro teórico e metodológico a construir deve ter por base o modelo do paradigma sistémico e a observação global dos factos sócio-religiosos tais como são vistos e vividos pelos portugueses nas suas diversas dimensões: crenças, práticas culturais, organização e consequências morais.

Para a recolha dos fenómenos religiosos, nas suas diversas dimensões, porque não havia informação disponível, mas sabendo já que estes são, em boa parte, histórico-culturalmente envoltos na sua expressividade cristã, na vertente católica, construimos um questionário através do qual procedemos a uma sondagem intitulada "*Inquérito às Atitudes e Práticas Religiosas dos Portugueses*" cuja amostra global é representativa da população portuguesa.<sup>8</sup> O facto de a religião

---

7 Cf. Jean RÉMY, "Laïcité et construction de l'Europe", in AA.VV., *Religions et Transformations de l'Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1994, p. 365-379. No período pós-tridentino a pastoral visava a renovação interna da Igreja para se impor á sociedade civil. Actualmente, o poder simbólico, isto é, o de reconstituir um ponto de vista como socialmente válido, é grande, por parte da Igreja, embora o seu poder disciplinar, que verifica a conformidade às normas e às ordens, diminua. Não haverá uma estratégia inversa? A relação de forças não se colocará primeiro ao nível da sociedade civil? Eis duas questões que Rémy coloca. De facto, a Igreja, como organização, é dentro desta que vai exprimir o seu ponto de vista no debate público que já não se coloca a nível de duas sociedades perfeitas (Estado e Igreja), como antigamente, que negociam a sua coexistência de poder a poder. Assim, hoje, é na sociedade civil secularizada que a Igreja deve afirmar-se. Cf. Jean RÉMY, "La Société Européenne: où va la Religion?", in François HOUTART et al., *Ruptures Sociales et Religion*, Paris, L'Harmattan, Centre Tricontinental, 1992, p. 197-213.

8 Tal população restringe-se aos maiores de 18 anos, residentes no continente, em localidades de mais de 10 habitantes, conforme se explica, bem como todo o processo de amostragem no Anexo I, "*Notas sobre a sondagem de opinião*", p. 4-28. No mesmo anexo é

católica ser maioritária condicionou, por isso, o tipo de questões a colocar aos inquiridos e, como tal, a informação recolhida. Daí que a imagem da religião e religiosidade dos portugueses deva ser sempre entendida, ao longo do estudo, como indicador do grau de proximidade ou afastamento do catolicismo nas suas formas institucionalizadas.

No tratamento da informação,<sup>9</sup> para lá das estatísticas clássicas utilizadas, privilegiamos, de forma explícita, a técnica multivariada da análise factorial de correspondências múltiplas,<sup>10</sup> por permitir, de forma global, considerar o conjunto ou subconjuntos de questões temáticas e/ou do contexto social e ser a mais adequada ao nível de medição das variáveis.<sup>11</sup> Com efeito, sendo estas, na sua quase totalidade, nominais e ordinais, cada uma das suas categorias ou modalidades é tomada como uma variável. Esta técnica é, por isso, enriquecedora pela observação e interpretação que permite da interrelação entre as diversas modalidades das questões, fazendo sobressair a estrutura real dos factos, sem que, de certo modo, nela entre a subjectividade do utilizador. Por outras palavras, dir-se-á que, do conjunto de questões sujeitas à técnica, se observam as suas componentes estruturais ou factores. A partir da informação de natureza quantitativa destes, a classificação automática conduz ao estabelecimento de tipologias, ou seja, de

---

apresentado, depois, o questionário e as frequências absolutas e relativas dos dados amostrais e as suas estimativas para a população.

9 Para estabelecer a amostra, gravar a informação recolhida e fazer o seu tratamento estatístico utilizámos diversos programas informáticos, nomeadamente, um em linguagem Basic, por nós mesmos construído, para a escolha aleatória dos pontos de amostragem. Além deste, utilizámos folhas de cálculo (Quattro e Excel); base de dados (Dbase e FileMaker Pro); programas gráficos (Harvard Graphics, DeltaGraph Pro e MacSpin); de desenho (Canvas) e estatísticos (sobretudo o SPSS, para os cálculos de base e estatísticas clássicas, e o SPAD-N para a análise factorial de correspondências múltiplas e classificação automática, além de outros como o StatView e o Statistica). Para escrever os textos, usámos o WordPerfect e o Word.

10 Cf. Anexo II. No texto inicial - "Notas sobre a Análise de Dados" - expomos, de forma sintética, em que consistem estas técnicas e o seu valor heurístico, nomeadamente na análise sociológica.

11 Das obras que conhecemos no campo da sociologia da religião, a primeira a utilizar uma técnica de análise multivariada foi a de Émile Jean PIN, *La Religiosità dei Romani - Indagine Sociologica con Nota Metodologica di Sergio Bolasco*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1975. Embora as técnicas concretas fossem diferentes e a capacidade de memória dos computadores tivesse obrigado o Autor a restringir o volume da amostra inicial, foi a ela que fomos beber a sugestão de utilizar técnicas multivariadas neste nosso trabalho. Aliás, para lá deste Autor, nenhuma obra posterior sobre religião, a não ser em aspectos pontuais, utilizou, no tratamento dos dados empíricos este tipo de técnicas.

categorias sociais típicas,<sup>12</sup> também sem que, no seu estabelecimento, interfira, de forma decisiva, a subjectividade do investigador. O facto de se poderem relacionar em conjunto os fenómenos propriamente religiosos, quer entre si, quer com as características sociais, permite analisar os nexos ou laços entre eles existentes. Assim, não só se obtém uma visão mais global da realidade, como os resultados da informação analisada são sugestivos para equacionar perspectivas teóricas.<sup>13</sup>

Pensamos vir a encontrar, neste estudo, a estrutura realmente existente nos fenómenos religiosos e a sua mútua relação concreta dentro do contexto da sociedade e cultura portuguesas. Por outro lado, esperamos construir tipologias que, abrangendo, a multiplicidade dos factos sócio-religiosos, permitam obter o panorama real do estado e provável evolução da situação religiosa, tendo em conta as transformações institucionais da sociedade portuguesa e da Igreja Católica.

A estrutura da dissertação tem duas partes: a primeira é, sobretudo, teórica; a segunda é o estudo concreto da realidade sócio-religiosa portuguesa a partir da informação da sondagem.

No Capítulo I - *A perspectiva sociológica na abordagem da religião* - começamos por expressar a dificuldade da natureza do objecto de estudo: a religião.<sup>14</sup> Com efeito, não é fácil, em sociologia, definir o que é a religião, que é um fenómeno complexo, multidimensional e que pressupõe a crença na existência de realidades que estão para lá do empiricamente verificável. O ponto de vista

---

12 Tipo-ideal é "a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, mediante o encadeamento de uma grande quantidade de fenómenos imediatamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número, ou mesmo faltar por completo e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogéneo de pensamento. Torna-se impossível encontrar empiricamente esse quadro, na sua pureza conceptual, pois trata-se de uma utopia", afirma Max Weber. (Max Weber, *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, Lisboa, Editorial Presença, 1974, p. 76).

13 A título exemplificativo podemos afirmar que as dimensões religiosas, apenas analiticamente distintas, embora, empiricamente, hierarquizáveis, contestam a teoria que defende, em todas as circunstâncias, a primazia do culto sobre as crenças ou destas sobre aquele.

14 Cf. a propósito, Jean BAECHLER, "Religião", in Raymond BOUDON, *Tratado de Sociologia*, Porto, Edições Asa, 1995, p. 414-448.

sociológico, como sublinhamos, depende, porém, do contexto sócio-cultural e período histórico, sendo diversas as definições dadas pelos vários autores, havendo as que são mais minimalistas (as substantivas) ou maximalistas (as funcionalistas). Sendo impossível encontrar uma definição universal e abandonar a que parte do que seja a essência da religião, optámos por uma definição indutiva, de tipo descritivo e operativo, que permite, reunindo o substantivo e o funcional, destringer os fenómenos religiosos dos pseudo-religiosos e evitar a dicotomia sagrado/profano. Em nossa opinião, a religião é, do ponto de vista sociológico, uma realidade social simbólica que, simultaneamente, faz uma leitura da existência humana e do cosmos. Como ciência positiva e empírica, a sociologia da religião parte, assim, da realidade social observada, tem sobre ela uma perspectiva neutral ou agnóstica, e utiliza os métodos comuns à sociologia em geral, procurando explicar o social pelo social, isto é, recorre a categorias sociológicas, embora não esquecendo que os factos têm outras dimensões e que, especialmente o religioso, dado o seu carácter de experiência pessoal entre o indivíduo e a ou as realidades meta-empíricas, tem bastante a ver com o tipo de personalidade. Com efeito, em lugar de opor, como categorias mutuamente exclusivas, o afectivo e o racional, o consciente e o não consciente, o individual e o colectivo, será preciso ver a sua mútua implicação.<sup>15</sup>

No Capítulo II - *As dimensões ou componentes da religião e da religiosidade* - começamos por tentar definir o que seja a religiosidade, tanto do ponto de vista individual como colectivo e, em seguida, descrevemos as suas componentes: as crenças; o culto; a comunhão ou sociabilidade religiosa e as consequências daí decorrentes, ou seja, os valores ou código moral. Uma vez que estas dimensões interdependentes são vividas de forma diferente no percurso da vida, descrevemos, de forma muito sintética, os aspectos sócio-psicológicos mais relevantes, da

---

<sup>15</sup> Cf. Jean RÉMY, *op. cit.*, p. 197-213.

infância, adolescência, juventude, vida adulta e velhice. Dado que também as religiões não permanecem estáticas, equacionamos, depois, a problemática da mudança e da tradição. Por fim, especificamos o objecto directo e indirecto da sociologia da religião, isto é, os aspectos endógenos e a relação entre religião e sistemas sociais e culturais que constituem o seu ambiente.

No Capítulo III<sup>16</sup> - *O percurso da sociologia da religião: teorias e temáticas* - começamos por contextualizar no tempo e no espaço sócio-cultural a criação e desenvolvimento da sociologia da religião. Com efeito, consideramos importante ter em conta tanto as condições sociais como as correntes de pensamento que influíram e continuam a ter impacto, quer sobre a teorização, quer sobre as temáticas, uma vez que a questão da religião está relacionada com a concepção da sociedade e da própria sociologia. No segundo ponto, de forma crítica, expomos as diversas teorias sociológicas. Começamos por pôr em evidência as dos autores clássicos (Durkheim, Marx e Weber). Depois, dentro da orientação empírica, distinguimos as correntes funcionalista e sociográfica que, de forma global, caracterizamos. Dentro da primeira, destacamos Parsons, O'Dea, Yinger e Bellah; na segunda, Le Bras, Boulard, Pin e Isambert. Na abordagem actual, distinguimos as teses da secularização na especificidade própria de vários autores e a temática da religião e religiosidade populares. No fim deste apartado, expomos as teorias mais recentes. No terceiro e último ponto deste capítulo, depois de justificarmos a crítica à ênfase das diversas teorias em considerar a religião como variável dependente ou independente, consideramos ser de propor a utilização do paradigma sistémico, que expomos, por ser a grelha de leitura que julgamos melhor se adaptar à compreensão, quer dos factos religiosos em si, quer da sua mútua relação com os

---

16 As investigações realizadas especificamente sobre a realidade portuguesa, quer de autores nacionais quer estrangeiros, serão consideradas num capítulo separado, dado que julgamos ser interessante destacá-las e também porque começaram mais recentemente e têm uma especificidade própria.



sócio-culturais. Com efeito, os modelos teóricos e conceptuais no percurso da sociologia da religião, desde a sua constituição como disciplina científica, emergiram e desenvolveram-se em condições sócio-históricas específicas e constituem abordagens diferentes e complementares da realidade sócio-religiosa. Entretanto, todos os modelos são instrumentos de investigação para a explicação da realidade, mas não podem substituir-se a esta. Daí constituírem apenas perspectivas possíveis de percepção e de compreensão da realidade empírica que se devem pôr em causa sempre que esta leva a suspeitar da sua conformidade com ela. Este é, aliás, o método comum a todas as ciências positivas quando se trata de construir conceptualizações e teorias.

O Capítulo IV - *A trajectória da sociologia da religião em Portugal* - separámo-lo do anterior para sublinhar a especificidade própria do estudo da religião no nosso país. Como veremos, a sociologia da religião surge apenas na segunda metade da década de cinquenta, ligada ao interesse da Igreja Católica em encontrar, através da informação sociológica, elementos que lhe permitam conhecer a realidade sócio-cultural a fim de tentar intervir nela com mais eficácia. É manifesta, nesta fase inicial, a influência da escola francesa de orientação sociográfica que ainda hoje se faz sentir. O interesse pelos factos religiosos difundiu-se e a teorização sobre eles aumentou cada vez mais através dos sociólogos profissionais, sobretudo a partir do fim da década de setenta. Ao contrário, no entanto, de outros países europeus, embora já tenham surgido estudos parcelares importantes, quer quanto aos conteúdos, quer quanto ao âmbito espacial, ainda não se realizou uma investigação que trace o panorama global da situação sócio-religiosa portuguesa, como de início dissemos. Simultaneamente com o desenvolvimento da sociologia da religião surgiu, mais autónomo dos meios eclesiásticos católicos, o interesse da antrope-sociologia pelos factos religiosos em

geral. Paralelamente continuaram a desenvolver-se estudos etnográficos, históricos e jurídico-políticos. Novidade foi, nos últimos anos, o relevo crescente dado pelos mass-media aos fenómenos religiosos, sobretudo quando são exóticos.

Último da I Parte, o Capítulo V - *Identidade religiosa e estruturas da Igreja Católica* - tem como primeiro objectivo traçar o panorama, tanto quanto possível global, do estado e evolução, nas últimas décadas, do auto-posicionamento religioso dos portugueses, verificando-se que é prevalecte a identidade religiosa católica e daí poder concluir-se que, no estudo que fazemos, temos que privilegiar o catolicismo se, como é nossa pretensão, visamos estudar as atitudes e comportamentos religiosos dos portugueses. O nosso segundo objectivo importante é descrever e analisar, numa perspectiva sincrónica e diacrónica, as estruturas e funcionamento da Igreja Católica, em Portugal, que são o quadro de referência da informação concreta que é tratada e estudada na II Parte. Daí colocarmos em evidência a organização geográfica, os recursos humanos e materiais da Igreja Católica, destacando, pela sua importância estrutural e funcional, a projecção do volume e idade do clero, tal como, ainda que teoricamente, uma tipologia possível da sua personalidade, por serem factores de mudança e inovação ou de estabilidade e resistência às transformações internas e externas do sistema religioso. No terceiro ponto teceremos, ainda, algumas considerações breves sobre a distribuição do poder religioso. Em todo o capítulo, na medida em que as fontes disponíveis o permitem, enquadraremos a situação religiosa portuguesa com a que se verifica noutros países ou regiões do mundo. É que, a nosso ver, importa ter em conta também que o sistema sócio-religioso português não é específico da nossa sociedade e cultura, embora possa ter características próprias, uma vez que se engloba na dinâmica universal da Igreja da qual depende e para a qual também contribui. Por outro lado, é cada vez maior a penetração e intercâmbio da nossa sociedade e cultura com

o mundo actual em que se esbatem as fronteiras dos factos e das ideias que, outrora, eram mais fechadas e, portanto, levavam a uma diferenciação diferente dos povos e das culturas. Em todo este processo se, numa primeira fase, prevaleceu a interdependência económica da produção e distribuição dos produtos, o que continua a desenvolver-se, actualmente o fenómeno da comunicação social à escala planetária, nas suas várias formas,<sup>17</sup> não permite o isolamento, embora crie e acentue as diferenças, o que é revelador também da sua ambivalência.

Na II Parte, fazemos, como já se disse, o estudo empírico, da realidade sócio-religiosa portuguesa, isto é, analisaremos as atitudes e comportamentos dos portugueses face à religião, utilizando, de forma preferencial, como também referimos, a técnica da análise factorial de correspondências múltiplas e a classificação automática. Com excepção do último, todos os demais capítulos têm uma estrutura comum. Em primeiro lugar, identificamos os factores ou componentes estruturais da temática em estudo, nos planos ou eixos mais importantes, e, depois, tipificamos as categorias sociais, tomadas como tipos-ideais. Procuraremos, agora ser mais sintéticos, e não adiantar os resultados que obtivemos de modo a, sem deixar de indicar o conteúdo tratado, despertar a curiosidade do leitor pela realidade concreta que, através deles, é revelada.

No Capítulo VI - *O contexto social da religião* - caracterizamos, como o próprio título indica, a estrutura do tecido social em que a religião se desenvolve e as categorias sociais múltiplas em que se subdivide a população. Embora nas variáveis sócio-culturais que entram na análise, tenhamos tido em conta aquelas que, em trabalhos anteriores, se revelaram mais relevantes para o estudo dos

---

<sup>17</sup> Hoje já não são apenas o turismo, os livros, os jornais, as rádios e televisões, mas também o desenvolvimento da informática que permite, tanto às organizações como aos indivíduos, pelo menos aos mais instruídos e financeiramente privilegiados, estarem ligados uns aos outros de forma permanente. No momento em que escrevemos, tornou-se moda 'navegar na Internet'... e constitui até uma mania colectiva nos estratos sociais mais sensíveis às inovações tecnológicas.

fenómenos religiosos, poder-se-á dizer que, mesmo que a realidade a analisar fosse outra, a panorâmica global que traçamos da sociedade portuguesa não seria, por certo, muito diferente. Numa linguagem sistémica, pode afirmar-se, que autonomizamos, para análise, o ambiente sócio-cultural, como se a religião fosse nele uma realidade estranha.

Nos dois capítulos seguintes, que serão mais longos, procederemos de forma inversa: isolamos e analisamos a religião como se fosse um sistema fechado e autónomo do contexto ou ambiente sócio-cultural.

No Capítulo VII - *A religião dos portugueses* - entramos em conta apenas com as variáveis religiosas comuns a todos, isto é, independentemente da identidade religiosa de que os respondentes se reclamam (que será apenas tomada como variável ilustrativa) ou que sendo específicas de uma dada religião, mesmo a católica, não foram obtidas de subamostras. Todavia, tomamos em conta as dimensões religiosas<sup>18</sup> na sua globalidade: o culto, as crenças, os valores morais e a religião como valor em si, dimensões que constituem os subtemas que são objecto do capítulo seguinte. Tenha-se em conta que, como já dissemos, dada a maioria da população se afirmar católica, o catolicismo será sempre o ponto de referência e, como tal, os factores e as classes sócio-religiosas são as que se formam pela maior ou menor conformidade com a ortodoxia católica.

No Capítulo VIII - *Os aspectos parcelares da religião* - iremos considerar, em separado, a visão global obtida no capítulo anterior, ou seja, estudamos, sucessivamente, o culto colectivo; o culto individual; as crenças; os valores morais; e a religião como objecto e factor de cultura. O nosso objectivo é ficar a conhecer, em

---

18 Excluimos sempre a organização religiosa que foi objecto de estudo do último capítulo da I Parte, porque se aquela é uma realidade objectiva, partimos de opiniões pessoais e subjectivas de como cada respondente se situa face às crenças, diz praticar os actos de culto, valoriza ou desvaloriza o código moral e, de uma forma genérica, o apreço em que tem a religião. Outra razão é o facto de, como a seu tempo se há-de explicar não serem passíveis de utilização as respostas obtidas às questões sobre a opinião directa acerca da organização religiosa.

separado, como se estruturam cada um dos aspectos mencionados e que categorias sociais se formam a partir de cada um deles. Fá-lo-emos na pressuposição de esclarecer e evidenciar aspectos que, no estudo global do capítulo anterior, ficam mais esbatidos. Por outro lado, uma vez que existam ou possam vir a fazer-se estudos parcelares semelhantes, os resultados são mais facilmente comparáveis. Pensamos, no entanto, que a perspectiva global, antes traçada, é mais conforme com a realidade. A vantagem da perspectiva mais particularizada, que utilizamos neste capítulo, é também a de procurar poder vir a saber, nos dois capítulos seguintes, se o impacto da sociedade na religião ou o desta naquela é uniforme em todas as dimensões ou, porventura, é heterogéneo.

No Capítulo IX - *O contexto social e a religião* - estudamos a relação entre a estrutura social e a religião, tanto a partir dos factores contextuais como das categorias sociais típicas da população. Por outras palavras, respondemos à questão: "Como se caracterizam, religiosamente, os factores sociais e as categorias sociais típicas da população portuguesa?". A partir da resposta encontrada podemos prospectivar a evolução religiosa que, repetimos, há-de sempre entender-se tendo em conta a sua maior proximidade ou afastamento das formas religiosas católicas de acreditar, de praticar o culto, de encarar as normas morais e de valorizá-las.

No Capítulo X - *A religião e o contexto social* - estudamos, na perspectiva inversa do capítulo anterior, como se caracterizam socialmente os factores religiosos e as categorias religiosas. Num primeiro ponto, retomamos a globalidade das componentes e categorias religiosas que estudamos no Capítulo VII. Num segundo, os factores e categorias religiosas parcelares que analisamos no Capítulo VIII. Em ambos os pontos, a religião é tomada como a variável independente que caracteriza o meio ambiente. No conjunto dos Capítulos IX e X, observam-se os *inputs* e *outputs*, ou seja, os fluxos mútuos dos sistemas religioso e sócio-cultural.

O tema do XI Capítulo - *A influência da prática dominical no binómio religião e sociedade* - foi-nos sugerido pela verificação empírica da forte influência do meio ambiente sobre a religião de que outros estudos sempre se deram conta, nomeadamente, quanto à heterogeneidade regional da dinâmica religiosa de que a prática dominical é sinal.<sup>19</sup> A fiarmo-nos nesses dados, embora reais, fica-se com a ideia da incapacidade do sistema religioso se impor ao ambiente ou de, pelo menos, o peso de tradições históricas diferentes, explicarem cabalmente o estado actual. Ora, uma vez que a prática dominical é, dentro da religião católica, um forte instrumento de aculturação religiosa, vamos estudar, neste capítulo, se aqueles que mais se sujeitam a essa aculturação são muito diferentes ou, se pelo contrário, entre eles se esbatem as subculturas regionais ou as das principais categorias sociais típicas, quer globalmente, quer no que se refere aos aspectos parcelares. Servindo-nos dos resultados obtidos na análise de correspondências múltiplas e da classificação automática, privilegiamos, agora, as técnicas estatísticas mais clássicas das análises de correlação e de variância, como instrumentos de medida da hipótese que colocamos.

Por fim, apresentamos as *Conclusões* e a *Bibliografia*.

Esperamos, neste estudo, vir a encontrar respostas que permitam não só delinear o panorama da religião e os perfis religiosos dos portugueses como também pistas para, a partir de uma realidade concreta, confirmar ou infirmar a validade universal das teorias sociológicas da religião que, noutros países, têm sido formuladas e que, como já referimos, expomos no III capítulo da I Parte. Não queremos deixar de sublinhar que sendo o saber sociológico cumulativo, mas

---

19 Cf. a propósito, Augusto da SILVA, *Prática Religiosa dos Católicos Portugueses*, Évora, Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, 1979 e UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA - CENTRO DE ESTUDOS SÓCIO-PASTORAIS, *Recenseamento da Prática Dominical - Total Nacional (1977 - 1991) - 1º Relatório - Resultados preliminares*, Lisboa, U.C.P., 1994.

também precário e relativo, a nossa investigação só foi possível, da forma que a fazemos, porque, entretanto, outros estudos foram já realizados, nomeadamente no nosso país, e porque as técnicas de análise de dados e os meios informáticos permitem, hoje, o que, há pouco tempo era praticamente impossível ver em conjunto. Pretendemos ressaltar ainda que, qualquer afirmação cuja formulação seja tida por muito categórica ou absoluta, se deverá entender como um lapso estilístico, pois temos consciência que o saber sociológico se vai construindo por aproximações sucessivas e é sempre relativo no espaço e no tempo e dependente, entre outros factores, da subjectividade do investigador que, por mais objectivo que procure conscientemente ser, não se pode furtar ao *background* cultural da sua época e do contexto sócio-cultural em que vive.

Aos dois volumes do texto fundamental, pensámos outros dois como anexos: no primeiro, já referido em nota, indicamos os procedimentos utilizados para estabelecer a amostra e a crítica dos dados recolhidos; transcrevemos, depois, o questionário e os resultados de cada uma das variáveis, quer os amostrais, quer as estimativas para a população. No segundo, após sintetizar, muito brevemente, a teoria das técnicas da análise de dados, sobretudo da análise factorial de correspondências múltiplas e da classificação automática, transcrevemos os resultados de base que, com estas técnicas, obtivemos. Consideramos que esta forma de proceder, para lá de aliviar o texto base da dissertação, fornece os elementos necessários que permitem comprovar os passos percorridos e a análise feita da informação tal como foi recolhida e tratada.

## CAPÍTULO I

---

### A PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA NA ABORDAGEM DA RELIGIÃO

Ainda não foi possível definir, com precisão, de forma universal e definitiva, o que seja a religião<sup>1</sup>, pois se o facto é comum a todos os tempos e sociedades, assume formas diversas<sup>2</sup> e, por vezes, muito díspares, podendo ser encarado de múltiplas perspectivas, cada uma das quais tende a enfatizar uns aspectos e, concomitantemente, a relegar outros para planos secundários ou até a omiti-los.

Mesmo sobre a própria raiz etimológica da palavra religião não há unanimidade, antes incerteza e controvérsia. Para uns, como Cícero, os étimos latinos básicos de '*religio*' são '*legere*' (colher) '*relegere*' (recolher, reler ou voltar a um caminho anterior, retomar os sinais, os oráculos e ritos, reflectir) o que significa que a própria palavra sugere, não uma certeza triunfante, mas hesitação e inquietação que seriam os motores da religião e esta, portanto, um discurso simbólico fundado na tradição, ou seja, um trabalho dos homens sobre os sinais, o que é perfilhado por Benveniste; para outros, como Lactâncio, Tertuliano e S. Agostinho, os étimos originais são '*ligare*' e '*religare*' (vincular), ou seja, associação mútua de homens e deuses, provavelmente de origem divina, já que Deus intervém e os homens respondem; para alguns seria, ainda, '*relinquere*' (tradição deixada pelos antepassados). Pode concluir-se que "*A Religião é um significante cujo significado é uma relação Deus/homem/Deus, mas há mais de uma forma de conceber tanto o significante como o significado.*"<sup>3</sup>

---

1 Cf. Yves LAMBERT, "La "Tour de Babel" des Définitions de la Religion", *Social Compass*, 38 (1), 1991, p. 73-85.

2 Não há consenso sobre a definição de religião, uma vez que a religião tem muitas formas. A maioria afirma que a religião inclui a crença em poderes sobrenaturais ou misteriosos, crença à qual estão ligados sentimentos (respeito, temor, veneração) e que se expressam em práticas para lidar com esses poderes. Cf. Samuel KOENIG, *Elementos de Sociologia*, 4ª ed., Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975, p. 132.

3 Milton Lopes d'ENCARNAÇÃO, "Religiosidade popular - Fenómeno cultural / Fenómeno actual", *Lumen*, Maio de 1993, p. 211. Cf. a propósito do significado etimológico de religião, para lá do artigo supra-citado, entre outros, J. TEIXEIRA, "Religião", *Enciclopédia Pólis*, p. 334-367 e Barbara HARGROVE, *The Sociology of Religion - Classical and Contemporary Approaches*, 2ª ed., Arlington Heights Illinois, Harlan Davidson, Inc., 1979, p. 41.



## **1. Contexto sócio-cultural e dificuldades de uma definição sociológica de religião**

No Ocidente recebemos dois tipos de categorias religiosas paradigmáticas que implicam concepções e projectos de vida diferentes: uma da cultura grega, outra da tradição judaica. Dos gregos herdámos uma religião de tipo racional, em que os homens criam os deuses à sua imagem; dos judeus recebemos um universo revelado em que Deus é transcendente, o Outro de que o homem é imagem. A religiosidade grega tem uma concepção circular do tempo e da vida; a judaica, uma concepção rectilínea. A religião grega é apenas cultural, objecto da ciência das religiões; a judaica, além de cultural, é meta-cultural, pois ultrapassa a verificação empírica e implica a teologia e a fé. Esta é "uma relação dialógica que se resume em comunhão (espiritual) entre Deus e os homens: nasce de Deus e comunica-se por mediações / tem nos homens a sua adesão / e condu-los, de novo, por mediações até Deus. A esta relação de fé corresponde a envolvimento de uma expressão de fé que se chama religião e cuja prática ou atitude (subjectiva) se chama religiosidade."<sup>4</sup> Entre estes dois paradigmas religiosos há diversas formas.

Do que até aqui deixamos dito, há que concluir que sobre o que seja a religião há duas perspectivas que têm e continuam a influenciar o pensamento humano, quer do ponto de vista mais reflexivo e filosófico, quer do ponto de vista mais positivo e científico. Com efeito, embora, intelectualmente, distintas, pois uma considera a religião como mera criação dos homens, porventura irreal, mas real nas suas consequências, e a outra admite, como sua origem e parte constitutiva, a existência de algo para lá do experimentável, ou seja, uma ou mais realidades meta-empíricas, na prática tal distinção é impossível de prova científica e tem implicações, mais ou menos conscientes, nas formas de encarar o que seja a

---

4 Milton Lopes d'ENCARNAÇÃO, *op. cit.*, p. 212.

religião. Religião que é uma realidade complexa e multidimensional que, em si mesma, expressa, por uma lado, a angústia dos homens perante a experiência real da finitude, do mal e da morte de si mesmos<sup>5</sup>, do que eles próprios constroem e do mundo físico e social em que vivem e, por outro, a preocupação pelo superar das suas incapacidades e a procura de uma explicação total para a realidade vivida. De qualquer forma, é sempre uma leitura interpretativa da vida humana, individual e social, do cosmos, como tal, uma realidade simbólica perene, ainda que diversificada nas suas formas históricas e sociais e uma tradição que se expressa em mitos, em ritos, em formas de sociabilidade e em valores. É este o contexto cultural que, pelo menos no Ocidente, está subjacente às diversas ciências ao estudarem os fenómenos religiosos.

Se a religião tem sido, ao longo dos tempos, uma preocupação dos diversos pensadores, filósofos, teólogos, poetas, historiadores, etc., o seu estudo empírico, positivo e sistemático é recente e remonta ao século passado, nomeadamente à etnografia, antropologia, psicologia, fenomenologia e sociologia, ciências que, ao longo do seu desenvolvimento, têm sido marcadas pelo contexto sócio-cultural em que nasceram. Contexto social ocidental em que se deram profundas mutações sócio-culturais e ideologicamente eivado do espírito positivístico e evolucionista, mas em que as categorias do pensamento filosófico e teológico sobre a religião também estão presentes, tal como as formas organizativas religiosas católicas ou, de forma mais ampla, as cristãs, fazem parte também deste quadro de referência.

---

5 Para o actor social a religião é uma resposta para os dilemas da vida humana, especialmente o mal e a morte, mas tal resposta é estruturada e dirigida pelas culturas religiosas. Cf. Bryan S. TURNER, *Religion and Social Theory*, 2ª ed., London, Sage Publications, 1991, p. 242-246.

Como facto social que também é, a religião é objecto de estudo da sociologia<sup>6</sup>, embora a sua compreensão não possa dispensar, mas deva ser completada pelo contributo dos ângulos de visão das outras ciências humanas e sociais e mesmo da própria reflexão filosófica e teológica. O que torna difícil a abordagem sociológica da religião é que, sendo a sociologia o estudo empírico, positivo, objectivo e adogmático, da interrelação humana e do que dela resulta, aquela pressupõe uma interrelação, que está para lá do empiricamente verificável, ao admitir que há uma mútua relação dos homens com realidades meta-empíricas. Não cabe, portanto, à sociologia pronunciar-se sobre a veracidade dessa interrelação específica, mas tão só verificar que ela é, social e culturalmente, considerada como real, como um facto, julgado possível ou impossível, e tem consequências nas formas de sentir, pensar e agir colectivas, nos comportamentos reais e conceptuais, nos processos sociais, na formação de papéis, normas, valores e instituições sociais, ou seja, influi nas relações concretas entre os homens, nos seus estilos de vida, nas suas visões do mundo e na própria construção e dinâmica das sociedades e das culturas. Mais: tal como a sociologia, a religião é também uma forma de conhecimento.

De tudo isto nasce, para a sociologia, a dificuldade de definir, da sua perspectiva, o que seja a religião, utilizando categorias de pensar, despojadas de preconceitos, e de não cair na tentação de, ultrapassando os seus limites, pronunciar-se, a favor ou contra, sobre a realidade de que a religião, intrinsecamente, se diz portadora, ou seja, sobre a sua substância. Como diz Peter Berger, se a religião é projecção humana, não se pode daí inferir que tal projecção não tenha uma realidade para lá do homem.<sup>7</sup> Dada a natureza da religião é, por

---

6 Para Yinger, o estudo da sociedade postula o da religião, pois a religião está implicada no tecido social e existe em todas as sociedades. Sendo, assim, estudar a religião é uma das tarefas essenciais da sociologia. Yinger pensa que importa distinguir a sociologia da religião da análise sociológica de uma religião. A sociologia da religião procura "*descobrir os princípios gerais sobre o lugar da religião na sociedade*"; a análise sociológica de uma religião aplica esses princípios a uma situação concreta. Cf. J. Milton YINGER, *Religion, Société, Personne*, Paris, Éditions Universitaires, 1964, p. 7-8.

7 Peter Berger afirma que a perspectiva sociológica essencial é entender a religião como uma projecção humana, nascida em infra

isso, muito difícil defini-la sociologicamente<sup>8</sup>, independentemente da adopção do tipo de definição, sempre dependente do contexto estrutural e situacional em que é feita e da perspectiva teórica que a suporta,<sup>9</sup> sem atender ao que se cai em desvios ideológicos.<sup>10</sup> Os sociólogos são, assim, confrontados com este problema, havendo mesmo divergências quanto à necessidade de partir ou não de uma definição ou até da sua impossibilidade.<sup>11</sup> Fundamentados em Weber, que defende que, no início do estudo, não é possível definir o que seja a religião, mas apenas no fim,<sup>12</sup> há autores que julgam ser inútil tentar definir e conceptualizar a religião. Outros, na linha de Durkheim, consideram não só útil como indispensável partir de uma definição de religião.<sup>13</sup> Scarvaglieri julga ser necessário partir sempre de uma definição para

---

estruturas específicas da história humana. Será 'bom' que a religião proteja o homem contra a anomia, mas é 'mal' que o aliene para um mundo que está para lá da sua actividade. A teoria sociológica é sempre uma versão da religião 'sub specie temporis', ficando sempre em aberto a questão 'sub specie aeternitatis'. Cf. Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy - Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1967, p. 179-185.

8 Cf. Giuseppe SCARVAGLIERI, *La Religione in una Società in Transformazione*, Luca, Maria Pacini Fazzi, 1978, p. 24.

9 Yinger pensa que os problemas da definição de religião estão ligados ao problema da elaboração de uma teoria. Cf. J. Milton YINGER, *op. cit.*, p. 60.

10 Cf., entre outros autores, Karel DOBBELAERE e Jan LAUWERS, "Definition of Religion - A Sociological Critique", *Social Compass*, XX, 4, 1973, p. 535-551.

11 Conforme afirma Vernon (cf. Gleen M. VERNON, *Sociology of Religion*, New York, McGraw-Hill Book Company, Inc., 1962, p. 35-45), alguns pensam que não se pode definir religião, mas apenas descrevê-la. Mas, se não se pode definir, como é que se pode conhecer? O que acontece é que a definição sociológica de religião oferece dificuldades e impõe algumas restrições. Com efeito, não se trata de encontrar as origens, mas apenas de verificar que existe e afecta o comportamento do homem. Assim, por exemplo, não se pode definir Deus, mas o que os homens definem como Deus. É sobre o que os homens definem que se encontra o material para a definição sociológica de religião. Tal como há uma linguagem e linguagens, há religião e religiões, ou seja, as religiões mudam, mas a religião está sempre presente. Já Durkheim o observou: "Há algo de eterno na religião que está destinado a sobreviver, para lá dos símbolos particulares que o pensamento religioso sucessivamente desenvolveu" Émile DURKHEIM, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse - Le Système Totémique en Australie*, 4ª ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 427.

12 "Definir 'religião', dizer o que é, não é possível no início de uma investigação como esta. A definição pode ser tentada, mas apenas como conclusão de um estudo. A essência da religião não é exactamente o nosso objectivo, mas o estudo e condições de um tipo particular de comportamento social." Max WEBER, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon, 1964, p. 1.

13 Prades comenta que se para alguns autores, como Berger, Dobbelaere, Lauwers, etc., a definição de religião é uma questão de gosto, para Durkheim a definição é uma operação indispensável, pois importa definir as coisas de que se trata. Se se estuda a religião, então importa defini-la. Nas Formas Elementares da Vida Religiosa, Durkheim distingue duas operações intelectuais: a definição, que é uma operação preliminar, simples, heurística, descritiva (cf. Émile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 32), e a teoria que procura explicar a religião. Se Durkheim começa por definir o que entende por religião e Weber não considera necessário fazê-lo de início, tem, no entanto, implícita uma definição. Se Weber julga inútil a noção de religião é por pretender estudar as condições e efeitos das religiões que são um tipo de acção comunitária e, portanto, uma realidade típica antecipadamente determinada cuja essência não lhe interessa. Para Weber as religiões constituem um elemento conhecido; para Durkheim as formas, as condições e os efeitos são desconhecidos. Durkheim põe em causa a definição de religião do senso comum, cuja base é teológica e ocidental, e procura uma noção de base reológica e trans-histórica fundada na própria realidade e não em preconceitos. A originalidade de

delimitar o campo da observação e do estudo.<sup>14</sup> O mesmo pensa Augusto da Silva que afirma: "*Quando um sociólogo estuda a religião, terá que saber, em primeiro lugar, o que é que estuda. São Tomás afirmava que, em todas as coisas, a primeira preocupação deveria ser defini-las. Assim, o definir, logo no início, o que seja religião é muito importante*".<sup>15</sup> Com efeito, definir é um pressuposto lógico importante para se saber de que assunto se está a falar. A utilidade de uma definição pode não ser universal e completamente satisfatória, mas é importante para o observador, uma vez que a definição utilizada afecta o tipo de questões, sobretudo a operacionalidade dos conceitos. É esta também a nossa posição e, mais à frente, diremos qual o conceito de religião utilizado no nosso estudo.

Sendo assim, há que concluir que a definição de religião não é apenas ponto de partida, mas também objecto que deve ser examinado porque as definições e as posições sociais que as suportam fazem parte da realidade social a ser estudada. Importa, por isso, que o sociólogo se dê conta da diversidade e complexidade do processo das definições de religião<sup>16</sup>, e utilize, na medida do possível, uma definição epistemologicamente neutral e útil<sup>17</sup> para a investigação e análise, tendo em conta que a religião está inserida dentro de uma cultura e de uma sociedade que influencia e pelas quais é influenciada, sendo pouco apropriado falar de causa e efeito. A religião não tem os mesmos conteúdos, formas organizativas e funções em todas as sociedades. Sendo assim, a religião não existe em si, mas num universo sócio-cultural. Na realidade, a religião existe sempre num contexto social: é nele

---

Durkheim está no método e não nos conteúdos. Prades conclui que a necessidade de uma definição prévia de religião depende do objectivo central da pesquisa. Assim, para Weber, cujo objectivo central é estudar o impacto social da ética económica das grandes religiões universais, não se coloca o problema da definição. Com Durkheim impõe-se a definição porque o seu objectivo é estudar a natureza do fenómeno religioso. Cf. José A. PRADES, *Persistence et Métamorphose du Sacré - Actualiser Durkheim et Repenser la Modernité*, Paris, P. U. F., 1987. p. 33-40.

14 Cf. Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, p. 24-29.

15 Augusto da SILVA, *Sociologia da Religião*, Évora, G.I.A.S., I.S.E.S.E., 1991, p. 6.

16 Cf. Karel DOBBELAERE e Jan LAUWERS, *op. cit.*, p. 535-551.

17 Peter L. BERGER, *op. cit.*, p. 179-185. Para o Autor, uma definição não é verdadeira ou falsa, por sua natureza, mas apenas mais ou menos útil.

criada e influencia-o, sendo uma das mais poderosas e influentes forças da sociedade. Gerada nas relações sociais, influencia a família, a comunidade, a economia, a política, etc., pois crenças e valores religiosos motivam as acções humanas e os grupos religiosos organizam as suas expressões colectivas. "*A religião é um aspecto significativo da vida social e a dimensão social é uma parte importante da religião*".<sup>18</sup> Os sociólogos interessam-se pela religião por duas razões: a religião é muito importante para muita gente; a religião é um objecto importante por influenciar e ser influenciada pela sociedade. A interioridade pessoal da religião torna difícil a perspectiva sociológica que aborda a religião na perspectiva social, mas mesmo a experiência individual é feita através de símbolos com significado social e é interpretada a partir de valores sociais.

## **2. O ponto de vista sociológico sobre a religião**

Já expusémos, brevemente, a dificuldade que há em encontrar uma definição sociológica de religião e os problemas que suscita quanto ao seu enquadramento social, cultural e histórico, dificuldade que é comum às outras ciências humanas e sociais. Vejamos, agora, que atitudes evitar e quais tomar na definição e abordagem sociológica de religião, já que a religião, como dissémos, é um fenómeno complexo e multidimensional. Depois, tentaremos tipificar as definições que os sociólogos têm proposto e, finalmente, indicaremos a que utilizamos.

Face à religião podem tomar-se várias posições: a positivística considera impossível e inútil conceber e caracterizar os fundamentos da religiosidade, importando apenas observar as suas manifestações e não o seu conteúdo; a negadora afirma que a religião é um erro, uma ilusão, o que é um *a priori* ideológico; a afirmativa concebe a religião como submissão a Deus, afirmando a

---

18 Meredith B. McGUIRE, *Religion: the Social Context*, 2ª ed., Belmont (Cal.), Wadsworth Publishing Co., 1981, p. 3.

alteridade radical do ser 'totalmente outro' como fundamento da realidade.<sup>19</sup> Dentro desta posição afirmativa pode ter-se ainda uma atitude apologética que se preocupa com pôr em evidência a beleza, a coerência ou a resposta que a religião dá a necessidades pessoais ou colectivas e, a partir daí, afirmar a credibilidade ou não da religião. Exemplo de um estudo apologético é a obra de Chateaubriand - O Génio do Cristianismo. "*Todavia, a sociologia não trata da veracidade ou falsidade do facto religioso, mas deste em si.*"<sup>20</sup> De evitar é também o confinar-se à história comparada das religiões. Roberts defende que há duas atitudes básicas a tomar, atitudes, aliás, comuns a qualquer ciência: a humildade e abertura a novas ideias, sendo que, no estudo da religião, a perspectiva sociológica é uma das que pode dar um contributo válido para a compreensão histórica do fenómeno multidimensional da religião.<sup>21</sup> A atitude concreta da sociologia da religião é a positiva e empírica, já que esta ciência tem por objecto o estudo positivo do fenómeno religioso. Deste modo, podemos dizer que as características da sociologia da religião são utilizar um método positivo; ser autónoma de outras ciências, como, por exemplo, a filosofia, a teologia, a história, etc.; ter como objecto próprio as realidades religiosas cujo carácter é social. A sociologia da religião, se quer ser uma sociologia empírica terá que ser agnóstica, segundo a expressão de Peter Berger, bastando-lhe afirmar que existem pessoas e grupos sociais que afirmam viver uma experiência religiosa. A sociologia contribui para delinear as características sociais da experiência religiosa enquanto se propõe descrever e interpretar as condições sociais em que a experiência religiosa se verifica; as consequências sociais que dela derivam; as correlações existentes entre condições sociais e forma de experiência religiosa.<sup>22</sup>

19 Cf. José A. PRADES, *op. cit.*, 41-42.

20 Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 3.

21 Cf. Keith A. ROBERTS, *Religion in Sociological Perspective*, 2ª ed., Belmont (Cal.), Wadsworth Publishing Company, 1990, p. 28.

22 Cf. Stefano MARTELLI, *La Religione nella Società Post-Moderna tra Secolarizzazione e De-secolarizzazione*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, p. 119-120.



Isto não significa que a sociologia da religião não encontre dificuldades, quer quanto aos métodos, quer quanto aos conteúdos, dado que é uma ciência 'jovem' e em fase de sistematização.<sup>23</sup> Além disso, importa distinguir também sociologia da religião e ciências afins<sup>24</sup>, nomeadamente a sociografia da religião, a sociologia religiosa, a doutrina social, a antropologia religiosa e a fenomenologia religiosa. A sociografia da religião pode ser considerada como um primeiro passo da sociologia da religião, enquanto observa, classifica e quantifica, sem ter uma teoria clara subjacente que procure uma explicação. Embora não haja acordo, pode distinguir-se entre sociologia da religião e sociologia religiosa. Aquela é, como dissémos, o estudo positivo, empírico dos fenómenos religiosos com recurso a categorias sociológicas, ou seja, o estudo da religião como fenómeno social e cultural, com categorias e métodos próprios da sociologia. A sociologia religiosa é, por sua vez, também um estudo empírico dos fenómenos religiosos, mas de uma maneira influenciada por determinadas crenças ou fé e com uma finalidade instrumental para a própria estratégia política de uma religião. Sirva de exemplo o caso da sociologia religiosa influenciada pela fé cristã com a finalidade de melhor compreender a acção de Deus sobre os homens e de levar estes a aceitar a sua mensagem, isto é, como um

---

23 Atenda-se à advertência que Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 4-5, faz: "Quanto aos métodos, estes não são específicos, mas os usados noutras sociologias. Quanto ao conteúdo, uma das dificuldades é, em primeiro lugar, encontrarmos-nos com factos que não são religiosidade autêntica, pois, em certas sociedades, a religião pode ser um critério de avaliação dos grupos e das pessoas e estes querem aparentar aquilo que não são. Exemplo disso são os ministros que vão à missa em tempo de eleições... Também se pode dar o caso de haver uma prática, chamada sócio-cultural, em que as pessoas seguem a prática religiosa por tradição sem atender ao conteúdo da religião ou às suas exigências. Nestes casos, pratica-se ou não para responder a expectativas sociais. Usando a terminologia de D. Riesman seriam os 'tradition directed'. Por outro lado, o fenómeno religioso é complexo e tem aspectos psicológicos, culturais e sociais. Havendo todas estas dimensões, coloca-se o problema, por exemplo, do ponto de vista psicossociológico, de poder haver personalidades sem aptidão especial para captarem o religioso e outras mais predispostas. Isso verifica-se com as variáveis sexo, idade, etc.. Com efeito, há uma prática e crença diferencial quanto ao sexo, idade, actividade profissional, meio social, tipo de negócios e experiência religiosa que a pessoa teve. A experiência anterior é importante, pois vêm ao de cima atitudes que foram assimiladas com o leite materno. Por vezes, os 'convertidos' são os mais intolerantes porque têm uma experiência nova. Outra dificuldade advém do facto da religião se relacionar com realidades meta-empíricas, isto é, que não são apreensíveis pelos meios empíricos. Tais realidades movem os grupos, as sociedades, mas escapam aos sentidos. A religião é ainda uma dimensão da personalidade em que esta se envolve totalmente e daí as paixões religiosas serem das mais violentas. Mas, apesar de todas estas dificuldades, é possível estudar a religião sob o aspecto sociológico, embora com certas cautelas, sendo de excluir, porém, as atitudes apologetica, positivística, etc."

24 Cf. *Id. ibid.*, p. 16-19.



instrumento da pastoral. O estudo da prática dominical católica, não apenas com a intenção de a conhecer e explicar, mas também com a finalidade de intervir para atingir determinados objectivos, seria do domínio da sociologia religiosa. Autores como Leuret, Chénu e Fichter estariam nesta linha. Por sua vez a doutrina social baseia-se na documentação saída das Igrejas e procura transmitir, de forma normativa, um modelo de sociedade e de vida, sobretudo nos aspectos sociais, económicos e políticos. Distinta é também a antropologia religiosa que estuda o fenómeno religioso sobretudo como ele se encontra nos povos primitivos. Ao estudar o fenómeno religioso nas sociedades mais avançadas evidencia, principalmente, os aspectos tradicionais, folclóricos, populares. Há também uma diferença de método entre a antropologia religiosa e a sociologia da religião, pois aquela privilegia a observação participante. A fenomenologia da religião ou religiosa estuda o fenómeno religioso sobretudo naquilo que aparece, procurando descrever cada uma das unidades, dar-lhe um nome e classificá-las. Ultimamente têm surgido também disciplinas específicas que entroncam na sociologia da religião, como a sociologia do mito, a sociologia do rito, a sociologia das instituições religiosas, à semelhança de outras ciências onde se encontram multiplicidades específicas.

### 3. Tipologia das definições sociológicas de religião

Embora haja definições sociológicas de religião que são muito específicas e outras muito inclusivas, a maioria dos autores estabelece uma tipologia dicotómica, distinguindo entre substantivas e funcionais.<sup>25</sup> Outros há, porém, que ou alargam o leque daquela<sup>26</sup> ou utilizam uma terminologia ligeiramente diferente.<sup>27</sup>

---

25 Cf., por exemplo, Karel DOBBELAERE e Jan LAUWERS, *op. cit.*, p. 535-551 e Meredith B. McGUIRE, *op. cit.*, p. 1-12.

26 Cf., por exemplo, Danièle HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Memoire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 44-64; Keith A. ROBERTS, *op. cit.*, p. 1-26; Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, 24-29; Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 6-8.

27 Segundo Lambert, há três tipos de definição polarizados por dois extremos: para uns a religião é um tipo particular de ideologia, como é o caso de Marx; para outros, a ideologia é um tipo particular de religião e daí expressões como religião secular ou religião civil. No meio situam-se as definições substantivas, como a de Tylor, para o qual a religião é "crença em seres espirituais". Mesmo

As **definições substantivas** procuram identificar a essência da religião, estabelecendo categorias de conteúdos em que uns são religiosos e outros não. Para Rudolf Otto (1869-1937), que escreveu *Das Heilige* (1917) e é o fundador da fenomenologia, a religião não consiste apenas em afirmações racionais e preceitos morais, mas, antes de mais, é experiência do sagrado. A essência da religião é a experiência de uma 'outra' realidade que se manifesta na consciência do crente. Os místicos descrevem a experiência religiosa como um mistério terrível e ao mesmo tempo fascinante. A existência do fenómeno consiste em mostrar-se. Otto substitui o termo teológico 'Deus' por 'Numinoso' que se caracteriza por ser mistério que a razão não atinge, embora possa conhecer algumas características; é um mistério '*tremendum*' que suscita o tremor e o temor; esse mistério tem um carácter de potência, manifesta energia e é fascinante. A experiência religiosa torna-se, necessariamente, institucionalizada em formas culturalmente definidas. Assim, o temor transforma-se em devoção e moral. Para Mircea Eliade, o sagrado manifesta-se nas coisas quotidianas em hierofanias, isto é, num objecto que aparece como sendo outras coisas. O que distingue o simbolismo religioso de qualquer outro é a sua referência ao sagrado.<sup>28</sup> Também Joachim Wach (1898-1955),<sup>29</sup> ligado à metodologia histórico-fenomenológica, considera a religião em si e nas suas manifestações históricas, individualizando alguns elementos específicos e constantes dos fenómenos religiosos. Define religião como a "*experiência social do sagrado*", procurando conciliar a perspectiva fenomenológica de Otto com a dos clássicos da sociologia. A experiência religiosa da transcendência toma forma

---

Durkheim, ao referir-se a coisas sagradas, está indirectamente a pressupor que o conteúdo da religião são seres extra-empíricos. Cf. Yves LAMBERT, *op. cit.*, p. 73-85.

28 Cf. Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 121-137. Para Otto, o que dá a ideia de 'numinoso' é uma experiência íntima. Otto afirma que a experiência religiosa é diferente de todas as outras. Para Otto não tem interesse o problema de Durkheim sobre a origem do sagrado, já que a experiência deste revela o numinoso imediatamente. Para Otto há, na alma humana, uma disposição para a religião, uma espécie de instinto religioso. Para Mircea Eliade, o sagrado e o profano têm um valor ontológico e daí haver hierofanias. Cf. Henri HATZFELD, *Les Racines de la Religion. Tradition, Rituel, Valeurs*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 18-29.

29 Joachim WACH, *Sociologie de la Religion*, Paris, Payot, 1955.

expressiva e social no aspecto cognitivo que encontra no mito e na doutrina as suas duas formas principais. No culto distinguem-se os rituais (liturgia), os símbolos (imagens), os sacramentos (objectos e actos) e os sacrifícios. O terceiro aspecto é a forma organizada de acção na sociedade.<sup>30</sup> Para Edward B. Tylor (1832-1917), que utiliza uma perspectiva mais antropológica, a religião é "*crença em seres espirituais*", um processo de relações complexas num quadro sócio-cultural específico, delimitado não só por crenças, mas também por acções, estruturações estéticas e morais que supõem uma vasta operação simbólica.<sup>31</sup> Spiro distingue entre definições nominais e reais. As nominais são as que substituem uma palavra cujo sentido é desconhecido por um termo ou expressão conhecidos; as reais são afirmações sobre entidades ou coisas. Para Spiro o importante é dar uma boa definição real ou substantiva,<sup>32</sup> definindo religião como "*instituição que consiste na interacção de padrões culturais com coisas culturalmente postuladas como suprahumanas*"<sup>33</sup>. Como qualquer instituição, a religião tem crenças, padrões de acção e sistemas de valores, só que se distingue por se referir a coisas suprahumanas. Para este Autor as coisas suprahumanas são definidas como tendo um poder que está para lá do humano, mas que pode ajudar ou ser influenciado pelos homens.<sup>34</sup> Outras definições utilizam expressões como 'entidade sobrenatural', 'realidade supraempírica', 'realidade transcendente', 'sagrado'. Também Peter Berger dá da religião uma definição substantiva: "*A religião é o empreendimento humano pelo qual um cosmos sagrado é estabelecido. Dito de modo*

---

30 Cf. Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 151-159. Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 8, denomina também esta definição como sendo avaliativa.

31 Cf. Frederico Garcia MORALES, "Le Champignon, le masque et le miroir de la définition de la religion en anthropologie", *Social Compass*, XXXII/1, p. 15-29.

32 Cf. José A. PRADES, *op. cit.*, 66.

33 Melford SPIRO, "Religion: Problems of definition and explanation", in M. BANTON (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, Tavistock, 1966, p. 96.

34 Cf. Meredith B. McGUIRE, *op. cit.*, p. 6-8.

*diferente: a religião é cosmização em forma sagrada*".<sup>35</sup> Sagrado significa uma qualidade de poderes misteriosos, fora do homem e relacionados com ele, os quais se acredita residirem em certos objectos da experiência. Essa qualidade pode ser dada a objectos naturais ou artificiais, ao tempo, ao espaço, a espíritos. Embora o sagrado tenha variado historicamente, há uniformidades. O sagrado é apreendido como o que sai fora da rotina, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, embora os seus perigos possam ser domesticados e dar resposta às necessidades da vida. O cosmos criado pela religião transcende e inclui o homem. A dicotomia sagrado/profano é intrínseca ao empreendimento religioso. O sagrado opõe-se ao caos e tem expressão variada em mitos. Deste modo a religião tem ocupado um lugar estratégico no empreendimento humano de construir o mundo<sup>36</sup> e serve para conhecer o universo como tendo significado para o homem.<sup>37</sup> Para Berger, portanto, o sagrado opõe-se ao profano, é o que está fora da rotina e em oposição ao caos. Na definição de religião, dada por Durkheim - "*Uma religião é um sistema solidário de*

35 Peter Berger, *op. cit.*, p. p. 25.

36 Peter Berger pretende ver a relação entre religião e construção do mundo. Se a sociedade é um produto do homem, da sua actividade e da sua consciência, também o homem é um produto social. Isso não deve ser visto como uma contradição, mas como reflectindo o carácter dialéctico dos fenómenos sociais. Só quando este carácter é reconhecido é que a sociedade pode ser compreendida em termos empíricos. Este processo dialéctico tem três etapas: externalização, objectivação e internalização. O mundo do homem não está programado perfeitamente, como o dos animais, mas em construção. "*O homem não só produz um mundo como se produz a si próprio. Mais propriamente, produz-se a si mesmo num mundo*". Neste processo de construção entra a cultura que é uma 'segunda natureza', já que é produto da actividade humana. Deste modo a cultura está sempre a produzir-se e as suas estruturas são precárias porque em contínua mudança. "*A cultura consiste na totalidade dos produtos do homem*". Alguns desses produtos são materiais e outros não. A sociedade é um elemento da cultura e, portanto, do homem. É da natureza do homem produzir um mundo, o que é um empreendimento colectivo. São os homens em conjunto que estabelecem objectivos, inventam linguagens, aderem a valores, fazem instituições, etc.. A sociedade, por outro lado, não é apenas um produto da cultura, mas também uma condição para ela. A sociedade é, assim, uma externalização, isto é, um produto do homem. Mas, pelo facto de ser externalização implica um grau de distinção. Com efeito, a transformação dos produtos humanos confrontam o homem com a factualidade de fora de si próprio e isso é a objectivação. O produto humano é algo de fora do homem e, portanto, "*a produção humana do mundo atinge o carácter de realidade objectiva*". Deste modo, a sociedade é estranha à consciência subjectiva e não controlada por ela e o homem precisa de sair de si para perceber o que fica de fora. A objectividade da realidade tem capacidade para se impor ao homem e até para o destruir. Há, assim, uma objectividade coercitiva da sociedade que se manifesta no controlo social. A internalização significa que a sociedade funciona como uma agência de formação de consciências, através do processo de socialização, de modo a que a objectivação se torne subjectivação factual. O mundo social é um 'nomos', quer objectiva, quer subjectivamente. Sobre a linguagem é construído o edifício cognitivo e normativo: o conhecimento. Para participar na sociedade é preciso estar dentro do seu conhecimento. Cada nomos é um edifício erigido em face de potentes forças de caos. Nomos e cosmos apelam a ser co-extensivos. Cf. *Id. ibid.*, p. 3-26.

37 Cf. *Id. ibid.*, p. 26-28.

*crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que lhes aderem*"<sup>38</sup> - há dois aspectos essenciais: o sagrado e o colectivo e pode tomar-se como inclusiva, suposta que seja a categoria de sagrado como universal no que, todavia, não há acordo.<sup>39</sup> Durkheim recusa a noção de sobrenatural como categoria de base para a definição de religião, sobrenatural que se opõe a natural, ou seja, a ordem das leis necessárias e imanentes que constituem a realidade das coisas. É que a ideia de sobrenatural, que tem grande importância no cristianismo, só tardiamente teria aparecido na história das religiões. "(...) a ideia de mistério não tem nada de original. Não é dada ao homem: foi o homem que a forjou (...). Por isso só tem lugar nalgumas religiões avançadas. Não se pode, então, caracterizar os fenómenos religiosos excluindo da definição a maior parte dos factos a definir".<sup>40</sup> Durkheim critica também a categoria de divindade, pois há religiões em que a ideia de deuses e espíritos está ausente. A categoria básica é a de sagrado. Prades considera que a argumentação de Durkheim não faz prova, embora não signifique que não tenha valor, pois as categorias de base da religião que Durkheim procura não são uma tese, nem um postulado, mas hipóteses. Prades pensa também que a categoria de sagrado é mais vasta do que as de sobrenatural ou de divindade que naquela estão inclusas, o que alarga o campo da ciência das religiões e é interessante do ponto de vista teórico, pois permite passar de uma teoria de religião temporal e culturalmente datada, para uma outra de alcance trans-histórico e com base antropológica.<sup>41</sup> Além disso, Durkheim distingue o todo - a religião - das partes - os fenómenos religiosos. Há fenómenos religiosos que pertencem só a uma

---

38 Émile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 65.

39 A visão dualista, segundo alguns autores, não se aplica às sociedades industriais. Greeley usa também o critério do sagrado, mas não aceita o dualismo e fala em escala. Cf. Barbara HARGROVE, *op. cit.*, p. 1-26.

40 Cf. Id. *ibid.*, p. 39-40.

41 Cf. José A. PRADES, *op. cit.*, 47-50.

religião determinada, outros que são apenas folclore, uns que têm origem em religiões desaparecidas ou se formam sob a influência de causas locais. Há duas categorias fundamentais de fenómenos religiosos: as crenças e os ritos. As crenças são "*estados de opinião e consistem em representações*".<sup>42</sup> Durkheim afirma que as crenças, sendo substantivas, têm um fundamento real, fundamento que é apreendido de forma simbólica. A substantividade inclui um grande número de facetas. Os ritos são "*modos de acção determinados*".<sup>43</sup> Prades afirma que "*uma leitura atenta dos seus textos mostra, sem dificuldade, que Durkheim tem uma concepção original de religião, uma concepção que poderia combinar as características próprias da definição funcional e da definição substantiva*".<sup>44</sup> Outros autores admitem não apenas um dualismo nas dimensões da religião, mas várias, como é o caso de Wach, dimensões de que trataremos noutra capítulo.

As **definições funcionais** enfatizam o que a religião faz ao indivíduo e ao grupo, e definem-na pelas funções sociais. O conteúdo das crenças e das práticas é menos importante do que as consequências. Algumas funções, identificadas pelos sociólogos nas definições de religião, são: dar um sentido último à existência; descobrir, interpretar e controlar o incontrolável; integrar culturalmente e legitimar a ordem social, pois fornece a base para o controlo social; projectar o homem e os padrões sociais numa entidade superior; esforçar-se por solucionar os problemas últimos da existência humana. Há autores que defendem este tipo de definição. Por exemplo, Yinger afirma que os problemas da definição de religião estão ligados ao problema da elaboração de uma teoria. Para o fazer o investigador

---

42 Émile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 142 e 424.

43 Cf. Id. *ibid.*, p. 452 e 592.

44 José A. PRADES, *op. cit.*, p. 77. Também K. Dobbelaere e J. Lauwers pensam que a definição de Durkheim reúne os dois aspectos: o substantivo e o funcional, já que o reunir os homens numa comunidade moral se pode entender como função integrativa. Cf. Karel DOBBELAERE e Jan LAUWERS, *op. cit.*, p. 537. Para estes mesmos autores, o problema da definição de Durkheim advém-lhe de não distinguir entre sociedade (ou contexto social) e comunidade religiosa e de não levar em conta que o conceito de sagrado depende de cada contexto social. Com efeito, no Ocidente, o sagrado é referido a realidades meta-empíricas.

tem que despojar-se de si e do ambiente cultural envolvente. Define religião como "*um conjunto de crenças e práticas graças às quais um dado grupo faz face aos grandes problemas da vida humana*".<sup>45</sup> Esses problemas são a recusa de capitular diante da morte, de se confessar vencido perante as decepções, de resistir às forças hostis. As crenças e práticas são reacção aos problemas e tragédias humanas. A religião assim definida serve para levar o fardo da vida humana e é dela parte integrante. Embora os modos de lutar variem, os problemas são universais. A religião não é a única forma para solucionar os problemas da vida, pois há também esforços racionais, económicos, etc.. A religião pode ser considerada como "*uma espécie de factor residual*"<sup>46</sup>, pois é uma tentativa para explicar o que não se pode explicar de outro modo, concluindo que "*a religião é um esforço organizado para transformar em virtudes as nossas necessidades últimas*".<sup>47</sup> Pensa também que a visão do mundo não implica, necessariamente, o sobrenatural, mas preocupações com os fins últimos. Autores há que, dado o realce ao aspecto simbólico-cultural, denominam as definições funcionalistas de simbólicas.<sup>48</sup> Com efeito, sublinham que os símbolos religiosos se distinguem pela sua forma macro-simbólica, ou seja, uma visão do mundo. A religião seria um sistema de símbolos que leva a uma interpretação do mundo e a ter um modelo para ele. Este tipo de definição acentua um aspecto importante da religião que é o de ser fundamento de valores morais, cuja autoridade está para lá da verificação empírica, e que não podem ser invalidados. Vejamos alguns exemplos. Clifford Geertz dá uma definição deste tipo: "*Uma religião é: (1) um sistema de símbolos que actua para (2) estabelecer nos homens disposições e motivações intensas, penetrantes e duráveis ao (3) formular*

---

45 J. Milton YINGER, *op. cit.*, p. 17.

46 *Id. ibid.*, p. 18.

47 *Id. ibid.*, p. 20.

48 Cf. por exemplo, Keith A. ROBERTS, *op. cit.*, p. 1-26 e Dario ZADRA, *Sociologia della Religione. Testi e Documenti*, Milano, Ulrico Hoepli, 1969, p. 35-36.

*concepções genéricas da existência e (4) ao revestir estas concepções de uma tal aura de facticidade que (5) as disposições e motivações parecem realistas".*<sup>49</sup> Geertz interpreta a religião como um sistema simbólico e um mecanismo geral de interpretação de ideias e de motivações. A perspectiva de Geertz é importante para interpretar o papel do simbolismo ao fornecer um sistema fundamental de orientação e de identidade. Esta definição enfatiza conceitos sociológicos importantes, como símbolos e funções em que sobressai o sentido da ordem proveniente de uma entidade religiosa considerada como real, mais até do que as experiências mundanas. As crenças e práticas servem apenas para simbolizar alguma ordem transcendente.<sup>50</sup> Parsons<sup>51</sup> dá a seguinte definição cujo carácter simbólico vai buscar a Durkheim: *"A religião defini-la-emos como um conjunto de crenças, práticas e instituições que os homens desenvolveram em várias sociedades como resposta aos aspectos da sua vida e da situação que não foram considerados, no sentido empírico-instrumental, como sendo racionalmente compreensíveis e/ou controláveis e aos quais atribuem um significado que inclui uma espécie de referência às acções e factos relevantes para a concepção humana da existência de uma ordem 'sobrenatural'. Esta é concebida e sentida para ter uma atitude fundamental sobre a posição do homem no universo e os valores dão significado ao seu destino como indivíduo e às suas relações com os outros".*<sup>52</sup> Também para

49 Clifford GEERTZ, "Religion as a cultural system", p. 47-76, in D. APERT (Ed.), *Ideology and Discontent*, New York, Free Press, 1966, citado por Meredith B. McGUIRE, *op. cit.*, p. 8.

50 Geertz considera a religião como um sistema cultural. Para o A. "os símbolos sagrados servem e sintetizam o ethos de um povo", ou seja, o tom, carácter e qualidade de vida, estilo, inclinações morais e estéticas e o seu conhecimento do mundo. O ethos é compreensível nas crenças e práticas religiosas, pois representa um modo de vida. Os símbolos religiosos são a base de um estilo particular de vida e uma específica metafísica ainda que implícita. Cf. Dario ZADRA, *op. cit.*, p. 85-101 que transcreve a versão italiana do supra-citado texto de Geertz.

51 Parsons fala em quatro sistemas da vida humana: o fisiológico (sistema do organismo); o individual (sistema da personalidade); do grupo (sistema social) e sistema cultural. Para Parsons, a Religião faz a articulação entre os sistemas social e cultural, sendo que a religião é um dos instrumentos através dos quais os valores culturais gerados na sociedade são introduzidos no sistema da personalidade. Por isso, a sociologia deve estabelecer contacto com a antropologia e a psicologia. Como a religião envolve tradições dos grupos, há a necessidade de recorrer à história para relacionar as relações entre mito sagrado e factos objectivos. Cf. Barbara HARGROVE, *op. cit.*, p. 41.

52 Talcott PARSONS, *Religion Perspectives of College Teaching in Sociology and Social Psychology*, New Haven, Hazen



Bellah a "*Religião é um conjunto de formas simbólicas e actos que relacionam o homem com as condições últimas da sua existência.*"<sup>53</sup> Bellah dá uma definição inclusiva e o foco da investigação centra-se na evolução dos símbolos. A crescente complexificação dos símbolos está relacionada com a crescente complexidade da estrutura ou organização social. Através do processo da evolução, a religião tem capacidade, não só para reformar a estrutura actual, mas também para modificar as normas correntes e os valores da sociedade secular e apresentar uma alternativa cultural. Bellah não sugere que o processo de evolução é inevitável, irreversível e unidimensional, mas que apenas segue uma tendência geral para aumentar a diferenciação da religião do resto da sociedade.<sup>54</sup> A religião civil e o realismo simbólico são o contributo de Bellah e uma via parcialmente inovadora da perspectiva funcionalista.<sup>55</sup> O conceito de religião civil não constitui, entretanto, um corpo dogmático definido, embora haja a crença em Deus e numa vida extra-terrena; a recusa da intolerância religiosa e a consciência de que a América é terra de liberdade. A religião civil é o núcleo de uma futura religião universal, mas isso é

---

Foundation, 1951, p. 2, citado por Meredith B. McGUIRE, *op. cit.*, p. 11-12.

53 Robert. N. BELLAH, "Religious evolution": *American Sociological Review*, 29, 3, p. 359, citado por Meredith B. McGUIRE, *op. cit.*, p. 12.

54 Bellah fala em 5 estádios da evolução da religião: primitiva; arcaica; histórica; pré-moderna; moderna. A religião primitiva forma mitos para entender o mundo; os ritos identificam os mitos com as coisas e com os seres espirituais. Não há separação entre papéis, estrutura social e organização religiosa. A religião é indiferenciada da cultura e enraizada na estrutura social, não tendo função de mudança social. Na religião arcaica, as coisas espirituais têm maior poder e influência do que na religião primitiva e podem influir na vida. Orações, sacrifícios e outros meios levam à comunicação e ao contacto. Dá-se a diferenciação de papéis e de organização, mas mantem-se sob controlo da hierarquia política. As famílias com status político alto controlam os papéis religiosos. A religião tem por função primeira santificar o status quo. A visão do mundo é monista e o sistema de símbolos não é autónomo. Na religião histórica, esta é diferente do mundo secular, distinguindo o sagrado e o profano, podendo haver tensão entre cultura religiosa e secular. Afirma a existência de um único Deus que é de todos os povos e tribos. Há uma diferenciação da organização religiosa e uma estrutura institucional separada. A religião torna-se fonte de mudança social e cultural. Na religião pré-moderna, há um dualismo semelhante, mas a visão do mundo modifica-se. Segundo Bellah, isso começa com a Reforma. A salvação depende da relação com Deus, é uma responsabilidade individual e da autoridade ética. É o comportamento, mais do que a prática dos ritos, que é visto como lealdade e devoção para com Deus. Isso revela que as instituições seculares (leis, educação, política) são lugares para expressar valores e atitudes que derivam da visão religiosa do mundo. Tanto a religião como outras instituições podem ser fonte de mudança. A religião torna-se uma coisa mais privada, no sentido de não ser controlada pelos poderes públicos. Na religião moderna, surge uma maior privatização e um menor controlo da organização. A visão do mundo relaciona as pessoas com as condições últimas da existência. Cf. Keith A. ROBERTS, *op. cit.*, p. 303-323.

55 Cf. Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 93.

difícil de verificação empírica. Com Bellah dá-se, portanto, uma revalorização da natureza simbólica dos fenómenos religiosos. Todavia, se a análise dos símbolos em termos estruturalistas é um momento preliminar necessário à sociologia da religião, não é suficiente.<sup>56</sup> A metáfora da religião civil defende a mudança das funções da religião.<sup>57</sup> Cada vez menos se acentua a Igreja como instituição e a religião contribui como sistema simbólico para o estabelecimento das concepções morais gerais que regulam a sociedade. No pluralismo torna-se necessário um sistema de significados novo e comum que seja sacralizado. As religiões nacionais são agora designadas por 'religião civil', ou seja, uma série de crenças, ritos e símbolos que sacralizam os valores da sociedade e colocam a nação no contexto do sistema de significados últimos. A religião civil serve, portanto, para definir os objectivos nacionais em termos transcendentais e os actos como expressão da coesão nacional. Exemplos seriam os USA onde há uma mitologia e rituais próprios e a antiga URSS.<sup>58</sup>

Tanto Geertz como Bellah e Berger concebem a religião em termos de um sistema cultural que dá um sentido e propõe um sentido último criando uma concepção da realidade que pode ser considerada como sagrada, holística ou transcendente. A religião é considerada como uma visão da realidade. Esta concepção parte do pressuposto de que os homens constroem as realidades através de símbolos, símbolos que consistem em objectos, actos e acontecimentos e que são criados através da interacção social. Como sistema de símbolos, a religião está implicada no processo social. Outro pressuposto é o de que os homens têm necessidade de compreender e ordenar a realidade de modo a orientarem-se psicologicamente face ao mundo e aos outros. Tais símbolos podem ser muito

---

56 Cf. Id. *ibid.*, p. 107.

57 Cf. Id. *ibid.*, p. 410.

58 Cf. Keith A. ROBERTS, *op. cit.*, p. 341-358.

elaborados, como sucede com o Cristianismo e o Judaísmo, ou serem menos elaborados.

Também Luckmann dá uma definição funcionalista de religião que é "A cosmovisão, como realidade objectiva e histórico-social, cumpre uma função essencialmente religiosa e (nós podemos) defini-la como uma forma elementar de religião. Esta forma social é universal na sociedade humana... A cosmovisão é um sistema de significados em que categorias sociais relevantes como tempo, espaço, causalidade e finalidade são superordenadas nos mais específicos e interpretativos esquemas em que a realidade está segmentada e os segmentos relacionados uns com os outros."<sup>59</sup> A função da religião é, sobretudo, interpretativa. Todavia, define religião como religião de Igreja,<sup>60</sup> com as seguintes funções: reduzir a complexidade dando um código de símbolos, sendo a fé um meio de comunicação social que dá sentido aos actores sociais; resolver os problemas que os outros subsistemas são incapazes de resolver; levar à auto-reflexão.<sup>61</sup> A religião é, assim, a capacidade da organização humana para transcender a sua natureza biológica através da construção de um objectivo. Deste modo, a religião não é apenas funcional, mas

59 Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York, Macmillan, 1967, p. 53, citado por Meredith B. McGUIRE, *op. cit.*, p. 12.

60 Silvano Burgalassi pensa que o contributo de Thomas Luckmann para a reflexão sociológica geral e para a religiosa, em particular, sobretudo no seu livro *The Invisible Religion*, merece atenção e respeito. Todavia Luckmann dá uma perspectiva demasiado negativa e exagerada. Acusa a sociologia da religião do pós-guerra de carecer de uma teorização adequada que fosse suporte da investigação empírica e que a tornou um mero exercício técnico; de aceitar, de forma acrítica e passiva, a coincidência entre religioso e religioso eclesiástico, o que levou a sociologia a colocar-se ao serviço da Igreja instituída; de aceitar um conceito de secularização como simples fenómeno mensurável através de indicadores de matriz positivista como, por exemplo, a prática religiosa; de estar imbuída da ideologia eclesiástica. Cf. Silvano BURGALASSI, "Per una lettura storicamente adeguata dell'evoluzione della sociologia religiosa europea", *Studi di Sociologia*, 3-4, 1988, p. 261-270.

61 Cf. Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 328-329. Para O'Dea, as funções da religião, embora não todas explícitas ao mesmo tempo, são as seguintes: fornecer apoio, consolação, reconciliação e segurança; estabelecer uma relação com o transcendente mediante o culto, as cerimónias, etc.; atribuir, nalguns casos, o carácter sagrado às normas e valores, contribuindo para a ordem e coesão sociais, tendo sempre uma função integradora, sobretudo se não há pluralismo; em alguns casos, pode ser um elemento de mudança e de renovação da sociedade, isto é, ter uma função profética: exercer também uma função crítica perante uma sociedade injusta; ter uma função de identidade enquanto a pessoa se sente membro de uma comunidade que tem o seu passado e o seu projecto; contribuir para a maturação, dado que confirma a socialização do homem e a promove, dando consciência da sua identidade e das suas capacidades próprias. Cf. Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 32.

antropológica e é igualizada com a própria transcendência simbólica.<sup>62</sup> Embora Marx defenda que a religião deixará de ser necessária, está de acordo com Durkheim que ela é um produto social. Com efeito, para ambos, a sociedade é condição *sine qua non* para haver religião. Também para Luckmann e Berger a religião depende das 'estruturas de plausibilidade', isto é, do "*conjunto das relações sociais, políticas, económicas e mecanismos sociais que servem de suporte para uma determinada interpretação, manutenção e comportamento com a realidade*".<sup>63</sup> Quando as estruturas de plausibilidade são contrárias à cosmovisão religiosa, a religião modifica-se ou desaparece. Facto é que a sociedade influi condicionando as crenças, só se aceitando aquilo que uma estrutura de plausibilidade permite.<sup>64</sup>

Das várias definições que apresentámos de religião e cuja crítica faremos de seguida, podemos afirmar também que elas se caracterizam por serem mais exclusivistas ou mais inclusivistas. Historicamente, poderá dizer-se que todas as que apresentámos estão dependentes do contexto temporal e sócio-cultural em que foram feitas, havendo três gerações: a primeira prende-se com o positivismo e a etnologia. Nesta fase, a religião define-se por oposição ao modo científico de apreender o mundo e refere-se, sobretudo, ao não empírico e ao irracional. A segunda geração é dominada pela referência ao sagrado e pela fenomenologia. A terceira geração distingue entre definições substantivas e funcionais,<sup>65</sup> mas se estas últimas se prestam à comparação entre, por exemplo, o Cristianismo e o marxismo, pois são suficientemente amplas, as definições substantivas, por sua vez, colocam dificuldades, dado que há religiões não ocidentais que não têm o conceito de

---

62 Cf. Peter BERGER, *op. cit.*, p. 175-177.

63 José Maria MARDONES, *Sociedad Moderna y Cristianismo. Corrientes Socio-Culturales y Fé Mesianica*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, S. A., 1985, p. 13.

64 Cf. *Id. ibid.*, p. 11-36.

65 Cf. Yves LAMBERT, *op. cit.*, p. 73-85.

sobrenatural e, mesmo no Ocidente, por vezes, é difícil distinguir entre o natural e o sobrenatural.<sup>66</sup>

De qualquer forma, o religioso é difícil de definir por não ser uma realidade empírica observável e dele apenas se conhecerem expressões, como afirma Poulat. O ver o sagrado em toda a parte é considerar a religião como difusa, implícita e invisível na economia, na política, na ética, etc. e leva ao estudo das manifestações subreptícias. Isso coloca o problema de saber qual o objecto da sociologia da religião, já que definir o objecto é um dos princípios da prática sociológica.

Frequentemente uma distinção usada nas definições funcionais é a atribuição social do que é sagrado. Enquanto natural/sobrenatural se referem a uma qualidade intrínseca do objecto, o sagrado refere-se apenas a uma atitude dos indivíduos. Assim, sagrado, considerado como todo poderoso, é aquilo que o grupo faz por pôr à parte e proteger do profano através dos ritos. Neste sentido, sistemas culturais não sobrenaturais, como o nacionalismo (que trata o estado e os símbolos como sagrados), podem ser vistos como sagrados dada a atitude que se toma para com eles. Na perspectiva dos inclusivistas, a religião seria, principalmente, resposta às necessidades humanas mais importantes, quer dos indivíduos, quer das colectividades. Tanto para Luckmann como para Bellah, por exemplo, a religião é considerada como um sistema de significações, ou seja, um dispositivo de sentido que permite ao homem ultrapassar a sua decepção e as incertezas da vida quotidiana.<sup>67</sup> Este conceito de religião, que insiste no conceito de função, é de tal

---

66 Cf. Robert J. WUTHNOW, "Sociology of Religion", in Neil J. SMELSER (Ed.), *Handbook of Sociology*, Newbury Park, Sage Publications, 1988, p. 473-509.

67 Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 44-64. Numa perspectiva funcionalista, qualquer sistema compreensivo de significados é religioso, o que varia são os conteúdos. A passagem de um sistema para outro é semelhante à conversão. Para o grupo social, o sistema de significações dá sentido à ordem social: a vida do grupo, a autoridade e poder, papéis, etc., ou seja, é uma legitimação da ordem social que se expressa numa variedade de formas: mitos, lendas, provérbios, etc.. Individualmente, o sistema de significações é aprendido através da socialização. A religião é simultaneamente uma base de associações de expressão de significados cuja importância depende do suporte social de uma comunidade de crentes. Os sistemas de significados religiosos são meios de interpretar os acontecimentos e as experiências. De facto, interpretam a ordem social e servem para a sua legitimação. Cf. Meredith B. McGUIRE, *op. cit.*, p. 25-45.

forma amplo e, por vezes vago, que nele cabem todos os fenómenos que oferecem um sistema de valores totalizante, uma visão da vida e do homem, podendo abarcar, facilmente, fenómenos pseudo-religiosos. Por outras palavras, as definições funcionais, de que serve de exemplo também a dada por Yinger, supõem um carácter inclusivo e o postulado de uma religiosidade universal, caucionando a tese de que todos os sistemas de significação podem exercer ou ser investidos de uma função religiosa.<sup>68</sup> Todavia, as definições funcionais identificam como religião tudo o que as definições substantivas incluem, mas são mais flexíveis e incluem fenómenos que, substantivamente, não são identificados como religião, como sejam ideologias, ethos, sistemas de valores, visões do mundo, etc. Geertz afirma mesmo que o golfe pode ser religião se simboliza uma ordem transcendente. As vantagens das definições funcionais é serem, portanto, mais abrangentes espaço-temporalmente e observarem melhor a mudança. Além disso, encorajam o investigador a considerar a qualidade religiosa de muitos aspectos sociais.<sup>69</sup> Wuthnow defende a utilização de definições funcionais não muito inclusivas e que especifiquem parâmetros adicionais que permitam distinguir as religiões umas das outras (por exemplo: sobrenatural/humanístico; dualístico/monista, etc). As definições inclusivistas alargam o campo da sociologia da religião. Um desses aspectos é o da secularização, o que gerou problemas. De qualquer forma, tornou evidente "*a necessidade de repensar as relações entre a religião e o ambiente social*",<sup>70</sup> pois as religiões modernas não só sobrevivem como se adaptam ao ambiente de formas muito complexas.<sup>71</sup> "*Este procedimento, no entanto, tem inconvenientes, como, por exemplo, não ter em conta os 'substitutos funcionais'.* Pode

---

68 Cf. Roland J. CAMPICHE, Alfred DUBACH, Claude BOVAY, Michael KRÜGGELER, Peter VOLL, *Croire en Suisse(s)*, Lousanne, L'Age d'Homme, 1992, p. 33-35.

69 Cf. Meredith B. McGUIRE, *op. cit.*, p. 1-12.

70 Robert J. WUTHNOW, *op. cit.*, p. 475.

71 Cf. Id. *ibid.*, p. 473-509.

*haver coisas que, não sendo religião para pessoas ou sociedades, conseguem o mesmo que a religião. Isto seria cair numa atitude apologética".*<sup>72</sup>

No polo oposto, ou seja, na perspectiva exclusivista, como a de Bryan Wilson, a religião tem dois traços fundamentais: apelo ao sobrenatural e eficácia social utópica, isto é, capacidade de inspirar e legitimar projectos e acções que servem para transformar a sociedade.<sup>73</sup> Com efeito, as definições substantivas partem da essência da religião em si e colocam-na como postulado para aprofundamentos ulteriores. Estas definições são exclusivistas, pois só aceitam como fenómenos religiosos os que entram no enunciado da definição. Procuram dizer o que a religião é: um sistema de crenças e práticas relativas a uma entidade supraempírica transcendente, formando todos os que lhes aderem uma única comunidade moral.<sup>74</sup> Além disso, normalmente são intuitivas, apriorísticas e associadas ao background intelectual e fé do próprio investigador o que pode causar distorções sistemáticas na avaliação dos dados empíricos.<sup>75</sup> Nas definições deste tipo, "*A religião baseia-se num conceito unilateral e pode não se aplicar a todos os fenómenos que se pretendem estudar dentro de um dado contexto cultural*".<sup>76</sup>

Concluindo: segundo Yinger, a maior dificuldade de uma definição funcionalista é não estabelecer uma linha de demarcação entre religião e profano, pois não lhe interessa o conteúdo das crenças, mas dos crentes.<sup>77</sup> Mas se as definições funcionais são incapazes de abarcar o ilimitado número de fenómenos que pretendem abranger e acabam, como tal, por não ter pertinência heurística, as

---

<sup>72</sup> Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 7.

<sup>73</sup> Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 44-64.

<sup>74</sup> Cf. Roland J. CAMPICHE et al., *op. cit.*, p. 33-35.

<sup>75</sup> Cf. Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, p. 24-29.

<sup>76</sup> Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 6.

<sup>77</sup> Cf. J. Milton YINGER, *op. cit.*, p. 7-30.

definições substantivas partem do dado histórico e fazem da sociologia a guardiã das grandes religiões.<sup>78</sup>

Apresentámos e comentámos, de forma crítica, algumas das definições de religião de alguns dos principais autores, definições que, de modo global, tipificámos em substantivas/exclusivistas e funcionais/inclusivistas. Tais definições têm sido objecto de um debate sério, pois a partir da definição dada assim se conclui sobre o papel da religião na sociedade, sobre a interpretação da mudança social, modernidade e religião sem igreja. Com efeito, como já notámos, o que é religioso ou não é um problema controverso. Resta-nos, finalmente, encontrar uma definição que consideremos mais correcta para o estudo concreto da religião dos portugueses que, sabemos-lo, é maioritariamente a católica.

#### 4. Em busca de uma definição sociológica de religião

O'Toole pensa, em nossa opinião, com justeza, que os sociólogos devem abandonar a tentativa de encontrar uma definição real ou da essência da religião. O importante é dar uma definição útil para a investigação e análise. Assim, uma 'boa definição' deve ser epistemologicamente neutral, pois há que ser objectivo.<sup>79</sup> Para Scarvaglieri,<sup>80</sup> Autor com o qual concordamos, nenhuma das duas principais perspectivas deve ser aplicada isoladamente, antes se deve fazer uma combinação das duas que responda a um método indutivo-dedutivo.<sup>81</sup> Para tal, importa identificar apenas como religiosos os fenómenos sobre os quais estão de acordo a

---

78 Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 44-64.

79 Cf. Roger O'TOOLE, *Religion: Classic Sociological Approaches*, Toronto, McGraw-Hill Reversion Limited, 1984, p. 1-51.

80 Cf. Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, p. 24-29.

81 Também Augusto da SILVA pensa que, para definir religião, a via a seguir deverá ser indutiva-integrativa. Partindo do observado, isto é, daquilo que, num dado contexto, é tido por religião, daí se extrai o que é religião. Aliás, este método funda-se no princípio de que todo o conhecimento científico é construção da realidade. Um segundo passo será o de perguntar porque é que isso é chamado de religião e, depois, qual a utilidade do que se entende por religioso. O mesmo Autor propõe a seguinte definição operacional de religião: "*Sistema de crenças e práticas em relação a valores ou realidades supra-empíricas de que os homens se sentem dependentes de qualquer modo e que têm uma expressão comunitária*". Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 8.



maioria dos autores e ver quais os motivos pelos quais são declarados religiosos. Isso terá que fazer-se em diversos planos. No plano cognitivo, é importante o conceito de ser ou de realidade meta-empírica, em que entra também o conceito de sagrado que é uma realidade (coisa, pessoa, acontecimento, tempo...) que contém, manifesta ou comunica essa realidade meta-empírica. No plano operativo, há que considerar as acções que estabelecem a relação com o sagrado (ritos) ou que são consequência da aceitação de uma visão da vida baseada numa crença (moral). No plano organizativo, importa observar a regularidade de fenómenos associados, baseados nas crenças e que são manifestação social de uma concepção peculiar da vida. No plano funcional, a capacidade de resposta à necessidade dos indivíduos superarem o contexto de impotência, penúria, precaridade. É com base nestes elementos que se constitui indutivamente o conceito de religião que deverá ser amplo, mas do qual são excluídos os fenómenos mágicos e os substitutos funcionais. Assim, para o Autor acima referido, uma boa descrição da religião, a que se não deve chamar, contudo, definição, compreende "*um complexo de realidades (crenças, valores, acções, papéis, grupos, organizações) que têm como conteúdo ou razão de ser a aceitação de uma entidade meta-empírica, considerada como realmente existente, face à qual o homem se sente de algum modo dependente*".<sup>82</sup> Para expressar este complexo há que referi-lo ao contexto sócio-cultural, isto é, aos modelos de pensar e de agir, às relações e instituições que se expressam em elementos simbólicos e que se transmitem às gerações seguintes, relevando-se, assim, os elementos da religião que entram na âmbito da cultura. No plano social, há disposições hierárquicas de papéis, estratificação, controlo, conformidade e desvio social. Os aspectos culturais (crenças, valores, visões do mundo, do homem e de Deus) influenciam a modalidade de uma religião se organizar, mas o inverso também se verifica e pode ser

---

<sup>82</sup> Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, p. 26.

manifestação de uma transformação estrutural que necessita de legitimação. "A estrutura religiosa e a cultura religiosa na sua dinâmica comportam-se com papéis activos-passivos de modo mais ou menos cíclico e alternado".<sup>83</sup> Também Hervieu-Léger<sup>84</sup> pensa que uma tentativa coerente para articular os dois tipos de definições é a de Campiche<sup>85</sup>, já que não apresenta uma definição definitiva, mas apenas uma que serve de base para ler um modelo empírico. Com efeito, associa a parte substantiva a funções definidas: integração, identificação, explicação da identidade colectiva. É a identificação destas duas funções no espaço e no tempo que pode determinar as crenças e práticas relativas a uma realidade transcendente. O problema reside, porém, no facto das funções não serem universais, mas relativas a uma dada sociedade. Hervieu-Léger considera, contudo, que a definição é operatória, mas que há que procurar mais. X

A nosso ver a definição da religião deve ser do tipo descritivo e operatório, sendo impossível ou, pelo menos, muito difícil, encontrar uma definição universal, como vimos. Tal definição deverá delimitar os fenómenos religiosos excluindo outros que sejam uma distorção daqueles por serem pseudo-religiosos, quer sejam substitutos funcionais ou magia, superstição, astrologia, espiritismo, embora haja autores que os incluem. De facto, para estudar a religião, o sociólogo tem necessidade de construir, pelo menos, uma definição de trabalho.

---

83 Id. *ibid.*, p. 27.

84 Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 44-64.

85 Religião é "Todo o conjunto de crenças e práticas, mais ou menos organizado, relativo a uma realidade supraempírica transcendente, que, numa sociedade desempenha, as seguintes funções: integração, identificação, explicação da experiência colectiva, resposta ao carácter estruturalmente incerto da vida individual e social", Roland J. CAMPICHE et al., *op. cit.*, p. 35. Esta definição tem as seguintes características: não é teológica, embora englobe todos os comportamentos que procuram bens de salvação; introduz o critério da dimensão supra-empírica ou transcendente; as funções não são universais, já que pode exercer outras. Os Autores preferem também o termo individualização da religião à distinção privado/público que, segundo Dobbelaere, não é um conceito explícito. É que a individualização acentua o carácter social da relação do indivíduo com a religião.

De modo genérico, substitutos funcionais são coisas que podem desempenhar as funções de outras, ou a mesma função através de vários elementos. No caso da religião, os substitutos funcionais são as realidades que, não sendo religiosas, desempenham, no entanto, algumas funções que a religião tem, o que é relativamente fácil de encontrar partindo de uma definição de tipo funcional/inclusivista. Dentre eles destacam-se as ideologias que são sistemas totalizantes ou globalizantes que visam dar resposta a todas as expectativas e situações em que o homem se pode encontrar. Dão uma visão do homem, do mundo, da história que se apresenta de forma abstracta ou exclusiva. Além disso, as ideologias exigem dedicação e aceitação incondicionais, mobilizando os que as perfilham. Neste sentido, as ideologias, como o marxismo, o iluminismo, o liberalismo, etc. seriam 'religiões *sui generis*' sem, contudo, admitirem o meta-empírico (Deus, o transcendente, o sobrenatural), não promovendo qualquer relacionamento com o que, embora racionalmente admissível e aceite como real por muitos, está para lá da experiência científica. Criam novas Igrejas, novos mitos, novos heróis, novos ritos como é o caso concreto do marxismo que se apresenta como explicando a origem, a existência, as interrelações e o destino dos homens e da sociedade, tem as suas 'crenças', 'livros sagrados', 'santos', etc.. Há, assim, realidades que podem trazer, para alguns, as seguranças que vêm de uma religião.<sup>86</sup>

A magia, por sua vez, consiste em modos de se relacionar com as realidades meta-empíricas com a intenção de dominar essas forças ou entidades<sup>87</sup>, embora seja

---

<sup>86</sup> Cf. Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 14-15.

<sup>87</sup> Koenig diz que em qualquer religião há dois elementos de natureza radicalmente diferente: poder infernal e forças personalizadas. Estes dois tipos de crença levam a dois tipos de procedimento. Na magia, o indivíduo procura o fim através de uma acção mecânica; a crença no poder pessoal implica um processo semelhante ao da relação entre duas pessoas: amor, reverência, etc.. Cf. Samuel KOENIG, *op. cit.*, p. 143 e ss. Pin afirma que a magia se distingue da religião pelas seguintes características: os fins e ritos da magia são mais específicos e individuais enquanto os da religião são mais globais e colectivos; na magia, a atitude é 'manifestativa' e emocional ao passo que na religião é de súplica, de veneração e racional; na magia há um cliente e um profissional e na religião um adepto e um profeta ou pastor; na magia o fracasso de um acto é substituído por outro acto, na religião o rito é

difícil de definir.<sup>88</sup> A magia apresenta-se como uma cristalização individualista da religião para fins específicos, determinados, como, por exemplo, 'não ir à guerra', 'encontrar namorado', 'ter sorte nos negócios', sem o objectivo da transformação individual. A religião, pelo contrário, tem fins globais como a 'transformação da vida', 'glória de Deus' e aspectos mais comunitários e sociais e oferece uma visão do mundo diferente.<sup>89</sup> A magia supõe forças impessoais, misteriosas que se podem

---

eficaz; na magia, o mago determina o tempo propício, na religião os tempos são fixos. As motivações religiosas primárias podem levar também a uma tendência mágica. Cf. Émile PIN, "Les motivations religieuses et le passage d'une société pré-industrielle à une société industrielle et technique", in Hervé CARRIER e Émile PIN, *Essais de Sociologie Religieuse*, Paris, Éditions SPES, 1967, p. 269 e ss.. Cf. também Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 14-15. Pedro Oliveira considera, no entanto, que o conceito de estilo é mais rigoroso do que o da motivação religiosa usado por Émile Pin para a sua tipologia, já que a motivação religiosa é de difícil verificação empírica e é ambígua. Os estilos, que são atitudes diferentes para com o sagrado (que toma em sentido amplo), podem variar de época para época ou ser coexistentes, decorrem, porém, da observação e localizam-se historicamente. Cf. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de, "Le Catholicisme Populaire en Amérique Latine", *Social Compass*, vol. XIX, n° 4, 1972. p. 567-584.

88 É o que pensa Bastide, embora afirme que a religião tende para o sacrifício, a adoração, a piedade; a magia para o malefício, o emprego do encantamento. A religião tende para a oferenda e a prece, para a comunhão de fiéis; a magia privilegia o mecanismo operatório e é individualista. Cf. Roger BASTIDE, *Éléments de Sociologie Religieuse*, Paris, Armand Colin, 1947, cap II.

89 Segundo Pin, visão do mundo é "a organização intelectual dos diversos elementos que compõem o mundo próprio de um indivíduo ou de um povo" (Émile PIN, "Visions religieuses du monde en Amérique Latine", in Hervé CARRIER e Émile PIN, *op. cit.*, p. 105), ou seja, a forma intelectual de explicar o significado da vida. Isso implica uma estruturação do mundo, isto é, a integração dos elementos num todo coerente. Tal integração tem na base um princípio unificador que é formado pela ideia que o homem faz do absoluto e das suas relações com os diversos elementos. Quando esse absoluto é um Deus pessoal, ou, pelo menos, deuses mais ou menos pessoais, a visão do mundo assume um carácter religioso. As visões do mundo estão relacionadas com um ethos, isto é, com uma ordem normativa interiorizada, ou seja, um conjunto de princípios mais ou menos sistematizados que regulam os comportamentos. Nas visões do mundo e do ethos, os símbolos ocupam um lugar central, pois estes transformam os factos em valores. A variedade cultural leva a uma interpretação variada dos símbolos. Segundo E. Pin, há três tipos de visões religiosas da presença de Deus no mundo: a natural, a dualista e a dinâmica. Na visão natural, Deus ou os deuses são seres do mundo que está cheio de forças boas e más e que o homem se esforça por controlar. A atitude religiosa é de aceitação ou submissão, havendo um certo fatalismo que tanto pode revestir a forma de animismo como de providencialismo popular. A forma animista é marcada pelo temor e leva à magia; a providencialista revela confiança e traduz-se em oração: recorre-se a Deus, como a outros seres sagrados para, por exemplo, mudar o tempo, abençoar os animais, evitar males físicos e sociais. Deus é colocado ao serviço das necessidades individuais ou colectivas. Esta visão do mundo é mais comum à vida no campo onde se recorre a Deus para resolver os problemas naturais. Se a pessoa passa para a cidade, deixa, regra geral, a prática dominical que era sustentada pelo ambiente, embora mantenha os ritos de passagem. A visão natural é o quadro ideal para surgirem motivações cosmológicas. Se, na primeira visão do mundo, Deus está naturalmente presente no mundo, na visão dualista, a sua presença realiza-se apenas nos ritos. Deus é distinto do mundo que se divide em dois: o sagrado e o profano. O homem procura sair deste mundo 'miserável', ou seja, da vida profana, através de ritos. A religião consiste, portanto, em escapar, por momentos, à vida profana que não tem valor religioso. Nesta visão há um acentuar do ritualismo e da utilização de orações, devoções, etc.. Ligada a uma civilização mais humanista, técnica e industrial, a visão dualista é geradora de um profundo laicismo, pois, se os ritos podem levar a obter a vida eterna, e daí ser muito importante evitar o pecado, a religião nada tem a ver com o quotidiano da existência. A motivação religiosa é de ordem individualista e mais conforme com a ortodoxia católica, pois Deus é um ser transcendente que não se confunde com as criaturas, embora negadora da dimensão social, já que a Igreja se deve confinar ao espiritual. Se a sociedade muda, o mundo das coisas religiosas torna-se fechado e dá origem ao tradicionalismo, embora, por oposição, isso possa conduzir também ao abandono dos ritos e a uma entrega, total e prioritária, à acção política e sindical. Na visão dinâmica, Deus é concebido como um ser pessoal, com vontade própria, que confiou o mundo ao homem, livre e responsável, cabendo a este procurar transformá-lo. Por outras palavras: o mundo e a sociedade não são divinas, mas são chamados a sê-lo. Esta visão é acentuada pela doutrina do concílio Vaticano II e pela

manipular, isto é, tornar favoráveis mediante determinadas coacções, ao passo que a religião faz referência a seres pessoais (Deus, Santíssima Trindade, Santos, como no caso da religião católica), não com uma atitude de manipulação, mas de súplica, adoração, louvor. A magia pressupõe a aquisição de fins só pelo facto de se fazer uma dada acção, dando muita importância em manter sempre as mesmas formas, ao passo que a religião admite mudanças no ritual, embora nela possam surgir elementos mágicos. De facto, também nas religiões pode haver elementos mágicos quando, em vez da renúncia, dependência e aceitação religiosa, se procura a manipulação que é própria da magia. De forma sintética, diremos que magia e religião se contrapõem, respectivamente, por fins concretos e fins globais, forças impessoais e seres pessoais, individualismo, com recurso esporádico a um intermediário e organização colectiva ou uma comunidade de crentes, na expressão de Durkheim para o qual magia e religião se identificam pela relação com o sagrado, mas se distinguem pela noção de Igreja que a magia não comporta.<sup>90</sup>

Se há autores, como Zadra,<sup>91</sup> que afirmam haver uma profunda diferença entre religião e magia, pois esta está ligada aos interesses imediatos e aquela a um sistema de ideias e ritos capaz de gerir os destinos humanos,<sup>92</sup> outros autores negam a possibilidade de distinguir magia e religião,<sup>93</sup> sobretudo nos povos primitivos, pois quando não se tem possibilidade de dominar a natureza através da

---

doutrina social da Igreja expressa nas encíclicas sociais. O papel do homem é transformar-se e transformar o mundo. Cf. para lá do artigo supra-citado, p. 105-129, Émile Jean PIN, *La Paroisse Catholique. Les formes variables d'un système social*, Roma, Université Pontificale Grégorienne, 1963, p. 84-87.

90 Cf. Émile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 56-58.

91 Cf. Dario ZADRA, *op. cit.*, p. 37.

92 De modo semelhante, Roberts afirma que a religião é, normalmente, definida em termos de atitude para com o transcendente. Na magia o mundo é visto como controlado por forças sobrenaturais que marcam o destino. O mágico indica acções para controlar o destino. A função primeira da religião não é manipular o ambiente, mas explicar o sentido da vida e pensar os valores centrais e os códigos éticos da cultura. Cf. Keith A. ROBERTS, *op. cit.*, p. 22-23.

93 Para caracterizar a religiosidade popular, Andrade baseia-se nas teorias de Weber e de Bourdieu que consideram que a religiosidade está relacionada com a magia, dado que esta e a religião são graus de especialização da acção religiosa. José Maria Tavares de ANDRADE, "Le Champ de la Religiosité. Project d'Analyse de la Religiosité Populaire au Brésil", *Social Compass*, vol. XIX, 1972/4, p. 599-611.

técnica está tudo 'encantado'.<sup>94</sup> Autores há ainda que consideram difícil, na prática, fazer tal distinção.<sup>95</sup>

---

94 Max Weber aceita o conceito de evolução, de modo semelhante ao dos primeiros sociólogos, e admite também a universalidade da religião que supera alguns aspectos da irracionalidade da magia que é sempre uma tentativa de manipular o sagrado para se ter êxito. Todavia, segundo Weber, no processo histórico teria havido quatro fases religiosas: a primitiva caracterizada por formas elementares, animismo, magia, totemismo; a de transição do politeísmo para o monoteísmo e da prática mágica para o culto divino; a do apogeu do monoteísmo universalista e profético, do pietismo e ascetismo ético; a fase actual é de crise, isto é, de questionamento do sobrenatural. Em cada uma destas fases estuda as dimensões do fenómeno religioso: crenças, necessidades envolvidas nas aspirações religiosas e práticas. Estas fases não são unívocas na sua cronologia histórica. Não considera haver, portanto, uma correlação rígida entre modo de produção e religião, embora o desenvolvimento social, fruto da divisão do trabalho e da distribuição do poder, sejam condicionantes. Com efeito, segundo Weber, os traços característicos de duas fases podem sobrepor-se e combinar-se. Se teoricamente é clara a distinção entre religião e magia, na prática, por vezes, torna-se difícil fazer essa distinção. Em geral, atribui às classes populares camponesas uma certa persistência de formas mágicas e animistas; o monoteísmo universalista e a ética seriam obra de elites intelectuais e dos sistemas religiosos. Na fase primitiva, a força motriz da religião não são interesses materiais imediatos, pois há um carácter racional e ao mesmo tempo excepcional nos gestos mágicos Cf. Max Weber, *Economia e Sociedade*, México, Fondo De Cultura Económica, 1944, p. 429-430. A actividade religiosa consiste em regular as relações das forças sobrenaturais com os homens. A magia é a manifestação directa de forças em actividade simbólica, pois a morte e Deus só se tornam acessíveis através de símbolos. Para garantir o tabu colocam-se grandes interesses económicos e sociais. Através da racionalização do tabu nasce um sistema ético garantido pelo próprio tabu. É a partir daí que se desenvolve o totemismo como instituição social. Se na fase primitiva está na origem das crenças e do sobrenatural, na fase de transição dá-se uma reflexão sobre as representações colectivas sobre os deuses. A distinção entre deuses bons e maus contribui para a moralização da religião que está directamente relacionada com a ultrapassagem da componente mágica. Na fase do apogeu, o monoteísmo e o universalismo ético produzem-se em contextos diferentes e com significações distintas. Segundo Weber, o monoteísmo, por si só, não conduz, automaticamente, ao universalismo ético. O esforço racionalizador do profetismo ético, que conduz a uma visão unitária do mundo tem em si os genes da crise actual, isto é, de uma explicação coerente para o sofrimento, a injustiça e o mal. A época actual caracteriza-se pela extinção do profetismo ético. Assim, o declínio da religião e a incapacidade das ciências exactas levam à privatização do sentido e dos valores. O desencanto do mundo significa também uma desilusão face à religião. Weber parte, portanto, dos interesses próprios do homem. A motivação religiosa primeira é "ter felicidade e longa vida sobre a terra" (*Deuteronomio*, IV, 4). A função da religião é racionalizar e sistematizar a vida sob uma forma ética unitária. Há, todavia, em Weber, uma ambiguidade insolúvel: enfatiza a racionalidade formal e, por outro lado, reconhece a insuficiência dessa racionalidade. Por isso se refugia no pluralismo dos valores. Cf. Antoine BÜHLER, "Production de Sens et Légitimation Sociale - Karl Marx et Max Weber", *Social Compass*, vol. XXIII, n° 4, 1976, p. 317-344.

95 É que se no plano teórico, religião e magia são distintas, na prática há muita mistura. A magia assenta sobre a fé e o sentimento; a ciência sobre a experiência e a razão. Segundo M. Yinger há também o perigo de se confundir magia com uma ideia supersticiosa. Com efeito, religião e magia podem definir-se em termos separados, mas estão misturadas em sistemas sócio-culturais complexos; as relações entre religião e magia variam muito conforme as tradições religiosas e a situação social em que se encontram. Cf. J. Milton YINGER, *op. cit.*, p. 53 e ss.. De modo semelhante, mas mais específico é esta também a forma de pensar de Vernon. Se a religião se refere a coisas desconhecidas em sentido científico, isto é, sobrenaturais, algumas coisas desse mundo desconhecido são religiosas e outras são mágicas, embora relacionadas. Os símbolos sobre o desconhecido formam diversos sistemas de sentido e dão algum tipo de poder. Tal poder é de dois tipos: animado, antropomórfico, e inanimado. Há dois tipos de significados sobre o poder sobrenatural: o religioso e o mágico. Vernon pensa que é preferível não falar em dicotomia, mas numa escala. O conceito de poder animado é mais próprio da religião; o inanimado, da magia. As maiores diferenças residem nas crenças sobre o modo de aceder ao poder. Na religião há um claro reconhecimento do poder pessoal superior de Deus face ao qual as atitudes são de súplica, humildade e contrição. Ao poder mágico, que é impessoal, acede-se pelo comércio, é manipulado e controlado. Para a magia basta a utilização de fórmulas; para a religião dá-se importância à acção humana. Na magia, os objectivos são mais específicos e individuais; na religião, mais globais e grupais. Os ritos religiosos são institucionalizados e os agentes representam o grupo; na magia, o mágico representa-se a si mesmo. O poder mágico depende do sucesso; o religioso admite falhar a obtenção dos objectivos. Mas, tal como a religião, também a magia faz parte da cultura e, por vezes, estão misturadas. Vernon distingue diversos tipos de magia: a imitativa ou homeopática, isto é, imita-se o objecto desejado; a repetitiva; a contagiosa; a que sobreleva os poderes mentais dos indivíduos e o tabu ou magia negativa. Cf. Gleen M. VERNON, *op. cit.*, p. 59-76.

Pensamos que, quando se faz um estudo, deve indicar-se e delimitar-se, previamente, o objecto a investigar. Ora se estudamos a religião, importa que, antes de mais, digamos o que entendemos por ela a partir da perspectiva em que nos colocamos que é a sociológica. Deixámos já explícito que a definição sociológica de religião, que iremos utilizar no nosso estudo, tem como enquadramento geral a sociedade e a cultura de que essa religião é parte e uma finalidade operatória que reflecte também a consciência actual da precaridade científica e da problemática epistemológica que se verifica, nomeadamente nas ciências humanas e sociais. Não pretende, portanto, ser abrangente, isto é, aplicável a todas as religiões, quer vivas, quer mortas. O contexto sócio-cultural em que nos inserimos está profundamente marcado, como dissemos de início, tanto pela filosofia grega e juridismo romano como pelo pensamento religioso judaico-cristão que, ao longo de séculos, se interligaram, e pela implantação social de quase dois milénios de uma religião predominante: a religião cristã. No nosso país, tal implantação deu-se na sua vertente católica, embora com vestígios de outras formas religiosas arcaicas ou, mesmo, de religiões, como, por exemplo, a muçulmana. Além disso, não podemos desprezar a influência marcante, mais ou menos consciente, das correntes de pensamento que, nomeadamente desde os séculos XVII e XVIII, têm contribuído para novas formas de reflexão, mais afastadas do pensamento cultural tradicional, imbuído de uma visão religiosa da vida e do mundo, ainda que também por ele marcadas. Com efeito, o pensamento científico actual é fruto também do espírito racionalista, positivista, evolucionista e pragmático, da predominância de valores económicos e materialistas, que tem procurado compreender e responder aos problemas gerados pelas profundas transformações sociais da industrialização, urbanização e da inovação tecnológica. Tudo isto faz do homem, da sociedade e do mundo do fim deste segundo milénio da era cristã, realidades muito diferentes do

passado e de que hoje é difícil, senão impossível, prever as consequências e imaginar o futuro que, se pode ser encarado com esperança, não deixa de ser angustiante, tanto mais quanto pesa sobre a humanidade o espectro da capacidade da sua própria autodestruição. A terra tornou-se uma 'aldeia global' e as sociedades estão interligadas, entre outros factores, pelos grandes meios de comunicação de massas, sendo impossível que homem algum ou mesmo uma sociedade sejam uma ilha. Por sua vez, o pensamento e vivência religiosos também se transformaram e não deixam de reflectir e ser impregnados pelas novas condições de existência em todos os domínios: social, cultural, político, económico, familiar, educativo, demográfico, etc.. A religião e as diversas religiões concretas entraram, assim, num mercado concorrencial, embora imbuído, por um lado, pelo ecumenismo e, por outro, por novos fundamentalismos. As organizações religiosas, especialmente as tradicionais, também se vêm transformando e já não se impõem como dantes mesmo aos seus próprios aderentes que, de forma mais autogestionária, se posicionam, pensam e actuam religiosamente. Todo este contexto influi não só na definição, como na perspectiva teórica e na metodologia que adoptaremos e até nas técnicas que iremos utilizar para observar, compreender e interpretar os dados empíricos. Concluindo, sublinhamos as limitações globais que nos envolvem, sabendo que o conhecimento, mesmo o científico, é sempre parcelar, situado num espaço e num tempo e, por isso, com uma validade limitada, ainda que procure ser neutro e objectivo. Se isso significa que pode ser completado por outras perspectivas<sup>96</sup> e, porventura contestado, não implica necessariamente que não possa ser sugestivo para ulteriores estudos já que o saber é também cumulativo.

---

96 Hargrove pensa que é limitar o significado da religião na vida humana confinar o estudo da sociologia da religião à observação de grupos conhecidos como religiosos, já que o homem tem, entre outras particularidades, a capacidade de simbolizar. Uma vez que há conteúdos simbólicos, acções dissemelhantes podem significar o mesmo e acções semelhantes terem significados diversos. Isso dificulta o trabalho do sociólogo em estabelecer categorias e fazer generalizações sem conhecer o sistema de significações do comportamento das pessoas observadas, o que implica a interdisciplinaridade. Cf. Barbara HARGROVE, *op. cit.*, p. 1-13.



É dentro deste enquadramento que definimos, sublinhando o seu carácter relativo, o que entendemos por religião, a partir da realidade que, no contexto social e cultural ocidental e, concretamente em Portugal, é tida por religiosa. Assim, **religião é um sistema integrado de crenças, práticas e valores que um conjunto de pessoas partilha, organiza e transmite colectivamente, assente na pressuposição, empiricamente não verificável, da existência de uma realidade meta-empírica superior, 'imaginada' como tendo ou não um carácter antropomórfico, com a qual 'julga' manter formas de interrelação, sistema que dá, simultânea e fundamentalmente, uma leitura interpretativa da existência, do destino da vida individual e colectiva, do cosmos e da história humana e que, de forma mais ou menos explícita, condiciona os códigos de conduta social que implicam a autotransformação ou transcendência da natureza humana.**

Creemos que a definição dada, de tipo descritivo, se adequa à religião católica, religião que, repetimo-lo, constitui o cerne do nosso estudo e que é ponto de referência das outras religiões minoritárias vigentes em Portugal. Com efeito, o catolicismo é uma religião revelada, centrada na crença num Deus, Uno e Trino, que tomou, historicamente, a forma humana na pessoa de Jesus de Nazaré, que tem formas de organização social e de expressão complexas fornecendo um código interpretativo da existência dos homens e do mundo, das formas de interrelação social e uma proposta de salvação e de uma vida extra-terrena.<sup>97</sup> Entretanto, a definição dada não é teológica ou filosófica, pois não afirma como a teologia católica que a religião é obra de Deus cuja existência toma como real, nem se baseia em cogitações filosóficas. Pelo contrário, limita-se, sociologicamente, a verificar que a religião é uma instituição social, um produto da cultura humana, uma realidade

---

97 Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1993.

simbólica que expressa uma concepção global da vida. Com efeito, fica claro na definição que a substantividade da religião é uma realidade, sociologicamente tomada, apenas, como pressuposta de facto por um conjunto de pessoas, mas não empiricamente provada como real, e que é a base da sua funcionalidade social, levando-a a distinguir-se de substitutos funcionais, pelo que não é inclusivista. Consideramos ainda que acentua o carácter colectivo e coerente das crenças, práticas, valores e normas e da exigência da vontade do homem em autotransformar-se, sendo, portanto, distinta da magia e de outros fenómenos para-religiosos como superstições, espiritismo, etc.. Tal não significa, porém, que, na prática, tais fenómenos não possam misturar-se com os religiosos. A nossa definição sublinha ainda que a religião é também uma forma de conhecimento e de cultura<sup>98</sup> que interage com o meio envolvente no seu percurso histórico, ou seja, é uma tradição sócio-cultural. Se a substantividade da definição é, na realidade, exclusivista ao remeter para o pressuposto de uma realidade meta-empírica, não a define ou limita, cabendo nela, portanto, outras religiões que, diferentemente da católica, têm dela uma concepção diferente. Pensamos, no entanto, que a própria expressão 'realidade meta-empírica', sendo menos inclusiva que a categoria de 'sagrado', categoria sociológica que, como vimos, está na base da definição de religião de Durkheim e é defendida por Berger, é, pelo menos, mais adequada ao estudo das grandes religiões actuais, evitando a dicotomia sagrado/profano cuja influência se fez sentir, por exemplo, nas teorias da secularização e pode ter, como dissemos atrás, um carácter difuso. Aliás, o termo sagrado é polissémico<sup>99</sup> e

---

98 Também Roberts considera a religião como um sistema sócio-cultural, pois implica um grupo que, por sua vez, tem crenças (mitos), ritos, ethos (valores morais), uma mundivisão (perspectiva cognitiva) e um sistema de símbolos. Cf. Keith A. ROBERTS, *op. cit.*, p. 20-26.

99 O termo sagrado pode assumir significados diversos e inclusivamente prestar-se a confusões. Assim, por exemplo, na linguagem corrente, diz-se, com frequência, que a pátria e os seus símbolos são valores sagrados, apenas no sentido de ser um valor central e importante para a coesão de uma dada sociedade, sem que daí se infira, necessariamente, um carácter religioso. Por outras palavras: se se pode admitir que o religioso é sagrado, embora isso seja discutível, nem todo o sagrado é religioso.

também o usaremos ao longo do nosso estudo. A acentuação que colocamos no carácter social da religião não deixa de admitir o fenómeno actual da sua maior privatização ou individualização que leva algumas pessoas a afirmarem-se crentes sem religião, embora mesmo estes '*outsiders*' sejam influenciados, nas suas crenças, valores, etc. pela religião ou religiões e ideias filosóficas do seu meio social e cultural, expressando, muitas vezes, sobretudo o seu distanciamento psicológico relativamente à organização concreta da ou das religiões envolventes.

\* \* \*

Concluindo este capítulo, diremos de forma resumida, que sublinhámos a dificuldade senão a impossibilidade de dar uma definição universalmente válida de religião que sendo complexa e multidimensional pode ser abordada de ângulos diversos e complementares. Defendemos, todavia, a possibilidade de encontrar, do ponto de vista sociológico, que é aquele em que nos colocamos, uma definição, pelo menos, operatória que combine a visão parcial da ênfase posta na substantividade ou funcionalidade pelas várias definições dos dois tipos, que apresentámos de forma crítica. Indicámos também qual deva ser a abordagem sociológica da religião e a importância de uma definição prévia do conceito de religião para delimitar o campo de estudo e os fenómenos religiosos dos pseudo-religiosos. Pelas razões invocadas, estamos convictos da precaridade e relatividade da definição que acabámos de dar, sem deixar, no entanto, de sublinhar que, do nosso ponto de vista, como tentámos mostrar, é ampla e adequada ao objectivo do nosso estudo e, portanto, tem valor heurístico. Ao longo do capítulo e na definição dada ficaram já referidas as dimensões da religião, dimensões que serão objecto do capítulo seguinte.

## CAPÍTULO II

---

### AS DIMENSÕES OU COMPONENTES DA RELIGIÃO E DA RELIGIOSIDADE

Terminámos o capítulo anterior propondo uma definição de religião, definição que, implicitamente, contém, em si, as dimensões ou componentes da religião e da religiosidade. Começaremos por tentar definir religiosidade. Exporemos, de seguida, detalhadamente, cada uma das dimensões religiosas. Depois, analisaremos como são vividas nas várias etapas da vida individual e colocaremos o problema da tradição e mudança da religião. Finalmente, abordaremos, em síntese, os elementos constitutivos do objecto de estudo da sociologia da religião.

#### 1. O conceito de religiosidade

Tal como o conceito de religião, também o de religiosidade é difícil de encontrar, sendo, por vezes, ambíguo<sup>1</sup>, mas mais abrangente e difuso.<sup>2</sup> Embora a

1 Embora reconhecendo que o conceito é ambíguo, J. Delcourt propõe o seguinte: religiosidade é "a medida em que os homens se deixam determinar pelas suas convicções religiosas, qualquer que seja a religião, a Igreja ou seita particular à qual o indivíduo adere e de que se reclama membro". AA.VV., *VII Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*, Bologne, 1962, Cap. 8, p. 175.

2 Religiosidade é um termo extenso e compreensivo que inclui crenças, ritos, normas morais e uma cosmovisão, o que implica atitudes e juízos. No conceito de religiosidade estão contidas "todas as manifestações, quer exteriores, quer interiores, da relação entre a divindade e o homem", F. DEMARCHI, *Religione ed urbanizzazione*, citado por Silvano BURGALASSI, *Il Comportamento Religioso degli Italiani - Tre Saggi di Analisi Socio-Religiose*, Firenze, Vallecchi Editore, 1968, p. 5. Por sua vez, Georg Simmel pensa que religiosidade não se confunde com religião, já que a religião é um produto histórico-social da religiosidade que é uma forma de ser do homem, quer tenha um conteúdo ou não, quer se possa transportar ou não para a fé, e, portanto, um aspecto psicológico e subjectivo de uma forma cultural que é universal. Tal como o homem é inteligente, erótico, etc. é religioso: "ser religioso é, portanto, uma maneira primária, absolutamente fundamental, do ser", conforme observa Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 215. Simmel sustenta que Deus, como objecto de fé, é produto da faculdade humana, como o amor é a objectivação da necessidade de amar. Ciência e religião são actividades culturais que tendo uma origem comum têm, também, uma dignidade comum. Partindo da teoria das formas culturais, Simmel deduz uma segunda consequência. Se a actividade do religioso constitui a religião, o processo genético não é casual. Há três áreas em que se verifica a constituição de símbolos religiosos: o confronto com a natureza, em que Deus como criador é resultado do problema da causalidade, embora este possa não ser resolvido de forma religiosa; a sorte; e os outros homens, podendo a religiosidade dar forma a relações sociais não originariamente religiosas, como, por exemplo, o patriotismo. Longe de ser redutível ao campo da actividade humana, a religião tem uma especificidade própria. Ao contrário de Durkheim, para Simmel a religião não é simples representação simbólica de relações e normas já existentes na sociedade. A religião tem funções nos planos macro e micro. A nível individual, a fé em Deus dá ao homem capacidade para enfrentar a adversidade, sustentar valores, etc. e, a nível social, tem uma importante função integrativa. A propósito da teoria religiosa de Simmel e para um maior desenvolvimento, Cf. Stefano MARTELLI, *La Religione nella Società Post-Moderna tra Secolarizzazione e De-secolarizzazione*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, p. 212-240.

religiosidade possa ser observada nas suas expressões exteriores, é, antes de mais, uma atitude interior, um sentimento<sup>3</sup> e uma experiência religiosa<sup>4</sup> mais individual que, no entanto, não deixa de estar marcada, genericamente, pela cultura ambiental e pela religiosa, em particular.<sup>5</sup> Tem, assim, um carácter mais vincadamente psico-social do que a religião em que prevalece o aspecto colectivo e institucional.<sup>6</sup> Por vezes, no entanto, confunde-se religiosidade com religião

3 Como variável psicológica é uma dimensão latente que escapa à observação directa. Para Cattell, a religiosidade é um sentimento, sendo que este é uma estrutura dinâmica adquirida que permite que uma pessoa fixe a atenção sobre determinados objectos em relação aos quais sente e reage de forma específica. Cf. H. FISCHER e A. HOLL "Attitude Envers la Religion et l'Église en Autriche - Enquête auprès des Soldats de l'Armée Autrichienne", *Social Compass*, XV, n° 1, 1968, p. 13-35.

4 Wach (cf. Joachim WACH, *Sociologie de la Religion*, Paris, Payot, 1955) propõe quatro critérios para definir a experiência religiosa: a experiência é uma resposta do que se experimenta como realidade última (o mesmo dizem Paul Tillich, William James e Paul Johnson); é resposta total a uma realidade última, não sendo apenas uma coisa mental, afectiva ou de vontade, mas da pessoa toda; é a experiência mais intensa de que o homem é capaz; é imperativa, o que a distingue, por exemplo, da experiência estética. Para se falar de experiência religiosa é preciso que se tenham presentes os quatro critérios e, nesse caso, é fácil distinguir a experiência religiosa da não religiosa. Wach pensa que a experiência religiosa, tal como a define, é universal, como universal é a sua tendência para se expressar. A experiência religiosa comporta três aspectos: teórico, prático e sociológico. Com efeito, o homem necessita de articular a sua experiência religiosa de três modos: conceptualmente, mediante acções ou práticas e colectivamente. As expressões universais da experiência religiosa são: a intelectual, ou elemento cognitivo, cuja primeira forma é o mito e a segunda a doutrina ou interiorização do mito; o conteúdo, que é a natureza do ser supremo, do mundo e do homem; o acto religioso ou culto: ritos, devoções, caridade. Quanto à expressão sociológica, a experiência religiosa leva a formar associações distintas de todas as outras. A primeira característica da associação religiosa é a própria experiência religiosa. A segunda é o tipo de relações entre os membros. A terceira são os meios. "*Símbolos, mitos, doutrina, profissões de fé, ritos e práticas constituem a identidade e a integridade da comunidade*". Joachim WACH, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, Chicago, The University of Chicago Press, 1951, p. 30-47 e 237-241, citado por Dario ZADRA, *Sociologia della Religione. Testi e Documenti*, Milano, Ulrico Hoepli, 1969, p. 43-59.

5 H. Fischer e A. Holl fizeram um estudo, com base em dados empíricos, sobre religiosidade, concluindo que aquela não se identifica com comunidade religiosa, embora possa haver simpatia para com ela; a religiosidade é condição interior que leva o homem a frequentar espaços religiosos (templos) para encontrar a paz interior e a ajuda de Deus para superar as suas dificuldades. Para estes Autores "a religiosidade é a necessidade que o homem sente de acreditar num ser superior, ter confiança nele e esperar o seu socorro". H. FISCHER e A. HOLL, *op. cit.*, p. 35. Também Blasco e González-Anleo, cuja investigação parte de uma amostra representativa de Espanha, consideram como factores sociais de religiosidade, o sexo; a classe social subjectiva (que, todavia, se esbateu); a profissão; o vencimento mensal (com um papel contraditório); o nível de estudos (os menos instruídos são mais religiosos); as opções eleitorais; as regiões. Cf. Pedro González BLASCO, e Juan GONZÁLEZ-ANLEO, *Religión y Sociedad en la España de los 90*, Madrid, Fundación Santa Maria, 1992, p. 29-36. Émile Pin pensa que a relação entre religiosidade e classe social é muito ambigua. Cf. Émile Jean PIN, *La Religiosità dei Romani - Indagine Sociologica con Nota Metodologica di Sergio Bolasco*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1975, p. 87.

6 Cada religião, institucionalmente especializada, é, na expressão de McGUIRE, uma religião oficial que consolida as suas crenças, valores e práticas dentro de um modelo coerente. Esses modelos incluem uma doutrina, uma série de valores éticos, expressões de culto e uma organização institucional. Segundo este mesmo Autor a este tipo de religião contrapõe-se a não oficial que são crenças e práticas que não são aceites, reconhecidas ou controladas pelo grupo oficial. A religião não oficial é chamada de 'popular', 'folclore', etc. e nela se inclui também a superstição e a magia. Religião oficial e religiosidade podem ser descritas como a conformidade com o modelo oficial. Todavia, há factores diversos que fazem com que haja discrepância entre a religião oficial e a individual. Um desses factores é a forma como o individuo foi socializado no modelo oficial, através do catecismo, agentes, histórias, etc.. Se a religião oficial é coerente, a versão individual não é, necessariamente, coerente e consistente desviando-se nas prioridades, na ênfase de crenças e práticas, não bastando medir apenas a religiosidade pela conformidade com o modelo oficial. Cf. Meredith B. McGUIRE,

instituída e afirma-se que aquela diminuiu porque se observa, por exemplo, a descristianização e a paganização, uma vez que se observa uma baixa da prática religiosa institucional. Ora isso não significa, necessariamente, menor religiosidade. O que se dá é o fracasso dos sistemas de símbolos instituídos verificando-se uma crise institucional que se revela na incapacidade de uma religião comunicar com os indivíduos e com a cultura em termos de símbolos significativos relevantes. O próprio distanciamento relativamente à religião e à moral dela decorrente pode, até, querer significar que se mantém uma religiosidade latente ou uma emotividade à margem da religião instituída.<sup>7</sup>

Em nosso entender, a religiosidade pode ser considerada no plano individual e no colectivo. Para o indivíduo, a religiosidade é uma relação interior com a realidade meta-empírica, a partir da experiência vivida interiormente, experiência matizada pelo contexto sócio-cultural e religioso em que vive, cujas manifestações podem ser exteriorizadas de formas diversas. Colectivamente, a religiosidade é o conjunto das manifestações religiosas tal como são vividas pelos membros de uma sociedade, manifestações que provêm e são expressão da(s) sua(s) cultura(s) religiosas(s), abrangendo ou não as formas institucionalizadas pela ou pelas religiões dessa sociedade.

---

*Religion: the Social Context*, 2ª ed., Belmont (Cal.), Wadsworth Publishing Co., 1981, p. 81-114. Também Thomas Luckmann contesta, por exemplo, Le Bras para o qual a religiosidade individual é menos um objecto irrelevante quanto ilegítimo, uma vez que defende que quem tem legitimidade para definir o religioso é a instituição eclesial. Cf. Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 192-211. Semelhante é também o pensamento de Ferrarotti, para quem a explicação do racionalismo iluminista e do positivismo do séc. XIX não atinge o cerne do fenómeno religioso. Afirma que a teoria sociológica da secularização, que aí vai beber, é um passo atrás, pois não reconhece o sagrado. Este não se confunde com religião e religiosidade, que é experiência íntima. A religiosidade não se identifica com religião de Igreja. O declínio da prática religiosa "apenas indicava uma emergência poderosa de um sagrado diferente ou subjectivo", Franco FERRAROTTI, "Le Destin de la Raison et le Paradoxe du Sacré", *Social Compass*, vol. XXXI, n° 2-3, 1984, p. 136.

<sup>7</sup> Cf. J. WATZKE, "Paganization and Dechristianization, or the Crisis in Institutional Symbols. A Problem in Sociological Interpretation", *Social Compass*, vol. XVI, n° 1, 1969, p. 91-99.

A religiosidade é, assim, um complexo de atitudes e comportamentos que se manifesta de maneiras diversas, não podendo ser descrita, nem por uma única religião instituída, nem por uma única dimensão religiosa<sup>8</sup> e, com maior razão, medida apenas por um mero índice como, por exemplo, a prática religiosa. Aliás, o conceito não é simples, nem claro, mas complexo e mais difuso do que o de religião. Sintetizando, dir-se-á que a "religiosidade é a efectiva actualização da religião ('tout court') nos comportamentos humanos".<sup>9</sup>

## 2. As dimensões da religião e da religiosidade

Nem todos os sociólogos são concordantes quanto à natureza e ao número de dimensões ou elementos constitutivos essenciais que estruturam a religião e a religiosidade. Assim, por exemplo, Durkheim admite três: crenças, práticas e comunidade moral a que chama Igreja, tal como Wach: a doutrina, o culto e a comunhão.<sup>10</sup> A maior parte dos autores propõe, porém, quatro elementos, embora nem todos sejam coincidentes. Assim, Vernon distingue a fé, as crenças, as práticas e as normas éticas.<sup>11</sup> Lenski fala em ortodoxia, associação, devoção e comunhão.<sup>12</sup>

8 O ser-se religioso não é o mesmo para todos e, mesmo dentro de uma religião, há variações. Para estudar as dimensões da religiosidade devem observar-se os vários caminhos através dos quais as pessoas se tornam religiosas. Cf. Charles Y. GLOCK e Rodney STARK, *Religion and Society in Tension*, 2ª ed., Chicago, Rand Mc. Nally & Company, 1965, p. 18.

9 *Dizionario di Sociologia* (a cura di Franco DEMARCHI e Aldo ELLENA), Milano, Edizioni di Paoline, 1976, p. 1051.

10 Para Wach a experiência religiosa da transcendência toma forma expressiva e social no aspecto cognitivo que encontra no mito e na doutrina as suas duas formas principais. No culto distinguem-se os rituais (liturgia), os símbolos (imagens), os sacramentos (objectos e actos) e os sacrifícios. O terceiro aspecto é a forma organizada de acção na sociedade. Cf. Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 151-159.

11 Para Vernon, em qualquer religião há um conceito e crença de 'sobrenatural' ou 'não natural: infinito, extraordinário, etc.. Este é o mínimo da definição de religião que lida, portanto, com o que é desconhecido cientificamente. A partir daqui o Autor recusa a ideia de religiões seculares e humanistas já que o elemento essencial é a crença no sobrenatural. Por isso, o comunismo, o nacionalismo, o fascismo, etc. não podem ser consideradas religiões porque excluem o sobrenatural. Em muitos casos o sobrenatural é sagrado, mas não necessariamente, como é o caso dos demónios. O sagrado é distinto do profano, do secular, mas as diferenças não são físicas, ou seja, não residem nos objectos ou nas acções em si. Assim, por exemplo, a água é sagrada para uns e não para outros. O "sagrado é uma definição que o homem atribui a aspectos deste mundo" (Gleen M. VERNON, *Sociology of Religion*, New York, McGraw-Hill Book Company, Inc., 1962, p.49), constituindo, portanto, uma dimensão que o homem sobreimpõe acima deste mundo. É um modo de ver objectos ou práticas. Deste modo, é a crença que torna algo sagrado. Se as crenças são definições do sobrenatural e do sagrado que estão organizadas e interrelacionadas, não interessando o seu conteúdo para a definição de religião, as práticas são padrões de comportamento e ritos que influenciam o desconhecido. Há religiões que enfatizam mais as crenças e outras mais as práticas, dependendo isso das funções que a religião exerce numa sociedade. O falar-se

Bellah propõe, igualmente, quatro elementos: síntese simbólica, acção religiosa, organização e implicações morais.<sup>13</sup> McGuire distingue quatro: crenças, ritos, experiência, comunidade.<sup>14</sup> Scarvaglieri<sup>15</sup>, que se baseia em Glock e Stark,<sup>16</sup> acrescenta a dimensão comunitária que lhes falta, e que Durkheim acentua, e propõe quatro dimensões: as crenças, o culto, o comportamento moral e a organização.<sup>17</sup>

Segundo as definições que demos de religião e religiosidade, diremos que os seus elementos estruturais são interdependentes, podendo, no entanto, distinguir-se: as crenças, as práticas, propriamente religiosas, ou culto; um conjunto, mais ou menos organizado, de pessoas que partilham em comum, embora com graus de adesão e estilos vivenciais diferentes, essas mesmas crenças, culto e valores, ou seja, a dimensão da comunhão ou sociabilidade religiosa; os valores que se traduzem em atitudes, normas e modelos de comportamento conceptuais e reais ou código moral do grupo religioso e dos indivíduos. Estas componentes formam, no conjunto, um subsistema sócio-cultural cuja função principal, que não única, é fornecer uma chave interpretativa da vida humana e do universo. Em todas estas quatro componentes está presente a experiência religiosa.

---

num grupo com crenças comuns implica uma Igreja que é uma espécie de comunidade moral. Por sua vez, as definições morais ou de valor provêm das crenças e práticas que implicam respostas relacionadas com modos específicos de ver o mundo, aprovando ou desaprovando certos padrões de comportamento. Alguns comportamentos são objecto de crença de serem aprovados pelo sobrenatural e outros não. Assim, a religião define como devem ser as relações, o que é o bem e o que é o mal (o que não pode ser feito cientificamente). Ao promover a definição de valor, a religião refere-se aos valores que estão relacionados com o sobrenatural ou o sagrado, mas não significa que seja a fonte dos valores. Cf. Gleen M. VERNON, *op.cit.*, p. 46-57.

12 Cf. Gerard LENSKI, *The Religious Factor - A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*, (Revised Edition), Garden City, New York, Doubleday & Company, Inc., 1963.

13 Cf. Augusto da SILVA, *Sociologia da Religião*, Évora, G.I.A.S., I.S.E.S.E., 1991, p. 34.

14 Cf. Meredith B. MCGUIRE, *op. cit.*, p. 11.

15 Cf. Giuseppe SCARVAGLIERI, *La Religione in una Società in Trasformazione*, Luca, Maria Pacini Fazzi, 1978, p. 33.

16 Para Glock e Stark as dimensões religiosas são: a ideológica; a ritualística; a experiencial; a intelectual e a consequencial. Embora os Autores distingam as dimensões ideológica e intelectual consideraram que estão associadas. Cf. Charles Y. GLOCK e Rodney STARK, *op. cit.*, p. 23-38.

17 Também Augusto da Silva estuda as dimensões da religiosidade, na perspectiva de que a religião é um fenómeno multidimensional composto por crenças, culto, organização e comportamento moral. Cf. Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 34.



Todavia, há autores que consideram a experiência religiosa como uma dimensão distinta da religião e da religiosidade. Com efeito, para os funcionalistas da religião, o homem é naturalmente religioso, pois a religião é uma característica constante do ser humano em todas as épocas. Assim, por exemplo, Glock e Stark<sup>18</sup> e McGuire<sup>19</sup> partem do reconhecimento de facto de que todas as religiões têm expectativas sobre a possibilidade das pessoas conhecerem a realidade última ou emoção religiosa. Aqui se incluem sentimentos, percepções e sensações. De facto, todas as religiões dão valor à experiência religiosa como sinal de religiosidade individual, isto é, ao envolvimento do indivíduo com o sagrado que pode produzir e expressar-se em sentimentos diversos e até contraditórios: ansiedade, medo, terror, confiança, alegria, paz, etc. É sobretudo a fenomenologia, em que se destacam autores como Rudolf Otto, Mircea Eliade, Gerard van der Leeuw, De Luca e a história que mais enfatizam este aspecto. O seu problema é conhecer a origem da experiência religiosa.<sup>20</sup> Também os clássicos da sociologia, como Durkheim e Weber se interessaram, ainda que de modo indirecto, pela experiência religiosa (Marx, porém, julga-a impossível) e, mais recentemente, por exemplo, J. Wach e Ernest Troeltsch.<sup>21</sup> A perspectiva durkheimiana tende a identificar o social e o religioso, daí derivando a tese sócio-genética que afirma que a religião tem origem na efervescência colectiva de um grupo social. A origem da religião é uma força impessoal e anónima - o sagrado que é símbolo da própria sociedade. O sentimento do sagrado expressa a dependência do indivíduo face ao grupo social. Para Weber, a religião tem origem no carisma, isto é, num profeta e daí haver um ensino ético e religioso, muitas vezes, contrário à tradição. O carácter religioso distingue-se pela via emocional que conduz à metanoia (conversão). Com a morte do carismático, dá-

---

18 Cf. Charles Y. GLOCK e Rodney STARK, *op. cit.*, p. 18-30.

19 Cf. Meredith B. McGUIRE, *op. cit.*, p. 47-49.

20 Cf. Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 121-137.

21 Cf. *Id. ibid.*, p. 138-155.

se a rotinização do carisma e surge a necessidade de institucionalização que origina uma comunidade e a codificação da sua mensagem. Agora há que reviver a experiência religiosa através de símbolos e ritos. Com efeito, os discípulos institucionalizam o carisma criando um corpo doutrinal, práticas cultuais que são suportes mediadores que servem, na vida quotidiana, a experiência religiosa do fundador. Em nossa opinião, a experiência religiosa, embora enquadrada social e culturalmente, tem um carácter mais psicológico<sup>22</sup> e está implícita nas demais dimensões pelo que, embora deva ser tida em conta, não deve ser considerada em separado na perspectiva estritamente sociológica.

A religião, sociologicamente é, portanto, criação social simbólica, instituição sócio-cultural que é interiorizada, vivida e transmitida, expressando-se em formas individuais e colectivas que traduzem também, mas não esgotam, a religiosidade das pessoas e dos povos que, repetimo-lo, é mais abrangente, complexa e difusa. Além disso, as dimensões religiosas são um processo para estudar a religião e a religiosidade, mas o haver religiosidade numa dimensão não implica, necessariamente, o mesmo grau de intensidade em outra dimensão.

A religião e a religiosidade, no seu conjunto e nas suas componentes, podem ser consideradas do ponto de vista cultural.<sup>23</sup> Nessa perspectiva poder-se-á distinguir três tipos de cultura religiosa: a primitiva ou bio-cosmológica; a política e

---

<sup>22</sup> Allport define sentimento religioso como "*uma disposição, constituída através da experiência, para responder favoravelmente e de modo determinado e habitual, aos objectivos e princípios conceptuais que o indivíduo considera de importância suprema na sua vida pessoal*". Gordon W. ALLPORT, *L'Individuo e la sua Religione - Interpretazione Psicologica*, Brescia, Editrice La Scuola, 1972, p. 110. O sentimento religioso moderno caracteriza-se por ser bem diferenciado, dinâmico, capaz de produzir uma moralidade coerente, compreensivo, integral e, fundamentalmente, heurístico. As diferenças do sentimento religioso moderno significam que ele é vivo e complexo. O ser dinâmico quer dizer que tem poder motivacional. O ser compreensivo significa que conduz à tolerância e o ser integral que é harmonioso. Diz-se heurístico porque a crença é aceite como transitória para outra mais válida. Deste modo, a fé surge como um risco, sendo elaborada na consciência da dúvida. A crença passa por três fases: a credulidade imatura em que se crê indiscriminadamente no testemunho dos próprios sentidos, da imaginação e no que se ouve; a dúvida; a crença madura nasce factualmente da dúvida. A fé e a crença não são a mesma coisa. A fé implica mais afecto e é mais complexa. Cf. Id. *ibid.*, p. 110-198.

<sup>23</sup> Para C. Geertz a religião é vista como um sistema cultural complexo de valores, símbolos e normas que explicam, permitem e condicionam toda a existência e que a organizam também sob o plano civil, além do religioso. Cf. C. GEERTZ, *Islam*, Brescia, Morcelliana, 1973, p. 5-11.

civil ou olímpica, própria dos gregos, dos latinos, dos aztecas e de alguns povos africanos; a monoteísta, de transformação interior e salvação eterna, a que pertencem religiões diversas como o Budismo, o Judaísmo, o Islamismo e o Cristianismo.<sup>24</sup> Em cada cultura as componentes religiosas assumem características diferentes. Iremos ter isso em conta, sobretudo no que se refere à cultura monoteísta, já que é nesta que se situa a religião católica que é, no fundo, o objecto do nosso estudo, uma vez que iremos analisar a realidade religiosa portuguesa actual, tradicionalmente católica.

## 2.1. As crenças

As crenças são "*um complexo de elementos intuitivos e cognitivos, percebidos e sentidos, não como facto intelectual, mas também experimental e voluntário, relativos a uma realidade meta-empírica e, portanto, de natureza supra-racional e não verificável.*"<sup>25</sup>

Os conteúdos mais importantes das crenças, presentes em qualquer religião, são: uma concepção ampla e articulada ou apenas intuitiva e implícita do ser ou seres meta-empíricos e dos seus atributos; uma visão do mundo, do homem, da história e da relação entre estas entidades, isto é, do significado da vida, da morte, do cosmos e da sua origem;<sup>26</sup> a função mais ou menos central do homem no cosmos;

<sup>24</sup> Sobre a caracterização dos tipos de cultura religiosa, cf. A. F. C. WALACE, *Religion an Anthropological View*, New York, 1966 e Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 54-70.

<sup>25</sup> Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, p. 35.

<sup>26</sup> Alguns autores não se debruçam sobre o assunto. Yinger é excepção. Para este autor, para lá do estudo das funções (positivas e negativas) da religião sobre a integração social, a análise da religião tem um segundo elemento importante: o papel da religião relativamente às necessidades individuais, nomeadamente, a interpretação que dá à morte, à privação e ao sofrimento. O modo como os homens fazem face à morte pertence, em toda a parte, ao reino do sagrado. Um dos esforços da religião é arrancar os homens da morte, isto é, as religiões lutam contra a morte. A angústia face ao mal e à morte não só ameaça a personalidade individual como é factor de desordem social. A religião tem o papel de reduzir as tensões do indivíduo e de unificar a sua vida. Aos sociólogos compete ver qual a interpretação do mal que é dada pelas sociedades e grupos. Há factores de personalidade que são fruto de variações do comportamento religioso, pois a necessidade religiosa é, em parte, uma necessidade culturalmente ensinada e que varia, por isso, com a educação de cada um. Os que mais se preocupam com a religião tiveram uma educação religiosa na infância, havendo diferenças entre os homens e as mulheres quanto às necessidades religiosas. Cf. J. Milton YINGER, *Religion, Société, Personne*, Paris, Éditions Universitaires, 1964, p. 89-110.

uma concepção do problema da salvação e da sua acessibilidade por parte do homem onde se inclui os meios, modalidades e condições objectivas (por exemplo, os sacramentos na religião católica) e requisitos subjectivos (moral) para atingir a salvação; uma série de crenças em encontros sobrenaturais, como intervenções de Deus na história; necessidade e modalidade de uma relação com Deus, ou seja, a problemática do sagrado e do profano, do culto, da prática religiosa, etc.. Estes conteúdos são sistematizados num corpo doutrinal<sup>27</sup> cuja função é justificar os modelos de comportamento exigidos a partir desses mesmos conteúdos e que são transmissíveis e transmitidos, em graus e formas diversas de catequização, compilada num catecismo.<sup>28</sup> O Cristianismo, por exemplo, dispõe de um sistema doutrinal articulado e expresso em conceitos rigorosos.

As crenças são, portanto, verdades religiosas que os que aderem a uma religião devem aceitar, sendo a partir delas que se pode medir a ortodoxia. Têm como características estarem fora de qualquer demonstração racional, embora a razão possa contribuir; são absolutas e exclusivistas; sobre elas há conformismo, pluralismo, indiferentismo; são apreendidas em modalidades diversas conforme os grupos, os estratos etários e sócio-económicos, o sexo, a cultura, etc..<sup>29</sup> Nas crenças podem distinguir-se dois aspectos: o emotivo/intuitivo (a fé) e o cognitivo que

---

27 A Doutrina é um sistema coerente e consolidado de significados, articulado por especialistas doutriniais (teólogos) e tipicamente promulgado só depois de uma aprovação.

28 O catecismo é um conjunto, normalmente, muito abreviado da doutrina e que serve para iniciar numa religião, como é o caso do recente Catecismo da Igreja Católica a que já nos referimos no primeiro capítulo.

29 No seu estudo já referido sobre a religiosidade dos romanos, Pin conclui que as crenças estão relacionadas com vários factores, nomeadamente, o sexo (verificando que as mulheres são mais crentes do que os homens); a idade (observando que a crença aumenta com a idade. O Autor comenta que, num passado recente, a relação entre crença e idade seria diferente e a maior reticência seria proveniente dos adultos, o que significa uma transformação religiosa, fruto de uma mudança cultural que se reflecte nos jovens, tanto nos seus comportamentos reais, como na sua ideologia); a orientação política esquerda/direita (cuja influência é quase tão pesada como a da idade); o grau de instrução (onde verifica haver uma relação mais complexa do que uma correlação linear, já que, por um lado, o nível de crença é directamente proporcional ao nível de instrução e, por outro, há diferenças entre os formados em ciências (com um menor índice de crença) e os que têm uma formação em letras); também o lugar de nascimento, a profissão, etc., modificam as crenças. O Autor conclui que "*em Roma, a fé nos dogmas católicos é, acima de tudo, um fenómeno ligado à tradição, ao passado, à cultura clássica não científica ou à ignorância acrítica, à direita política (e ao centro desta) e ao sexo feminino.*" Émile Pin, *op. cit.*, p. 68.

organiza as percepções individuais e serve de base para a acção (aprofundamento intelectual). No Ocidente, tende a considerar-se as crenças como opiniões em oposição ao conhecimento empírico. Isso esconde que ambos são tipos de conhecimento, pois se as pessoas consideram os espíritos como reais eles são reais nas suas consequências. Conforme as religiões assim se acentuam mais ou menos as crenças formais. Por exemplo, no Cristianismo e no Judaísmo, há uma acentuação das crenças formais. Mas, para lá das crenças formais (do catecismo, da doutrina e da teologia) há as informais: mitos<sup>30</sup>, imagens, normas e valores. As crenças desempenham funções relevantes na vida quotidiana, pois servem para fazer escolhas, interpretar acontecimentos e planear acções. Com efeito, informam se uma acção é boa ou má, desejável ou reprovável, havendo assim, uma série de valores, atitudes e normas que derivam das crenças religiosas.<sup>31</sup>

Como nos referimos atrás, as componentes religiosas variam em função do tipo de cultura religiosa. Assim, nas religiões primitivas, as crenças são predominantemente intuitivas. Há uma visão natural de Deus, que é considerado como um ser do mundo, e todos os outros seres participam, de algum modo, da divindade. A característica principal de Deus é a 'força' (um 'Deus' da vida, da paz, da guerra, da fertilidade, etc.) que interfere e se invoca para solucionar os problemas relativos aos fenómenos cosmológicos e biológicos, individuais ou sociais face aos quais os homens se sentem desprotegidos. Os conhecimentos religiosos são muito limitados, fornecendo ou propondo descrições dos mitos, dos deuses, da origem do culto, das consequências boas ou más para aqueles que não respeitam os deuses, havendo uma distinção nítida entre o sagrado e o profano, sagrado que é considerado como 'separado', 'tremendo'. Na cultura olímpica, as crenças têm uma

30 Os mitos, que mostram as estruturas da percepção do mundo, são paradigmas da existência humana, sobre o nascimento e renascimento, criação e transformação, casamento, trabalho, fertilidade/esterilidade, morte.

31 Sobre a distinção entre crenças formais e informais e funções das crenças, cf. Meredith B. McGuire, *op. cit.*, p. 13 e ss..

componente intuitiva admitindo a presença de muitos deuses que actuam sobre o mundo, o homem e a vida moral. Na literatura fala-se até no 'maravilhoso pagão'.<sup>32</sup> Essa multiplicidade de deuses é concebida como tendo uma natureza diversa dos homens, mas espelha as suas paixões, tanto no bem como no mal. Tais deuses são especializados (na guerra, no mar, no tempo, etc.), havendo uma divisão de trabalho entre eles para protecção dos homens sobre os quais podem actuar, embora o seu poder seja limitado e, muitas vezes, o poder de um deus entre em conflito com o de outro. Esta especialização dos deuses, para os vários fenómenos cosmobiológicos e sociais, reflecte a necessidade que o homem sente de dividir as coisas.<sup>33</sup> Os valores religiosos são únicos e os restantes são tidos como interesses, excepto, talvez, os valores políticos.<sup>34</sup> Neste tipo de religiões a razão humana é a fonte única de conhecimento não se admitindo revelações. Na cultura religiosa monoteísta os conteúdos são evolutivos, com uma capacidade de evolução que não existia nos outros tipos de culturas religiosas e, por isso, tais religiões morreram ou estão em vias de extinção. Além disso, a religião de tipo monoteísta tem uma capacidade diversa de assimilar elementos das culturas circundantes, havendo, todavia, umas mais universalistas que outras, ou seja, que se inculturam em diversas culturas ou apenas numa. Historicamente, observa-se, por exemplo, que o Cristianismo tem procurado dialogar com todas as culturas, embora a sua inserção não tenha sido

---

32 Sobre o paganismo, veja-se, por exemplo, o estudo de Marc AUGÉ, *El Genio del Paganismo*, Barcelona, Muchnik Editores, S. A., 1993.

33 Também no Catolicismo se passa algo de semelhante quando se admite que os 'santos' são protectores de actividades humanas específicas.

34 Os "valores são concepções partilhadas por uma multiplicidade de pessoas, do que é tido por desejável e ideal para o indivíduo e para a sociedade e que regulam o agir social. São ideais de bem-estar que, pela sua carga emotiva e racional, estabelecem preferências e conduzem à acção que é sua expressão e símbolo. Por sua vez, os interesses são vantagens para proteger ou maximizar posições institucionalizadas que os actores sociais visam obter através das suas escolhas e acções, quer para si próprios, quer para o grupo ou grupos com que se identificam. Diferentemente, nos interesses prevalece a preferência pelo que é avaliado como útil, conveniente e proveitoso, independentemente, ou pelo menos relegando para plano secundário, um ideal que tais vantagens possam, porventura, contradizer. Numa palavra: o que distingue valores e interesses é o critério de preferência de escolha, o móbil e justificação da acção. Os valores sublinham ideais, os interesses vantagens". C. A. Martins de OLIVEIRA, *Personalidade e Mudança Social*, Évora, Universidade de Évora, 1985, p. 26-27.

pacífica em toda a parte. Dentro de cada tipo de religião monoteísta podem distinguir-se subtipos com base na característica a que Max Weber denominou de racionalização, entendida como classificação, sistematização, expressão das ideias religiosas, mais ou menos articuladas, sobre o mundo, o homem e Deus. Por outro lado, há momentos de intuições que podem ser fonte de racionalizações posteriores. A racionalização é também normatividade sobre a acção dos indivíduos, pois leva a que as ideias suscitem motivações para a acção. Na religião cristã isso tem muita importância, sendo dela expressão concreta a multiplicidade de escolas de teologia com o objectivo de clarificar as ideias e crenças. Se as crenças e ideias suscitam dificuldade no diálogo entre as religiões, tal não tem impedido, antes fomentado ultimamente, sobretudo depois do Concílio Vaticano II, o espírito ecuménico com o consequente respeito mútuo entre as religiões reveladas. No que se refere às crenças, importa distinguir a componente indutiva e cognitiva. Na primeira, há algo que é dado: a revelação. Deus é concebido como Espírito, nas religiões orientais, e como Pessoa, Infinito, Omnipresente, Eterno, etc., nas religiões ocidentais. Para o Cristianismo, Deus é o início e fim de tudo (Alfa e Omega). Os homens dependem de Deus e têm obrigação de aceitar a sua mensagem e o seu plano de salvação. São, no entanto, livres e podem tomar posições diferentes. A revelação é uma 'proposta' que pode ser ou não ser aceite, havendo liberdade e não determinismo. Os atributos de Deus, porém, não são facilmente conciliáveis e, por isso, fica sempre uma zona de mistério entre o poder de Deus e a liberdade humana. Os valores importantes da sociedade são os religiosos e a estes devem subordinar-se os outros. Apesar disso, é possível a emancipação dos valores e a atribuição de uma função autónoma de que é exemplo o fenómeno da secularização. Com efeito, todas as religiões se debatem com o facto de outrora haver universos unificados e hoje haver heterogeneidade nas artes, ciências e técnicas que se

autonomizaram, o que não significa que seja religiosamente admissível a sua independência completa. Deste modo, o processo de secularização pode ser salutar para a religião porque a purifica, já que, quando há uma visão panteísta, não estão esclarecidos os campos, o que se presta a confusões. A componente cognitiva está hoje muito desenvolvida nas principais religiões e, sobretudo, no Cristianismo. O corpo doutrinal tem uma dupla fonte: a que deriva da revelação e a filosófica que é o resultado da pesquisa racional. Os conteúdos baseados na revelação que, normalmente, compreendem o estudo da natureza de Deus, os seus atributos e outras verdades respeitantes ao homem, à história e ao seu destino, a definição de salvação e o meio para atingi-la, são sistematizados por meio da reflexão teológica com o contributo da filosofia que exerce uma função de vigilância para que não sejam admitidas coisas racionalmente aberrantes. Há, ainda, uma vigilância doutrinal das Igrejas que estabelece os limites das crenças.<sup>35</sup> Nas grandes religiões actuais, os dogmas são representações religiosas, regras de fé a que o crente deve fidelidade e submissão.<sup>36</sup> Os dogmas têm, assim, dois elementos: a imposição, visto serem uma decisão da autoridade; a afirmação doutrinal, já que são uma regra de fé que se dirige à inteligência. Como facto social, os dogmas não são apenas ideias, pois reúnem as pessoas. Habitualmente, os dogmas caracterizam-se pela sua passagem do negativo para o positivo, já que nascem de heresias; seguem a lei da

---

35 Boy e Michelat fizeram um estudo, por sondagem, em que notam que as crenças na astrologia e paraciências estão relacionadas com variáveis sócio-individuais (sexo, idade, etc.), a integração social e as crenças religiosas. As crenças nas paraciências estão ligadas às religiosas de forma complexa. Quando a integração religiosa é elevada, a crença no paradoxal é menos frequente, o que se explica pela oposição da Igreja a tais crenças. Com efeito, a pertença a uma Igreja instituída, com o seu corpo dogmático e as suas prescrições, é extremamente constrangente. Deste modo, "*as crenças nas paraciências desenvolvem-se no campo das crenças religiosas mais afastadas do catolicismo institucional*" (p. 197). Talvez não seja de admitir que tais crenças signifiquem libertação da ciência, pois esta não responde às questões metafísicas. Cf. Daniel BOY e Guy MICHELAT, "Croyances aux Parasciences: Dimensions Sociales et Culturelles", *Revue Française de Sociologie*, vol. XXVII, n° 2, 1986, p. 175-204.

36 Na Grécia, dogma significava o conjunto das decisões tomadas pelas autoridades civis ou religiosas. Os filósofos davam-lhe, porém, um sentido menos prático e só teórico: resumo doutrinal.



complicação, pois, no início, são formas simples, e a lei da majoração, uma vez que a fé tende a acentuar a diversificação.<sup>37</sup>

## 2.2. O Culto

A definição de culto dada por Scarvaglieri é também a que adoptamos: *"conjunto de ritos organizados e propostos pela comunidade (gestos, palavras, símbolos) em que, pela sua participação neles, o homem manifesta a sua dependência face a Deus e encontra a potenciação da sua mesma religiosidade"*.<sup>38</sup> Tal dependência manifesta-se em atitudes e comportamentos de reverência, adoração e submissão. Por outras palavras, dir-se-á, de forma mais sintética, que o culto é a série de observâncias e de devoções que exprimem ritualmente o sistema de significados religiosos.

Vejamos, antes de mais, como esta componente da religião varia conforme o tipo de cultura religiosa. Nas religiões primitivas, há, no culto, identificação e participação de todos os aspectos da vida com o sagrado, podendo distinguir-se duas perspectivas: uma mágica e outra religiosa. Na mágica prevalece o aspecto instrumental do culto, ou seja, obter a protecção do ser superior ou dos deuses para a caça, a pesca, a guerra ou para garantir o normal desenvolvimento das etapas da vida, pois é forte a crença de que, com dados ritos, se consegue êxito automaticamente, embora em qualquer religião se possa introduzir esta perspectiva. Os ritos de passagem têm uma importância particular. Na perspectiva religiosa predomina o aspecto expressivo do culto, pois procura-se tornar os deuses propícios, expressando o reconhecimento pelo êxito dos empreendimentos em qualquer etapa da vida. Também não estão estabelecidos tempos determinados, ou seja, não há ritmos de culto. Nestas religiões também não existem ministros

---

<sup>37</sup> Cf. Roger BASTIDE, *Éléments de Sociologie Religieuse*, Paris, Armand Colin, 1947, p. 63 e ss.

<sup>38</sup> Cf. Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, p. 36.

ordenados e todos os praticantes podem actuar no culto desde que tenham qualidades para tal. Por sua vez, na cultura olímpica, o culto desenvolve-se nos ritos e cerimonial que se pratica, havendo lugares, templos e tempos específicos. É natural no homem dar atributos a coisas, a lugares e tempos e, como tal, cria lugares especiais e tempos fixos de culto. O culto compreende orações, sacrifícios, sagrações de imagens, lugares, etc., cujos objectivos são: religiosos (adoração, louvor, propiciação); mágicos (obter êxito nas actividades que se empreendem); sociais (reforçar a coesão dos grupos e das instituições), defendendo-se a religião pela unidade social que dá e por criar endogrupos. Mesmo hoje se verifica que os políticos, embora não se declarando religiosos, percebem que a religião pode trazer benefícios tanto para si como para a colectividade, e, por vezes, fazem dela um aproveitamento político. Neste tipo de cultura, ao contrário da primitiva, existem ministérios a tempo inteiro e uma hierarquia. Nas religiões monoteístas, o culto está muito desenvolvido e, por vezes, é complicado. A oração assume formas que vão desde a contemplação pura (como é o caso da reflexão metafísica do Budismo) até às formas culturais do Islão, passando pela posição cristã que pode ser mais ou menos contemplativa. Há fórmulas estabelecidas, variadas, festas e solenidades que recordam os momentos principais da vida do Fundador e dos homens ilustres (santos, ascetas, etc.). O culto desdobra-se na auscultação das Escrituras; na acção de graças pelos dons recebidos; no louvor de Deus e no compromisso que leva à prática da mensagem ouvida na Palavra.

Tanto as crenças como o culto têm a sua estrutura própria, mas estão interligadas, como é o caso da liturgia católica que celebra, anual e ciclicamente, os principais acontecimentos e dogmas da fé.<sup>39</sup> Com efeito o culto e a doutrina andam,

---

39 Pin distingue quatro funções na liturgia católica: a didáctica; a cultural; a educativa e a sócio-religiosa. A função didáctica é um ensino em virtude da sua própria natureza, ensino que é feito através das leituras, da pregação, etc.. A função cultural é expressa pelo comportamento verbal ou gestual, feito sobre a obra divina; a função sócio-religiosa é obra de um grupo que manifesta um conjunto de sentimentos e tem o propósito de se unir mais; a função social não é criar um laço entre os membros de uma

normalmente, ligados, pois aquele é uma expressão desta e, por outro lado, também a comunica e intensifica. Os diversos autores sublinham que há uma interdependência entre ritos e crenças.<sup>40</sup> De facto, as crenças religiosas são expressas sob a forma de mitos "*que ajudam o povo a compreender a natureza do cosmos, a finalidade e significado da vida ou o papel da origem e do destino e do sofrimento*"<sup>41</sup>. Têm um impacto forte na orientação mental das pessoas porque comunicam e reforçam uma visão do mundo ou uma forma de estar na vida. Os ritos envolvem a afirmação dos mitos e tende a haver um reforço entre os dois, dado que são uma manifestação mais vasta de um sistema de símbolos. As religiões tendem a enfatizar mais as crenças ou o culto. Assim, por exemplo, a muçulmana privilegia mais a ortopraxia do que a ortodoxia. Os rituais religiosos são, no entanto, uma forma de actividade simbólica cujas produções são diferentes das do simbolismo lógico. De facto, a religião tornou-se, ao logo dos tempos, mais discursiva e menos ritual. Todavia, ao contrário de Durkheim<sup>42</sup>, Hatzfeld pensa que

---

comunidade local, mas de incorporar os fiéis na Igreja universal. Os aspectos a considerar são: o mítico, isto é, a liturgia deixa escapar uma mensagem que se pode observar nos símbolos conceptuais e gestuais e na sua interpretação; o cultural, pois deve observar-se os símbolos conceptuais e outros para ver se o significado cultural é o que a Igreja pretende comunicar; a participação; a motivação; o aspecto sacral; o aspecto social. Cf. Émile Jean PIN, *Enquête F.E.R.E.S. sur la Liturgie*, Roma, C.I.R.I.S., 1966.

40 Todas as sociedades têm formas de repetição de comportamentos simbólicos que são reconhecidos para compreender a existência humana. Os ritos são os comportamentos simbólicos repetidos cuja explicação é mediatizada pelos mitos. Tanto os ritos como os mitos têm uma certa rigidez de forma. Há uma tendência universal da religião para ser ritualizada, isto é, para ter padrões de comportamento e de palavras. A nível pessoal, o rito e o mito reduzem a ansiedade. As estruturas do mito e do rito reflectem a estrutura da sociedade, pois o simbolismo ritual funda-se na relação entre os grupos. Os mitos e os ritos têm uma dupla função: a adaptação e o ajustamento. Cf. Barbara HARGROVE, *The Sociology of Religion - Classical and Contemporary Approaches*, 2ª ed., Arlington Heights Illinois, Harlan Davidson, Inc., 1979, p. 30-45.

41 Cf. Keith A. ROBERTS, *Religion in Sociological Perspective*, 2ª ed., Belmont (Cal.), Wadsworth Publishing Company, 1990, p. 87.

42 Segundo Durkheim, os fenómenos religiosos podem classificar-se em crenças e ritos. Crenças são estados de opinião e consistem em representações. Na perspectiva de Durkheim, as crenças religiosas são substantivas e fundamentam-se na realidade, ou seja, na sociedade que é a causa objectiva, universal e eterna. O objectivo das crenças religiosas é uma vasta categoria de coisas sagradas. A expressão das crenças (a nível subjectivo) não se faz em linguagem real, mas numa linguagem simbólica, pois não se pode concluir que a realidade seja absolutamente conforme à ideia que os crentes têm dela. Deste modo, pode dizer-se que em Durkheim há um realismo simbólico. Cf. José A. PRADES, *Persistence et Métamorphose du Sacré - Actualiser Durkheim et Repenser la Modernité*, Paris, P. U. F., 1987, p. 103-106. Os ritos são tipos determinados de acção que podem distinguir-se pela natureza particular do seu objecto: a certeza particular que se exprime na crença. As crenças religiosas têm uma característica comum: representam o real e ideal em profano e sagrado. "*A divisão do mundo em dois domínios, que compreendem um todo que é sagrado e outro que é profano, é a característica distintiva do pensamento religioso*", afirma Durkheim (Émile DURKHEIM, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse - Le Système Totémique en Australie*, 4ª ed., Paris, Presses Universitaires de France,

os ritos existem primeiro do que as crenças: "*os rituais são, sem dúvida, a forma mais arcaica da expressão humana*".<sup>43</sup> O ritual é uma actividade social, é coisa de um grupo, o que não significa que não possa ser espontâneo. É a sociedade que pensa em conjunto os seus valores e as suas crenças. O ritual não diz respeito apenas às relações dos homens com os deuses, mas com o mundo, a natureza, a sociedade, os outros homens. Os rituais são actividades simbólicas colectivas, constituem a resposta colectiva do grupo a situações conhecidas que são refeitas através do próprio ritual. Por outro lado, o ritual abre a porta da transcendência, ou seja, o que a actividade simbólica acrescenta ao mundo tal como é conhecido pelos sentidos e pelos instintos. Com efeito, o ritual é um cenário em que os homens desempenham os seus papéis, havendo outros actores que participam nas acções e não são visíveis.<sup>44</sup> Todas as religiões, normalmente, têm um cuidado muito especial quando procedem à mudança de ritos. É disso exemplo o que aconteceu, recentemente, na Igreja Católica, depois do Concílio Vaticano II, com a reforma litúrgica, pois tem que haver uma preparação para essa mudança.

---

1960, p. 61). Qualquer coisa pode ser sagrada, mas para sê-lo precisa de ter algumas características gerais. O sagrado e o profano são coisas separadas e hostis. Há, portanto, uma interdição. Mas se a interdição fosse absoluta de nada serviria o sagrado, daí haver uma iniciação e precauções. O primeiro critério para definir as crenças é que existem coisas mais ou menos incompatíveis com outras. Pressupõe-se sempre uma divisão do universo em dois géneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem mutuamente e de forma radical. "*A coisa sagrada é a que pode ser isolada e objecto de interdição; ao invés, as coisas profanas são aquelas que se referem sem interdição e que devem ficar à distância. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que têm entre si e com as coisas profanas. "Os ritos são sempre comportamentos que prescrevem o modo como o homem se deve comportar com as coisas sagradas"* (Émile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 64). O conjunto de crenças e ritos forma uma religião que não tem um culto único, mas um sistema de cultos. Para Durkheim, como vimos, também a magia tem crenças e ritos, mas os seus fins são técnicas que não perdem tempo com especulações. As crenças, porém, são sempre comuns numa colectividade, pois há uma unidade: os indivíduos têm uma fé comum e formam uma sociedade. Deste modo, não há religião sem Igreja. Embora as crenças mágicas também tenham uma certa generalidade, os laços entre o mago e o indivíduo não são duradouros de molde a formar uma comunidade estável. O mago tem uma clientela e não uma Igreja. Além disso, os magos não precisam de formar uma colectividade entre si. A Igreja não é, porém, uma confraria sacerdotal, mas "*a comunidade constituída por todos os crentes de uma certa fé, sejam fiéis ou padres.*" (Émile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 68). Se há religiões individuais, não são uma forma principal de religião. Aliás, os cultos individuais não constituem um sistema religioso distinto e autónomo, mas aspectos da religião comum à Igreja de que o indivíduo faz parte, pois, para Durkheim "*a religião é uma coisa eminentemente colectiva*" (Émile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 69).

43 Henri HATZFELD, *Les Racines de la Religion. Tradition, Rituel, Valeurs*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 105. "*Os rituais são comportamentos tradicionais cujo objectivo é duplo: falam e actuam ao mesmo tempo (...) constituindo um dos vértices da actividade simbólica das sociedades humanas*", *Id. ibid.*, p. 43.

44 Cf. *Id. ibid.*, p. 100-106.

O culto tem três funções: expressiva, instrumental e comunitária. A função expressiva, que religiosamente se institucionaliza, sobretudo, no culto, consiste em manifestar sentimentos e atitudes para com Deus ou com o ser supremo em que se acredita. Embora o homem sinta necessidade de expressão exterior através de símbolos (como, por exemplo, bandeiras, andores, etc.) esta será tanto maior quanto menor for a racionalidade. O mesmo acontece noutros campos da vida social, como é patente nas manifestações políticas.<sup>45</sup> A função instrumental consiste na actuação da prática religiosa em ordem à consecução de fins ou interesses particulares, tanto espirituais (louvar e agradecer a Deus ou a 'santos', dar-lhes glória, procurar a transformação da vida), como materiais (conseguir benefícios de várias ordens: familiar, económica, etc.). A função instrumental é entendida como uma qualificação psicológica, identidade cultural ou como tendo um carácter utilitarista quando parte do pressuposto de que a realidade ou realidades meta-empíricas são manipuláveis, correndo o risco de se passar do campo propriamente religioso para o mágico. A função comunitária do culto, mais ou menos intensa, consiste em estreitar e consolidar as relações sociais com os que têm as mesmas crenças e práticas ou uma forma de dar testemunho para com os que não partilham a mesma fé.

O culto faz uso de coisas consideradas sagradas: objectos, símbolos e, em geral, é presidido por pessoas preparadas para actuarem nos ritos, havendo sempre uma relação simbólica entre a forma externa do rito e o conteúdo da fé que aquele procura expressar e que só esta permite atribuir um significado. Tal relação pode ser mais ou menos intencional e é, geralmente, reconhecida na sociedade e nos actos de culto em que tem lugar ou, pelo menos, pelo grupo que nela acredita.<sup>46</sup>

---

45 Halbwachs, referido por Augusto da Silva, *op. cit.*, p. 35, chama a atenção para o facto de todas as classes sociais terem o seu ethos e valores próprios e, em certos momentos, terem necessidade de se reunir para manifestarem no que acreditam. Um comício, por exemplo, manifesta aquilo em que acreditam os que nele participam.

46 Cf. Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, p. 36-37 e Augusto da Silva, *op. cit.*, p. 35-37.

A prática religiosa, expressão mais global que envolve a efectiva realização de todos os actos de culto, pode distinguir-se em quatro planos: o sócio-jurídico; o sócio-teológico; o sócio-organizativo e o sócio-cultural ou sócio-religioso. No plano sócio-jurídico, há ritos obrigatórios e não obrigatórios ou facultativos; no plano sócio-teológico: cultos de repetição e não repetitivos ou de passagem, actos que são uma expressão típica da incidência da componente religiosa na vida de qualquer pessoa; no plano sócio-organizativo: práticas públicas ou comunitárias e práticas individuais ou privadas; no plano sócio-religioso: práticas que actuam com significados e finalidades próprias e práticas que actuam de forma exterior ou formal.<sup>47</sup>

De facto, em todas as religiões há sempre ritos repetitivos e não repetitivos, também denominados de iniciação ou passagem, reflectindo a tendência, que se observa na vida das pessoas e colectividades, para actos que se repetem e outros que são únicos.<sup>48</sup> Os ritos repetitivos têm uma frequência diversa (diária, semanal, mensal, anual, etc.) podendo ser individuais ou colectivos, livres ou obrigatórios. Na Igreja Católica, por exemplo, a oração pode assumir uma forma individual ou colectiva e ter uma frequência diversificada. Há formas de culto colectivas obrigatórias, como seja a missa dominical, e individuais (confissão e comunhão), ou actos de devoção livres, cuja dimensão colectiva é muito variável no tempo e no espaço, como a recitação do terço, procissões, etc.. Os ritos de iniciação realizam-se uma única vez, têm uma qualidade específica, estão ligados a acontecimentos

---

47 Cf. Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, p. 117-142.

48 Bastide distingue dois tipos de ritos: os preliminares (que são ritos de passagem e de iniciação em que há purificação ou eliminação do mal) e os demais. Considera que a oração é um rito vocal e que há um culto privado e um culto público. Segundo o Autor, os ritos estão sujeitos a várias leis: da sucessão hereditária, pois não servem para nada, mas continuam; da heteronomia, isto é, perdem o seu significado; do politeísmo, ou seja, pode haver deles concepções diversas; da transcendência; da ligação, uma vez que se interpretam na sua ligação com o meio; da socialização, pois mesmo que os ritos são apenas costumes, isto, é modelos de comportamento com os quais a maior parte se conformam, que traduzem sentimentos cívicos e já não manifestem grandes crenças. Sirva de exemplo as práticas rituais do baptismo, matrimónio e funeral religioso em certos meios sociais mais descristianizados. Cf. Roger BASTIDE, *op. cit.*, p. 84-109.

importantes da vida, normalmente relacionados com a idade, e têm efeitos próprios pois envolvem a comunidade, reforçam a tradição e conferem um novo status social, dado que atribuem um novo estado ou função eclesial e social ao indivíduo. Dentro do catolicismo, os ritos de passagem 'oficiais', teologicamente muito importantes, são o baptismo (que é o rito de iniciação por excelência),<sup>49</sup> a confirmação ou crisma, o matrimónio e a ordem, embora se releve também outros actos como a primeira comunhão e a profissão de fé. Comportam a associação de deveres e de direitos, iniciam e reforçam a pertença a um grupo, servem para o crescimento espiritual e para o desempenho de papéis específicos<sup>50</sup> dentro da Igreja e na sociedade. Os motivos podem variar e ser de ordem teológica, religiosa-tradicional ou sócio-cultural. De qualquer forma, a participação no culto e, sobretudo, a sua frequência e intensidade, são elementos relevantes para o sentido de pertença e identificação com o grupo religioso e para a fé.

Resumindo, diremos que a prática religiosa é o conjunto de actos de culto individuais e comunitários através dos quais os fiéis entram em contacto com Deus e exprimem ou potenciam a sua própria fé e a pertença ao grupo religioso. A prática, com motivações e intensidades diversificadas, tem três características: ser relacional, pois o culto coloca o indivíduo em relação com Deus; ser expressiva ou simbólica, já que exprime e representa as crenças e sentimentos do sujeito; ser

---

49 Todo o livro de Charpin é sobre a prática do baptismo em Marselha onde o Autor anota o desfasamento entre o nascimento e a realização deste acto religioso cujas razões se encontram no declínio da mortalidade infantil, do trabalho ao domingo e da passagem à vida cidadina. O apressar do baptismo é uma manifestação de pertença, sinal da influência do grupo. O desfasamento manifesta que os laços enfraqueceram e que a coesão do grupo é menor. Cf. Fernand L CHARPIN, *Pratique Religieuse et Formation d'une Grand Ville. Le Geste du Baptême et sa Signification en Sociologie Religieuse (Marseille, 1806-1958)*, Paris, Éditions du Centurion, 1964.

50 Dentro da Igreja Católica, por exemplo, exige-se, juridicamente, entre outras condições, uma preparação específica, que implica mesmo a frequência de um curso teológico de nível superior ou equivalente, para a recepção do sacramento da ordem. Nomeadamente, depois do Concílio, tem havido um esforço por exigir e criar estruturas de preparação para a recepção dos ritos de passagem. Para a primeira comunhão e confirmação da fé, desde há mais tempo, nas paróquias mais capacitadas, têm-se procurado criar estruturas de catequização adequadas, sobretudo depois que se caiu na conta de que o meio envolvente pluralista e a família já não desempenhavam, da forma tradicional, o seu papel de veículos principais de transmissão religiosa.

instrumental, uma vez que serve para potenciar a fé, a pertença ao grupo e consagrar e sancionar a associação de novos ritos.

A dimensão ritualística refere-se, portanto, às práticas esperadas dos que aderem a uma religião. As práticas podem estudar-se em três aspectos: a frequência e interrelação das várias práticas; as variações na natureza de uma prática particular (por sexo, idade, etc.); o significado que os praticantes atribuem a tais práticas.<sup>51</sup> Neste domínio têm sido realizados numerosos estudos sociológicos, nomeadamente, sobre as práticas religiosas católicas, quer no estrangeiro, quer no nosso país. No que a Portugal se refere trataremos a seu tempo. Com frequência, porém, se tem caído numa perspectiva unilateral de não relacionar esta dimensão com as outras dimensões religiosas. Dentre os estudos estrangeiros mais recentes, sobressaem, em nossa opinião, os realizados por Michelat e Simon sobre a prática e o comportamento político;<sup>52</sup> os de Pin sobre diversos factores, nomeadamente, as

---

51 Cf. Charles Y. GLOCK e Rodney STARK, *op. cit.*, p. 28-29.

52 Segundo estes Autores, depois da II Grande Guerra, os estudiosos tendem a afirmar que a relação entre religião e política pertence ao passado, afirmando mesmo que a referência religiosa é um tipo de critério que está a perder significação. Para sustentarem essa teoria, afirmam que o grupo dos católicos não tem interesses comuns a defender, não são um grupo de pressão com força e os problemas que lhes interessam são ideológicos e de carácter moral (ordem social, direitos da pessoa, da família, valores éticos, etc.). Michelat e Simon pensam, no entanto, que o fenómeno se pode interpretar também em termos de modernização do campo de forças. Segundo afirmam, o laço entre tradição religiosa e comportamento político não é confirmado, de forma evidente, pelos factos. Tal laço apenas mostra a parte descoberta das coisas. A articulação entre o político e o religioso deve basear-se no conjunto organizado de representações, valorações colectivas, valores, códigos de simbolização interiorizados pelos indivíduos. De forma geral, as propensões a votar à direita correspondem a cada nível de prática religiosa. Por outro lado, o deslocamento para a esquerda de uma parte do eleitorado corre a par com uma certa distância tomada pelo grupo católico e não com uma evolução para a esquerda dos católicos regulares e irregulares. Cf. Guy MICHELAT e Michel SIMON, *Classe, Religion & Comportement Politique*, Paris, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques, 1977. No nosso estudo sobre a realidade portuguesa, os dados empíricos recolhidos, pelas razões que apontaremos, não nos permitem associar o factor político com o religioso nas suas diversas dimensões.



classes sociais;<sup>53</sup> e os de Liliane Voyé, mais específicos, sobre a prática dominical católica na Bélgica.<sup>54</sup>

### 2.3. A comunhão ou sociabilidade religiosa

Aqueles que têm as mesmas crenças, partilham o mesmo culto e têm o mesmo código moral formam uma colectividade sócio-religiosa que vive e transmite, de geração em geração, aquilo em que se deve acreditar, o que se deve praticar e os

---

53 Pin considera factores de prática: a idade, o sexo e a situação da família, nomeadamente esta: "*O primeiro grupo que modela o comportamento religioso dos indivíduos é a família.*" Émile Jean PIN, *Pratique Religieuse et Classes Sociales - Dans une Paroisse Urbaine Saint-Pothin à Lyon*, Paris, Éditions Spes, 1956, p. 103. Pensa que as famílias se podem repartir em 4 categorias: aquelas em que todos os membros residentes praticam; aquelas em que metade praticam; aquelas em que menos de metade praticam; aquelas em que nenhum dos membros pratica. Afirma, também, que na passagem da sociedade tradicional para a industrial, o surgir de classes sociais parece ter muitas consequências e a vida religiosa ser profundamente afectada. O Autor nota que em Saint-Pothin as práticas variam em função da classe social, como sejam o baptismo, exéquias, primeira comunhão e casamento. Os que se limitam a praticar estes actos não fazem parte da sociedade religiosa, pois são mais um público que pede serviços à Igreja. Sobreleva que, na cidade, há um laço entre a prática dominical e as classes sociais na cidade. Sobre este assunto todo o livro é interessante, quer do ponto de vista metodológico, quer das conclusões que retira. Cf. também, a propósito, o texto do mesmo Autor, "Pratiques religieuses et classes sociales: constatations", in Hervé CARRIER e Émile PIN, *Essais de Sociologie Religieuse*, Paris, Éditions SPES, 1967, p. 286-293.

54 A Autora fez um estudo sobre a prática dominical na Bélgica com o objectivo de detectar regiões homogéneas a partir da prática dominical e que tais regiões não estão, necessariamente, ligadas com zonas demográficas. Ao nível da explicação Voyé pensa que a sociologia da religião se tem confinado a uma perspectiva mecanicista, ou seja, aquela em que a prática é considerada como variável dependente e daí terem sido formuladas diversas hipóteses. Uma das hipóteses funda-se na oposição entre a cidade e o campo a partir de critérios simples, como o volume da população das cidades considerado como factor de desorganização social. O que se verifica, porém, é que há uma grande variação de taxas em habitats com o mesmo grau de urbanização. Conclui, por isso, que se verifica uma "*solidariedade entre as cidades e o meio envolvente: em geral, num contexto de prática elevada, a taxa da prática das cidades é inferior à das vilas vizinhas, mas superior se o ambiente geral é baixo.*" Liliane VOYÉ, *Sociologie du Geste Religieux. De l'Analyse de la Pratique Dominicale en Belgique à une Interprétation Théorique*, Bruxelles, Les Éditions Ouvrières, 1973, p. 104. Outra hipótese funda-se na prática diferenciada das componentes individuais: sexo, idade, profissão, etc.. Outra é a hipótese baseada nas diferenças existentes na composição das populações, mas não se pode afirmar que, numa mesma região, haja uma prática idêntica por sexos e profissões, o que levanta a hipótese de a prática ser influenciada por uma variável global que actua através do espaço. L. Voyé conclui que se deve dar importância ao factor espacial, mas que importa encontrar uma variável mais global. Se a cultura é um factor explicativo central, tanto para os níveis de prática como para a sua dispersão, tal cultura tem por base o económico. Para a Autora, a prática dominical explica-se por variáveis de incidência global e de origem não recente e que têm uma projecção espacial. A influência do passado está relacionada directamente com as relações sociais de um dado momento e a actuação da Igreja, o que se liga à teoria mais geral de uma instituição cultural em ligação concreta com os gestos da vida quotidiana. Com efeito, a instituição cultural exprime-se em gestos quotidianos, entre os quais a prática dominical, que a explicitam e a tornam operante. A prática, assim, é um gesto com significações múltiplas, não necessariamente queridas e guiadas pelo poder organizativo da Igreja. A variável global tem incidência em todas as categorias da população, incidência exercida através do espaço. A prática religiosa é um fenómeno que tem uma temporalidade longa de reprodução. A sua autorregulação liga-se com a estrutura social que utiliza a família como canal privilegiado da transmissão desde que apoiado no meio social. Este processo de reprodução da prática não intervém nas outras dimensões da religiosidade. Ora se a prática é influenciada por factores do passado, a sua dispersão explica-se por relações sociais novas. Num país macro-religioso, a prática tem um carácter distintivo e leva os outros grupos a uma identificação oposta e, deste modo, a prática tem um carácter discriminatório. Para um estudo mais aprofundado do pensamento desta Autora, cf. a obra supra-citada.

valores e normas de comportamento a prosseguir como consequência da sua mundividência. Com efeito, qualquer religião tem, como dimensão essencial, o facto de ser '*uma comunidade moral*', segundo a expressão de Durkheim,<sup>55</sup> mais formal ou informal. Esta componente sociológica é também teológica. Pode, portanto, dizer-se que o fenómeno religioso tem como característica constante a actuação comunitária enquanto visão, adesão e envolvimento do indivíduo na comunidade que se constitui com base em núcleos religiosos. Os funcionalistas, como Malinowski, Parsons, Herberg, Yinger, O'Dea acentuam a função de coesão ou integração social da religião e sublinham que ela confere uma posição social.

De facto, o aspecto organizativo implica uma estruturação social mais ou menos formal, uma pluralidade de status e de papéis, atribuídos e adquiridos, e uma estrutura hierárquica.<sup>56</sup> No plano subjectivo há tipos de pertença na vida e actividade do grupo religioso, quer local, quer universal. A pertença depende da percepção que o próprio tem da sua integração no grupo; do status que lhe é atribuído; dos papéis; da estrutura do grupo. Além disso, a pertença tem a ver com a relação entre o grupo e o contexto sócio-cultural. A génese da pertença pode fazer-se de diversos modos, mas, sobretudo, através da socialização religiosa ou por conversão.<sup>57</sup> Quanto maior é a facilidade de participar, maior é o sentido de pertença. A participação é função do tipo de comunicação interna e directamente proporcional à capacidade de mediação das agregações intermédias.<sup>58</sup>

---

55 Émile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 65.

56 Para B. R. Wilson, a organização religiosa é o complexo de modos e de procedimentos que regulamentam a relação do homem com a ordem sobrenatural. É mais do que a organização dos ritos, pois implica a estrutura da autoridade religiosa e o papel dos especialistas religiosos bem como a definição de clérigo e leigo. A formalização tende à burocratização e à articulação de uma estrutura articulada e universal. Weber, Wach e Mensching e, mais recentemente Bellah, notam a diversidade das organizações religiosas, ligada à comunidade local. Cf. Dario ZADRA, *op. cit.*, p. 85-101

57 A conversão é uma transformação de um eu concreto dado que há a transformação de um sistema básico de significação, pois leva a que o indivíduo tenha uma percepção diferente da sociedade e da sua história pessoal dentro dela, alterando também a sua cosmovisão e pertença a uma religião instituída.

58 Cf. Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, p. 38-40.

Como temos vindo a destacar nos pontos anteriores, observemos, agora, como também o aspecto comunitário está interligado com o tipo de cultura. Na cultura religiosa primitiva não há, propriamente, uma organização específica, pois as pessoas participam por necessidades cosmo-biológicas. A religião confunde-se com a sociedade e a cultura. Na cultura olímpica, pelo contrário, o grupo religioso é distinto do resto da sociedade, podendo a religião ser praticada de forma mais individual, familiar ou em colectividades mais extensas. Existe uma hierarquia religiosa e a colectividade também é estratificada, estratificação social que a própria doutrina religiosa legitima, como é o caso das castas na Índia. Em Roma, por exemplo, havia patrícios, plebeus, escravos e homens livres, mas, neste tipo de cultura religiosa, podem existir mesmo estratos consagrados: reis, guerreiros, etc.. A influência desta forma sócio-cultural de pensar e de organizar a sociedade perdurou durante muito tempo, levando a admitir-se que a estratificação social medieval (clero, nobreza e povo, por exemplo) era de origem e ordem divinas, devendo cada qual contentar-se com a sua sorte, sendo a mobilidade social um fenómeno esporádico. Na cultura religiosa monoteísta, embora a religião responda a uma necessidade de salvação, assume sempre uma forma organizativa, dada a natureza social do homem. A organização subdivide-se em grupos especializados, com objectivos diversos e motivações diferentes, que obedecem a normas particulares, de modo a favorecerem, por exemplo, a coesão do grupo, a simpatia mútua, a ajuda material e espiritual, a tomada de posição face aos acontecimentos e aos valores, a expansão religiosa, etc.. A institucionalização destas actividades pode ser maior ou menor. São disso exemplo as misericórdias que, desde há séculos, institucionalizaram a ajuda mútua, havendo, hoje, na Igreja Católica, muitos e diversificados grupos de solidariedade social por motivações religiosas que também incarnam o valor da fraternidade, suprimindo as carências sociais dos mais

desfavorecidos social e economicamente e a que a organização política não tem capacidade ou não quer responder. Outras formas de organização religiosa particular são os grupos que se articulam para promover manifestações comunitárias que podem ser exclusivamente religiosas (por exemplo, o culto, peregrinações) ou para tomar posição relativamente a assuntos profanos sobre economia, política, etc. (por exemplo, os movimentos de justiça e paz). Com frequência a religião toma posição sobre a organização e estratificação social e nela influi, mais ou menos directamente, pois já não se verifica a identificação entre sociedade e religião que dantes se deu. Contudo, a visão da sociedade trazida por via religiosa tem mais força do que a que assenta numa mera matriz política, tal como a acção motivada por sentimentos de ódio ou de amor é mais forte do que a movida pela racionalização. As religiões orientais tomam uma posição rígida, fechada, intolerante. Nas religiões ocidentais e, nomeadamente, no Cristianismo, prevalece, actualmente, uma tentativa de explicação da estratificação e a ideia da igualdade de direitos sociais, económicos, políticos, etc., mas com diversas posições, segundo a realização que disso se consegue,<sup>59</sup> muito embora se possa fundamentar a contenção da mobilidade e considerá-la como oposição à Providência com base numa interpretação, porventura parcelar, das próprias Escrituras. Com efeito, nalgumas circunstâncias, a religião é freio para a mudança e, noutras, é o seu motor, como sucede na América Latina. Pode concluir-se que em todas as religiões se verifica que a religião é sempre pertença de um colectivo e exercida em colectividade. Quando a comunidade deixa de funcionar diminui a eficácia dessa religião. Tal corresponde à dimensão social do homem que não só tem sociabilidade em potência como a expressa. Também se pode afirmar que todas as religiões actuais têm uma comunidade universal que se reparte em colectividades mais

---

59 São disto exemplo as tomadas de posição doutrinárias que os próprios papas têm chamado a si, nomeadamente, através das encíclicas sociais.

pequenas. Tais divisões territoriais concretas não são da sua essência e podem mudar. A da Igreja Católica, por exemplo, foi decalcada na do Império Romano, que se estrutura em colectividades menores. Do ponto de vista sociográfico, a colectividade que aparece em primeiro lugar é a paróquia, depois a diocese e, finalmente, a Igreja no seu todo, ainda que haja unidades ou colectividades intermédias menos conhecidas e com um significado e importância sócio-religiosos mais diminutos, como é o caso dos arcepresbiterados (ou vigararias) e das províncias eclesiásticas. Dentro destas diversas unidades, há também uma estruturação interna como resultado de uma pluralidade de status dos diversos membros fruto de uma pluralidade de papéis hierarquicamente ordenados. Tais papéis podem ser adquiridos ou atribuídos conforme se exige ou não uma preparação específica ou qualidades especiais. Outras Igrejas têm, porém, outros tipos de agregados funcionais.<sup>60</sup> Ao nível da organização, a Igreja pode ser vista como um sistema social com fins próprios, cujos elementos têm entre si intensidades de relações diversas, ainda que cada um, por si, dê lugar a acções e representações que se referem ao conjunto da Igreja. Enquanto sistema social, a comunidade eclesial é apenas um conjunto de cristalizações da religiosidade e da religião socialmente activa.<sup>61</sup>

Dada a importância, para o nosso estudo, da organização interna da Igreja Católica, quer no plano territorial, quer no hierárquico<sup>62</sup> e porque queremos analisar a sua evolução estrutural e funcional concreta, no nosso país, nos últimos anos, trataremos este tema no capítulo intitulado 'Identidade religiosa e estruturas da Igreja Católica'.

---

60 Cf. Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 41-42.

61 Cf. Joachim MATTHES, *Introducción a la Sociología de la Religión / II. Iglesia y Sociedad*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 102-111.

62 Do ponto de vista geral e teórico é útil a consulta de Augusto da SILVA, *op. cit.*, cap. VI, p. 80-91.

## 2.4. Os valores - código moral

Sobretudo as crenças, mas também a interrelação social provinda, quer do culto, quer da organização religiosa, são em si valores e, por outro lado, são geradoras de outros valores que se traduzem em atitudes, normas<sup>63</sup> e modelos de comportamento de vária ordem,<sup>64</sup> mas que revestem, principalmente, um carácter moral.<sup>65</sup> Por outras palavras, diremos que a religião tem uma dimensão consequencial, isto é, implica formas específicas não só de pensar a sociedade como também de valorizar, organizar e viver as relações sociais concretas.<sup>66</sup> Com efeito, a mundividência religiosa reflecte-se nos modos de sentir, pensar e agir,

63 As normas são tipos de comportamento socialmente definidos, com carácter institucional que, se têm uma certa autonomia face aos valores, fazem, no entanto, a junção entre estes e a vida corrente. É que o valor social dado a um complexo de padrões exerce forte pressão para que haja conformidade, o que mostra que os valores actuam também como normas.

64 São os valores que conferem categoria aos 'mores'. Assim, "*os padrões que têm o mais alto valor social são também acompanhados da mais ampla conformidade e da mais forte pressão social para realizá-los*", Joseph FICHTER, *Sociologia*, São Paulo, Editora Herder, 1969, p. 351. Embora os valores sejam um tema controverso, hoje são tidos como factos sociais e, portanto, susceptíveis de abordagem científica, ainda que a sociologia dos valores esteja pouco desenvolvida, não só pelo desprezo que o positivismo lhe deu, como pela dificuldade na sua análise. Todavia, o estudo dos valores é muito importante em sociologia do conhecimento e, em particular, na sociologia da religião. Sobre os valores a sociologia clássica toma duas posições que se podem complementar: uma puramente empírica, que verifica as motivações comuns a certo tipo de pessoas, sendo os valores percebidos através de atitudes e comportamentos, mas a sua análise é mais psicológica; outra em que os valores são considerados em função de um grupo ou de um sistema cultural, sucedendo, por vezes, não se perceberem os comportamentos porque se desconhecem os valores de uma cultura diferente. Os valores expressam um ideal e são também critérios que servem para avaliar e hierarquizar os comportamentos. Para Durkheim, o sagrado é acrescentado ao real e é nele que nasce um mundo distinto de fenómenos sociais sendo à sua volta que gravitam os valores. Com efeito, a força unificante que o valor expressa pertence ao sagrado da pessoa e do grupo. Cf. A. DELOBELLE, "Les Valeurs comme Expression du Sacré", *Social Compass*, vol. XV, n° 6, 1968, p. 482-490. Para aprofundar o estudo dos valores, na perspectiva sociológica, cf. a obra citada de Joseph FICHTER, p. 347-372.

65 O valor é um aspecto do bem, mas também o fim da actividade. Os valores têm por características serem imanentes porque correspondem a aspirações, o que mostra o seu carácter subjectivo, isto é, relativo a um sujeito, e porque é da sua essência poder incarnar. Deste modo, o valor atrai o sujeito e exige encarnação. Outra característica é ser transcendente e sobredeterminado, ou seja, é superior aos factos e aos actos. Além disso o valor tem um carácter trans-individual, pois é valor para todos, universal e comunicável. Além disso, os valores têm uma hierarquia e polaridade, ou seja, constituem uma pluralidade ordenada. A polaridade significa que são antitéticos (por exemplo, o bem opõe-se ao mal). Os valores morais são altamente pessoais porque interessam ao homem no que há de mais pessoal, já que asseguram a perfeição do acto e do sujeito; os valores morais estão presentes em toda a parte e apelam à acção; outra característica é a obrigação: um valor é irrecusável. Para Durkheim, o valor é constituído pela sociedade, pois agir socialmente é agir segundo um interesse colectivo, tendo o valor moral duas características: ser desejado e ser obrigatório. O valor das coisas só pode ser apreciado por comparação com os valores ideais. Os valores novos aparecem nos períodos de efervescência em que o ideal se tende a identificar com o real. Depois disso desaparece e acentua-se a oposição entre o valor e os comportamentos morais. Para Durkheim a sociedade é a fonte da moral, moral que é um sistema de regras. Cf. René SIMON, *Morale*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1964, p. 75 e ss.

66 Scarvaglieri define moral como "*o que regulamenta todas as relações sociais*", Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, p. 38. O Autor estuda o comportamento moral como uma das dimensões da religião. Com efeito, a religião oferece valores e metas que o homem deve atingir induzindo o indivíduo a modificar o seu comportamento pessoal e social para atingir esses valores e metas. Cf. *Id. ibid.*, p. 38-39.

dicotomizando ou escalonando o bem e o mal, e responsabilizando os homens pelas suas acções, não apenas uns face aos outros, mas também relativamente à entidade ou entidades meta-empíricas superiores.<sup>67</sup> Assim, a religião é também um código moral onde estão incluídos os princípios religiosos sobre o que as pessoas devem fazer e as suas atitudes para com Deus e para com os outros homens. As exigências feitas implicam o abandono de determinados comportamentos e a adopção de outros.<sup>68</sup> Por outras palavras, há um não dever fazer e um dever fazer que visa a autotransformação do homem,<sup>69</sup> uma ética com uma série de normas e regulamentações consistentes com a doutrina religiosa em que, normalmente, também há um código com penalizações.<sup>70</sup> Ao longo do percurso histórico, sobretudo no Ocidente, os 'mandamentos da lei de Deus' são a tradução cultural dos deveres do homem para com Deus e para com os outros. A cultura está de tal modo impregnada por eles que os humanismos, mesmo não confessionalmente religiosos,

---

67 Dado que as crenças e práticas relacionam o homem, de diversos modos, com o sobrenatural, o homem espera respostas dos poderes superiores. Ao fazê-lo aceita certos padrões de comportamento como mais harmónicos com o sobrenatural do que outros, ou seja, alguns são tidos como recebendo mais aprovação do sobrenatural e outros como reprovados. Deste modo, a religião define o que o homem deve fazer ou não, sendo a moral definição de coisas e práticas boas ou más. Sendo uma das características da religião dar definições dos valores, a religião não é, entretanto, a única fonte. É que os valores são dimensões que podem ser de qualquer natureza: económica, familiar, educacional, etc.. Qualquer valor pode ser atribuído a qualquer objecto ou prática, dependendo isso da sociedade envolvida. Nesta configuração, o homem inclui alguns na sua interacção social com o sobrenatural e com o sagrado e daí fazerem parte da religião. Mesmo que possa haver quem negue isto, o que é facto é que qualquer religião inclui, ao menos indirectamente, afirmações sobre o modo como o homem se deve relacionar com o outro homem. Cf. Gleen M. VERNON, *op. cit.*, p. 54-56.

68 Cf. Charles Y. GLOCK e Rodney STARK, *op. cit.*, p. 30.

69 O Evangelho implica que Deus espera do homem um comportamento global e não apenas ritos ou orações mais ou menos sinceras. A observação dos valores e atitudes podem, de algum modo, indicar em que sentido o indivíduo tentará orientar o seu comportamento. Daí procurar saber-se os valores capazes de motivar o comportamento e o juízo da população sobre afirmações de ordem moral. Os valores podem agrupar-se em três categorias: bens materiais e físicos; bens psico-sociais; bens espirituais. Os materiais e físicos são a realização profissional; ganhar a vida; ter boa saúde; os psico-sociais são a felicidade conjugal; ter amigos; viver em paz com a consciência; ser honesto; os espirituais são ter um ideal; ter fé religiosa; lutar por uma causa justa; devotar-se aos outros. Os valores que mais parecem motivar a população são os materiais e psico-sociais, isto é, a saúde e a felicidade conjugal. Também a prática religiosa está ligada à escolha dos valores e à afirmação de preceitos morais do cristianismo. Todavia, os valores mais universalistas suscitam uma maior adesão entre os não praticantes. Cf. Émile Jean PIN, *Religiosité et Appartenance à l'Église dans le XXe Arrondissement de Paris*, Roma, CIRIS, 1968, p. 27-55.

70 O sistema de sanções funda-se no sistema de valores que determina o que se exige e o que se proíbe, o que se elogia e o que se recompensa, o que se censura e o que se castiga. As sanções sociais estão muito ligadas ao modo como a sociedade avalia um comportamento, pois, "*a intensidade da sanção é geralmente proporcional ao valor atribuído ao comportamento*", Joseph FICHTER, *op. cit.*, p. 352.

estão dele impregnados e daí tiram consequências concretas. A Declaração Universal dos Direitos do Homem é, hoje, uma forma não especificamente religiosa, mas cujas bases assentam, fundamentalmente, numa perspectiva cristã de encarar as relações entre os homens.

Um dos problemas que se podem colocar é o de como distinguir religião e moral? Qual a relação entre elas? Há quatro espécies de laços entre religião e moral. Para a maior parte dos teólogos das grandes religiões, moral e religião são inseparáveis, embora, para alguns, a moral seja considerada como uma parte secundária da religião; para outros há identidade entre as duas (como é o caso de Jacques Maritain); para outros, porém, religião e moral são diferentes e não têm relação, havendo quem, na prática, paute o seu comportamento político, económico, etc. por motivações não religiosas; outros, por fim, consideram que estão ligadas, mas de modos diversos. Todas estas opiniões se baseiam em juízos de valor e de facto. Yinger<sup>71</sup> pensa que não há uma linha de demarcação absoluta entre religião e moral: podem confundir-se, reforçar-se, ser distintas ou mesmo oporem-se. As teorias evolucionistas defendem, porém, que há uma separação entre os códigos religiosos e morais. Sociologicamente pode considerar-se que religião e moral são dois aspectos do mesmo facto que se influenciam mutuamente.<sup>72</sup> No plano teórico, há três tipos ideais de laços entre religião e moral: identificação, ligação e separação que, no concreto, não existem em estado puro. A relação de identificação afirma que tudo o que é real é moral e, portanto, todo o real é religioso, não havendo nenhuma autonomia do temporal, ideia que é perfilhada pelos integristas. De facto, durante muito tempo, houve grande dificuldade em admitir a separação

---

71 Cf. Milton YINGER, *op. cit.*, p. 31-59.

72 Na Grécia Antiga, Aristóteles, Sócrates e Platão afirmam que a moral deve ser pensada em termos humanos e sociais. No Judaísmo a religião é fonte e fundamento da moral; no Cristianismo dá-se mais relevo aos aspectos individuais, embora partilhe a preocupação comunitária do Judaísmo e dê aos problemas morais um significado religioso, mas há uma grande diversidade de relações.



da Igreja e do Estado, mas hoje aceita-se que são dois mundos autónomos, que, no entanto, devem estar interligados. A relação de separação situa-se no extremo oposto ao da relação de identificação. Afirma a independência total entre a religião e o temporal. É na actividade temporal que se deve buscar a moralidade e a justificação, princípio que está na base da justificação que o liberalismo dá do lucro. A relação de ligação diz que há interdependência entre o temporal e o religioso, entre o profano e o sagrado, mas, no entanto, o temporal tem a sua autonomia. Estes três tipos não se apresentam em estado puro em nenhuma religião. Podemos considerá-las como tipos ideais com os quais se podem confrontar metodologicamente as situações concretas que se encontrarão mais próximas de um ou de outro tipo. Tradicionalmente associa-se irreligião com imoralidade e religião com moralidade. Para estudar a relação entre religião e moral, uma das dificuldades está em determinar o que é um comportamento imoral e, sobretudo, fazê-lo com base na divisão entre crentes e não crentes. O que se verifica é o declínio do papel da religião, nomeadamente nas sanções negativas de controlo dos comportamentos.<sup>73</sup> Os laços entre religião e moral ou ética variam, também em função do tipo de cultura. Nas religiões primitivas não há, propriamente, uma moral, e o pecado é somente de ordem ritual. Admite-se que todas as motivações estão relacionadas entre si e não se põe o problema da mudança de religião dado que estas sociedades são estáticas. Na cultura religiosa olímpica existem normas cujo cumprimento os deuses exigem e toda a irreligiosidade é considerada como um

---

73 Cf. Colin CAMPBELL, *Toward a Sociology of Irreligion*, London, The Macmillan Press, Ltd., 1971, p. 97-103. Também Acquaviva conclui, no que se refere à influência do Catolicismo em Itália (cf. Sabino S. ACQUAVIVA, "Crise des Valeurs et des Significations de l'Existence dans la Société Italienne Contemporaine", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXIII, Julho-Dezembro, 1977, p. 197-222) que a Igreja tem vindo a perder significação e importância "como modelo de comportamento moral e como parâmetro de referência para os comportamentos em geral" (p. 201). Com efeito, segundo o Autor, a Igreja já não é a instituição que oferece certezas morais. A referência à Igreja reduziu-se em muitos campos, nomeadamente no da sexualidade, e as sanções religiosas têm dificuldade em ser aceites. O papel da Igreja tende a ser marginal na medida em que aquele é menos aceite, pois desapareceu o catolicismo psicológico que se traduzia pela consciência de pertencer a uma maioria depositária da verdade, que dava segurança aos indivíduos nos problemas da vida e que assentava na infalibilidade papal. Agora há vários modelos e procura-se agir segundo a consciência própria, havendo mesmo um separatismo moral.

perigo social. Por exemplo, o imperador é considerado como representante de 'Deus' e ele mesmo deus, como acontecia na Roma Antiga. Todavia, há um certo dinamismo na sociedade e alguma mobilidade social, mudança económica, política e familiar. Embora admitindo que a sociedade é estratificada, tal estratificação não é totalmente rígida, dado que a vontade dos deuses pode levar à mobilidade social. Na cultura religiosa monoteísta há a tendência para reduzir toda a ética a um só princípio ou a poucos. No Cristianismo, por exemplo, esse princípio seria o amor de Deus e do próximo. As religiões indianas têm como princípio fundamental a fuga do mundo. O Islão, porém, tem muitos: adoração de Deus, oração, esmola, jejum, peregrinação a Meca.

Importante é ainda o modo como a religião organiza e concebe o seu tipo de influência que pode ser legal ou profética. A legal insiste na definição de papéis, na hierarquia, na execução formal exterior dos actos prescritos. Uma vez que a religião tem por função manter a ordem social, insiste nas virtudes passivas. A visão legalista defende a tradição que procura justificar o que existe e leva as pessoas a conformarem-se. Na visão profética, a moral seria um todo, um guia e não um obstáculo ou uma heresia. Procura-se que haja coerência entre moral e acção, mas não se fixa o modo de acção e as metas de forma rígida, uma vez que as acções se multiplicam. A influência profética sublinha o compromisso pessoal e social baseado em motivações interiores, na coerência dos valores, sem formalismo e ritualismo. Orienta-se para a inovação e transformação social das desigualdades, das injustiças, afastando o tradicionalismo acrítico e discriminatório. Insiste, sobretudo, no aperfeiçoamento das pessoas, sendo o êxito pessoal e social baseado em convicções interiores. Estas duas formas de influir podem ser sucessivas no tempo ou no espaço, mas, geralmente, há uma contaminação recíproca.<sup>74</sup> Podem

---

74 Cf. Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, p. 38-39 e Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 43-45.

encontrar-se religiões que insistem numa visão legal e outras que insistem numa visão profética. A religião que privilegia a dimensão legal procura definir ao pormenor as maneiras de desempenhar os papéis, insistindo mais na religião como função de garantia da ordem social. Mas, mesmo dentro de uma religião há tempos em que se insiste mais no espírito e outros em que se sobreleva a letra ou correntes de pensamento e grupos que insistem mais num ou noutra tipo de visão.

Concluindo este ponto sobre a dimensão consequencial da religião diremos, resumidamente, que há uma interdependência entre moral e religião, interdependência que varia no tempo e no espaço e que assume formas diversificadas.

### 3. O percurso individual da vivência religiosa

Se, como temos acentuado, a religião é um facto colectivo e a sociologia da religião enfatiza os grupos religiosos e as expressões sociais, os membros dos grupos religiosos são actores sociais, isto é, pessoas com motivações e significados. Importa, por isso, ver o processo pelo qual o indivíduo adopta e começa a ter uma visão do mundo e se apercebe da existência de uma comunidade de crentes. Com efeito, o significado psicológico individual<sup>75</sup> é socialmente adquirido e socialmente mudado. A religião individual não é estática, antes se desenvolve e muda no decurso da vida. A religião, e o lugar que ocupa na vida individual, não nasce com a pessoa, antes se desenvolve ou não com a socialização cujos períodos críticos são: a infância; a adolescência; o casamento; a idade adulta e a velhice.<sup>76</sup> Com efeito, na socialização

---

<sup>75</sup> Allport, que se coloca na perspectiva psicológica, trata nos primeiros capítulos da obra já citada, da caracterização religiosa específica de cada fase da vida e, nos capítulos IV-VI, da relação entre religião e saúde mental, a natureza da dúvida e a natureza da fé. A religião subjectiva é problematizada em função de quatro elementos constitutivos: a necessidade corpórea; as componentes temperamentais; os valores espirituais e o processo de significação. Como qualquer comportamento, o comportamento religioso estrutura-se e aperfeiçoa-se no tempo. Na mesma perspectiva é interessante a obra, sistematizada e clara de Giancarlo MILANESI e Mario ALETTI, *Psicologia della Religione*, Torino - Leumann, Elle Di Ci, 1973, sobretudo a II Parte., p. 75 e ss., em que são abordadas as fases do desenvolvimento da religiosidade.

<sup>76</sup> Cf. Meredith B. McGUIRE, *op. cit.*, p. 47-79.

o indivíduo interioriza as normas morais do grupo e os valores básicos. Isto está relacionado com as crenças religiosas e varia com o tipo de religiosidade que os indivíduos adquirem através da socialização. Nas sociedades simples não há distinção entre a socialização que ocorre dentro de um grupo grande. Aí a socialização religiosa faz-se de modo informal e contínuo. Nas sociedades complexas isso é atípico, podendo haver mesmo grupos religiosos para transmitir as crenças religiosas, como é o caso da catequese paroquial. Assim, a interiorização dos sistemas de significados de um grupo são mediatizados por outros grupos. De facto, nas sociedades em que competem várias visões do mundo, a socialização de um grupo inclui alguma consciência da existência e diferença de outros grupos. Neste tipo de sociedades, a religião é apenas uma fonte significativa do sentido individual de pertença e está relacionado com a família, instrução religiosa específica, grupo de amigos, nacionalidade, etc..

A identidade das crianças inclui um importante sentido de pertença a uma religião específica, em contraste com outros que não têm religião. É que a identidade individual inclui uma série de símbolos através dos quais as pessoas localizam e focalizam sentimentos sobre si mesmos e se relacionam com os outros. Deste modo, na socialização primária tem muita importância a influência da família, uma vez que, na infância, a consciência religiosa da criança é, sobretudo, formada pelos modelos dos pais. A fonte mais importante é, portanto, a família,<sup>77</sup> pois é a estrutura através da qual se pertence à sociedade. É aí que as crianças treinam a religião, pois mais do que agente de socialização, a família é um grupo

---

77 Liliane VOYÉ defende que se, na sociedade tradicional, é indiscutível o papel da família na transmissão hereditária da religião, e embora, à primeira vista, possa parecer que, hoje, a família já não é o agente privilegiado da educação religiosa, isso pode não acontecer. É que, tal como a família perdeu funções no domínio público, também com a instituição religiosa aconteceu o mesmo e ambas caminham a par no remeter-se à esfera do privado, assumindo um carácter facultativo, autónomo e expressivo. Ora uma vez que a família continua a ter um papel privilegiado na primeira aprendizagem, pois forma os critérios de base para a organização das percepções tanto dos esquemas culturais explícitos como dos implícitos, pode acontecer mesmo que se possa dar, actualmente, um reforço dos laços entre religião e família. Cf. Liliane VOYÉ, "Liaison entre Religion et les Fonctions Culturelles de la Famille", *Social Compass*, vol. XVI, n° 3, 1969, p. 355-368.

religioso primário. Até aos 6 anos, os factores de desenvolvimento são ambientais (sobretudo familiares), intelectuais e afectivos. A partir dessa idade a escola tem uma grande importância nos aspectos cognitivo, afectivo e social, embora também o ambiente familiar continue a ter importância. É nesta idade que se dá a descoberta da instituição religiosa e se gera a definição do sentido de pertença. Outros factores são a descoberta de pessoas religiosas, a catequese, a iniciação sacramental. As dimensões da religiosidade infantil são o antropomorfismo, o animismo, o mágico e a concepção de Deus. Para a maior parte dos indivíduos socializados religiosamente, a idade compreendida entre os 11 e 14 anos é um período positivo. Declina o animismo e Deus afirma-se como transcendente e ser pessoal. Dá-se também, normalmente, um forte sentimento de pertença religiosa. A passagem para a adolescência, que é um período de desordem, porque tempo de virar de identidade em que a ambiguidade não foi culturalmente resolvida, acarreta responsabilidade, conhecimento, ritos e papéis simbólicos além da aceitação dos círculos dos adultos. Isto expressa-se num ou vários ritos de passagem, assim denominados porque acompanham a passagem da mudança de um lugar, estado, posição social e idade. A experiência religiosa depende de uma grande variedade de aspectos, podendo ser negativa a educação paterna. É um período de crise religiosa: decresce a prática; desconfia-se da religião institucional; problematiza-se a crença. Dão-se transformações profundas no pensamento religioso. Há a subjectivação da religiosidade, pois constrói-se a própria religião com base em motivações pessoais. Gera-se o conflito entre as pretensões totalizantes do pensamento religioso e do pensamento científico. Há uma relativização do pensamento religioso com base no pluralismo cultural e no pragmatismo funcional e toma-se consciência da disfuncionalidade da religiosidade infantil. Nesta fase, a religião pode ser causa expressiva de afectividade e de estabilidade ou instabilidade emotiva, dando-se

uma interiorização da imagem de Deus. A juventude, entre os 18 e os 25 anos, é um período de incipiente estabilização da personalidade e da inserção definitiva na sociedade. O psiquismo desta idade é condicionado pela experiência do confronto com o espaço social circundante. Esta fase não é linear e unívoca na história religiosa do indivíduo, havendo dificuldades, contradições e problemas.<sup>78</sup> A maturidade religiosa acontece já na idade adulta, embora possa haver resíduos de infantilismo religioso. Critérios de maturidade são: a variedade de interesses espirituais sobre objectos e valores ideais; a capacidade de objectivar-se, de reflexão; a filosofia de vida unificante. Também o casamento que se realiza, com frequência, nesta idade, marca a passagem e o começo de uma nova família de procriação. A religião tem impacto em áreas como o casamento endogâmico, normas sexuais, divórcio, fertilidade, uma vez que oferece controlo, purificação e protecção face ao poder caótico da sexualidade. Na velhice há características religiosas específicas, embora, esta fase da vida não seja homogénea. Assim, por exemplo, se a tendência é para acentuar o grau de crença e a maior conformidade com a religião instituída, por vezes, isso é limitado por carências físicas e dificuldades financeiras que têm por consequência um maior individualismo religioso. Nesta fase da vida é muito importante, quer a recordação do passado, quer o problema do tempo e a

---

78 A dessacralização da religião dos jovens deve-se, entre outros factores, à família, à escola que são os agentes socializadores privilegiados. Com efeito, raros são os jovens para os quais a religião é um valor estruturante. Em matéria sexual há mesmo um divórcio com a doutrina moral da Igreja Católica. Mas para lá da influência da família, escola, grupo de amigos e da própria degradação da instituição religiosa, há influências mais gerais que contribuem para a desafeição religiosa dos jovens: os mass-media que difundem um espírito anti-religioso; os valores da liberdade e da realização pessoal que fundamentam um certo individualismo e são vistos como contraditórios com a fé; o método experimental (indutivo) que, reforçado pela educação, também não facilita. Tudo isto sai reforçado pelo controlo social que é um sistema de pressões e de recompensas que orientam para o que se deve pensar e fazer. O controlo social leva ao afastamento religioso pois julga os comportamentos religiosos como antiquados. Características dos jovens são: a experiência pessoal em oposição à autoridade moral; o privilegiar a via comunitária, de pequenos grupos, em oposição à hierárquica; a procura de uma ética individual mais do que a ética colectiva; a busca da racionalidade mais do que as racionalizações doutrinárias; a valorização do quotidiano. A religião participa de duplo modo no domínio do íntimo: não se impõe como certeza objectiva, mas discutível; como o íntimo é muito importante, a religião é uma coisa séria e pessoal. Os jovens têm um olhar crítico sobre a Igreja, mas não a rejeitam totalmente. Cf. Liliane VOYÉ e Jean RÉMY, "Jeunes et religiosité", *Recherches Sociologiques*, vol. XVI, n° 3, 1995, p. 285-307 e Rudolf REZSOHAZY, "La Religion des jeunes", *Recherches Sociologiques*, vol. XVI, n° 3, 1995, p. 271-283.

proximidade da morte, além de um contexto de vida que tende para o isolamento social.

#### 4. Mudança e tradição na religião

Tal como os indivíduos, no percurso das suas vidas, também as religiões não permanecem estáticas, antes sofrem algumas mudanças através dos tempos. Isso coloca o problema da relação entre mudança e religião como tradição, nomeadamente nas religiões reveladas.<sup>79</sup> Com efeito, a tradição tende a reduzir os riscos ou as possibilidades de mudança, pois a actividade simbólica não visa a especulação, mas a comunicação entre os parceiros sociais, favorecendo e contribuindo para organizar a vida em comum. Também as sociedades não têm uma, mas várias tradições e os grandes pensadores marcam a tradição do seu tempo. As grandes religiões baseiam-se em personalidades e na sua revelação fundamental e, como tal, a mudança é limitada a certos aspectos mais de ordem externa e organizativa do que quanto às crenças, embora estas possam sofrer algumas explicitações e sistematizações. Tal evolução pode explicar-se. Quando há uma religião, há um núcleo primeiro que se vai explicitando e organizando. A evolução pode dever-se a exigências internas, para permanência da própria religião, ou à difusão no espaço. Exemplo disso são as adaptações que a Religião Católica teve que fazer, por exemplo, na missionação da China, pois havia que proceder a uma aculturação. Também as gerações, como vimos, têm sensibilidades diferentes. Daí, em dadas circunstâncias, se acentuar uns pontos e, noutras, outros. É que a

---

<sup>79</sup> Se "a religião é uma tradição especial que afirma ter uma origem divina" (p.43), o inovador religioso não tem ideias originais, mas uma forma original de encarar ideias velhas, pois o mestre é tributário da tradição a duplo título: é na tradição que funda a sua mensagem; é ela que proclama e atesta a revelação que traz e que pode revestir múltiplas formas. Com efeito, a crença numa revelação inicial modifica profundamente a ideia que se pode fazer da tradição, pois esta é consequência de uma revelação que é o fenómeno essencial. Isso implica também um controlo, aparecendo homens que são os guardiães da tradição. Assim, para as religiões reveladas, a tradição é a mediação necessária que assegura aos homens, dos diversos séculos, poder participar na revelação. Cf. Henri HATZFELD, *op. cit.*, Cap. II, p. 40-100.

religião é apresentada toda, mas não totalmente. A mudança ou evolução pode vir também por contactos com outras culturas e, por isso, sobretudo nos aspectos externos e na valorização de alguns conteúdos, se verificarem mudanças. Pode ainda dar-se uma interpenetração entre os diversos tipos de religiões, com influxos activos e passivos. As mudanças podem resultar, ainda, de raízes comuns ou, então, por uma má socialização religiosa, isto é, as pessoas não terem apreendido o essencial da sua religião e deixarem-se influenciar por outras. Pode também observar-se a permanência de elementos organizativos de outras religiões. Quanto às motivações,<sup>80</sup> podem permanecer motivações de outras religiões. Assim, por exemplo, na Religião Católica pode haver motivações mais próprias de religiões não católicas como o 'pedir pela saúde'. Nas crenças, pode permanecer uma visão natural de Deus e da sua intervenção directa nos fenómenos cosmológicos e biológicos. Pode haver também a conservação de uma ideia fatalista, própria do mundo pagão em que Deus, ainda que de forma subterrânea, comanda tudo e, assim, no imaginário e na actuação, vem ao de cima essa ideia. No que se refere ao culto, também podem existir ritos que vêm de outras religiões: fogo, água, sacrifícios de várias formas, como acontece no Catolicismo onde o culto dos santos, cada um com funções específicas, pode assumir formas de politeísmo e haver uma visão mágica. O admitir benção de coisas ou pessoas encontra-se em quase todas as religiões. Se concebidas na sua verdadeira dimensão não há problema, mas, se se acredita no seu automatismo, cai-se na magia. Quanto à organização, pode dar-se uma identificação com o Estado, tornando-se a religião em religião do Estado. Também pode acontecer a permanência ou funções de uma liderança carismática e o culto ou a veneração de 'santos vivos' prescindindo de toda a hierarquia. No que se refere à ética, pode permanecer um certo maniqueísmo: distinguir o sagrado e o

---

80 Cf. Émile PIN, "Les motivations religieuses et le passage d'une société pré-industrielle à une société industrielle et technique", in Hervé CARRIER e Émile PIN, *op. cit.*, p. 263-286.



profano e só certas coisas serem sacralizáveis. Na Igreja Católica, por exemplo, admite-se que tudo pode ser assumido como sagrado. Por vezes o maniqueísmo fica apenas implícito. Assim, admite-se uma dicotomia entre a vida política e social e a religião, uma dupla moral. É muito frequente acontecer que o mundo dos negócios seja um e o da religião outro.<sup>81</sup>

## 5. O objecto de estudo da sociologia da religião

Iremos, agora, especificar, como no início dissemos, o que constitui o objecto de estudo da sociologia da religião. Assim, pode dizer-se que estuda aspectos cognitivos, relacionais, comportamentais e comunitários.<sup>82</sup> Quanto ao aspecto conceptual ou intelectual,<sup>83</sup> ou seja, as ideias, as crenças, e a doutrina, pode estar mais ou menos teorizado e ordenado pela teologia. No que respeita ao aspecto relacional, a sociologia tem por objecto a relação com as realidades supra-empíricas que transcendem os sentidos e que, normalmente, assume uma forma ritual.<sup>84</sup> No aspecto comportamental, estuda as normas morais, já que todas as religiões apresentam um código de vida, valores e normas segundo os quais os aderentes pautam os seus modelos de comportamento.<sup>85</sup> Há que ter em conta também o aspecto comunitário: congregação daqueles que têm as mesmas ideias, as mesmas

81 Cf. Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 67-70.

82 Cf. Id. *ibid.*, *op. cit.*, p. 9-13.

83 A dimensão intelectual relaciona-se com a expectativa de que o religioso tem algum interesse em conhecer os textos ou dogmas sagrados. As dimensões intelectual e ideológica estão relacionadas, pois o conhecimento de uma crença é condição da sua aceitação. As crenças religiosas (dimensão ideológica) podem ser estudadas em perspectivas diversas: as doutrinas instituídas; a sua importância e funções. As crenças têm três componentes: a afirmação da existência do 'divino' e a definição do seu carácter; a explicitação do projecto divino e do papel do homem nesse projecto; o estabelecimento do comportamento apropriado para com Deus e o seu projecto (esta é a base das estruturas éticas da religião). Cada religião enfatiza de forma diferente cada uma destas três componentes. Cf. Charles Y. GLOCK e Rodney STARK, *op. cit.*, p. 30.

84 A dimensão ritualística refere-se às práticas esperadas dos que aderem a uma religião. As práticas podem estudar-se em três aspectos: a frequência e interrelação das várias práticas; as variações na natureza de uma prática particular (por sexo, idade, etc.); o significado que os praticantes atribuem a tais práticas. Cf. Id. *ibid.*, p. 18-30.

85 A dimensão consequential refere-se aos efeitos seculares da religião. Estão aqui incluídos os princípios religiosos sobre o que as pessoas devem fazer e as suas atitudes para com Deus e para com os outros homens. As exigências feitas implicam o abandono de determinados comportamentos e adopção de outros, ou seja, há um não dever fazer e um dever fazer. Cf. Id. *ibid.*, p. 18-30.

normas e relações com as realidades supra-empíricas. Em cada um destes aspectos, em primeiro lugar, pode estudar-se o fenómeno em si, devendo distinguir-se, como em sociologia geral, os aspectos sociais e culturais. Quanto aos aspectos sociais, estudam-se as colectividades e dentro destas os papéis, estruturas, relações interpessoais, estratificação, atribuição do poder. Há uma hierarquia, pois nem todos têm as mesmas atribuições dentro de uma Igreja. Quanto aos aspectos culturais, estudam-se as ideias, crenças, os modelos de comportamento, papéis, instituições. Se estes elementos se estudam em si mesmos, esse é o objecto directo da sociologia da religião. O objecto indirecto é a relação com sistemas sociais e culturais, isto é com o ambiente circundante. Assim, por exemplo, pode estudar-se a Igreja Católica em Portugal em si mesma ou em relação com o sistema sócio-cultural. O estudo da religião, em si e com o ambiente, deverá ser feito através de um modelo sistémico. Com efeito, estudar-se apenas os aspectos endógenos (observando como aparecem e evoluem) é uma abstracção, pois não há coisas em si, mas situadas num dado contexto sócio-histórico e cultural que é um condicionalismo favorável ou desfavorável. Há um ambiente dentro do qual a religião vive e, neste caso, vê-se a religião na sua relação com ele, relação que pode ser mais activa ou mais passiva. Se a religião tem uma atitude activa influencia a cultura e a sociedade e é um factor de transformação. Se tem uma atitude passiva é, sobretudo, influenciada pela cultura e pelos grupos existentes no contexto social. Nesse caso não tem a preocupação de ser fermento, mas deixa-se moldar à imagem da sociedade em que está inserida. Numa simbiose das duas, isto é, numa atitude activa/passiva, há uma relação de interinfluência recíproca entre religião e sociedade. São típicas quatro situações, segundo os contextos históricos em que o fenómeno religioso se situa e é estudado. Uma primeira situação é aquela em que a religião é indiferenciada de outros subsistemas ou sistemas sócio-culturais,

penetrando todas as esferas da vida, mas sem uma organização própria. Isto acontece, sobretudo, entre os povos mais primitivos, como vimos, em que o cultural é religioso e vice-versa e, portanto, não há distinção. Uma segunda situação é a que existe entre religião diferenciada, mas não organizada. Sirva de exemplo o que se observa nalguns movimentos da América, nos movimentos de libertação dos povos subdesenvolvidos, no aparecimento de novas seitas e no início das grandes religiões históricas. Através da história podem encontrar-se, ainda, tendências teocráticas, como no Egito Antigo e no Sacro Império Romano em que há absorção e identificação. Nas sociedades modernas prevalece uma relação de distinção entre religião e sociedade. A religião tem a sua organização e esfera internas e mais ou menos claramente distinta das outras organizações e sectores políticos, económicos, educativos, etc., o que, no entanto, não significa que não se influenciem mutuamente. Estes quatro tipos podem encontrar-se simultaneamente em diversos contextos, em determinado momento histórico, ou, sucessivamente, em fases diversas da mesma religião.

\* \* \*

Concluindo, a sociologia da religião deverá ter em conta não apenas um dos aspectos, mas todos os que constituem uma religião e pôr em evidência as interdependências das diversas dimensões. É que, mesmo admitindo, que a fé é o fundamento da religião, esse fundamento manifesta-se socialmente, explicitando-se na doutrina, transmitindo-se e potenciando-se nos ritos e no culto, na comunidade e na ética. Cada uma das dimensões não pode ser entendida ou vivida autenticamente sem as outras, sendo a religiosidade a síntese destes quatro aspectos, embora possa haver, nas situações concretas, pessoas e grupos que as acentuam de forma diferente. Além disso, estas dimensões são diversamente

vividas nas fases da vida religiosa individual e em diversos períodos históricos. Há que ter em conta também que há uma interdependência entre o objecto directo e indirecto da sociologia, dada a mútua influência entre religião, religiosidade, sociedade e cultura.

#### O PERCURSO DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO: TEORIAS E TEMÁTICAS

Depois de, no Capítulo I, termos apresentado a perspectiva sociológica da abordagem da religião e dado uma definição operacional do que dela entendemos, ou seja, uma definição adaptada à realidade religiosa concreta que iremos analisar, no Capítulo II explicitámos as dimensões da religião e da religiosidade, isto é, o objecto de estudo da sociologia da religião. Neste Capítulo, iremos fazer uma síntese das diversas correntes teóricas sociológicas da religião, desde os autores clássicos até aos actuais.<sup>1</sup> Antes, porém, começaremos por fazer o enquadramento do contexto sócio-cultural e histórico em que tais teorias surgiram e evoluíram. De facto, por mais objectivo e neutral que se procure ser, as teorias científicas, nomeadamente no campo social, estão muito dependentes da época em que são feitas, além de que em cada autor se reflecte, sempre, o seu *background* pessoal e a sua emotividade, especialmente quando a temática que aborda, como é o caso da religião, está muito associada com a sua socialização, formação científica e perspectiva filosófica sobre o modo de encarar a vida e o mundo. Isto mesmo fica patente, aliás, no decurso da exposição das próprias teorias sociológicas da religião. Este problema epistemológico terá que ser tido em conta, o que, implica, necessariamente, uma atitude de humildade científica, dada a precaridade e relatividade, no espaço e no tempo, a que a ciência está sujeita. Tentaremos, na construção do nosso paradigma de análise, que constitui a última parte deste capítulo, e na interpretação dos resultados da II Parte do nosso estudo, ser fiéis a estes princípios que perfilhamos. Quanto às teorias a expor, daremos relevo às dos fundadores da sociologia da religião e às correntes ou escolas dos diversos autores que lhes sucederam: a orientação empírica funcionalista e sociográfica; a

---

<sup>1</sup> Como já referimos na Introdução, o que é específico da sociologia da religião em Portugal, será tratado em capítulo separado: o seguinte.

abordagem actual em que sobressaem as teses da secularização; a ênfase posta na temática da religião e religiosidade populares e a perspectiva multidimensional que caracteriza os últimos estudos e que adoptamos.

### **1. Contexto sócio-cultural e histórico da criação e evolução da sociologia da religião**

Pelo facto de a religião ser uma das mais antigas e dinâmicas instituições sociais tem sido objecto do interesse da sociologia desde que, a partir de Augusto Comte, começou a existir como ciência positiva com uma linguagem e métodos próprios.<sup>2</sup>

Dentro da sociologia, a sociologia da religião é uma sociologia especial e, como aquela, uma ciência positiva recente que remonta ao séc. XIX.<sup>3</sup> O contexto cultural imediato do séc. XVIII, que lhe está na base, foi o de uma época de optimismo na capacidade intelectual do homem, marcada por um clima de desmitificação, cepticismo, secularismo e anticlericalismo, em que sobressaem, como correntes de pensamento, o Iluminismo, o Romantismo e o Idealismo. A reflexão iluminista enfatiza a ideia de que a religião e a consciência religiosa podem ser observadas positiva e racionalmente. O Romantismo valoriza a instituição, a linguagem, o mito, delimita o campo da piedade como dimensão do sentimento e da instituição e acentua a força das organizações colectivas. Por sua vez, o Idealismo contribuiu com algumas categorias científicas aplicáveis ao estudo do fenómeno

---

2 Os seus fundadores - Comte, Spencer, Marx, Simmel, Durkheim, Weber - deram particular atenção ao papel de mudança da religião na sociedade moderna. Contribuíram para o prosseguimento da investigação fornecendo conceitos e teorias. Mais recentemente, outros se lhe seguiram, como, por exemplo, Talcott Parsons, Peter Berger, Clifford Geertz, Robert N. Bellah, Niklas Luhmann, Thomas Luckmann. Tanto na Europa como nos U.S.A. fundaram-se associações e publicam-se diversas revistas da especialidade. Com a expansão da sociologia, a sociologia da religião tornou-se um ramo separado e têm sido muitos os problemas estudados, quer a partir de dados empíricos, quer construindo teorias e fazendo a análise histórica. Cf. Robert J. WUTHNOW, "Sociology of Religion", in Neil J. SMELSER (Ed.), *Handbook of Sociology*, Newbury Park, Sage Publications, 1988, p. 473-509.

3 No século XIX houve a esperança de se criar uma ciência das religiões, como foi expresso por E. Burnouf. Já no séc. XX, H.C. Puech e P. Vignaux manifestaram o mesmo desejo, sendo que tal ciência seria integrada na sociologia. A realidade revelou-se bem diversa e o que se deu foi uma pluralização de autores, de domínios e de sectores. Cf. Henri DESROCHE, *Sociologies Religieuses*, Paris: P.U.F., 1968, p. 7-8.

religioso. Numa perspectiva histórica, a religião passa, então, a ter uma importância particular e significativa no pensamento científico.<sup>4</sup> Anteriormente a este período, a religião era, no entanto, considerada, quer psicológica, quer socialmente, como um facto normal sem necessidade de uma justificação explícita. Tal não significa, porém, que não pudéssemos, muito remotamente, encontrar o embrião da sociologia da religião nos filósofos, poetas e escritores diversos, já que a religião foi uma preocupação que sempre existiu nos homens. Com efeito, a religião não é um problema apenas para os sociólogos, mas para os pensadores em geral desde o início das civilizações.

No seu início, tanto a sociologia, em geral, como a da religião, em particular, sofreram também o impacto do positivismo e do evolucionismo que, como veremos, deixaram marcas indeléveis nas teorias sociológicas, nomeadamente no campo da religião. O positivismo afrontava a religião e as suas crenças, oferecendo-se como solução do sentido e da libertação. Na expressão de Mardones, "*o positivismo é a religião secularizada de um mundo sem religião*".<sup>5</sup> Com efeito, para o positivismo a realidade não tem mistérios, dá o primado ao empirismo e não há lugar para a transcendência. A redução da realidade e do significado a questões que se confinam à comprovação empírica traduz-se, na sociologia quotidiana, em termos de funcionalidade, isto é, existe o utilitário, o que se apalpa, e instala-se uma visão plana da realidade. A natureza não é veículo para Deus, pois está radicalmente desencantada, e o homem também não é caminho para a história, já que é apenas uma máquina complexa e nada mais. Assim, o homem está despojado da sua possibilidade de ser religioso. "*O positivismo ao esvaziar o mistério da realidade impossibilita a pergunta pelo sentido último e tira ao homem a possibilidade de*

---

4 Por exemplo, Hegel, na sua filosofia da religião, aborda a dimensão histórica da religião, considerando as formas históricas da consciência religiosa como momentos do processo global de uma história da cultura. Assim, a filosofia moderna transforma a religião em facto histórico com uma estrutura de factos humanos, psicológicos, culturais e sociais. Cf. Dario ZADRA, *Sociologia della Religione. Testi e Documenti*, Milano, Ulrico Hoepli, 1969, p. 10.

5 José Maria MARDONES, *Sociedad Moderna y Cristianismo. Corrientes Socio-Culturales y Fé Mesianica*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, S. A., 198, p. 51.

*crença religiosa*".<sup>6</sup> Ao dar uma visão utilitarista da realidade, o positivismo leva a que o homem tenha apenas relações mercantis, desaparecendo a gratuidade, a ternura e o serviço desinteressado.<sup>7</sup> A teoria evolucionista<sup>8</sup> está patente em Comte (1798-1857) que fez a primeira interpretação dinâmica da religião através da lei dos três estádios, embora a sua sociologia da religião seja confusa. Para este Autor, a religião tradicional representa uma relíquia da idade do feiticismo e da superstição que sobreviveria apenas em sentido funcional no processo evolutivo da humanidade como forma de integração social, pois actua nos problemas das tensões pessoais e na criação da solidariedade social, de doutrinas e rituais. Comte não só fala de uma nova religião, como ele próprio funda uma. Também Spencer (1820-1893) defende o evolucionismo, passando-se do simples para o complexo, da homogeneidade indefinida e incoerente para uma heterogeneidade definida e coerente. Tal processo é produto da dinâmica do facto religioso. As primeiras manifestações da consciência religiosa coincidem com as noções de animado e inanimado. Para Spencer a instituição religiosa segue um longo processo evolutivo de diferenciação da vida religiosa. Também os antropólogos ingleses, levados pela doutrina da evolução, se tornaram profetas de uma nova religião. Edmund B. Tylor (1832-1917) coloca o animismo como ponto de partida da evolução da ideia religiosa. A fé nos espíritos está na base da cultura primitiva e é a matriz da qual derivam, em fases sucessivas, a ideia do politeísmo e do monoteísmo. G. J. Frazer (1854-1941) tem

---

6 Id. *ibid.*, p. 53.

7 Cf. Id. *ibid.* cap. 3, p. 51-64. A fé cristã choca, frontalmente, com esta mentalidade, pois a visão apática e fria da realidade que o positivismo dá cria um Deus fora da história, abstracto e um crente deste tipo vive sem esperança.

8 Cf. Dario ZADRA, *op. cit.*, p. 9-32 e Roger O'TOOLE, *Religion: Classical Approaches*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson Limited, 1984., p. 52-60. De facto, no século XIX havia a concepção de que se deveriam destruir os fundamentos da religiosidade tradicional e da sua interpretação teológica por serem meios de destruir o progresso. Procura-se, por isso, encontrar provas empíricas que o demonstrem. A investigação empírica seguiu duas orientações: estudos histórico-religiosos, com tendência filológica, que conduziram à história comparada das religiões, como a de Friedrich Müller (1823-1910); estudos etnológicos, como os de Malinowski, e sociológicos como o de Durkheim. Através dos estudos históricos procurou-se captar a origem da religião e a sua evolução. Esta tendência é manifesta também em Gustav Mensching e Joachim Wach. Todos estes estudos têm em comum o facto de a época em que são feitos ser determinada pela ciência, na qual domina a racionalidade. A religião seria um fenómeno residual, um mundo desencantado. É também aqui que se vai fundar a tese da secularização, ainda implícita em Ernest Troeltsch e Max Weber, secularização que implica a libertação das estruturas e dos comportamentos do influxo de concepções religiosas. Cf. também Friedrich FÜRSTENBERG, *Sociologia de la Religion*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976.



uma perspectiva idêntica à de Tylor, defendendo a ideia de formas sucessivas: magia, religião, ciência. Para Tylor e Frazer, os fenómenos religiosos são reduzidos a simples funções da mentalidade primitiva. O evolucionismo defende, portanto, que a religião é algo que tende a esbater-se e mesmo a desaparecerem os seus conteúdos, embora possa permanecer a sua funcionalidade. É a este modo de pensar que vai beber a teoria sociológica da secularização. De forma mais crítica e radical, é também no evolucionismo e cientismo do século passado que assenta a teoria marxista da religião. Autores como Feuerbach, Marx e Engels pensam que tanto os conteúdos como a suposta função integrativa da religião constituem uma obstrução ao progresso sócio-político, sendo a persistência da religião considerada como um sinal de resistência à mudança. Para Feuerbach, os objectos de crença e de veneração, quer circunscritos a coisas espirituais, quer a um onnipotente e onnipresente Deus, são, essencialmente, projecção, reificação ou optimização de necessidades humanas, desejos e aspirações. No acto da crença há uma alienação, pois Deus é mera exteriorização do 'self', uma criação antropomórfica. Para Marx e Engels, que adoptam um ponto de vista funcionalista, o sentimento religioso é um produto social que é visto como um epifenómeno ideológico, indicador da alienação do homem, da falsa consciência e, ao mesmo tempo, da miséria social e económica. A religião é, para estes Autores, uma mera ideologia, ideologia que consideram uma falsa consciência, isto é, uma memória invertida das relações sociais. Com efeito, a religião, segundo eles, é um mecanismo de projecção, um produto da alienação do homem que não domina nem as relações sociais, nem a natureza. A sua função é negativa, pois legitima as relações sociais da classe dominante, servindo de consolação para as classes dominadas. A religião é, deste ponto de vista, uma força conservadora e reaccionária: *o ópio do povo*. O pensamento marxista, porém, não contém em si uma sociologia da religião, embora possa para ela contribuir.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Esta perspectiva clássica (cf. Karl MARX e Friedrich ENGELS, *Sur la Religion*, Paris, Éditions Sociales, 1960) sobre a religião foi ultrapassada e entre os marxistas posteriores, nomeadamente, da Escola de Francfort, admite-se que, em certas circunstâncias sócio-históricas, dado que a religião é uma construção utópica da realidade, pode servir para o combate revolucionário das classes

Apesar das diferenças, todos estes autores, quer sociólogos, quer antropólogos, têm em comum o localizar a religião dentro da ordem social e das estruturas sociais, pois consideram a religião não como um fenómeno isolado, mas parte integrante da sociedade. O estudo da religião impõe-se para perceber as continuidades e as mudanças, uma vez que a religião é uma chave para compreender os processos e estruturas sociais.

Na formação da disciplina há, em resumo, duas grandes correntes. Uma remonta à preocupação de Hobbes sobre a ordem social e aos fundamentos da estabilidade e coesão sociais e que envolve a análise das relações complexas entre consenso e constrangimento na vida social. Os sociólogos defendem a existência de uma moral comum ou sistema de valores que levam a que as pessoas formem uma comunidade. Os sistemas normativos, rituais e práticas comuns são a fábrica das relações sociais. A religião é vista como uma componente central desse sistema integrativo de valores, pois é cimento social que une os grupos e indivíduos numa ordem comum. Com efeito, nas sociedades tradicionais, as desordens naturais têm que ser reconciliadas com as interpretações humanas da ordem divina. É que as desordens da natureza são o espelho da desordem social. Neste sentido, a religião é um aspecto do "*trabalho de recuperação que se deverá fazer para travar os riscos da desordem*".<sup>10</sup> Isso, porém, não quer dizer que não haja conflito, dissensão e mudança, pois a própria religião fornece alternativas e competição entre grupos e até violência. A outra corrente examina o significado da vida colectiva, ou seja, o significado da acção social e das formas de conhecimento e compreensão que são universais em qualquer relação social. Sociologicamente, a acção humana é vista como tendo sempre um significado para os que nela participam, isto é, implica

exploradas. De qualquer modo, a religião é, sempre, um fenómeno histórico, produto de uma fase da humanidade, que desaparecerá quando o homem controlar a natureza e as relações sociais. Cf., a propósito, por exemplo, Otto MAURO, "Analyse Marxiste et Sociologie des Religions", *Social Compass*, vol. XXII, n° 3-4, 1975, p. 305-322; Antoine BÜHLER, "Production de Sens et Légitimation Sociale - Karl Marx et Max Weber", *Social Compass*, vol. XXIII, n° 4, 1976, p. 317-344; Ingo MÖRTH, "La Sociologie de la Religion comme Théorie Critique (L'École de Francfort)", *Social Compass*, vol. XXVII, n° 1, 1980, p. 27-50; Thomas DEAN, *Post-Theistic Thinking - The Marxist-Christian Dialogue in Radical Perspective*, Philadelphia, Temple University Press, 1975.

10 Bryan S. TURNER, *Religion and Social Theory*, 2ª ed., London, Sage Publication, 1991, p. X.

conhecimento e reflexão e não mera resposta a estímulos. A acção humana é reflectida e implica a escolha de significados alternativos e daí ser também incerta. Os dois problemas - o da ordem e o do significado da interacção humana - estão interrelacionados. Por um lado, a ordem é necessária para a acção e interacção social e a acção social caracteriza-se pela sua flexibilidade, requerendo que se faça uma interpretação das situações. Religião e sociologia estão, assim, intimamente ligadas, uma vez que procuram as saídas para o significado profundo da vida e para a manutenção da ordem social.<sup>11</sup>

Depois de termos anotado as correntes de pensamento que estão na origem da criação da sociologia da religião, vejamos também o contexto social em que nasceu e evoluiu. A sociedade industrial é uma formação social que emergiu, em parte da Europa e da América do Norte, na segunda metade do séc. XIX, caracterizada pela industrialização, o declínio das velhas comunidades, o

---

11 Para Durkheim, a religião é fruto da vida colectiva e, sobretudo, do pensamento social colectivo. Neste sentido, um grupo será religioso na medida em que o seu sentido de comunidade transcende a existência individual e privada. Uma vez que a sociologia procura explicar a ordem social e compreender a natureza da acção social e a ordem e o significado são também centrais na religião, é natural que os clássicos (Durkheim e Weber) se tenham preocupado com a religião. Para Durkheim, a essência da religião assenta, como já se disse, na dicotomia sagrado/profano que gera uma consciência comum. Neste sentido, a teoria de Durkheim é uma crítica ao individualismo e racionalismo de Kant. (Sobre o pensamento de Kant acerca da religião, cf. M. Enrique UREÑA, *La Crítica Kantiana de la Sociedad y de la Religión - Kant Predecesor de Marx y Freud*, Paris, Editorial Tecnos, 1979). Se a religião é um sistema de símbolos e práticas que produzem uma normatividade social através de uma experiência emotiva, a religião também produz uma visão racional do mundo. De uma forma mais elaborada, o conhecimento religioso é teologia que envolve uma complexa cosmologia dos seres humanos e do seu lugar no universo; sob o impacto da abstracção racional torna-se teodiceia. A teodiceia é explicação que não implica um complexo sistema teórico, podendo, aliás, fazer-se várias teodiceias e analisar tipos históricos de teodiceias num *continuum* de racionalidade/irracionalidade. Sobre a teodiceia, cf. Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy - Elements of a Sociological Theory of Religion*, já citado, cap. 3, p. 53-79. Quanto à relação entre teologia e conhecimento empírico, cf. do mesmo Autor, *Um Rumor de Anjos*, Petrópolis, Editora Vozes, Lda., 1973, cap. 2, p. 46-69 e ss. Se a história foi a primeira ciência a minar a teologia, levando-a a repensar os factos e muitas relativizações, pois coloca a relativização como um facto, a sociologia, cuja perspectiva é a de relativizar as relatividades, ainda levou a teologia a uma maior relativização, colocando esta como uma condição. Com efeito, a sociologia do conhecimento, que começa por volta de 1920 com Karl Mannheim, preocupa-se com a relação entre o pensamento humano e as condições sociais em que ele ocorre. Um dos seus pressupostos é o da plausibilidade que depende do suporte social. Deste modo, por exemplo, a plausibilidade do cristianismo depende de processos sociais, isto é, de práticas religiosas e conhecimentos que expliquem e justifiquem a vida e a crença religiosa. Ora, no mundo moderno há uma grande variabilidade de estruturas de plausibilidade de visões do mundo. A crise da religião não está, sociologicamente, numa visão científica do mundo, mas no facto sociológico de se estar cognitivamente em mundos diversos. Com efeito, o pluralismo não só dá possibilidade de escolha, como é uma força de escolha, o que torna difícil a certeza religiosa. A sociologia do conhecimento liberta-nos da 'tirania do presente', isto é, das certezas do nosso tempo. Berger conclui, assim, que "*estamos, quer gostemos ou não, numa situação em que a transcendência foi reduzida a um rumor*" (Peter BERGER, *op. cit.*, p. 125), sendo necessário ver os sinais da transcendência nas normas actuais.



crescimento do mercado de capitais, a urbanização, a organização de movimentos laborais, a consolidação das nações-estado e a introdução da ciência em todas as esferas da vida. Ao observar a desordem introduzida pelas mudanças da industrialização, percebe-se que isso tenha levado a que os problemas sobre a religião se relacionassem com a sua função integradora, quer fosse considerada positiva ou negativa. A compreensão da religião varia também, portanto, em função da interpretação dada à transição de um tipo para outro de sociedade. De facto, como afirma Beckford, "*os contornos da sociologia da religião foram marcados por ideias específicas sobre a sociedade industrial*"<sup>12</sup>. As questões sociológicas reflectem essas ideias, como, por exemplo, as de secularização e racionalização, mas a religião continua a ser altamente problemática para a sociologia das sociedades industriais avançadas que surgem, na década de sessenta do presente século, como formação social que emerge dentro do mundo já industrializado, caracterizado, sobretudo, pelo crescimento do mercado de serviços, por uma maior diferenciação social e pelo significado do pensamento teórico e da informação tecnológica. A industrialização e a urbanização fizeram-se acompanhar de desorganização social e ruptura do tecido tradicional, juntamente com o crescimento da classe trabalhadora.<sup>13</sup> Com efeito,

---

12 James A. BECKFORD, *Religion and Advanced Industrial Society*, Londres, Unwin Hyman, 1989, p. 1. Segundo o Autor, mesmo a moderna sociologia da religião está isolada, isto é, pouco relacionada com outros campos da sociologia e daí serem raros os seus estudos que têm em conta a dinâmica e problemática das sociedades actuais. Nesta obra pretende demonstrar como isso aconteceu e quais as consequências que tem nos estudos sociológicos da religião. O Autor conclui (cf. p. 166-172) que os principais contributos teóricos, para a sociologia da religião, se podem resumir a três: a) partindo do pressuposto de que a principal função da religião é a integração social e que o processo de diferenciação é o mais importante factor do desenvolvimento; b) sendo a principal capacidade da religião o gerar ideias de ordem, de normatividade e de sentidos últimos, o seu desenvolvimento moderno inclui o pluralismo, relativização e racionalização de crenças e organizações; c) o significado sociológico primeiro da religião reside nos seus efeitos ideológicos.

13 Pin pensa ser uma verificação empírica que a industrialização parece ter feito recuar o sentido do sagrado e o interesse pelos ritos religiosos. Daí afirmar: "*Os homens implicados no processo de industrialização parece terem-se tornado indiferentes aos valores religiosos*" (p. 233). Segundo o Autor, a sociedade contemporânea parece marcada por dois fenómenos: a racionalização da vida económica e a urbanização e pergunta-se se é uma hipótese real a incompatibilidade entre religião e civilização. O Autor pensa que há renovação religiosa, que a taxa de prática das cidades se deve mais ao ambiente racionalista do que à industrialização e que na cidade as formas de vida religiosa são mais dinâmicas. Segundo o mesmo Autor, há três visões da presença de Deus no mundo ou formas de representar a relação Deus/mundo: a natural em que Deus é força; a visão de que Deus é Espírito fora do mundo a que se acede fugindo do mundo; a visão de que Deus é vontade salvífica, isto é, vontade de transformar o homem e a sociedade. Parece que nos meios rurais católicos predomina a primeira visão, embora a urbanização e a industrialização não sejam incompatíveis com as outras visões. Uma outra hipótese é a estrutura social. Na estrutura tradicional, o controlo exerce-se sobre todas as actividades e os costumes impõem-se; na estrutura urbana, os indivíduos escapam ao controlo e têm que fazer

deram-se três grandes mudanças: a transformação da estrutura económica; a crescente heterogeneidade e complexidade da estrutura social e a mudança na mentalidade e na cultura. A estrutura económica sofreu o impacto da tecnologia e a economia internacionalizou-se. O homem dá mais importância aos valores económicos e à organização do trabalho que proporciona o lazer que, por sua vez, disputa o tempo reservado ao culto. A organização social mais complexa e pluralista leva à fragmentação da personalidade, o que tem impacto sobre a religiosidade, a mentalidade racionalista desmitifica as coisas, os valores, as regras, havendo uma maior oferta e concorrência religiosa de que são exemplo as novas seitas. Em síntese, poder-se-á dizer que os impactos da estrutura económica sobre a religiosidade são: a economia de produção que cria o homem económico e destrói o cosmos sagrado; a civilização do ócio que impõe novos espaços e tempos para os ritos e práticas religiosas; a emigração e urbanização que exigem a adaptação da Igreja às novas condições de vida; o consumismo que cria uma mentalidade de mercado levando o homem a ser também um consumidor de bens religiosos. Quanto à organização social: a estrutura social mais complexa fragmenta a personalidade dos indivíduos e coloca os papéis religiosos em competição; a profissionalização suscita a modificação dos papéis do sacerdote e da mulher; a burocratização tende a levar à secularização, à rotinização, a uma religião sociológica; a sociedade de classes e o pluralismo associativo conseqüente criam um homem heterónimo e a Igreja, nomeadamente a Católica, deixa de ser a cátedra das ideias e orientações da sociedade, tendo que competir com os mass-media, grupos, associações, etc. A mentalidade do homem moderno, caracterizada pela racionalidade e desmitificação moral, implica a secularização e as Igrejas oficiais têm que fazer face às seitas.<sup>14</sup>

escolhas. Entre outras hipóteses, o Autor coloca também a da inadaptação funcional da sociedade religiosa, a inadaptação estrutural da paróquia territorial. Conclui, assim, que o impacto da civilização industrial sobre a religião não é simples. Há uma desarmonia, mas não há divórcio completo, pois há uma nova forma de religiosidade, mais activa, mais empenhada, menos ligada às condições do ambiente. As várias hipóteses são parciais e só no conjunto dão uma explicação. Cf. Émile PIN, "La religion et le passage d'une société pré-industrielle à une société industrielle et technique", in Hervé CARRIER e Émile PIN, *Essais de Sociologie Religieuse*, Paris, Éditions SPES, 1967, cap. XI, p. 233-262.

14 Cf. Juan GONZÁLEZ-ANLEO, *Para Compreender la Sociología*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1991, cap. 18, p. 273-281.

Pode afirmar-se, assim, que a sociologia da religião, quer no seu início, quer na sua evolução, está marcada pela **modernidade**<sup>15</sup> que é um fenómeno pluridimensional e cujo conceito é ambíguo e polissémico, porque abrange a evolução histórica, que se procura prever, e a mudança de mentalidades.<sup>16</sup> Com efeito, a modernidade é o progresso da ciência que sobrepõe a importância técnica e prática do espírito científico com repercussões na doutrina religiosa e o surgir do direito individual que parte do valor dado à pessoa, quer no plano do vivido, quer no da organização da sociedade à volta dos direitos individuais. Podem, assim, distinguir-se três planos na modernidade: o técnico-económico que define o tipo de relação à natureza, que já não é a matriz da ordem social e moral, mas o reservatório de forças produtivas que conduzem a investigação sistematizada da produtividade; o jurídico-político que reside na separação que se instaura entre a esfera da vida pública e privada, o que se nota no facto do estado reduzir os espaços de autonomia ainda dominados pelos grupos e indivíduos; o filosófico e psicológico, isto é, o reconhecimento do indivíduo que arrasta a desestruturação dos grupos: família, igreja, cidade, região, grupo profissional, etc. Deste modo, a adesão a práticas quotidianas, como as religiosas, tornam-se práticas distintivas. Os traços característicos da modernidade são, portanto, a segmentação, o pluralismo, a massificação e a individualização. Com efeito, o mundo moderno realizou-se, progressivamente, através de rupturas culturais e sociais que introduziram

---

15 "A questão dos laços entre a religião e o conjunto dos processos sociais e culturais designados sob o termo de 'modernidade' interessou sempre a sociologia", afirma Danièle HERVIEU-LÉGER, "Les Sociologues et le Christianisme", *Project*, Mars, 1984, p. 331. A própria sociologia começou com o objectivo de se dar conta desses laços, sem fazer apelo a qualquer intervenção extra-humana na história. A ideia que prevaleceu foi a da incompatibilidade entre religião e modernidade, pois a ciência sociológica para se afirmar não podia aceitar as elaborações teológicas e metafísicas de um sentido do mundo social.

16 Há Autores que definem modernidade como o "processo de mudança no qual as sociedades (...) estão implicadas no fim do séc. XX" (Roland J. CAMPICHE et al., *Croire en Suisse(s)*, Lousanne, L'Age d'Homme, 1992, p. 27). Segundo os mesmos Autores a modernidade provoca uma mutação do papel da religião na sociedade que perde o monopólio da legitimação exercido antes e que é posto em causa pela massificação e pelo pluralismo; a própria religião adopta também atitudes diferentes e plurais face à sociedade. O facto de a representação religiosa deixar de estar numa situação de monopólio, ou seja, perder pertinência social, indica uma mudança estrutural na própria religião, embora não o seu fim. Nós pensamos que a modernidade é mais extensa no tempo, pois essa mudança, embora menos visível, remonta, sobretudo no campo religioso ocidental, à Reforma Protestante que é a sua fonte. Neste sentido, a Contra Reforma seria um movimento anti-modernista.

reorganizações complexas das relações entre sociedade e religião.<sup>17</sup> A relação entre religião e modernidade, por um lado, tende a reduzir o problema da religião, no mundo moderno, ao da laicização dos diferentes sectores da vida intelectual e social e, por outro, corre-se o risco de a diluir num debate filosófico-religioso sobre o conflito da tradição e da mudança.<sup>18</sup> Para escapar a este dilema importa atender ao contexto histórico em que se formou o mito da modernidade.<sup>19</sup> Com efeito, a

---

17 Laicidade e secularização são experiências políticas diferentes. A laicidade tomou corpo em países de efervescência católica, e a secularização em países protestantes. Nos países de maioria católica, por exemplo, a franco-maçonaria assumiu uma postura ateia; nos países protestantes está ligada ao protestantismo. Como substantivo, a laicidade difundiu-se a partir do último quartel do séc. XIX porque tanto a Igreja como o Estado procuravam, cada um a seu modo, a autonomia e o controlo um do outro. Neste confronto, a laicidade tornou-se utopia política na defesa dos direitos do homem. Por um lado, procura reduzir a pretensão da Igreja à organização de diversos serviços de interesse colectivo, por outro, atribui-se o papel de instaurar uma ordem política fundada no Iluminismo. A laicidade apareceu como uma via através do qual os países de maioria católica procuram autonomizar o poder temporal relativamente ao poder religioso, numa visão do mundo onde o Estado estava investido de uma missão de modernização. A secularização, por sua vez, aparece como uma desconfessionalização do político, ou seja, é vida no mundo que emerge como experiência religiosa de carácter pessoal e místico. É a valorização da experiência secular que se combina com uma autonomização do religioso e do político. Isto permite fundar uma visão dualista do mundo em que o religioso não tem pretensão sobre o político. No Santo Império Germânico o Estado é bi-confessional, a partir da Confissão de Augsburgo. A desconfessionalização, na Alemanha, é a experiência que serve de base à formação do vínculo social, ao passo que em França se deu a afirmação da transcendência da razão. Pode dizer-se, assim, que laicidade e secularização são duas faces do mesmo fenómeno: a autonomia do religioso e do político é um facto comum que as reúne. A laicidade coloca um duplo desafio: por um lado a tendência de privatização do religioso e, por outro, a crise de um Estado entendido como promotor e garante de uma filosofia inspirada pelo Iluminismo. Neste sentido, a religião pertenceria ao domínio do privado, tal como a escolha sexual ou política. Todavia, o domínio do privado ultrapassa de longe o problema do indivíduo porque é um campo que estrutura a formação do vínculo político e estimula a integração social. Cf. Jean RÉMY, "Laïcité et construction de l'Europe", in AA.VV., *Religions et Transformations de l'Europe*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1994, p. 365-379.

18 A tradição é "o conjunto de representações, imagens, saber teórico e prático, comportamentos, atitudes, etc. em que um grupo ou sociedade acredita em nome da continuidade necessária entre o passado e o presente", Danièle HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Memoire*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 127. A tradição liga-se a um processo de re-leitura que é um processo de criação e uma relação renovada do passado em função dos dados do presente. Tradição e modernidade não são realidades fechadas e opostas, mas binárias: uma privilegia a ordem, a outra, o movimento. O que há é uma desestruturação e reestruturação, decomposição e recomposição, desorganização e reorganização. "A religião, como expressão total da ordem antiga no registo do simbólico e do ritual, encontra-se na mesma dialéctica de transformação" (Id. *ibid.*, p. 124/125). É que se a religião se enraíza na tradição, recompõe-se na modernidade. O que a tradição e mais especificamente a religião produz é um universo de significações colectivas no qual as experiências quotidianas são lidas. Isso torna o passado uma autoridade transcendente que é fonte do presente.

19 "Nunca se confirmaram muitas das suas teses, desfizeram-se alguns dos seus projectos e foram defraudadas muitas esperanças do homem moderno", afirma Juan BOSCH, *Para Conhecer as Seitas - Panorâmica da Nova Religiosidade Marginal*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1995, p. 32. Com efeito, surgiram novas seitas e novos movimentos religiosos que uns julgam ter origem na laicização e que constituem "supermercados espirituais". Outros vêm nisso o triunfo do religioso sobre o laico. Perante a crise da modernidade há duas tendências com protagonismo: o projecto pós-moderno e o neo-conservador que considera ter descoberto a natureza da crise da modernidade na desorientação ético-moral, procurando como solução a recuperação da religião, nele radicando também os fundamentalismos religiosos e as atitudes sectárias. O pensamento pós-moderno abandona em definitivo os grandes ideais e utopias, a racionalidade e favorece a experiência. Este sentido da experiência, quando entra no domínio do religioso, valoriza exclusivamente as dimensões transcendentais e extra-mundanas, desconfiando de uma religião institucionalizada. Assim, no fim dos anos oitenta, a religião volta a ser considerada como um factor relevante na mudança social e política do mundo contemporâneo, nomeadamente nos países do Leste europeu. Mas já desde os anos setenta, nos países europeus e industrializados, se vem dando o nascimento e difusão de cultos, seitas, novos movimentos religiosos e o interesse pela magia e pelo esoterismo. Há, na sociedade pós-moderna, a presença crescente do sector terciário e uma sociedade que se orienta para a auto-realização pessoal,

modernidade está ligada a transformações tecnológicas, económicas e sociais de grande amplitude. A natureza deixou de ser vista como um reflexo estável do projecto divino e é concebida, preferencialmente, como um espaço em que se encadeiam efeitos e causas cujas leis importa conhecer, havendo um racionalismo que sobreleva a força criadora do homem. A religião tende também a ser objecto de estudo, pois é uma realidade positiva, relativa, histórica, uma construção institucional ligada a um conjunto doutrinal abstracto, que controla as práticas e impõe normas. Há um sistema religioso a que se adere ou se rejeita, a partir de uma visão diferente do homem e do mundo. Aliás, o desencanto do mundo, que se verifica nos tempos modernos, está na raiz do relativismo dos valores. A modernidade, porém, só se torna um modo de vida com a revolução industrial que inclui a explosão das ciências e das técnicas, a racionalização e a sistematização do processo de trabalho, a concentração urbana e o êxodo rural, a cristalização violenta das relações de classe. A vida social, hoje, desenvolve-se na mudança permanente e nisso é grande o peso da influência dos mass-media. Na perspectiva da sociologia das religiões, a secularização é o impacto da modernidade, a diferentes níveis: económico, político, intelectual, simbólico, etc., sobre a religião, ou melhor, sobre a configuração tradicional das relações entre religião e sociedade. A modernidade é, assim, um paradoxo. Para fugir à contradição pode conceber-se o movimento da racionalização na sua dimensão histórica (processo de que se podem seguir as etapas) e na sua dimensão utópica (horizonte e projecção imaginária desse processo). *"A modernidade vai abolir a religião como sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas cria, ao mesmo tempo, o espaço-tempo de uma utopia que, na sua própria estrutura, tem afinidade com uma problemática religiosa*

---

através de uma melhor qualidade de vida colectiva e individual. Num primeiro tempo, a modernização da sociedade foi sinónimo de secularização e a racionalização da vida social foi vista como algo de inevitável, que levaria ao declínio da religião considerada como sinónimo de irracionalidade e de tradicionalismo. Todavia, a religião persiste na sociedade pós-moderna. Cf. sobre esta temática, entre outros autores, Émile POULAT, *L'Ère Postchrétienne*, Paris, Flammarion, 1994; Samuel N. EISENSTADT, "Alcune Osservazioni sulla Religione nelle Società Post-Industriali e Post-Moderne", *Studi di Sociologia*, n° 3-4, Anno XXVI, 1988, p. 289-298 e Ernest Gellner, *Pós-modernismo, Razão e Religião*, Lisboa, Instituto Piaget, s/d.



*de realização e de salvação*", afirma Hervieu-Léger.<sup>20</sup> No que se refere à relação entre modernidade e sociologia da religião o que tem prevalecido é a ideia da incompatibilidade entre religião e modernidade. A investigação empírica confirma um recuo da religião em todos os países que se modernizam, nomeadamente no que se refere às práticas religiosas. Também as Igrejas actuam cada vez com menos eficácia na vida científica, económica, política, cultural e ética. Isso conduziu, nos anos 70, a pensar-se que a sociologia da religião seria apenas uma sociologia das margens, havendo outras organizações que exercem as funções sociais da religião. Pensamos, contudo, que isto é apenas um fenómeno transitório, podendo admitir-se que a crise actual é uma depressão temporária e, nesta perspectiva, a renovação pelos interesses espirituais corresponderia a uma irracionalidade ligada às angústias colectivas. Uma segunda possibilidade é o admitir que a crise é o fim da dominação imperialista da racionalidade técnico-científica, pois, simultaneamente verifica-se o regresso do sagrado.<sup>21</sup> Com efeito, a crise do sistema ocidental, abalado mesmo nos seus valores centrais (razão, progresso, autonomia da acção humana), relança a questão sobre um terreno novo: "o de um laço possível entre o fim das

---

20 Danièle HERVIEU-LÉGER, e Françoise CHAMPION, (Collab.). *Vers un Nouveau Christianisme? - Introduction à la Sociologie du Christianisme Occidental*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 224. Sobre o tema da modernidade é útil também a leitura das p. 195-228.

21 Muitos autores anunciam o regresso do sagrado, dentro os quais sobressai Ferrarotti (cf. o artigo de Franco FERRAROTTI, já referido no capítulo anterior, e, do mesmo Autor, os livros, *Le Retour du Sacré - Vers une Foi sans Dogmes*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1993 e *Il Paradosso del Sacro*, Roma, Saggi Tascabili Laterza, 1983) e muitos e diversificados factos demonstram a procura do misterioso, facto que é ambíguo dentro da religiosidade tradicional. Todavia, pelo menos no Ocidente, o regresso ao sagrado é muito complexo. A perda de credibilidade das grandes Igrejas leva a buscas espirituais por caminhos novos. Essa procura ganha relevância e manifesta-se, por um lado, pela ortodoxia e pela ortopraxia e, por outro, pela intensidade emocional e fervor do culto. Assim, só partindo de uma visão muito superficial da sociedade se poderá dizer que a religião está em vias de extinção, pois os indícios vão mesmo em sentido contrário. O sociólogo Harold W. Tunner afirma mesmo: "Estou disposto a apresentar a tese seguinte: que o mundo nunca viu maior inovação e criatividade religiosa do que durante a segunda parte do nosso século" (Global Phenomenon, in *New Religious Movements and the Churches*, Genebra, WWC Publications, 1978, p. 8, citado por Juan BOSCH, *Para Conhecer as Seitas - Panorâmica da Nova Religiosidade Marginal*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1995., p. 31). Todavia este regresso do sagrado está repleto de ambiguidades. Embora não tenham realizado as profecias de Feuerbach e dos marxistas, o fenómeno religioso vive dificuldades preocupantes como, por exemplo, a indiferença religiosa prática observada no mundo ocidental. Com efeito, não é já a componente religiosa que define a estruturação básica das nossas sociedades. Tal não significa eliminação, mas apenas deslocamento. Vive-se num período de crise que é resultado da modernidade, que remontando à Renascença, se manifesta na desmedida confiança que o homem deposita na razão, na ciência, no nacionalismo, ou seja, no domínio do homem sobre o mundo.

*ilusões da modernidade e o 'regresso do religioso'".<sup>22</sup> Profeticamente, Malraux disse: "O século vinte será religioso, ou não existirá".<sup>23</sup> "O que está em jogo é a restituição de processos ocultos durante muito tempo pela evidência social e económica do 'progresso', assim como a amplitude mensurável da 'descristianização'<sup>24</sup>. O facto de, com a modernidade, a religião ter perdido o monopólio não significa, portanto, que não tenha um lugar relevante ou que se tenha transformado numa superestrutura vazia de significado. A perspectiva já não é a da óptica de uma história linear, como pretendia o evolucionismo, mas a de uma história fundamentalmente indeterminada. Embora a dimensão do crer esteja dispersa, em situação precária e constantemente móvel, é necessário identificar e observar os canais sociais de transmissão e de circulação, de transformação e de transmutação destas referências, valores, normas e hábitos práticos de fundo cristão que, pertencendo 'naturalmente' à cultura comum, trabalham a vida social em todos os seus aspectos. "A religião informa o interior das práticas, alimenta as esperanças e as nostalgias, alimenta as utopias e cauciona as operações do manter da ordem". "Mais, ela pode aparecer como propondo, numa sociedade fragmentada e atomizada, uma alternativa societal, outros modos de sociabilidade e de regulação social permitindo aos indivíduos e aos grupos, com falta de referências, reinterpretar as diferentes dimensões da sua existência pessoal e colectiva, e de reorganizar as relações entre si e com a sociedade".<sup>25</sup> A própria situação actual favorece a reorientação estratégica das instituições que, renunciando à intervenção directa nas tarefas profanas, opera uma recomposição das redes de influência sobre uma nova base. Os direitos humanos, a defesa da paz, por exemplo, fazem da Igreja*

---

22 Danièle HERVIEU-LÉGER, "Les Sociologues et le Christianisme", artigo já citado, p. 344. "O sucesso das seitas, o desenvolvimento, no interior das igrejas, de correntes emocionais de género carismático, a importância de tendências fundamentalistas, tanto no terreno católico como protestante, o próprio crédito novo que confere ao discurso estruturalmente anti-moderno do aparelho eclesiástico o despojamento actual das críticas da modernidade, recolocam no centro da investigação sociológica a análise do campo religioso" (p. 345).

23 Citado por Id. *ibid.*, p. 344.

24 Id. *ibid.*, p. 344.

25 Id. *ibid.*, p. 346 e 347.

Católica uma 'perita em humanidade'. "Ao quebrar a evidência social e ideológica do 'progresso' e a fé na secularização que lhe correspondia, a crise torna mais visível o trabalho subterrâneo da religião, e os deslocamentos no tempo dos seus pontos de aplicação", afirma também Hervieu-Léger.<sup>26</sup>

Concluindo, diremos que todo este contexto sócio-cultural condicionou a criação e evolução da sociologia da religião. Um dos maiores temas das teorias sociológicas clássicas, como veremos, acerca do significado social da religião é o de que o processo de diferenciação tende a separar a religião das outras instituições sociais, isto é, a religião divorciou-se cada vez mais das leis, da política, da educação, da economia, etc.. A própria religião deixou de ser vista como um processo unitário, sendo considerados, separadamente, a organização, o conhecimento, as crenças, a emoção, a ética e os rituais. Mais tarde, a partir da segunda metade deste século, distinguiu-se entre conteúdos e funções da religião. Aqueles seriam variáveis; as funções permanentes. As mudanças nas organizações religiosas, especialmente depois de 1960, foram interpretadas como respostas adaptativas a pressões económicas, ambientais, de especialização, burocratização e profissionalização. Isso aconteceu também noutros domínios como a sociologia da medicina, da educação, etc.. A diversificação de experiências levaram a que se desse importância à procura do sentido dos mecanismos sociais para produzir e reproduzir a ordem na sociedade. As mudanças ocorridas na década de setenta, a desordem da sociedade industrial, levaram a que as organizações religiosas se envolvessem em questões morais e políticas e concluiu-se que a religião poderia ter uma função mediadora na solução dos conflitos, mas a proliferação de seitas e movimentos religiosos<sup>27</sup> levou a que se admitisse também que a religião contribuía

---

26 Id. *ibid.*, p. 347.

27 Estes novos movimentos religiosos ou seitas revelam o fenómeno sectário que não é novo, embora os mass-media, pela atenção que lhes dão, levem a crer isso. São sinais da deslocação da sensibilidade religiosa actual definida mais pelo desejo da experiência e do sentimento do que pela reflexão e explicação racional do religioso. "O emocional veio substituir o reflectido, e para muitos é mais

para a desordem social. Progressivamente, a religião passou a ter menos importância nas análises sociológicas e só a partir dos anos setenta se notou uma renovação que levou a não identificar religião com as organizações formais e Igrejas. A religião foi estudada também fora do campo religioso e muitos estudos, cujo objectivo era diferente (vida política, eleitoral, familiar, económica, jurídica, cultural, etc.), interessaram-se pelos factores religiosos, uma vez que a religião exerce uma influência difusa, invisível nos actores sociais em todas as dimensões da vida individual e colectiva. Todavia, a sociologia da religião isolou-se ao tornar-se uma disciplina académica, contribuindo, ainda que indirectamente, para que os fenómenos religiosos não fossem compreendidos dentro dos modelos da sociedade industrial, dado que esse estatuto a insularizou intelectualmente e isolou socialmente. Para a insularização contribuíram: a religião ter-se tornado indistinta de outros fenómenos sociais normativos; a noção de religião invisível que diluiu o que era específico da religião; a ênfase posta na secularização. O isolamento social ficou a dever-se ao facto da sociologia da religião se ter academizado sem ter definido claramente o seu objecto de investigação; as associações profissionais, pelo menos algumas, serem de cariz confessional; o sucesso de revistas especializadas. Todavia, o isolamento não se verifica de forma igual em todos os países e o trabalho de sociólogos não especializados em sociologia da religião tem levado a que a sua problemática se tenha vindo a orientar, por vezes, segundo as perspectivas clássicas. De qualquer modo, é um facto também que "*a sociologia das religiões, depois de haver tentado diagnosticar o desaparecimento possível do seu objecto, encontra-se, na situação de fornecer instrumentos conceptuais úteis para analisar outros campos da vida social*".<sup>28</sup>

---

*importante estar em estado de busca da verdade do que crer na verdade (já alcançada*", diz Juan BOSCH, *op. cit.*, p. 40. O deslocamento manifesta-se também pelo sincretismo religioso cujas raízes mergulham na utopia de uma religião universal. Também o clima de expectativa milenarista explica o caminho actual das seitas e novos movimentos religiosos.

<sup>28</sup> Danièle HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Memoire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 344.

Podemos afirmar, concluindo este ponto, que há dois caminhos na sociologia da religião<sup>29</sup>: um privilegia os factores não religiosos do fenómeno religioso, percorrido, normalmente, por sociólogos de referência católica;<sup>30</sup> outro estuda os fenómenos não religiosos da religião, trilhado pelos clássicos e seus seguidores. Na sociologia da religião há também duas grandes correntes: a da integração e a da compensação. Segundo a tese da integração, a religião é uma força estabilizadora e integradora e representa mesmo o fundamento da sociedade, como pensam Durkheim e Yinger. A tese da compensação refere-se ao significado da religião para o comportamento social e para a compreensão do indivíduo. Os ritos religiosos podem servir de substitutos de formas civis, resolvendo problemas sociais pelo imaginário. Aí entroncam as posições de Hegel, Marx e Freud.<sup>31</sup> Nos domínios, verifica-se, hoje, que a sociologia do cristianismo, e em particular a do catolicismo, está mais desenvolvida do que a do islamismo e das religiões indianas, havendo também um desenvolvimento no estudo das seitas e novos movimentos religiosos.

Não será demais repetir que o estudo dos fenómenos religiosos é complexo e grande o risco do próprio autor fazer auto-interpretação e, como tal, distorcê-los, dada a sua atitude de maior participação ou distanciamento para com eles. Por isso deve haver sempre o cuidado de situar a teoria de cada autor, dentro da sua época e ter em conta também a sua atitude pessoal face à religião, como no início deste capítulo deixámos já sublinhado.

---

29 Cf. Henri DESROCHE, p. 8-20.

30 O seu iniciador foi Le Bras que passa de uma sociologia meramente morfológica a uma sociologia tipológica. Com efeito, o estudo do Autor - *Études de sociologie religieuse*, Paris, P. U. F., 1956 - põe em evidência que a sua obra constitui um progresso de duas tentativas: a da medida quantitativa dos factos religiosos (sociologia morfológica da prática) e a da avaliação dos conteúdos recenseados. Ou seja, uma medida social do comportamento religioso e uma interrogação sobre o que há de religioso no comportamento. De forma complementar há que referir que a posição dos católicos foi, inicialmente, a de colocarem sérias reservas à sociologia de origem comtiana até porque os principais autores eram agnósticos ou ateus. A aceitação da sociologia positiva, por parte dos católicos, foi lenta e podem distinguir-se quatro fases: oposição, contribuição dada por católicos, difusão rápida em meios católicos, tendências diversas actuais entre os católicos. A este propósito cf. Hervé CARRIER, "Les catholiques et la sociologie empirique", in Hervé CARRIER, Émile PIN, *op. cit.*, cap. I, p. 11-36.

31 Cf. Friedrich FÜRSTENBERG, *op. cit.*, Introdução. (Esta obra tem, na parte final, excertos de obras de autores importantes em sociologia da religião).

## 2. As diversas teorias sociológicas

Como sublinhámos, no ponto anterior, a questão da religião está muito ligada à concepção da sociedade, à autocompreensão da própria sociologia e à sua evolução. Sobre a religião têm sido formuladas teorias sociológicas diversas, como, aliás, noutros campos do saber, e nem todos os autores são coincidentes quanto à sua classificação.<sup>32</sup> Pode afirmar-se, porém, que há três orientações ou ênfases principais: a teórica, a empírica e a multidimensional.<sup>33</sup> Na orientação teórica, em que sobressaem os fundadores da sociologia da religião (Durkheim, Marx e Weber), são, sobretudo, aprofundadas as relações entre religião e sociedade, principalmente nos aspectos estruturais e culturais. Na orientação empírica podemos distinguir duas atitudes: a sociográfica e a dos funcionalistas. A orientação multidimensional procura fazer a síntese teórica, sobretudo a partir da sociografia e da perspectiva funcionalista, não deixando também de aprofundar outros aspectos da religião.

Dada a importância e influência que tiveram e ainda continuam a ter, começaremos por referir, de forma um pouco mais alongada, as perspectivas teóricas de Durkheim, Marx e Weber, considerados os autores clássicos no ramo específico da sociologia da religião. Com efeito, a orientação teórica destes autores<sup>34</sup>

---

32 Por exemplo, Martelli distingue, sobretudo, a análise feita nos planos macro e micro-sociológico, planos a partir dos quais, enquadra as diversas correntes da sociologia da religião. No plano macro, distingue as teorias funcionais, do conflito e simbólico-cultural; no plano micro, enfatiza a fenomenologia. Martelli conclui que o problema está em saber se a sociologia da religião oferece uma teoria adequada à compreensão e multiplicidade dos fenómenos religiosos. Com efeito, utilizam-se conceitos diversos e só parcialmente sobrepostos, como sagrado, religioso, transcendente, para designar a mesma entidade fundadora da experiência religiosa, ficando por resolver o problema epistemológico de a religião ser o que as pessoas de uma dada sociedade consideram como tal (perspectiva weberiana) ou se se definem os critérios do que seja a religião em si (perspectiva durkheimiana). Cf. Stefano MARTELLI, *La Religione nella Società Post-Moderna tra Secolarizzazione e De-secolarizzazione*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, p. 118. Segundo Roberts, o papel da religião na sociedade pode ser encarado em duas perspectivas macrosociológicas, isto é, que procuram explicar os dinamismos de uma sociedade vasta: as teorias funcionais e do conflito (cf. Keith A. ROBERTS, *Religion in Sociological Perspective*, 2ª ed., Belmont (Cal.), Wadsworth Publishing Company, 1990, p. 41-71). Zadra, por sua vez, distingue entre a escola francesa, a corrente histórica, a pesquisa fenomenológica e a psicanalítica (cf. Dario ZADRA, *op. cit.*, p. 11-32).

33 Cf. Augusto da SILVA, *Sociologia da Religião*, Évora, G.I.A.S., I.S.E.S.E., p. 20-35.

34 Para os clássicos, a religião é uma questão central, uma chave importante para compreender a estrutura e os processos sociais. Observam a religião na tentativa de identificarem as características da sociedade que se desenvolve desde o início do séc. XIX. Não tiveram uma concepção neutra de religião e podem filiar-se em três campos: o organicismo positivista, o materialismo dialéctico e a teoria da acção. O seu interesse não era a religião como tal, mas a mudança social e os remédios para a patologia social. A religião é vista como um factor decisivo para assegurar a ordem e o controlo social. Estas três teorias sociológicas deram origem, respectivamente, à sociologia funcionalista (A. Comte e E. Durkheim), à sociologia do conflito (Marx e Engels), à sociologia simbólico-cultural (Weber, Simmel e Ernest Troeltsch). Cf. Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 32.

procura analisar as relações entre a religião e a sociedade, a origem do fenómeno religioso, a sua dinâmica e as relações com outros fenómenos sociais. Dentro desta perspectiva, há duas correntes principais: a que considera a religião como variável dependente (posição de Durkheim e Marx)<sup>35</sup> e a que a toma como variável independente (perspectiva de Weber). Nós pensamos, todavia, que a religião deve ser considerada como uma variável interdependente em todos os sentidos e analisada numa perspectiva sistémica que tem em conta e sublinha a mútua relação entre cultura, conhecimento, religião e sociedade.

### 2.1. Os autores clássicos: Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber

**Durkheim** (1858-1917) considera a sociologia da religião como uma especificação do factor religioso, sociologia que é, para o Autor, uma forma de conhecimento orientada para a compreensão do homem. Se, segundo Durkheim, só o social explica o social e a religião é um facto essencialmente social deve ter uma causa social e ser produto do pensamento colectivo. Deste modo, toma a religião como a projecção externa da consciência social, ou seja, do conjunto de normas que são partilhadas pelos indivíduos aculturados da mesma forma.<sup>36</sup> Assim, a religião é uma resposta positiva para a verdadeira sociabilidade, pois celebra e reforça o facto de as pessoas terem capacidade para formar sociedades. A religião simboliza a sociabilidade e, por sua vez, a moralidade codifica e regula a acção. É essa a tese que defende na sua obra fundamental sobre a religião, escrita em 1912, e que

---

35 Esta foi igualmente a posição dos primeiros sociólogos e antropólogos, para os quais a religião era tida como ignorância ou como superstição. Para Comte, por exemplo, a sociologia é um substituto funcional da religião, pois a ciência é uma forma de consciência superior que resolve os problemas da humanidade aí radicando a ideologia tecnocrata. Para Durkheim, porém, a ciência não nega a religião já que esta é uma realidade e aquela não a pode negar. Aliás, ciência moral e religião têm a mesma fonte comum: a sociedade. A ciência apenas exprime a vida, a religião, porém, cria-a, ou seja, "é meio de fazer viver os homens", Émile DURKHEIM, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse - Le Système Totémique en Australie*, 4ª ed. Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 614. Se o pensamento científico tende a substituir o religioso, só a função especulativa deste perde terreno, pois "o que a ciência contesta à religião não é o seu direito à existência, é o direito de dogmatizar sobre a existência das coisas, é a espécie de competência lógica que se atribui a si mesma para conhecer o homem e o mundo", Id. *ibid.*, p. 618.

36 Esta ideia remonta a Fustel de Coulanges que, na sua obra *Cidade Antiga*, defende que na origem das cidades houve um movimento religioso, já que nelas existia sempre um grupo a partir do qual se prestava culto aos deuses. Cf. Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 22.

constitui a pedra angular para o estudo dos fenómenos religiosos: *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse - Le Système Totémique en Australie*.<sup>37</sup> Por um lado, realça a importância da distinção entre sagrado e profano como categoria de pensamento universal, que está na base da religião em si e de todas as religiões,<sup>38</sup> enquanto originada pela sociedade e orientada para o serviço da sociedade; por outro, põe em relevo a necessidade da religião e da sua prática para a vida social, já que a função da religião é tornar possível a sociedade, mantendo a coesão do grupo e conduzindo, portanto, à integração social. Com efeito, as crenças religiosas sacralizam as normas de comportamento, dando-lhe legitimidade, o que favorece o auto-controlo dos indivíduos e a adopção de medidas repressivas sobre os que se desviam. Os ritos suscitam o temor e o respeito sobre essas normas. Deste modo, a religião forma uma base sólida de controlo social. Para Durkheim é clara a dimensão comunitária e institucional da religião. Para demonstrar o seu pensamento, dada a influência que sofre da teoria evolucionista, insiste no estudo dos povos primitivos, recorrendo ao estudo da religião totémica, que considera como a forma mais primitiva de religião, utilizando, para isso, estudos feitos pelos antropólogos e sociólogos seus contemporâneos.<sup>39</sup> A concepção de religião em Durkheim, que já expusémos no primeiro capítulo, pode sintetizar-se da seguinte forma. A religião é um facto social porque nasce e se afirma em função das exigências do grupo ou do clã que, apesar da sua integração, tem uma existência

---

37 Esta obra é, por um lado, um modelo de análise dos fenómenos religiosos e, por outro, uma explicação sociológica da religião. Se, como modelo de análise o contributo da obra constitui um quadro que orienta a investigação no domínio do religioso, como explicação a sua tese é discutível e tem suscitado polémica.

38 O sagrado é gerado pela efervescência colectiva, negando o papel dos carismáticos e dos profetas que Weber reconhece com clareza.

39 Segundo O'Toole (cf. Roger O'TOOLE, *op. cit.*, p. 76-110), a teoria de Durkheim reflecte o evolucionismo dos antropólogos ingleses como Malinowski, o naturalismo dos alemães e o psicologismo, sendo seus percussores outros autores como H. de Saint-Simon, A. Comte, J. Stuart-Mill, Tocqueville e Spencer. Já nas suas obras anteriores (*Divisão do Trabalho Social* e *Suicídio*) Durkheim se preocupava com a moralidade, a solidariedade social e o laço entre as duas que seria feito pela religião. Durkheim observa que na sociedade há desagregação e anomia cuja causa está na divisão do trabalho que implica um novo tipo de solidariedade, a solidariedade orgânica, mas tem uma visão optimista da capacidade auto-reguladora do sistema social. Há também um novo tipo de direito (o cooperativo) e de organização profissional (as corporações). Fiel às regras do método sociológico, a religião deve ser considerada como uma coisa social advogando que, para reconhecer os fenómenos religiosos, devemos despojar-nos de preconceitos e da transcendência etnocêntrica.



sempre ameaçada por forças desagregadoras. Para unir-se contra esse perigo, o grupo ou clã projecta fora de si a consciência de grupo como qualquer coisa de superior, de inatingível, de sagrado. Tal consciência não pode permanecer só ao nível das consciências individuais, tem que passar para a consciência de grupo. Deste modo nasce o 'totem' (pessoa, animal, coisa) que representa e identifica a consciência do grupo. É do 'totem' que provêm mitos, ritos, coisas ditas sagradas (isto é, diferentes das coisas de uso quotidiano) que não são propriamente uma qualidade dos objectos, mas uma atitude do crente. Assim, o 'totem' é uma força imaterial, anónima, uma energia difusa e potência moral que exige a veneração dos fiéis, símbolo do sagrado. Mas, se o sagrado pode ter como característica principal a transcendência é entendido, por Durkheim, apenas no sentido imanente: é, sempre, uma representação simbólica do clã. O culto totémico, em particular, e o culto de uma forma geral são mecanismos para a solidariedade social, uma vez que conduzem à criação de um grupo específico de pessoas com capacidade de criar uma comunidade moral. Os sentimentos religiosos nascem da dependência face à sociedade, que é a potência colectiva e autoridade moral, objectivando-se nos símbolos religiosos que plasmam a consciência dos fiéis e asseguram a conformidade dos comportamentos. Deste modo a religião é determinação da consciência colectiva (conjunto de representações, regras, modelos de comportamento e normas que guiam o agir individual) que é o coração da sociedade de que o indivíduo está dependente, sendo a experiência religiosa apenas de tipo colectivo, mas não uma ilusão porque "*a causa objectiva, universal e eterna das sensações religiosas sui generis de que é feita a experiência religiosa é a sociedade*".<sup>40</sup> Durkheim rejeita, assim, o aspecto psicológico da religião, pois dá pouco valor ao aspecto subjectivo.<sup>41</sup> Com efeito, a causa determinante reside nos factos sociais

---

40 Émile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 595.

41 Durkheim nega que a religião seja um puro facto psíquico já que as representações colectivas são uma realidade *sui generis* e elementos constitutivos da sociedade. O ideal colectivo expresso na religião não é inato ao indivíduo, mas surge da vida colectiva. Deste modo, a religião é um sistema de noções por meio das quais os indivíduos representam a sociedade de que são membros e os

anteriores e não na consciência individual. Assim, se o polo dinâmico é a sociedade, também a própria natureza social é religiosa, pois a religião é a matriz dos laços sociais, havendo uma identidade entre o social, o moral e o religioso. Os factos religiosos dependem, por isso, dos sociais<sup>42</sup> que têm um carácter normativo e de constrangimento influenciando de modo determinante o comportamento dos indivíduos. Dada a proeminência do social, a religião é um mito que a sociedade constrói, pois a realidade imanente à religião é objectivação do grupo social. A religião é um fenómeno basilar e o sagrado uma expressão da essência da sociedade. O social e a religião têm origem na vida colectiva da sociedade que é, assim, na expressão de Bergson, 'uma fábrica de deuses'. A sociedade sustenta a religião porque esta não é mais do que a sacralização dos sentimentos morais existentes numa dada sociedade. Analisada nesta perspectiva, a teoria sociológica da religião de Durkheim não só cai no societismo, como ultrapassa a evidência empírica e é uma tomada de posição filosófica sobre Deus que é apenas símbolo da sociedade.

Em nossa opinião, conceber o sagrado como exclusiva criação da sociedade e identificá-lo com ela, já que é sempre uma mera interpretação simbólica da sociedade, é negar o transcendente e fazer do objecto da fé um logro idolátrico,<sup>43</sup> tornando a religião, como bem nota R. Aron, "*uma representação alucinatória, exactamente do mesmo grau que a interpretação animista ou naturalista*".<sup>44</sup> É que, se a religião tem uma dimensão social, o que é um facto inegável, não se esgota nessa dimensão, embora seja essa a acentuação que compete à perspectiva sociológica. Em nossa opinião, Aron tem razão, quando acrescenta: "*Parece-me*

---

laços observados que mantêm com ela. Cf. Dario ZADRA, *op. cit.*, p. 13.

42 G. Mensching, ao criticar Durkheim, defende, em nossa opinião com justeza, que se há relação entre os factos sociais e os factos religiosos não há, contudo, uma dependência causal absoluta. Cf. Roberto CIPRIANI, "Per una Definizione dell'Ambiente della Sociologia della Religione: de Durkheim a Yinger", *Sociologia*, Anno XI, n° 2-3, Nuova Serie, Maggio-Dicembre 1977, p. 141-150, nomeadamente a p. 144.

43 Giddens nega a acusação de idolatria, argumentando que a ênfase dada à explicação sociológica é apenas uma questão de método. Cf. Anthony GIDDENS, *Capitalismo e Moderna Teoria Social*, Lisboa, Editorial Presença, 1976, p. 125-200.

44 Raymond ARON, *Les Étapes de la Pensée Sociologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1967, p. 361.

*inconcebível definir a essência da religião pela adoração que o indivíduo vota ao grupo, pois, pelo menos na minha visão, a adoração da ordem social é, precisamente, a essência da impiedade. Afirmar que os sentimentos religiosos têm por objecto a sociedade transfigurada é degradar a experiência humana de que a sociologia se quer dar conta*".<sup>45</sup> Como já acentuámos no primeiro ponto deste capítulo, todas as teorias são fruto da sua época e a de Durkheim não foge à regra. De facto, nesse período histórico, vários pensadores manifestavam a sua discordância face à imposição que, nomeadamente, a Igreja Católica impunha ao debate e desenvolvimento das ideias, aceitavam, por vezes de forma acrítica, as novidades científicas ansiosos por influir nos destinos da humanidade e combatiam a religião. Embora Durkheim negue tal acusação<sup>46</sup>, Aron diz que "*o objectivo da teoria de Durkheim é fundar o objecto de fé sem admitir o conteúdo intelectual das religiões tradicionais*",<sup>47</sup> condenadas, como afirma, pelo desenvolvimento do racionalismo científico.<sup>48</sup> Durkheim rejeita também que a sua tese seja uma forma de materialismo histórico, já que se a vida social depende de condições naturais, afirma que "*a consciência colectiva é mais do que um epifenómeno da sua base morfológica*",<sup>49</sup> uma vez que implica a síntese das consciências, síntese que suscita ideias e imagens que se combinam e levam a que, por isso, a vida seja independente, como acontece, muitas vezes, com os ritos e os mitos.<sup>50</sup> Nesta concepção, segundo Desroche,<sup>51</sup> a religião seria um fenómeno de ideação colectiva e,

---

45 Id. *ibid.*, p. 361.

46 Cf. Émile DURKHEIM, "Le Sentiment Religieux a L' Heure Actuelle", *Archives de Sociologie des Religions*, n° 27, 1969, p. 73-77.

47 Raymond ARON, *op. cit.*, p. 348.

48 Cf. Émile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 618.

49 Émile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 605.

50 Cf. Id. *ibid.*, p. 605-606.

51 Cf. Henri DESROCHE, "Retour a Durkheim? - D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues", *Archives de Sociologie des Religions*, n° 27, 1969, p. 79-88. Neste texto, o Autor pretende sublinhar as teses de Durkheim como 'ideação colectiva', procurando rejeitar leituras reducionistas. Segundo a interpretação de Desroche, o fenómeno religioso não se explica nem se compreende por redução a fenómenos psicológicos individuais, económicos, geográficos, históricos e sociais, mas "*compreende-se e explica-se apenas como fenómeno específico que transfigura as realidades às quais se refere, portanto, que cria ideias e valores numa operação de ideação colectiva, através da qual a sociedade se constitui como sociedade instituindo-se como sobre-sociedade*" (p. 82).

hoje, "reconhece-se, cada vez mais entre os investigadores que (a origem dos sentimentos colectivos) são 'falsos problemas', que a ambição dos autores antigos de quererem atingir sociologicamente as origens religiosas a partir de fenómenos colectivos é uma ilusão e um engano, como recordava Garnet".<sup>52</sup>

Segundo Prades,<sup>53</sup> o problema da teoria de Durkheim reside no facto dele não ter explicitado que sociedade era o substrato da vida religiosa. Para este Autor, que procura valorizar a perspectiva durkheimiana, a sociedade não é a sociedade real, mas a ideal, isto é, a ideia que dela se tem. Portanto, "o valor da hipótese (o societismo de Durkheim) está longe de se esgotar na obtenção de uma prova rigorosa"<sup>54</sup>, pois o critério decisivo não é uma demonstração, mas uma hipótese plausível que pode contribuir e muito para o conhecimento. Ora a hipótese de Durkheim é plausível, pois a noção do princípio totémico como força é um conceito fundamental para considerar, teoricamente, o problema da multiplicidade do sagrado e o seu conteúdo remete para um ser real, objectivo, substantivo e não uma ficção imaginária e ilusória. A hipótese societista, na sua forma mais pura, leva a pensar que não pode existir outra fonte para explicar o homem do que a sociedade. É uma nova forma de explicar o homem, "ser único que viveria ao auto-identificar-se colectivamente como coisa sagrada".<sup>55</sup> O societismo, ainda segundo Prades, é uma contra-hipótese concreta que se dirige aos materialistas que ignoram o género do sagrado; aos espiritualistas que situam o sagrado fora do homem; aos humanistas que consideram o indivíduo como fonte do conhecimento, da acção e do sentido. Valoriza ainda o valor heurístico daquilo a que chama a sócio-reliologia durkheimiana, uma vez que a leitura da tese de Durkheim deve ser feita como um programa de investigação, permitindo ver hoje como se perspectiva o que é vivido

52 Hervé CARRIER, "Le rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses", in Hervé Carrier e Émile Pin, *op. cit.*, p. 376.

53 Cf. José A. PRADES, *Persistence et Métamorphose du Sacré - Actualiser Durkheim et Repenser la Modernité*, Paris, P. U. F., 1987, p. 267-295.

54 Id. *ibid.*, p. 271.

55 Id. *ibid.*, p. 280.

como sagrado e como profano. Segundo Prades, o grande mérito de Durkheim está, portanto, na sua intuição central da metamorfose e persistência do sagrado.

Para Martelli,<sup>56</sup> pelo contrário, a dificuldade da sociologia religiosa de Durkheim reside no conceito de sagrado que impede de distinguir o fenómeno religioso como referido a uma transcendência última, não sendo possível diferenciar, por exemplo, os devotos religiosos dos do futebol, porque ambos são fruto da efervescência colectiva que se distingue apenas pelo tipo de crenças e símbolos. Diferentemente de Weber, para Durkheim, a intencionalidade dos sujeitos tem um peso irrelevante, o que é uma lacuna, como a é, também, o não permitir a distinção entre religião e moral, pois qualquer coisa que promova a solidariedade social é *ipso facto* religiosa. Além disso, não é eliminada a ambígua identificação do social e do religioso. Com efeito, se o objecto de culto fosse a sociedade, a religião teria um carácter tribalístico ou nacionalista e não universalista. Assim, a perspectiva de Durkheim não resiste ao universalismo das religiões cristã e budista. Também ao acentuar o carácter integrativo da religião, Durkheim esquece os aspectos disfuncionais sobre o *status quo* e a capacidade que a religião tem de levar à mudança social.

Embora nos pareça claro que a intenção de Durkheim foi a de encontrar a essência da religião, essência que seria detectável na religião mais primitiva, nem todos assim pensam. Assim, para Yinger, por exemplo, a obra de Durkheim "é essencialmente uma interpretação funcional e não um estudo das origens".<sup>57</sup> Hoje aceita-se não ser possível fazer uma teoria sobre a origem da religião. Embora as teorias não possam dizer como nasceu a religião, contribuíram, no entanto, para fazer luz sobre a sua natureza, diversidade e papel do comportamento religioso. As teorias sobre as origens da religião podem classificar-se em três tipos, cada uma das quais com elementos de análise funcional implícitos e explícitos. Para os que

---

56 Cf. Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 62-66.

57 J. Milton YINGER, *Religion, Société, Personne*, Paris, Éditions Universitaires, 1964, p. 69.

insistem nos aspectos cognitivos, a religião nasce da necessidade de explicar acontecimentos misteriosos e aterradores; para outros ainda, a religião é uma das necessidades essenciais do homem; para outros, a religião é produto das interrelações sociais e resultado da vida em grupo. Simmel diz que não pretende indagar da origem histórica, mas psicológica, pois a religião, para Simmel reside em relações humanas de exaltação, devoção e fervor da vida social. Para Durkheim, como vimos, a sociedade é que é a fonte do sagrado.

A influência de Durkheim foi importante, fez escola<sup>58</sup> e pode ser considerada como base da abordagem funcionalista da religião. A teoria funcionalista tem em Durkheim a sua primeira formulação para o qual, como dissemos, a função essencial da religião é a integração e a coesão sociais. Aí radicam os substitutos funcionais da religião e a secularização como característica da sociedade moderna, embora, sendo a religião parte da sociedade, tenha sempre futuro, segundo Durkheim, já que a sociedade é transcendente face aos indivíduos ainda que no horizonte intra-mundano. Com efeito, para Durkheim o problema da religião não é a sua perda de influência na vida social, já que a sua influência vem-lhe da sua capacidade para gerar símbolos, símbolos que são necessários para a vida social.<sup>59</sup> O contributo de Durkheim foi decisivo, pois deixou completamente delineado o campo de estudo dos fenómenos religiosos e a distinção, especificidade e oposição dos domínios do sagrado e do profano. O sagrado ganha a dimensão objectiva dada a sua qualidade de ser símbolo. Além disso, como diz Zadra, "*A afirmação de que tanto os ritos religiosos como as crenças reflectem e reforçam a rede moral dentro da sociedade tornou-se um critério muito difundido nos estudos de sociologia religiosa*".<sup>60</sup>

---

58 Entre os discípulos de Durkheim destaca-se Marcel MAUSS de cuja obra sobressai: *Oeuvres* (2 vol.: 1. *Les Fonctions Sociales du Sacré*; 2. *Répresentations Collectives et Diversité des Civilisations*), Paris, Éditions du Minuit, 1968 (1º vol.), 1974 (2º vol.).

59 Cf. James A. BECKFORD, *op. cit.*, p. 28.

60 Dario ZADRA, *op. cit.*, p. 14.

Para **Marx** (1818-1883), **Engels** (1820-1891) e os **marxistas** a religião é consequência de condicionamentos sócio-económicos, alienação e produto da sociedade capitalista.<sup>61</sup> A tese de Marx, também ideológica, afirma a supressão da religião na sociedade sem classes. A religião é uma ideologia com pretensão ao absolutismo para defesa dos interesses da classe dominante, uma superestrutura que distorce a representação da realidade e que provém de uma falsa consciência. A religião tem como função o controlo social e expressa a consolação da criatura oprimida. Engels, que transforma o materialismo histórico em dialéctico, defendendo que a religião é uma ideologia com uma função repressiva, pretende demonstrar cientificamente a não existência de Deus e defende o ateísmo.<sup>62</sup>

Nestes autores radica a perspectiva conflitual que considera superados, não apenas os conteúdos religiosos, como a própria função integradora da religião.<sup>63</sup> Com efeito, a teoria do conflito acentua que a realidade fundamental da história é o conflito entre classes cuja raiz é de natureza económica. Os valores e crenças justificam os interesses dos grupos e a religião é vista como uma ideologia justificadora de uma dada ordem social. Todavia, nem todos os teóricos do conflito

---

61 Para um maior aprofundamento, cf. Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 38-51.

62 Segundo estes dois Autores, "*O homem faz a religião, a religião não faz o homem. Por outras palavras, a religião é a própria consciência e a própria sensibilidade do homem que não se encontrou ainda a si próprio ou já se perdeu de novo. Mas o homem não é um ser abstracto vivendo fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, sociedade... (A religião) é a fantástica realização da essência humana porque a essência humana não tem verdadeira existência real*", afirmam Karl Marx e Frederick ENGELS, *On Religion*, New York, Schocken, 1964, p. 41, citados por Meredith B. McGUIRE, *o Religion: the Social Context*, 2ª ed., Belmont (Cal.), Wadsworth Publishing Co., 1981, p. 11.

63 Também já para Feuerbach e iluministas como Hume e Voltaire, a religião é mistificadora e alienante, pois oculta as forças reais que guiam a mudança e esbata os conflitos, impedindo a autodeterminação do homem. A religião é simples reflexo da condição alienada do homem na sociedade capitalista e tem por função ser ópio, ou seja, é força para resistir ao progresso. Para Feuerbach a "*Religião, pelo menos a Cristã, é a relação do homem consigo próprio, ou mais correctamente, com a sua própria natureza (isto é, a sua natureza subjectiva); mas com ela considerada como uma natureza separada de si próprio. A essência divina não é mais do que a essência humana, ou antes, a natureza humana purificada, liberta dos limites do homem individual, tornado objectivo, isto é, contemplado e venerado como outro, como um ser distinto. Todos os atributos da natureza divina são, por isso, atributos da natureza humana.*" (Ludwig FEUERBACH, *The Essence of Christianity*, New York, Harper & Row, 1957, p. 12-14, citado por Meredith B. McGUIRE, *op. cit.*, p. 11). Mais tarde, Ernest Bloch atribui, porém, à religião uma função revolucionária, mas para ele só um ateu é um bom cristão. Roger Garaudy defende que se a religião é sempre uma ilusão não é, necessariamente, uma alienação, afirmando mesmo que o cristianismo teve uma função histórica positiva na afirmação do primado dos direitos da pessoa. Gramsci, sem deixar de afirmar que a religião é uma alienação, admite que pode dar força aos oprimidos para se oporem à classe dominante. Como já se referiu antes, a escola de Frankfurt, representada, entre outros, por Theodor Adorno, Eric From, Habermas, tem uma perspectiva menos rígida sobre a religião do que o marxismo ortodoxo, como já referimos antes.

ênfatizam a função integradora e estabilizadora da religião. Assim, por exemplo, a insistência de um grupo religioso em considerar-se como detentor exclusivo da verdade é particularismo que tende a encorajar a militância e a ser fonte de conflito. Muitas vezes também as normas religiosas estão em conflito com as leis seculares, o que conduz à desarmonia social. A religião tanto pode contribuir para o consenso como para a dissensão. Mas o próprio conflito com a sociedade pode ser fonte de integração para o grupo religioso, dando-lhe o sentimento de um destino comum e levando à reformulação e articulação das crenças. Assim, a harmonia e o conflito devem ser entendidos em conjunto. Uma das vantagens da teoria do conflito é chamar a tenção para a mudança. Mas, a teoria do conflito também coloca problemas. Se é útil para ver as causas da mudança, está menos apta para explicar a coesão e a cooperação social. A maior crítica que se lhe pode fazer é a tendência para acentuar a motivação dos comportamentos por interesses pessoais e a sua interpretação em termos económicos. Concluindo, dir-se-á que, para lá de verdadeira ou falsa, a religião tem consequências sociais. São estas consequências que interessam aos sociólogos não podendo os aspectos de integração e de conflito ser vistos isoladamente, mas em conjunto.<sup>64</sup>

O interesse de **Max Weber** (1864-1920) pela religião nasce da sua concepção de que as imagens religiosas do mundo desempenham um papel fundamental na formação da sociedade ao legitimarem os comportamentos tradicionais e os inovadores. Para Weber a sociologia da religião não deve estudar a essência do fenómeno religioso, mas o comportamento religioso, tentando ver também qual a influência dos fenómenos religiosos sobre as outras actividades, a partir do conceito de divino e não de Deus. A actividade religiosa é um comportamento humano face a forças sobrenaturais. Dado que estas fogem a uma análise concreta, o homem é forçado a utilizar uma série de símbolos para entrar em contacto com o

64 Cf. Keith A. ROBERTS, *op. cit.*, p. 61-71.



sobrenatural. O fenómeno religioso tem múltiplas facetas e não pode ser visto apenas numa perspectiva.<sup>65</sup> Este Autor é o principal representante da corrente que considera a religião como variável independente, ou seja, que a religião tem capacidade para desempenhar um papel autónomo nos processos sociais, uma posição autónoma face à sociedade, influenciando-a no sentido da diferenciação, da inovação e da mudança, sendo, mesmo, factor de progresso, uma vez que, historicamente, teria contribuído para a racionalização, conceito de que Weber parte a fim de explicar a evolução e o desenvolvimento da sociedade ocidental. Com efeito, interrogando-se sobre o futuro da sociedade ocidental, verifica que esta é cada vez mais racionalista, o que, no plano religioso, se traduz pelo 'desencanto do mundo'.<sup>66</sup> O desencanto do mundo, que elimina a magia como técnica de salvação, radica nas religiões do Médio Oriente. Para Weber, o catolicismo não é um retorno ao mágico, mas apenas uma racionalização moderada que favorece os movimentos milenaristas que, na idade moderna, se expressam em revoltas e revoluções. O protestantismo, sobretudo pela defesa da predestinação, impulsionou ao máximo a racionalização do agir religioso e profissional, pois a ética calvinista defendia o sucesso profissional, o que levou ao racionalismo económico e a um novo tipo de homem: o capitalista. É interessante ver como, no aspecto ético, o protestantismo calvinista admite que a pessoa está pré-determinada, mas ela não sabe, o que a angustia. Só quando a pessoa se empenha em actividades é que tem um sinal de que está salva. Este aspecto favorece o capitalismo. Entre o protestantismo ascético e o espírito do capitalismo deu-se uma afinidade electiva, ainda que contingente e que, para ser durável, implica a dinâmica do carisma e da racionalização. É essa a temática da sua obra mais célebre: *A Ética Protestante e o*

---

65 Cf. Roberto CIPRIANI, *op. cit.*, p. 141-150.

66 Cf. Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 24-27 e Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 66-82. Também O'Toole expõe a teoria de Max Weber, sublinhando que relaciona religião com mudança social e considerando que a contribuição de Weber é diferente da de Durkheim, tanto na forma como no conteúdo e objectivo (cf. Roger O'TOOLE, *op. cit.*, p. 111-118).

*Espírito do Capitalismo*.<sup>67</sup> Fanfani, contudo, põe em causa a tese de Weber.<sup>68</sup> Nos seus escritos sobre religião, Weber estuda também o carisma<sup>69</sup> que é uma actuação em que o indivíduo também age com irracionalidade. O carisma é, em primeiro lugar, uma qualidade do indivíduo que o coloca num nível superior e que lhe dá autoridade e poder moral. Além disso, o carisma leva a uma nova ligação sistemática das relações sociais, ou seja, é também reconhecimento do grupo. Deste modo, a criatividade do carisma dá a possibilidade de uma descontinuidade radical no desenvolvimento social. Nesta perspectiva, a religião é "*factor criador de nova forma e estrutura e elemento influente em profundidade sobre a acção social dos indivíduos*".<sup>70</sup> Depois do carisma dá-se uma institucionalização, ou seja, surge uma autoridade legítima que dá ao carismático seguidores.

Weber aceita o conceito de evolução, de modo semelhante ao que tinha sido admitido pelos primeiros sociólogos, e também a universalidade da religião, a que atribui um papel inovador na sociedade. A este propósito faz algumas distinções. Distingue entre 'magia' e 'religião'. Esta supera alguns aspectos (embora não todos) da irracionalidade da magia que é sempre uma tentativa de manipular o sagrado para se ter êxito. Distingue também as diversas concepções religiosas segundo os seus conteúdos: éticos, metafísicos e estruturais. Quanto aos conteúdos éticos, as diversas religiões distinguem-se, sobretudo, na maneira de conceber a relação de Deus com o mundo e a acção que o homem deve ter relativamente a esse mundo. Há duas atitudes: a mística, que leva à fuga do mundo, a ascética que conduz ao empenhamento no mundo. Podem dar-se, assim, quatro tipos: o misticismo mundano que põe sobretudo as suas preocupações em Deus e na contemplação, evidenciando, em contraposição, os aspectos negativos do mundo; o misticismo

67 Cf. Max WEBER, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, 2ª ed., S. Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1967.

68 Cf. Amintore FANFANI, *Capitalismo, Catolicismo, Protestantismo*, Lisboa, Editora Aster, s. d.

69 Cf. Max WEBER, *On Charisma and Institution Building (Selected Papers)*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968; Max WEBER, *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, (3 vol.), Madrid, Taurus Ediciones, S. A., 1984 (vol. I); 1987 (vol. II); 1988 (vol. III).

70 Dario ZADRA, *op. cit.*, p. 19.

extra-mundano que acentua, principalmente, Deus e o juízo negativo em relação aos condicionamentos (biológicos, cosmológicos e psicológicos) que o mundo lhe traz; o ascetismo mundano que se traduz pelo empenho em transformar o mundo e atingir Deus através dessa transformação; o ascetismo extra-mundano que considera a acção sobre o mundo principalmente como a eliminação de obstáculos, pois o mundo é considerado como um obstáculo para atingir Deus. No que se refere aos conteúdos metafísicos (isto é, da explicação das coisas, da sua natureza, do seu interrelacionamento, daquilo que está para lá da observação dos sentidos), Weber admite dois tipos de aceções: a panteísta imanentista e a transcendental. A aceção panteísta imanentista resolve o problema da discrepância entre o mundo real e o mundo ideal com o conceito de 'karma' que é uma valorização da contemplação que leva ao misticismo e que existe, sobretudo, nas religiões indianas.<sup>71</sup> A concepção transcendental tem, na base, o conceito de criação e a existência humana como uma espécie de volta para Deus. É esta a concepção do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. Quanto aos aspectos estruturais, Weber considera que a sociologia da religião estuda, em primeiro lugar, as formas de organização religiosa de que distingue Igreja e seita. Igreja, na concepção do Autor, é a congregação de crentes ou comunidade de crentes que, em si mesma, é universal. Assim, todas as religiões têm Igreja, quer dizer que têm, por vocação, ser destinadas a todos. As seitas são grupos religiosos dissidentes, formados por cisão de uma comunidade maior e mais antiga.<sup>72</sup> Em segundo lugar, a sociologia da religião estuda os papéis principais em cada Igreja, havendo dois fundamentais: o de profeta e o de sacerdote. Profeta é o que fala aos homens em nome de uma divindade e representa, sempre, a parte carismática. Sacerdote é a pessoa

---

71 'Karma' é o conceito fundamental dentro das religiões que admitem a transmigração, isto é, que depois da morte há o renascimento. Assim as castas fixam a estratificação neste mundo, mas não impedem que depois se renasça num ser superior. Um outro conceito é o de 'dharma': ritual e virtudes que constituem o dever de cada casta.

72 Para a Igreja Católica, por exemplo, toda a comunidade cristã que se separa dela por negação de um dogma (isto é, por heresia), forma uma seita, mas se for por desobediência fala-se em 'cisma'.

encarregada do culto, mediador que só pode intervir em favor dos que praticam na mesma comunidade. Em terceiro lugar, a sociologia da religião estuda o desenvolvimento das religiões através da sua institucionalização em duas fases sucessivas: a carismática e a rotinização do carisma.

O sistema religioso constitui-se à volta dos valores últimos e daí encontrar-se na raiz do sistema social. Na acção social, Weber distingue dois elementos fundamentais: o papel dos valores últimos e o papel da racionalidade ou motivação racional. Estes dois elementos encontram-se na acção concreta e determinam dois níveis no dinamismo social: um, mais profundo, que está relacionado com os valores últimos e que tem um sistema simbólico atemporal; outro que constitui uma complexa relação entre meio e fim. A acção religiosa é definida como uma acção dirigida a uma entidade sobrenatural; as ideias religiosas são representações que o homem faz de tal entidade e das possíveis relações com ela; o símbolo e o significado do mundo e do que sucede, radica na relação com a entidade sobrenatural. Com efeito, *"A estrutura do fenómeno religioso nasce no interior de uma relação que é concretamente determinada pelo encontro efectivo do polo subjectivo com o objectivo, qualificado e visado como 'entidade permanente'. A dimensão óptima da relação está contida no termo 'salvação'"*.<sup>73</sup> A estrutura dinâmica dos factos sociais é conexas com o fenómeno religioso, o que é um facto de extrema importância. É em Weber que, segundo Martelli,<sup>74</sup> toma raízes a perspectiva simbólico-cultural da sociologia da religião, em que esta é tomada como depositária dos significados culturais fundamentais através dos quais os indivíduos e as sociedades interpretam as condições de vida e constroem uma identidade.

Se o contributo principal de Weber reside em pretender demonstrar como a religião pode actuar sobre o desenvolvimento económico, há dois aspectos em Weber que são particularmente relevantes para a sociologia da religião: a relação entre a

---

<sup>73</sup> Dario ZADRA, *op. cit.*, p. 24.

<sup>74</sup> Cf. Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 30.

concepção religiosa do mundo e o desenvolvimento; o impacto da racionalização sobre o futuro da religião. A concepção puritana da vida influi na esfera económica e dá à religião um aspecto racional. Ao contrário de Marx, Weber não atribui a causalidade histórica apenas a um dos planos da realidade: estrutura e superestrutura. As ideias e os interesses estão numa situação de interdependência, havendo, assim, uma relação recíproca entre religião e sociedade. Por exemplo, o budismo defende a fuga do mundo; o cristianismo, o seu domínio. Deste modo, a visão do mundo tanto pode levar à mudança como ser um obstáculo. Para Weber as ideias desempenham um papel autónomo na causalidade histórica, mas também os factores materiais e os recursos disponíveis têm importância. As concepções religiosas são o quadro de referência da acção social dos indivíduos e dos grupos, quer a nível do significado da existência, quer a nível dos motivos para a acção. Além disso, as concepções religiosas definem também os critérios do bem e do mal. A relação resultante da concepção religiosa e da situação histórica não se pode definir *a priori*, nem é linear *a posteriori*. A racionalização leva ao utilitarismo e isso tem consequências, não só no valor dado à religião na sociedade moderna, como para o desenvolvimento da mesma sociedade moderna. O espírito do capitalismo e o utilitarismo conduzem a uma ética que se opõe à da fraternidade e solidariedade religiosa e, assim, a racionalização traduz-se em secularização e marginalização da religião. Todavia, a falência da pretensa autosuficiência do racionalismo dará espaço ao postulado religioso, uma vez que há sempre necessidade de dar sentido ao mundo. Esse postulado irrompe sob a forma de carisma. Weber, ao identificar a religião como independente de outras actividades sociais, coloca o problema das suas relações com o mundo. A religião pode ser invocada para explicar dois processos básicos: a legitimação e a mudança, ou seja, pode ser justificação ou crítica do mundo. A relação entre religião e sociedade é contingente e variável. Não faz sentido falar de religião em geral, pois cada religião deverá ser estudada no seu

contexto histórico-social específico. A capacidade da religião para a racionalização depende das religiões. A racionalização no Ocidente deve-se ao Protestantismo. Weber pensa que a sociedade moderna poderá continuar a racionalização já sem a ajuda da religião, a partir de dada altura, e a religião tende a tornar-se um gesto privado.<sup>75</sup>

Zadra enquadra Weber na corrente histórica,<sup>76</sup> dada a perspectiva dos seus estudos histórico-comparativos, sem considerar, contudo, que o Autor faça uma sociologia sistemática da religião, embora reconheça que na sua obra se encontrem alguns elementos fundamentais. Com efeito, Weber aceita o conceito historicista da individualidade da configuração histórica específica, relevando a importância da compreensão dos valores e das ideias dominantes, mas refuta a sua unicidade espaço-temporal, o que o leva a construir 'tipos ideais'. É a partir desta metodologia que empreende os estudos comparativos. Recusa a tendência holística, pois, para Weber, a unidade de análise sociológica é a acção individual, considerando o significado atribuído a essa acção, significado que está bastante ligado à morte, sofrimento e mal que não encontram resposta puramente científica, mas que se inscrevem num quadro religioso.

---

75 Cf. Keith A. ROBERTS, *op. cit.*, p. 31-34.

76 No fim do século passado e início deste, iniciou-se uma investigação histórica e fenomenológica de que emergiram importantes categorias analíticas. Para Dilthey, o fenómeno histórico tem uma 'unidade significante' com uma dada estrutura dotada de sentido que resulta dos processos humanos. É através do sentido que podemos compreender o processo histórico. Deste modo, o estudioso do social não pode limitar-se a observar factos e a formar categorias gerais, mas deve procurar o sentido na sua unidade espaço-temporal. Assim, deverá penetrar a estrutura e as conexões que resultam da percepção dos actores sociais. A ideia de estrutura está na base de uma pesquisa compreensiva dos fenómenos culturais e de considerá-los como tendo uma 'unidade significativa'. A escola etnológica francesa verifica que a religião é uma *realidade sui generis*; o historicismo implica que à religião seja dado um enquadramento crítico em que a religião tenha uma relativa alteridade relativamente ao sujeito. Sublinha-se, assim, a importância do polo 'subjectivo'. Ernest Troeltsch (1865-1923), que segue Dilthey, analisa o cristianismo no seu desenvolvimento histórico. Procura saber se a fé religiosa e os movimentos são um produto de factores não religiosos ou com um desenvolvimento próprio e se, e em quê, se mistura a doutrina e instituições religiosas influenciando os outros elementos da cultura e da sociedade. Conclui que, pela análise histórica, a religião é um fenómeno social e autónomo, irreductível aos outros factores. Melhora uma tipologia histórico-sociológica dos principais tipos: Igreja (que aceita o seu compromisso com a cultura e o mundo), seita (que recusa o compromisso), misticismo (que é expressão individual). Para o Autor os fenómenos religiosos têm autonomia. Porque se ficou apenas na análise do Cristianismo, Troeltsch não delimitou com suficiente precisão a estrutura da dinâmica do fenómeno religioso. Cf. Dario ZADRA, *op. cit.*, p. 15-24.

## 2.2. Orientação empírica

Depois de termos visto as diversas teorias sociológicas da religião dos autores clássicos ou fundadores da disciplina, consideremos, agora, as teorias que privilegiam uma orientação mais empírica e em que, como dissemos, distinguimos entre a corrente funcionalista e a sociográfica.

### 2.2.1. A corrente funcionalista

A teoria funcional procura explicar a organização social e o comportamento em termos de satisfação das necessidades da sociedade e dos indivíduos. Parte do pressuposto que um padrão social nasce de necessidades. O papel do cientista é identificar essas necessidades, conscientes ou inconscientes. Na abordagem empírica da escola funcionalista<sup>77</sup> os conceitos fundamentais são os de sistema, função e estrutura. Esta escola vê na religião uma instituição social que está relacionada com outras instituições e que desempenha determinadas funções na sociedade. Assim, a instituição religiosa satisfaria a necessidade fundamental do homem se relacionar com Deus e os espíritos, o que se expressaria através de crenças, culto e comunhão. Autores principais desta corrente são, entre os clássicos, Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, e nos contemporâneos, entre outros, Yinger, Luckmann e Parsons. Em cada um dos autores é comum o ponto de vista de que a religião tem contributos a dar à sociedade, procurando identificar as funções da religião na vida social, ainda que diverjam quanto a estas. A análise funcional, embora seja importante, apresenta, contudo, problemas do ponto de vista metodológico, pois tende a enfatizar a estabilidade social e a menosprezar o conflito e a mudança; não toma em conta o processo histórico; ao sublinhar a satisfação das necessidades pode assumir que as formas tradicionais de religião são indispensáveis; além disso, tende a cair na filosofia social. Dentro desta escola ou

---

<sup>77</sup> Para uma visão sintética da corrente funcionalista, cf. Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 28-33 e cf. Keith A. ROBERTS, *op. cit.*, p. 47-60.

corrente pode distinguir-se, ainda, entre o funcionalismo antropológico e o sociológico.

No funcionalismo antropológico<sup>78</sup> sobressai Malinowski (1884-1942). Para este Autor,<sup>79</sup> a religião, que não é sinónimo de ignorância, constitui, em todos os povos primitivos, um auxílio para superar as dificuldades e obstáculos que o homem encontra. Neste sentido, a religião tem por função ser uma ajuda para dar esperança ao homem em relação a certos fenómenos que ele não pode controlar, por estarem para além dele. A função psicológica de ajudar a superar a angústia e o medo face aos perigos tem a primazia. Recorre-se à religião na caça, na pesca, na agricultura, isto é, nas actividades que estão sujeitas a um conjunto de incertezas com o seu quê de aleatório. Segundo Malinowski, haveria uma fase para a magia e outra para a religião. Assim, no nascimento, por exemplo, os ritos mágicos serviriam para preservar a criança da morte ou da doença e os ritos religiosos para expressar os sentimentos da família, do grupo ou do clã, pois, mesmo do ponto de vista natural, com o nascimento, casamento e morte há uma introdução num grupo. Os vários ritos servem para atenuar o esforço perante as coisas e afugentar o medo, isto é, dão confiança, exercendo funções de ordem psicológica, cosmológica e sociológica, que, no entanto, pelo menos na sua expressão concreta, não se podem universalizar, pois se se verificam em certos povos, o progresso e a técnica transformam-nas ou anulam-nas. Radcliffe-Brown<sup>80</sup> (1881-1955) parte, não das necessidades individuais, mas colectivas. O ritual religioso reforça a crença na estrutura, valores e normas da sociedade. O funcionalismo de Radcliffe-Brown diz-se estrutural-funcionalismo porque enfatiza os aspectos sociais, havendo muitas das funções da religião que são estruturais.<sup>81</sup>

---

77 Confira a propósito, António Custódio GONÇALVES, *Questões de Antropologia Social e Cultural*, Porto, Edições Afrontamento, 1992, p. 35-51.

79 Cf. Bronislaw MALINOWSKI, *Magia, Ciência e Religião*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990.

80 Cf. A.-R. RADCLIFFE-BROWN, "Religion et Société": in *Structure et Fonction dans la Société Primitive*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 245-275.

81 Até certo ponto, Durkheim segue esta linha. Para o Autor, como já sublinhámos, Deus é uma metáfora da sociedade, mas nem



No funcionalismo sociológico, os sociólogos procuram, sobretudo, descobrir as funções perenes e universais da religião, partindo do pressuposto de que a sociedade é um sistema constituído por vários subsistemas que devem estar em equilíbrio. Para o conseguirem, a nível pessoal, cultural e estrutural, têm que dar resposta a um conjunto de necessidades que se verificam nos seus membros. Em primeiro lugar, observa-se que, na vida humana, há sempre um contexto de incerteza e que, apesar do uso de toda as técnicas, existe a possibilidade de insucesso e de desilusão. Em segundo lugar, há um sentido de impotência em certas esferas da vida, como o sofrimento e a morte, já que nem tudo o que os homens desejam é exequível porque outros podem impedir que seja conseguido. Em terceiro lugar, existe um contexto de escassez que se verifica em certos meios e camadas sociais e, até, em todas as pessoas. Com efeito, o sucesso é restrito e as hipóteses de consegui-lo não são absolutas. Daí nasce um certo sentido de frustração e de privação. Em quarto lugar, no domínio dos significados, os homens buscam uma explicação para a existência, procuram a sua origem e o seu fim, tentando descobrir quais as possibilidades de conseguir esse fim. Perante estas limitações, o funcionalismo concebe a religião como um sistema de orientações, crenças e valores que, em primeiro lugar, dão um significado total à existência e, por isso, têm a possibilidade de fazer superar os momentos críticos de incerteza, de impotência e de penúria, promovendo a sua superação por uma intervenção divina nesta ou na outra vida. De facto, os funcionalistas reconhecem que a religião dá significado total à vida, tanto quanto à sua origem como permanência e fim e que, nela, há intervenção de seres superiores. Por um lado, a religião orienta o comportamento dos indivíduos e grupos de modo a que superem os momentos críticos.<sup>82</sup> Por outro

todos os funcionalistas afirmam que Deus é uma miragem. Aliás, Durkheim nunca estuda a religião nas sociedades contemporâneas. Tal pode dever-se a uma razão teórica, uma vez que a perspectiva funcionalista adapta-se melhor ao estudo das sociedades primitivas porque estáveis e integradas em torno de valores uniformemente legitimados pela religião. Nas sociedades modernas, defende-se que a mudança é pré-condição para o crescimento económico, havendo uma re-orientação da religião para a esfera do privado.

<sup>82</sup> Deve-se a Freud (1856-1939) a primeira compreensão estrutural dos fenómenos emocionais e motivacionais dos fenómenos religiosos. Para o Autor, os símbolos e actos religiosos têm uma estrutura que se funda na relação paterna. A religião é, assim,

lado, estimula os crentes a empenharem-se na transformação da própria vida e do meio sócio-cultural. A religião desempenha todas estas funções na medida em que o seu conteúdo se apoia numa realidade transcendente que não está sujeita à penúria, à frustração, e que fornece uma explicação para as inconsequências e contrariedades da vida, quer individual, quer social.

Sintetizando os contributos dos vários autores desta escola, O'Dea<sup>83</sup> apresenta as seguintes funções da religião: fornecer apoio, consolação, reconciliação e segurança; estabelecer uma relação com o transcendente, mediante o culto, as cerimónias, etc.; atribuir, nalguns casos, o carácter sagrado às normas e valores, contribuindo para a ordem e coesão sociais (a religião tem sempre uma função integradora, sobretudo se não há pluralismo); em alguns casos, a religião pode ser também um elemento de mudança e de renovação da sociedade, isto é, ter uma função profética, através da crítica perante uma sociedade injusta; a religião tem uma função de identidade enquanto a pessoa se sente membro de uma comunidade que tem o seu passado e o seu projecto; a religião tem, ainda, uma função de maturação, dado que confirma a socialização do homem e a promove, dando consciência da própria identidade e das capacidades próprias. Tenha-se, no entanto, em conta que nem todas estas funções estão explícitas ao mesmo tempo em todas as religiões, além de que as funções de facto exercidas por uma religião nem sempre são as visadas por essa religião. Pode, deste modo, afirmar-se que as funções da religião são várias, servindo, quer as necessidades individuais, quer as estruturas sociais das quais estão dependentes, bem como da cultura e dos papéis característicos da religião. Assim, por exemplo, a função da religião para os emigrantes pode ser fonte de identificação nacional; para os que sofrem servir de explicação para o sofrimento; numa sociedade em rápida mudança levar a um

---

expressão da motivação psicológica da dependência, da necessidade de segurança e de conforto nas frustrações; é uma vitalização da imagem materna e tem uma função de consolação. Mas, por outro lado, é expressão da motivação psicológica da hostilidade face ao pai. A teoria de Freud dá origem à perspectiva psicanalítica sobre a religião. Cf. Dario Zadra, op. cit., p. 28-30.

83 Cf. Thomas F. O'DEA, *A Sociology of Religion*, 2ª ed. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1983.

sentimento de segurança. A perspectiva funcionalista não pode ser única e tem que ser relativizada, pois há que atender a funções manifestas e latentes e a disfunções, quer para os indivíduos, quer para os sistemas de valor, padrões sociais e instituições. As funções individuais, por um lado, dão significado e, por outro, sentido de identidade. Weber enfatiza o aspecto da religião como dando significado, pois as religiões conferem uma visão do mundo, da injustiça, do sofrimento, da morte e do sentido último da vida. Além disso, a religião também pode ter uma função positiva na estruturação da personalidade. As funções sociais dão-se, quer na estrutura, quer na cultura. Quanto às funções estruturais, Durkheim, por exemplo, sublinha que a religião contribui para a identificação colectiva, isto é, uma comunidade moral com valores e uma missão comuns, o que é especialmente visível numa sociedade não industrial. A religião também contribui para a estabilidade social tornando sagradas normas e valores sociais e reforçando a estratificação social, pois está intimamente ligada com os processos de mobilidade social, embora este aspecto não se possa generalizar. Todavia, essas normas e funções podem ser disfuncionais para os indivíduos. Além disso, como se disse, a religião pode ser também instrumento de mudança. Quanto às funções culturais, a religião pode sacralizar os valores. e o ethos é, em parte, religioso. Uma outra função é dar uma base metafísica à ordem moral do grupo social e reforçar a obediência às normas. Mas, assim como a religião tem funções positivas, também tem funções negativas ou disfunções. No Ocidente, por exemplo, a religião, em certas épocas da história opôs-se ao avanço científico. Em termos económicos também pode ser disfuncional. A própria mudança religiosa pode ser funcional para os menos favorecidos e disfuncional para os mais ricos, e, se a religião facilita a assunção de papéis, também pode encorajar a imaturidade.

Vejam, agora, sinteticamente, as teorias de alguns autores.<sup>84</sup> Com **Parsons** dá-se uma mudança na teoria estrutural-funcionalista e perde-se o funcionalismo antropológico. O Autor liga-se a Durkheim, mas também a Weber e a Pareto. A tese de Parsons de as estratégias em qualquer sistema serem governadas pelas normas e valores coloca, em primeiro plano, a relevância do contributo da religião para a integração social, embora isso passe pelo processo de institucionalização, pois, tal como para Weber, a estabilidade da orientação para os valores é fruto da institucionalização que o processo de diferenciação torna autónomo. Para Parsons, que não deixou uma obra específica sobre religião, esta tem a função principal de assegurar os significados para a vida, mitigando a discrepância entre as expectativas e a realidade. O contributo da religião é insubstituível e não modificável porque se funda na capacidade de transcender a experiência quotidiana: "*Trata-se da resposta a uma necessidade de uma 'referência transcendente' a qualquer coisa que se coloca 'para lá' do mundo empírico*"<sup>85</sup>. Para o Autor, a sociedade capitalista já abandonou a sua inspiração religiosa original, o que sendo um paradoxo, é também uma importante fonte de mudança da religião. Também não considera que nos U.S.A. haja um declínio da religião, mas uma modificação das relações entre religião e sociedade em que a esfera pessoal e privada sobreleva o abandono da esfera pública. A religião contribui para a estabilidade social ao assegurar o equilíbrio emotivo do indivíduo e ao orientar as motivações de acordo com os valores morais. A perda de influência da religião não a atribui à secularização, mas à diferenciação social, sendo que o declínio das religiões constituídas é apenas um aspecto da questão, pois a sociedade moderna afirma mesmo os valores cristãos difusos, ideia com a qual concordamos.

---

84 Cf. Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 82-118, para obter uma síntese rápida das teorias de Parsons, O'Dea e Bellah. Não nos foi possível obter e fazer a leitura directa dos textos de Parsons e Bellah que se referem especificamente à religião.

85 Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 86.

O'Dea, na obra já citada, diz que o contributo da religião se funda na sua característica central: "*a transcendência da experiência quotidiana do ambiente natural*"<sup>86</sup>, verificando-se o seu contributo a três níveis: o institucional, para manter o sistema social; o cultural, dando significado ao mundo e à vida humana; o individual, ajudando o indivíduo a adaptar-se ao ambiente. A sociedade necessita de religião porque, universalmente, a existência humana tem três limites: a contingência (incerteza da condição da vida); a impotência (limites para controlar e modificar o ambiente); a penúria (relativa escassez de recursos). O'Dea junta os aspectos funcionais e disfuncionais, pois as organizações religiosas têm problemas como os da motivação mista; dos ritos poderem banalizar-se; da estrutura burocrática poder ser obstáculo à reforma; da letra pode prevalecer sobre o espírito; do exercício da autoridade provocar o consenso, mas poder ser, igualmente, fonte de intolerância.

Yinger, na sua obra: *Religion, Société, Personne*, já citada, segue uma perspectiva funcionalista<sup>87</sup> e, embora não deixe de referir também que a religião possa ser disfuncional, afirma que contém três postulados: o de que qualquer crença tem um papel funcional, isto é, necessário e útil para a sociedade; o de que o processo social tem uma função positiva; o da indispensabilidade de certas funções essenciais para a sobrevivência de uma sociedade. A maior parte dos pensadores afirma que unificar é uma coisa boa e não distinguem o fenómeno geral da integração dos seus modos específicos. Há que estudar todas as situações para afirmar o absoluto da religião como factor de integração. Com efeito, o ser factor de integração não pode ser visto isolado de outras funções, positivas e negativas. O papel integrador da religião é fraco onde há várias religiões; as esperanças dos membros de uma sociedade se encontram frustradas ou a mudança social arrasta uma diminuição no sistema de crenças e práticas; há mudança de um tipo de

---

<sup>86</sup> Thomas F. O'DEA, *op. cit.*, p. 14.

<sup>87</sup> Cf. Roberto CIPRIANI, *op. cit.*, p. 141-150.

sociedade para outro; a divisão em classes é vista como uma opressão; as pressões exteriores dividem uma sociedade.

A religião civil e o realismo simbólico são o contributo de **Bellah** e uma via parcialmente inovadora da perspectiva funcionalista. Com Bellah dá-se uma revalorização da natureza simbólica dos fenómenos religiosos. Todavia, se a análise dos símbolos em termos estruturalistas é um momento preliminar necessário à sociologia da religião, não é suficiente. Além disso, adopta o modelo cibernético que é particularmente fecundo para analisar os fenómenos religiosos. O principal contributo de Bellah para a sociologia da religião é o conceito de religião civil que não constitui um corpo dogmático definido, embora haja a crença em Deus e numa vida extra-terrena; recusa da intolerância religiosa; consciência de que a América é terra de liberdade. Na sua opinião, a religião civil é o núcleo de uma futura religião universal, mas isso é difícil de verificação empírica.

Ao terminar este ponto, julgamos que podem colocar-se, algumas interrogações: será possível substituir a religião na sociedade moderna? Existem equivalentes funcionais da religião? A diferenciação social leva à perda das funções da religião e mesmo à sua irrelevância social? Historicamente, observa-se, contudo, que as tentativas de encontrar equivalentes funcionais não eliminou a necessidade de transcendência.

### **2.2.2. A corrente sociográfica**

Até ao princípio da década de trinta, a sociologia da religião preocupou-se, sobretudo, em clarificar o sentido histórico e etnológico. A partir dos anos trinta dá-se uma mudança e fazem-se estudos empíricos relacionados com a actualidade. As suas características mais marcantes são: o abandono das tipologias universais; a aplicação do método sociográfico, com base em resultados quantitativos; a

orientação do planeamento das necessidades das Igrejas Cristãs. Deste modo, a sociologia da religião desligou-se da ciência da religião e aproximou-se mais da teologia prática. Deu-se também uma maior aproximação entre sociologia da religião e sociologia da cultura.

Com efeito, a orientação sociográfica<sup>88</sup> difundiu-se depois das tentativas de vários autores, nos primórdios da sociologia, por conseguirem novas sínteses do fenómeno religioso. Historiadores como Pinard de la Boullaye têm uma perspectiva sincrónica e diacrónica, o mesmo se podendo afirmar de Mensching<sup>89</sup> e de Wach<sup>90</sup>. O iniciador da sociografia religiosa, que teve sempre dificuldades em tratar temas de ordem qualitativa, foi o francês Le Bras (1891-1969). Este Autor pretendia reconstruir a análise do comportamento religioso a nível descritivo e explicativo, sendo sua preocupação saber quem pratica o catolicismo e porquê. Em 1931, fez um questionário com vinte cinco páginas cujos resultados publicou na sua obra principal: *Études de Sociologie Religieuse*.<sup>91</sup> Outros autores europeus são os seus discípulos Boulard e Isambert. De algum modo, também Pin e outros seguiram esta linha, tendo sido desenvolvidos estudos na Holanda, Bélgica (onde é vasta a obra de Jean Rémy e de outros sociólogos, como Liliane Voyé<sup>92</sup>, Alemanha Ocidental, Espanha (em que sobressai Duocastella<sup>93</sup>) e Itália. Os seus estudos restringiram-se, no início, ao tema da prática religiosa (preceito pascal, missa dominical, baptismo, crisma, etc), articulada ou não com as classes profissionais, embora versassem também o das vocações (de padres, religiosos). Numa segunda

---

88 Cf. Augusto da SILVA, op. cit., p. 33-34.

89 Cf. Gustav MENSCHING, *Sociologie Religieuse - Le Role de la Religion dans les Relations Communautaires des Humains*, Paris, Payot, 1951.

90 Cf. Joachim WACH, *Sociologie de la Religion*, Paris, Payot, 1955.

91 Cf. Gabriel LE BRAS, já citado, e o estudo "Problemas da Sociologia das Religiões", in Georges GURVITCH, *Tratado de Sociologia*, vol. 2, 3ª ed. corrigida, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1977, p. 111-143.

92 Cf. as obras já referidas destes dois autores e as outras que constam na Bibliografia final.

93 Cf. Rogelio DUOCASTELLA, Juan LORCA e Salvador MISSER, *Sociologia y Pastoral - Estudio de Sociologia Religiosa de la Diócesis de Vitoria*, Madrid, Publicaciones del Instituto de Sociologia y Pastoral Aplicadas, 1965; Rogelio DUOCASTELLA, *Cómo Estudiar una Parroquia*, 2ª ed, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1967.

fase, tais estudos relacionaram a prática com aspectos económicos e assim se construíram cartas geográficas.<sup>94</sup> Nos Estados Unidos, onde foram criados centros de investigação<sup>95</sup>, seguiram um pouco esta orientação estudando a prática relacionada com as Igrejas, e a religião com a indústria e a economia, o urbanismo e o mundo rural e a diversidade étnica. Neste país foi também estudado o pluralismo religioso manifesto nas diversas Igrejas e seitas, além da estrutura organizativa e do sentido de pertença relacionado com a prática e o fenómeno da secularização.<sup>96</sup> Os principais autores americanos desta corrente são: Fichter,<sup>97</sup> Lenski,<sup>98</sup> Glock e Stark.<sup>99</sup>

De todos estes autores iremos destacar, ainda que sinteticamente, apenas, o conteúdo sumário dos seus iniciadores: Le Bras, Boulard, Isambert e Pin, uma vez que a história da sociologia religiosa europeia, mais próxima de nós, está marcada pela teoria dos clássicos, que já expusémos, e pela perspectiva empírica e neopositivista de Le Bras. Em França apenas se estudou a prática religiosa dos católicos e não a das outras religiões minoritárias, tanto nos estudos monográficos como nos recenseamentos que se realizaram. Todos eles foram feitos no quadro do pensamento católico, o que significa que a elaboração da problemática, as categorias de análise, os indicadores, etc. ficaram dependentes da forma como a Igreja Católica aborda as questões, pois o seu objectivo foi, sobretudo, o de

---

94 Cf. François-André ISAMBERT e Jean-Paul TERRENOIRE, *Atlas de la Pratique Religieuse des Catholiques en France*, Paris, Éditions du CNRS, 1980, obra que constitui o cume desta linha de investigação.

95 Nos U.S.A. há três associações: Society for the Scientific Study of Religion, Association for the Sociology of Religion e Religious Research Association. Cf. Robert J. WUTHNOW, *op. cit.*, p. 480.

96 Dada a importância e relevância desta temática, inseriremos, neste capítulo, um ponto específico sobre ela.

97 Cf. Joseph H. FICHTER, *La Religion como Ocupacion - Un Estudio sobre la Sociologia de las Profesionales*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1965 e *Las Relaciones Sociales en una Parroquia Urbana*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1966.

98 Cf. Gerard LENSKI, *The Religious Factor - A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*, rev. ed., Garden City, New York, Doubleday & Company, Inc., 1963.

99 Cf. Charles Y. GLOCK e Rodney STARK, *Religion and Society in Tension*, 2ª ed. Chicago, Rand Mc. Nally & Company, 1965; Rodney STARK e Charles Y. GLOCK, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkeley, University of California Press, 1968; Charles Y. GLOCK, "The Sociology of Religion", in Robert MERTON et al., *Sociology Today - Problems and Prospects*, New York, Basic Books, Inc. Publishers, 1969, p. 153-177.



encontrar soluções pastorais. Os estudos tiveram em conta dois aspectos: a realidade territorial e a realidade social, nomeadamente os meios sociais e as classes sociais. O primeiro aspecto sublinha a preocupação do clero secular; o segundo, a de grupos especializados, nomeadamente a Acção Católica. Dada a ligação confessional desta sociologia, foi denominada de sociologia religiosa. Tanto Le Bras como F. Boulard colocaram em primeiro lugar a dimensão territorial e escolheram um pequeno número de indicadores para medir a intensidade religiosa do conjunto (país, região, diocese). E. Pin e F. Isambert foram mais sensíveis aos problemas e afastamento religioso dos meios operários e populares e, por isso, mais atentos à dimensão social das questões religiosas, embora tivessem em conta também o aspecto territorial.<sup>100</sup>

Com **Le Bras** dá-se uma relação de tipo institucional entre sociologia e pastoral, pois considera o fenómeno religioso, principalmente, sob o aspecto institucional. Colocando-se no interior do catolicismo, atribui à sociologia da religião o objectivo de estudar a conformidade de uma população aos preceitos eclesiais, não se ocupando da religião popular ou outras formas religiosas. O interesse central da sociologia religiosa está na obediência aos preceitos da Igreja, medindo a vitalidade religiosa na base da obediência a crenças e preceitos morais. A sociologia de Le Bras é, assim, uma tentativa explícita para estabelecer uma colaboração orgânica entre a ciência social e a teologia, no campo prático da pastoral. Com efeito, Le Bras propôs-se fazer um exame do catolicismo francês servindo-se de dados disponíveis, recolhendo dados históricos e estabelecendo o nível de prática religiosa como indicador privilegiado da pertença eclesial e da dinâmica da acção pastoral. Embora reconheça que a verdadeira sociologia religiosa seja a das consequências, fiel a Durkheim, considera sobretudo as práticas por serem sinais que dizem algo das profundezas inacessíveis. Uma vez que parte

100 Cf. Jean-Paul TERRENOIRE, "Pratique Religieuse des Catholiques en France: Approches Sociologiques Globales et Espaces de Déférence (1930-1980)", *Archives de Sciences Sociologiques des Religions*, 87, Juillet-Septembre, 1994, p. 153-187; cf. também Stefano MARTELLI, *op. cit.*, p. 192-212.

da instituição católica, a irreligião é contraposta às práticas católicas, ou seja, ruptura com o que está estabelecido. As suas características principais são: o colocar-se no interior da instituição eclesiástica e o respeito do rigor dos critérios metodológicos na recolha de dados sócio-religiosos. Serve-se da perspectiva histórica para reconstituir o fundo do comportamento religioso da sociedade francesa, que na sua opinião está ainda por cristianizar, chegando, deste modo, à tipologia do comportamento religioso dos franceses, colocando em evidência o carácter ambivalente da urbanização. Distingue, em França, três grandes áreas: a da observância regular; a do conformismo estacional e a do distanciamento face à Igreja. Embora, para Le Bras, a explicação dos factos religiosos deva ser feita pela história, utilizou, sobretudo, a geografia. Com efeito, há em Le Bras um geografismo que decorre do objecto de investigação, uma vez que a organização religiosa católica é antes de mais territorial e as práticas se realizam no quadro paroquial. Isso explica que tenha posto de lado as práticas mais individuais (oração, devoções, peregrinações) e as actividades realizadas em grupos particulares ou movimentos. Para Le Bras há laços naturais e artificiais entre a sociedade religiosa e o território, laços que se preocupa em descobrir e qualificar, embora lhes acrescente também a perspectiva económica e social, pois se as condições de vida dependem da natureza, dependem mais fortemente da sociedade que modela os homens, cria relações sociais e, em certa medida, também os deuses. Todavia, mais determinante do que as condições económicas, os meios e as classes sociais, é a história. Assim, se os hábitos religiosos se rompem, cabe ao sociólogo determinar o momento e as condições em que isso acontece e as razões subjacentes. Le Bras deu, pois, muita atenção aos dados históricos, estatísticos e jurídicos analisando a situação da religião na sociedade moderna.

**Fernand Boulard**<sup>101</sup> (1898-1971) reconhece que as práticas canonicamente estabelecidas não revelam toda a catolicidade religiosa, mas têm um significado sociológico importante por serem indicadores da ligação de uma população a um grupo religioso. A sua sociologia religiosa, que utiliza também as categorias e quadros de referência da instituição católica, teve uma finalidade pastoral, esquecendo os casos pessoais ou excepcionais. Para Boulard, a pastoral só será eficaz se tiver em conta as regiões e os meios sociais. Ao contrário de Le Bras, o espaço de referência não se situa a nível paroquial, mas a um nível mais vasto. A religião é essencialmente cultural e, como tal, deve ser explicada pela cultura, o que conduz a que seja o religioso a explicar o próprio religioso. A obra de Boulard mostra os limites da sociologia religiosa quando se submete aos postulados de uma pastoral que pretende servir.

A sociologia de **Émile Pin** espalha-se por uma vasta obra.<sup>102</sup> Um dos seus estudos iniciais foi uma monografia de uma paróquia: Saint-Pothin, em Lyon. Não coloca o problema religioso apenas em termos de desadaptação territorial e de recursos pastorais, mas também da credibilidade do ensino da Igreja em categorias sociais urbanas. Nesta obra, Pin parte de dados de natureza quantitativa e qualitativa detalhados. Relaciona a variação das práticas e a participação em obras paroquiais com a morfologia (zonas, ruas, equipamentos urbanos), a demografia (população activa, idade, sexo), orientação política, etc.. Além disso, estuda as condições e expressões da espiritualidade, causas da indiferença religiosa, reacção a inovações litúrgicas, expectativas quanto à pregação e à acção pastoral. Pin subordina o territorial ao social, embora a articulação entre estes dois aspectos seja problemática já que as classes sociais ultrapassam as fronteiras do território de uma paróquia. Pin mostra que eram fundadas as suspeitas de o espaço urbano

---

101 Cf. Fernand BOULARD, *Premiers Itinéraires en Sociologie Religieuse*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1955; Fernand BOULARD e Jean RÉMY, *Pratique Religieuse et Régions Culturelles*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1968; Fernand BOULARD e Jean RÉMY, "Urban Cultural Regions and Religious Practice in France", *Social Compass*, vol.XV, n° 6, 1968, p. 453-467.

102 Cf. para lá das obras já citadas, as que constam da Bibliografia final.

constituir uma unidade real. Com efeito, conclui que o território paroquial não tem uma personalidade real e a noção de paróquia perde a sua substância e persistência como comunidade. Conclui, ainda, que cada classe social tem uma mentalidade religiosa, uma espiritualidade, uma maneira própria de abordar a vida religiosa e um modo próprio de conceber a vida paroquial. Para isso apoia-se nas visões do mundo. A burguesia seria individualista, escatológica e valorizaria os bens de salvação; as classes médias preferem a comunidade e a fraternidade; o proletariado é marcado pelo sentido do concreto. Concluindo: Pin trata o territorial não como uma realidade *sui generis*, mas como projecção social. A sua grande referência são as classes sociais.

Em 1967, sob a responsabilidade de **Isambert**, foi feita uma investigação sobre religião, política e mudança social. As diferenças religiosas surgem ligadas à população activa e, mais alargadamente, à base económica. Relativiza a valorização regional, cara a Boulard. O seu espaço tem várias dimensões: demográfica, económica, política. É, pois, com o contexto económico, social e político que relaciona a prática.

Concluindo este ponto, pode dizer-se que, em França, predominou a tradição científica positivista da evolução social que postulava o retraimento do campo religioso como condição de progresso e a tradição intelectual da lógica de separação entre o Estado e a Igreja. A escola francesa de sociologia, constituída à volta de Durkheim, inscreveu o ideal laico nos quadros teóricos da sociologia. Com efeito, "*(...) para Durkheim, o problema central era o de determinar, numa sociedade em que a religião era doravante incapaz de fundar um consenso colectivo, quais poderiam ser os valores seculares próprios para mobilizar a consciência comum e, portanto, assegurar a sobrevivência do corpo social*" 103.

---

103 Danièle HERVIEU-LÉGER, "Les Sociologues et le Christianisme", *Project*, Mars, 1984, p. 332.

Na tradição contemporânea entrou também o marxismo, já que Weber só foi traduzido entre 1968 e 1970. Comum a estas duas correntes, está a ideia de que a religião não é mais do que o político informe e, portanto, tendente a desaparecer quanto mais se afirmar o pensamento científico. Daí vem a recusa entre os franceses e também entre os anglo-saxões em definir religião enquanto tal, preferindo que seja definida pelo que é entendido como tal numa dada sociedade.

Aqueles que entre 1950 e 1960 implantaram a sociologia religiosa nas universidades francesas foram confrontados com a intransigência face ao mundo moderno. Todos os dados recolhidos confirmavam o prognóstico do 'fim da religião' e o seu recuo global. Embora as Igrejas resistam e se adaptem ao desenvolvimento económico, urbanização, tecnologia, etc., o seu impacto sobre a sociedade diminuiu em geral e em particular na vida científica, económica, política, social, cultural e mesmo ética. Cada um destes campos tende a ter uma autonomia própria relativamente às normas religiosas e às prescrições eclesiásticas. *"Esta verificação do retraimento dos sistemas religiosos no mundo moderno confirma a ideia segundo a qual o desaparecimento da religião constitui uma lei da evolução das sociedades que se desenvolvem e modernizam"*<sup>104</sup>. O debate sobre a secularização inscreve-se aqui, embora o termo seja ambíguo flutuando entre a sociologia e a teologia. Isso levou a pensar que a sociologia da religião seria uma sociologia das margens. A partir de 1980, a contagem da prática entra em descrédito tal como a sociologia religiosa que foi levada a reconhecer as bases sobre as quais se tinha construído. Agora, a sociologia da religião favorece as construções simbólicas, as crenças e as opiniões. A problemática da perda da religião institucionalizada foi acompanhada da atenção prestada à religião não institucionalizada, mesmo por aqueles que utilizaram os indicadores da prática e se deram conta da sua mesma fraqueza. Henri Desroche, por exemplo, apelava e deu um contributo grande para a sociologia do não conformismo religioso. Os fenómenos que passavam à margem do

104 Id. *ibid.*, p. 336.

institucionalizado eram vistos como folclore e sobrevivência de tradições pagãs muito antigas. Com o Vaticano II isso passou a ser considerado 'religião popular', embora seja difícil definir o que seja. Uns viram nela a recusa da aceitação da reforma conciliar, outros, ao contrário, uma relação de independência dos fiéis relativamente aos clérigos que detêm a mestria da manipulação simbólica da morte, das peregrinações, etc.. De qualquer forma, o manter de práticas autónomas interditava deduzir a baixa da religiosidade e poderá mesmo significar uma reorganização dos interesses religiosos. A medida da perda da influência das instituições religiosas na sociedade deve, portanto, abrir-se à problemática da mudança social e religiosa. Serão estes alguns dos aspectos que desenvolveremos no ponto seguinte.

### 2.3. Abordagem actual

À sociografia religiosa seguiu-se uma sociologia mais atenta à teoria, à metodologia e mais crítica face ao uso pastoral que dela foi feita. Surgiram, entre os sociólogos europeus, trabalhos, como os de Aldo Leoni<sup>105</sup> e Sabino S. Acquaviva<sup>106</sup>, que prepararam o debate sobre o eclipse do sagrado e o seu regresso. A sociologia da religião foi muito marcada, também, pelas observações críticas de autores como Thomas Luckmann<sup>107</sup> e Peter Berger<sup>108</sup>. Com efeito, na abordagem actual<sup>109</sup> nota-se a preocupação pela teorização procurando enquadrar as investigações num corpo da teoria sociológica, seja ela sistémica, conflitualista ou outra. Característica dos estudos mais recentes é a sua multidimensionalidade, pois estudam-se não apenas as práticas, mas também as crenças, os valores e as motivações. Além disso, dá-se,

---

105 Cf. Aldo LEONI, *Sociologia Religiosa e Azione Pastorale*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1955.

106 Cf. Sabino S. ACQUAVIVA, *L'Eclissi del Sacro nella Società Industriale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1966; Sabino S. ACQUAVIVA e Gustavo GUIZZARDI (Org.), *La Secolarizzazione*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 1973.

107 Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion*, New York, Mcmillan Press, 1967.

108 Deste Autor já temos citado algumas das suas obras, nomeadamente *The Sacred Canopy - Elements of a Sociological Theory of Religion*. As suas obras sobre a religião são várias, como se pode verificar na Bibliografia final.

109 Cf. Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 35.

também, maior importância às teorias dos clássicos, especialmente a Durkheim e a Max Weber, embora numa perspectiva crítica. Reivindica-se a autonomia da sociologia da religião como ciência e é sobretudo notável o empenho metodológico e o uso de técnicas mais refinadas. Embora não se tenha chegado a consenso, alargou-se o campo dos fenómenos religiosos e estudaram-se temáticas como, por exemplo, a da religiosidade popular, procurando-se diversas hipóteses explicativas para a situação da religião na sociedade e cultura actuais de que sobressaem as teses que enfatizam a secularização e o regresso do sagrado. Entre os autores há, actualmente, uma maior consciencialização da precaridade das tentativas de traçar o futuro, pois os sinais são ambíguos. Mas, por outro lado, surge reforçada a ideia de que a religião é uma instituição sócio-cultural que, tendo sofrido o impacto das mutações sociais, económicas, políticas e culturais não perdeu o seu peso de influenciá-las também, embora esteja mais difusa e o impacto directo das organizações religiosas, que já de si é difícil de avaliar, pareça ser menor. De um modo geral pode afirmar-se, parafraseando Prades, que a religião sofre, pelo menos na cultura ocidental, uma metamorfose relativamente às formas anteriormente assumidas. As tentativas de captar tal metamorfose podem enquadrar-se, historicamente, nas teses da secularização, hoje postas em causa e que têm subjacente a ideia de um evolucionismo linear, e na defesa da hipótese que, genericamente, se pode designar pelo regresso do sagrado. À sociologia não pode deixar de interessar, como foi posto em relevo pelos seus fundadores, a temática religiosa, uma vez que a religião em geral e as diversas religiões particulares continuam a ser e produzir factos sócio-culturais relevantes, em todas as sociedades, embora com expressões diferentes tanto na vivência individual como na convivência social. Daí que hoje se tenha revalorizado a especificidade da sociologia da religião, quer relativamente à sociologia em geral, como à da cultura e do conhecimento, em particular. Começaremos, como deixámos já referido, por

apresentar, mais demoradamente, a problemática da secularização. Depois abordaremos, brevemente, o tema da religiosidade popular e, por fim, as perspectivas mais recentes das teorias sociológicas da religião. De forma genérica, podemos dizer que a sociologia da religião foi marcada por dois polos, bem sintetizados na expressão de Martelli: '*tra Secolarizzazione e De-secolarizzazione*'.

### 2.3.1. As teses da secularização

O termo '*secularização*' é contraditório ou, pelo menos ambíguo, embora faça, hoje, parte da linguagem política, teológica e sociológica. O conceito tem sofrido diversas modificações. Etimologicamente, deriva de '*saeculum*' que significa tempo, contingência temporal. A dicotomia ou polarização entre '*sacer*' e '*saecularis*' é a base semântica e cultural do termo. No séc. IV, distingue os que estão distantes da verdadeira fé, isto é, os não cristãos, o que significa um juízo de valor negativo. No séc. XII, secularização indica a redução de um clérigo ao estado laical. Depois o termo alargou-se e, no séc. XVII, significa usurpação dos bens eclesiásticos, ou seja, é usado em sentido descritivo para classificar os territórios que fugiram à autoridade eclesiástica. A partir do séc. XIX, o secularismo tem o carácter de uma filosofia popular que tende à destruição de uma estrutura religiosa. Mas, a Igreja Católica também distingue entre clero regular e secular. Importa, por isso, ter em conta a distinção entre secularização na sua origem jurídico-política, que é um facto historicamente incontroverso, e secularização como categoria filosófico-histórica. Com efeito, na época moderna deram-se processos de laicização e de autonomia da esfera do religioso. A secularização tornou-se sinónimo da autonomia do saber, do poder e do agir social face ao controlo e influência das instituições eclesiásticas ou dos universos simbólico-religiosos.<sup>110</sup> O conceito tem sido utilizado, com frequência, para fazer juízos de valor sobre a presença e futuro da religião na sociedade

---

110 Para Roberts o conflito entre grupos religiosos e a sociedade, por causa de cosmovisões religiosas, chama-se secularização; dentro dos grupos religiosos, denomina-se modernização. Cf. Keith A. ROBERTS, *op. cit.*, p. 303.



moderna. Hoje, a secularização é um conceito ideologicamente carregado de juízos de valor positivos e negativos. Nos meios não clericais, é utilizado como libertação do homem moderno da tutela da religião e, nos eclesiásticos, equivale, por vezes, a descristianização e paganização.<sup>111</sup> Em certos meios teológicos, a secularização é, porém, um conceito positivo, pois a Bíblia já seria uma forma de secularização. É disso exemplo, o livro '*A cidade secular*' de Harvey Cox.<sup>112</sup> É um facto que o processo histórico da secularização se acompanha de equívocos e de tentativas de mistificações. Deste modo, o recurso ao conceito não é neutro. No modelo americano, secularização tem um carácter moral; no modelo inglês, o de uma crise institucional, mas não uma diminuição de crenças; no modelo francês, há uma forte ligação entre as dimensões políticas e religiosas;<sup>113</sup> no modelo latino-americano, prende-se com uma aliança entre marxismo e religião. Presentemente, há, pelo menos, quatro significados de secularização: é um fenómeno positivo para os que defendem que a religião se opõe à liberdade humana, tornando-se sinónimo de libertação; é um fenómeno negativo para os que defendem que a religião constitui a salvação do homem e, neste sentido, é sinónimo de descristianização, de paganização, de dessacralização; para outros é fenómeno irreversível que tem

---

111 Blanco e Estruch fizeram um estudo sobre a secularização em Espanha, baseado num inquérito por questionário. Para os Autores secularização é diferente de descristianização. Confundir-se secularização com descristianização é partir do pressuposto que, noutras épocas, a realidade seria diferente, sobretudo na Idade Média. A descristianização é o processo de perda de influência e de interesse que, na opinião das pessoas, a religião cristã experimenta, pois a sociedade parece estar cada vez menos interessada nos valores, normas de comportamento e princípios do Cristianismo, o que, *mutatis mutandis*, se verifica também com outras religiões. Cf. Jesus BLANCO e Juan ESTRUCH, *La Secularización en España - una Investigación Empírica*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1972, nomeadamente, p. 17-100.

112 Cf. Harvey COX, *La Cité Séculière*, 2ª ed, Paris, Casterman, 1966.

113 Assim, por exemplo, Albert PIETTE fala de religiosidades seculares e tem escrito sobre as implicações que as religiões seculares têm sobre o comportamento humano. O Autor exemplifica que as intervenções do Presidente da República Francesa são uma dimensão quase religiosa do rito político. O mesmo se passa com as atitudes dos apaixonados da informática diante do écran, com os concertos rock e os jogos de futebol. Em matéria teórica os inspiradores deste modo de ver correspondem às grandes orientações da tradição sociológica, pois Durkheim assimila a religião a um culto da própria sociedade face à qual os indivíduos têm o sentimento da superioridade dessa sociedade, o que implica respeito, devoção e adoração. Cf. Albert PIETTE, "Implication paradoxale, mode mineur et religiosités séculières", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 38e Année, n° 81, Janvier-Mars, 1993, p. 63-77 e, do mesmo Autor, *Les Religions Séculières*, Paris, P.U.F., 1933. Nós pensamos que o que Piette exemplifica como formas de religiosidade secular não constituem propriamente formas religiosas, mas são simples equivalentes funcionais. Note-se que este nosso modo de ver é conforme às definições, mais restritas, que demos de religião e de religiosidade, respectivamente, nos capítulos I e II.

origem na força libertadora do Cristianismo e que serve para a sua purificação; outros, finalmente, consideram a secularização como um fenómeno reversível e observam novos fenómenos de sacralização e de dessacralização. As três primeiras perspectivas têm algo de ideológico dado pressuporem um processo histórico unilinear e irreversível que tem origem no iluminismo e no romantismo. Le Bras, recordemo-lo, contesta este modo de encarar o problema, pois não admite que as outras épocas foram intensamente religiosas. Weber foi prudente no recurso ao termo, falando apenas em desencanto do mundo e racionalização. No entanto, a concepção de Troeltsch da transformação dos valores cristãos em seculares tornou-se própria da teologia da libertação dos anos sessenta e setenta que se tornou uma moda cultural, como tentativa do clero em compreender a génese do mundo moderno e as suas transformações que levaram à desagregação da acção pastoral, social e política.<sup>114</sup>

Sintetizemos, agora, o pensamento de alguns autores sobre a tese ou teses<sup>115</sup> da secularização que surge, em Itália, nos anos sessenta, através de **Acquaviva**, na obra intitulada "*L'Eclissi del sacro nella società-industriale*". Este Autor distingue entre secularização, que é perda do significado sacral da estrutura (pessoas, espaços, comportamentos) e dessacralização, que considera perda da intensidade e da difusão da experiência do sagrado. Há, segundo pensa, uma conexão entre dessacralização e mudança social, pois as novas condições de trabalho e de vida levam a que não seja possível a experiência do sagrado. Este processo de dessacralização não é contingente, mas produto de uma mudança fundamental no desenvolvimento da sociedade humana. Acquaviva serve-se de indicadores como a diminuição da prática religiosa e sacramental e do número de ordenações. Apesar

---

114 Cf. Stefano Martelli, *op. cit.*, p. 241-249.

115 Por exemplo, para Acquaviva, há o eclipse do sagrado; para Berger, a perda de plausibilidade da religião; para Wilson, a marginalização da religião; para Luckmann, a religião tornou-se invisível. Stefano MARTELLI, na obra citada, cap. 3, p. 241-298 e cap. 4., p. 328-329, faz a síntese das diversas teses da secularização, tal como Keith A. ROBERTS, *op. cit.*, cap. 14, p. 303-323.

de tudo, não exclui a eventualidade da reversibilidade da situação, embora o declínio da instituição eclesial torne mais difícil a experiência religiosa, ainda que esta esteja aberta a todos, mesmo aos ateus, dada a raiz bio-psicológica do sagrado.

Se em Acquaviva a secularização é dessacralização, para **Berger** é perda da plausibilidade da religião.<sup>116</sup> O Autor define secularização como "*o processo através do qual sectores da sociedade e da cultura são tirados do domínio das instituições e símbolos religiosos*".<sup>117</sup> No mundo ocidental, a secularização significa que há um número crescente de indivíduos que olham o mundo e se olham a si mesmos sem utilizarem interpretações religiosas. Mas, se a secularização é fenómeno global, não está, no entanto, uniformemente distribuído, pois há diferentes manifestações da secularização nas estruturas sociais e nas consciências. Em termos de processo sócio-religioso, a secularização foi tomada como uma nova situação para o homem moderno, pois na primeira fase da história, as legitimações religiosas eram plausíveis para as sociedades como um todo. Hoje a secularização põe o problema da plausibilidade e trouxe consigo a crise da credibilidade na religião, ou seja, o homem manifesta incerteza acerca das questões religiosas, secularização subjectiva que se faz acompanhar de uma secularização objectiva, isto é, do fenómeno do pluralismo. Estes factos levam a análise sociológica a observar, no concreto, a relação dialéctica entre religião e infra-estrutura. Com efeito, a secularização pode ser vista como um reflexo de um processo infra-estrutural na sociedade moderna e

---

116 Para compreender a secularização em Berger é necessário conhecer a sua teoria sociológica geral. (Cf. Peter BERGER e Thomas LUCKMANN, *A Construção Social da Realidade*, 7ª ed., Petrópolis, Vozes, 1987). Na construção social da religião, a sociedade é um dos produtos da actividade humana. O homem é um ser incompleto, instável e altamente versátil cuja construção se faz em três momentos: exteriorização, objectivação e interiorização. Também a cultura é um produto instável. A religião cabe a empresa humana de construir um cosmos sagrado. A religião consegue a nominização, isto é, impõe uma ordem à experiência e tem uma função positiva que é a de legitimar a realidade social construída, além da integração de experiências marginais. A sua função nunca será alienante, pois coloca em relevo os limites das instituições humanas face à transcendência. A religião tem, no entanto, funções negativas: masoquismo pelo sacrifício, mistificação e manutenção do *status quo*, dado que consolida a plausibilidade do existente. (Cf. Peter L. BERGER, *Elements of Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books Edition, 1969 e, do mesmo Autor, *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth Middlesex, England, Penguin University Books, 1973.

117 Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy - Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1967. p. 107. Cf. também p. 105-125 e, do mesmo Autor, *La Religion dans la Conscience Moderne. Essai d'Analyse Culturelle*, Paris, Centurion, 1971 e, ainda, *Affrontés à la Modernité. La Société, la Politique, la Religion*, Paris, Centurion, 1980.

isto tanto mais quanto a secularização aparece como um processo dependente. A relação dialéctica entre religião e sociedade está relacionada com o binómio idealismo/materialismo, sendo possível mostrar que não há uma relação mecanicista. Assim, por exemplo, os desenvolvimentos da tradição bíblica podem ser considerados como factores causais da secularização moderna. O local da secularização é a área económica que depois extravasa dessa esfera para a política num inexorável processo de difusão. Berger pensa que a secularização é, sobretudo, um processo de racionalização. A legitimação religiosa sai fora da esfera económica e política, mas continua na esfera familiar e individual, o que significa a privatização da religião que se torna um problema de preferência e escolha individual, já que a religião surge publicamente como retórica e, na vida privada, como actuante. É que à secularização acresce também a subjectivação. Isso, porém, vai contra a tradição. Deste modo, a religião restringe-se a construir sub-mundos. A secularização leva também a uma situação religiosa pluralista e a uma racionalização das estruturas sócio-religiosas que expressam também o fenómeno da burocratização. A religião entra, assim, no mercado concorrencial o que conduz a que as tradições religiosas não se mantenham imutáveis. A secularização inicia, também, uma 'época de cepticismo', pois o pluralismo coloca a religião dentro de uma crise de credibilidade, o que arrasta a crise da Igreja e da teologia, que assenta na crise de plausibilidade que precede qualquer teorização. A secularização está também associada à proliferação de seitas, o que leva à relativização e põe em causa a estabilidade social e religiosa estabelecidas. As causas da secularização são, portanto, diversas e podem ser internas à religião bíblica e à especialização institucional da própria religião que leva a definir o resto da sociedade como mundo profano. Para Berger, a secularização é, assim, um processo crítico na relação entre religião e sociedade moderna.

Ao contrário de Acquaviva e Berger, que têm uma perspectiva substantiva de religião, a base da teoria da secularização de **Wilson**<sup>118</sup> é funcionalista. Para o Autor, a função manifesta da religião é oferecer salvação; as funções latentes são a integração social, a estabilidade de identidade colectiva e individual, a expressão e regulamentação das emoções. Segundo Wilson, hoje em dia, as funções latentes estão na posse de outros agentes, pois é a escola que faz a socialização e os mass-media que controlam a expressão das emoções. A religião apenas continua a oferecer a sua função manifesta ao mostrar aos indivíduos que a sociedade não assegura a sua felicidade. Para Wilson, a secularização é, assim, um processo mediante o qual as instituições, acções e a consciência religiosa perdem o seu significado social. A religião deixa de ser significativa para o funcionamento da sociedade e o proliferar de novas seitas não invalida a secularização que é fenómeno colectivo de racionalização. Todavia, a secularização representa também um impasse, uma vez que o sistema social produz recursos materiais, mas não recursos simbólicos fundamentais, como, por exemplo, o sentido para a vida.

O'Dea<sup>119</sup> entende a secularização como racionalização e declínio do religioso. A secularização é, para este Autor, primariamente, um fenómeno racional ou intelectual. Isso leva-o a concluir pelo declínio da religião, uma vez que a secularização implica a sistematização das crenças em termos lógicos. Sugere que a secularização consiste em duas transformações: a desmitificação da atitude face às pessoas e às coisas e a racionalização do pensamento. Tal como Berger, afirma que o sagrado diminuiu, mas acentua os aspectos do conflito e da racionalização. Não é apenas a cultura que se seculariza; é também a própria religião. O'Dea pensa que a ênfase na racionalidade tende a levar à descrença. Deste modo, a secularização seria um processo conducente ao ateísmo.

---

118 Cf. B. R. WILSON, *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, Baltimore, Penguin Books, 1969.

119 Cf. Thomas F. O'DEA, *op. cit.*

**Parsons e Bellah** consideram a secularização como desenvolvimento da evolução religiosa. A secularização faz parte da crescente complexidade e diversidade da sociedade industrial moderna. A religião como instituição social e sistema individual de crenças começa a separar-se do resto da sociedade, tornando-se um assunto privado. A possibilidade da escolha da religião tornou-a, no entanto, mais importante para o indivíduo. Há, assim, uma influência inconsciente da religião, indirecta e implícita. Bellah concorda com Berger que as instituições religiosas exercem menos influência directa nas instituições seculares do que no passado, mas explica isso, não em termos de declínio, mas de evolução. Bellah não sugere que o processo de evolução é inevitável, irreversível e unidimensional, mas que apenas segue uma tendência geral para aumentar a diferenciação da religião do resto da sociedade. Todavia, tanto Parsons como Bellah não pretendem afirmar que a religião perde o seu lugar e importância na cosmovisão e comportamento social. A diferenciação de cosmovisões e o pluralismo cultural são considerados factos positivos que representam um progresso e não uma regressão ou dissolução.

Para **Thomas Luckmann**, na sua obra *The Invisible Religion*, já citada, a secularização é subjectivação das crenças. Para este Autor, a função da religião é transformar o homo sapiens em actor no âmbito de uma ordem histórico-social, de um cosmos iluminado a partir de dentro, independentemente da referência explícita ao sobrenatural. Neste sentido, Luckmann liga-se a Durkheim que evita a questão subjectiva de Weber que é a do ponto de vista do sujeito orientado para o absolutamente outro. Defende que o declínio do Cristianismo, na sua forma tradicional, não se pode atribuir ao advento da ideologia laicista, ateia ou tendências neo-pagãs. A secularização interna da religião-igreja e a sua marginalidade provêm, em parte, de um complexo processo em que jogam papéis decisivos, quer a excessiva institucionalização da religião, quer a transformação global da sociedade. Com efeito, há, na sociedade moderna, uma segmentação

marcada: as instituições especializam-se, elaborando normas específicas, sempre mais determinadas pelas funções. O êxito último dessa especialização institucional é a heterogeneidade das normas e das definições da realidade. A definição religiosa é acompanhada por outras diferentes e mesmo de sinal contrário. Do ponto de vista micro, isso leva à individualização, embora haja um sentimento ilusório de autonomia. As dimensões da secularização são: a diferenciação das várias instituições; a relativização das normas institucionais e o atenuar da conexão entre a concepção religiosa do mundo e a da sociedade global. O cosmos sagrado moderno é um agregado de símbolos, valores e significados que não formam um todo coerente e estruturado como acontecia com o cosmos sagrado tradicional. A situação da religião, na sociedade moderna, é inédita e as novas formas religiosas remetem-se para a esfera do privado. A secularização é sinónimo de uma mudança mais vasta do que o declínio do cristianismo tradicional: é o surgir do que chama a 'religião invisível'. Os termos religiosos e a definição última da realidade têm origem na esfera do privado, fundam-se sobre emoções e sentimentos do indivíduo, o que leva ao isolamento e à anomia, processo que, dificilmente, é reversível.<sup>120</sup>

**Luhmann**<sup>121</sup> define religião como religião de Igreja. As suas funções são: reduzir a complexidade dando um código de símbolos, sendo a fé um meio de

---

120 Cf., para uma leitura crítica de Luckmann, Silvano BURGALASSI, "Per una lettura storicamente adeguata dell'evoluzione della sociologia religiosa europea", *Studi di Sociologia*, Anno XXVI, n° 3-4, 1988, p. 261-270. O Autor pensa que o contributo de Thomas Luckmann para a reflexão sociológica geral e para a religiosa, em particular, no seu livro *The Invisible Religion*, merece atenção e respeito. Todavia Luckmann dá uma perspectiva demasiado negativa e exagerada. Acusa a sociologia da religião do pós-guerra de carecer de uma teorização adequada que fosse suporte da investigação empírica, o que a tornou um mero exercício técnico; de aceitar, de forma acrítica e passiva, a coincidência entre religioso e religioso eclesiástico, o que levou a sociologia a colocar-se ao serviço da Igreja instituída; de aceitar um conceito de secularização como simples fenómeno mensurável através de indicadores de matriz positivista como, por exemplo, a prática religiosa; de estar imbuída da ideologia eclesiástica. Luckmann acusa, ainda, a sociologia religiosa de ser simples sociografia com uma visão pastoral e europeia. De facto, é necessária uma rigorosa teorização sociológica que sirva de fundamento à análise empírica, mas, na opinião de Burgalassi, com a qual estamos em desacordo, a prática "constitui o indicador mais significativo, sintético e emblemático de novas modalidades e deslocamentos do sagrado na Igreja Católica" (p. 268). Nesta óptica, a secularização seria um simples incidente de percurso. Actualmente, diz, "quase todos os sociólogos puderam verificar uma radicalização da experiência religiosa quer no rito, quer nos movimentos" (p. 269). Se o formal se transforma, "a substância da experiência religiosa parece emergir intacta" (p. 270). Registe-se que este número da citada revista tem artigos diversos sobre religião e secularização, o factor religião na sociedade contemporânea, a dinâmica dos valores e da religião.

121 Cf. Niklas LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, Milano, Il Saggiatore, 1983.

comunicação social que dá sentido aos actores sociais; resolver os problemas que os outros subsistemas são incapazes de resolver; levar à auto-reflexão. Assim, a função da religião não é integrativa, mas interpretativa. Para o Autor, a secularização é vista como auto-referência sistémica. O carácter específico da sociedade moderna consiste na diferenciação funcional do sistema social em subsistemas específicos, em que cada um é autónomo e ambiente do outro. Para Luhmann há três tipos de diferenciação: a segmentária, a estratificada e a funcional que caracterizam, respectivamente, a sociedade primitiva, pré-moderna e moderna. O significado autêntico da secularização é a independência do subsistema religioso.

**Nesti**<sup>122</sup> e **Cipriani**<sup>123</sup> identificam uma área implícita ou difusa que não se reconhece na religião-Igreja. Nesti, mais numa perspectiva fenomenológica, fala de religião implícita. O cristianismo sem fé, sem Igreja, esotérico, a negação explícita do cristianismo no ateísmo são expressões da religião implícita. Cipriani coloca a religião numa dimensão subjectiva que lhe dá um carácter difuso.

Estamos de acordo com **Roberts**, para o qual a secularização depende do conceito de religião. De facto, para os autores que adoptam uma definição substantiva de religião (por exemplo, a religião como crença no sobrenatural), a religião parece estar em declínio. Para os que adoptam uma definição funcional a religião está apenas em mutação e não, necessariamente, em declínio. Os autores eclesiásticos inclinam-se para o declínio da religiosidade dado que partem de uma definição substantiva e há uma maior distância face à ortodoxia, o que é visto como declínio. Esta tendência para medir a religiosidade em termos de aderência a crenças específicas é confessional se se admite que elas são imutáveis. Todavia, se as sociedades mudam, tais crenças podem tornar-se pouco plausíveis e irrelevantes, verificando-se, de facto, uma redução das formas tradicionais de religião. Mas, se é certo que a secularização implica uma quebra do sobrenatural, isso não significa,

---

122 Cf. Arnaldo NESTI, "Implicit Religion: the Issues and Dynamics of a Phenomenon", *Social Compass*, 37 (4), 1990, p. 423-438.

123 Cf. Roberto CIPRIANI, "Al di là della Secolarizzazione", *Studi di Sociologia*, Anno XXVI, n° 3-4, 1988, p. 271-288.



necessariamente, um declínio da religião, pois a secularização é limitada e o crescimento da religião é uma constante. A. Greeley<sup>124</sup> pensa que se há declínio nalgumas dimensões da religião, não o há noutras, como no sentido do significado último. Aliás, a ciência nunca poderá tomar o lugar da religião porque os métodos empíricos são incapazes de atingir as necessidades universais, embora a visão científica tenha influenciado a religião. Há mesmo uma renovação religiosa que se expressa em seitas e cultos novos. Deste modo, para Roberts, "*a secularização não significa o declínio da religião, mas uma reformulação das religiões tradicionais e o surgir de novos movimentos religiosos*".<sup>125</sup>

**Borrello**<sup>126</sup> coloca o problema da secularização dentro do âmbito mais vasto da crise da superestrutura da religião na sociedade industrial. Pensa que se não deve dar muita importância à secularização, pois, se é certo que o sagrado perdeu importância e interesse, há, no entanto, uma 'sacralidade profana' face aos ídolos que a sociedade propõe. Não se recorre a um ser superior como forma de controlo porque a sociedade consegue a manipulação e o homem está reduzido a ser 'unidimensional', como diz Marcuse. Para Borrello, a secularização não é supressão da religião tradicional, mas apenas uma projecção. "*A secularização não é, primariamente, sinónimo de irreligião*", afirma.<sup>127</sup> O termo indica apenas uma mudança na escala de valores, no universo simbólico, que coincide com uma mudança estrutural do capitalismo. A secularização é luta contra a religião sacral, medieval, institucionalizada em forma de poder e de influência que impede a racionalização exigida pela lógica sócio-económica capitalista, lógica que enfatiza a privatização e a liberdade individual.

---

124 Cf. Andrew M. GREELEY, *Religious Change in America*, London, Harvard University Press, 1989.

125 Keith A. ROBERTS, *op. cit.*, p. 313.

126 V. BORRELLO, F. MASSERDOTTI e P. G. RAUZI, *Chiesa e Sovrastruttura in una Società in Mutamento*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1971, p. 53-56.

127 Id. *ibid.*, p. 54.

Concluindo este apartado, diremos que o facto de, com a modernidade, a religião ter perdido o monopólio não significa que não tenha um lugar relevante ou que se tenha transformado numa superestrutura vazia de significado.<sup>128</sup> Há, na realidade, um processo de secularização que tem incidência na situação religiosa. A secularização faz-se acompanhar de descristianização face ao contexto anterior, isto é, à sociedade tradicional, indiferenciada, de carácter essencialmente rural e pré-industrial, pré-científica, etc.. Ao romper-se este modelo, rompem-se os sistemas de valores e corre-se o risco de identificar secularização com descristianização. Há duas características configuradoras e identificadoras da modernidade e do seu correlato processo de secularização. Por um lado, o mundo já não se interpreta como natureza estática, mas como história, já não é divino, mas realidade transformada e reconstruída pelo homem, passando-se de um mundo teocêntrico a antropocêntrico, em que o homem se reconhece como pessoa, como senhor, o que é gerador de diferenciação, pluralismo e relativização sociais. Por outro, deu-se o desenvolvimento do sentido crítico. Do ponto de vista global das instituições religiosas, as mudanças sociológicas, indicadoras de secularização, dão-se nos aspectos estruturais e sócio-culturais. Nos aspectos estruturais, tais mudanças são: a crescente autonomia da sociedade sobre as instituições religiosas de que é exemplo a não conformidade com o estado; a apropriação de funções religiosas por instituições civis e privatização da religiosidade; descristianização das instituições tradicionais e novos modelos organizativos. Dentro das instituições religiosas gerou-se uma maior tensão conflitual; confusão de papéis e de status; transformações internas em ordem à actualização; abandono de membros. Nos aspectos sócio-culturais, as mudanças ocorridas são: a perda de prestígio dos símbolos; a desmitologização das fontes da mensagem religiosa; a dessacralização do mundo ou autonomia das realidades terrestres; crise da pertença eclesial e

---

128 Cf., a este propósito, Francisco AZCONA et al., *Catolicismo en España*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, 1985, p. 19-33.

abandono da prática e confusão entre crença e descrença. O fenómeno da secularização é, no entanto, ambivalente e podem formular-se três hipóteses: a religiosidade está em crise, o que afecta a pertença eclesial tradicional e as práticas cultuais institucionalizadas; há uma descristianização da cristandade; a situação actual não é de crise religiosa como tal, mas de cultura na qual e através da qual se expressa a fé. Neste sentido, a secularização leva à pureza da fé, retirando-lhe o mágico e o supersticioso. A partir dos anos oitenta, as teses da secularização foram postas em causa e tomadas como uma forma unilateral de enquadrar a problemática religiosa. Tal não significa, porém, que se lhes possa retirar o mérito de terem posto em relevo aspectos importantes para a compreensão sociológica dos fenómenos religiosos, em particular, e das implicações que nele têm tido as constantes transformações sócio-culturais, políticas e económicas que se verificaram, nomeadamente, nas últimas décadas, especialmente nas sociedades mais 'desenvolvidas', mas também a nível mundial.

### **2.3.2. Religião e religiosidade populares**

O tema da religião e religiosidade populares, sobretudo, nas décadas de setenta e oitenta, foi abordado em diversas perspectivas, nomeadamente a sociológica, ainda que esta, com frequência, fosse motivada pelos problemas colocados à pastoral da Igreja Católica e, por vezes, posta ao seu serviço, mas tem-se feito um esforço para observar como certos padrões religiosos surgem mais nuns períodos do que noutros.<sup>129</sup> Chegou até a afirmar-se que a religião popular tem mais fervor, maior riqueza simbólica e uma autenticidade superior. Esta ideia ia de encontro à da descristianização das massas populares. Isso levou a que proliferassem estudos de natureza mais qualitativa, pois concluiu-se que a sociografia religiosa, baseada em dados quantitativos, tinha feito simplificações.

129 Em 1977 houve mesmo um colóquio internacional sobre o assunto. Também em Portugal, como veremos no capítulo sobre a evolução da sociologia da religião no nosso país, a religião popular tem sido estudada, tanto na perspectiva sociológica, em que sobressai António Joaquim ESTEVES, como na etnográfica, de que é expoente Moisés ESPÍRITO SANTO.

Assim, os sociólogos sentiram a necessidade de afinar conceitos como os de 'festa' e reencontrou-se a noção de 'sagrado'. Para Isambert,<sup>130</sup> o tema da 'religião popular' surge com o regresso das festas religiosas. A religião popular parece participar no 'regresso do sagrado' e ser o lugar privilegiado do sentido do sagrado. Antes de discutirmos o conceito e a teoria, faremos um breve enquadramento histórico.

A problemática da perda da religião institucionalizada foi acompanhada da atenção prestada à religião não institucionalizada, mesmo por aqueles que utilizaram os indicadores da prática e se deram conta da sua mesma fraqueza. Os fenómenos que passavam à margem do institucionalizado eram vistos como folclore e sobrevivência de tradições pagãs muito antigas. Com o Concílio Vaticano II passaram a ser considerados 'religião popular', embora seja difícil definir o que seja. Todavia, se se liga a religião popular a cultura folclórica é impossível separar religião de magia. Uns viram na religião popular a recusa da aceitação da reforma conciliar, outros, ao contrário, uma relação de dependência dos fiéis relativamente aos clérigos que detêm a mestria da manipulação simbólica da morte, das peregrinações, etc.. De qualquer forma, o manter de práticas autónomas interditava deduzir a baixa da religiosidade e poderá mesmo significar uma reorganização dos interesses religiosos. A medida da perda da influência das instituições religiosas na sociedade deve, portanto, abrir-se à problemática da mudança social e religiosa.<sup>131</sup>

---

130 Cf. François-André ISAMBERT, *Le Sens du Sacré - Fête et Religion Populaire*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1982. O apelo à festa é um dos sinais da valorização da religião popular, porque lugar comum a todo o povo, onde se esbatem as barreiras de classe. A exuberância da festa é transgressão das regras que o sagrado impõe à vida quotidiana, mas transgressão que, sendo ritual, é uma forma de reconhecimento do sagrado enquanto tal. Por outro lado, a festa é articulação entre mito e rito. A sociologia da festa, ao contrário da sociologia da religião popular, desenvolveu-se em quadros sócio-culturais diferentes e até opostos aos da Igreja. Serge Bonnet critica o clero pela sua incompreensão pela festa, a que atribua características de imoralidade e de paganismo. É às religiões cósmicas que se vai buscar o sentido da festa: tempo sagrado e de renovação, ainda que com um conteúdo diferente da festa religiosa cristã que é manifestação da presença de Deus. Assim a própria liturgia é considerada uma festa, ordenada pelo rito, repartição de papéis e codificação de símbolos, embora em tensão com outros modelos de festa caracterizado pela espontaneidade, indiferenciação e inarticulação. "A festa religiosa contemporânea negocia o seu equilíbrio num duplo movimento de interiorização da festividade e de exteriorização da celebração" (p. 147). Qualquer teoria sociológica da festa terá que começar, logicamente, por definir festa relativamente ao tempo, ao herói ou heróis que incarnam as virtudes humanas. A festa é um acto colectivo que coloca em jogo registos diversos da vida social e que é simbólico. Para que o símbolo seja reconhecido importa que seja fixo. Se é fácil reconhecer o carácter confessional ou não da festa, é muito mais difícil distinguir o seu carácter religioso ou não religioso.

131 Cf. a propósito, Danièle HERVIEU-LÉGER, "Les Sociologues et le Christianisme", *Project*, Mars, 1984, p. 331-347.

Todavia, os resultados dos recenseamentos da prática religiosa, primeiro, e os das sondagens, depois, demonstraram um recuo global da religião nos países que se modernizaram e industrializaram. A afirmação desse recuo assenta, no entanto, numa referência a um passado histórico que tem que ser questionado. Com efeito, é vulgar considerar-se que, na Idade Média, a Igreja Católica controlava a totalidade da vida social, através das suas normas morais e culturais, do seu poder económico e político. Paralelamente ao recuo, há o que foi designado pelo crescimento da religião popular. Importa ver, portanto, se a Igreja controlava inteiramente essa religião popular. Hervieu-Léger, entre outros, pensa que a cristandade é um mito, pois os historiadores mostram que o controlo eclesiástico sobre a religião das massas era frágil.<sup>132</sup> Se há descristianização é porque ela começou há muito nas consciências, sendo de distinguir a equivalência estabelecida entre popular e tradicional. Se a religião popular é 'uma religião diferente', caracterizada pela manipulação do sagrado, importa saber de onde vem, como se organiza e se transmite. Alguns autores consideram a religião popular como um conjunto de tradições folclóricas que perderam a sua coerência no contacto com o Cristianismo; outros fazem-na remontar ao pré-cristianismo. Há que pôr em questão a ideia da suposta autonomia da religião popular, embora tenha uma dinâmica e capacidade de evoluir que, não constituindo um sistema autónomo, não pode ser tratada como um sub-produto degradado e inerte da cultura religiosa dominante.

Do que já se referiu, facilmente se conclui que o conceito de 'religião popular' é ambíguo e utilizado em sentidos diversos.<sup>133</sup> Aliás, a própria noção de 'popular' é

---

132 Danièle HERVIEU-LÉGER e Françoise CHAMPION (Collab.), *Vers un Nouveau Christianisme? - Introduction à la Sociologie du Christianisme Occidental*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 103.

133 Também o termo religiosidade popular tem acepções e formas de utilização diversas. Para caracterizar a religiosidade popular, Andrade baseia-se nas teorias de Weber e de Bourdieu que consideram que a religiosidade está relacionada com a magia, dado que esta e a religião são graus de especialização da acção religiosa. Deste modo a religiosidade popular caracteriza-se, sobretudo, por ser reapropriação de formas de expressão de sistemas religiosos legitimados e universalistas, formas que não têm um carácter institucional e das quais é feito um auto-consumo que não exige a autoridade e o recurso a especialistas. Cf. José Maria Tavares de ANDRADE, "Le Champ de la Religiosité. Project d'Analyse de la Religiosité Populaire au Brasil", *Social Compass*, vol. XIX, n° 4, 1972, p. 599-611.

bastante equívoca. Sob o nome de 'religião popular' designam-se práticas diversas como procissões tradicionais, festas votivas, invocações aos santos, uso de medalhas e talismãs, devoções em fontes ou santuários, práticas de bruxaria e de adivinhação, evocação dos espíritos, etc.. Umas são manifestações exuberantes, outras íntimas; umas têm uma origem remota, outras não; umas são condenadas pelas Igrejas cristãs, outras são toleradas e até encorajadas. Tal diversidade põe até em causa se há um princípio de unidade cultural que justifique a utilização de um termo comum. No séc. XVIII, Jean-Baptiste Thiers designa sob esta expressão práticas e crenças que julga desprovidas de fundamento teológico. Isso significa a utilização do termo em sentido negativo e polémico.<sup>134</sup> Para uns, a religião popular é vista em termos negativos relativamente ao tipo ideal de uma religião oficial. Consiste em objectos de devoção e ritos espontâneos a que o povo simples e anónimo é sensível. Se a religião popular se entende deste modo, faz-se uma dicotomia entre 'cultos' e 'incultos'. E de facto, houve tempos em que não só leigos como padres tinham uma visão etnocêntrica das coisas, atribuindo menos valor à maneira como o povo vive e pratica a religião que tem muito a ver com o modo de vida que levou através dos tempos. Para outros, a religião popular caracteriza-se pela hostilidade manifesta à objectivação sistemática da fé religiosa. O religioso, neste sentido, expressa-se pelo insólito, o extraordinário, o maravilhoso. A religião popular é também tomada por folclore, entendido este como património cultural em desuso. Nesti<sup>135</sup> pensa que a religião popular não é um desvio e que, dada a ambiguidade da expressão, não deve ser usada em sentido unidimensional. Será preferível falar em manifestações de religiões populares. O mesmo Autor admite, porém, ser legítimo, por razões de operacionalidade, que se utilize a expressão 'religião

---

134 Cf. François LAUTMAN, "La Religion Populaire", in AA.VV., *Le Grand Atlas des Religions, Encyclopædia Universalis*, 1990, p. 317-318.

135 Cf. Arnaldo NESTI, "Religion et Classe Ouvrière dans les Sociétés Industrielles: une Hypothèse de Recherche", *Social Compass*, vol. XXVII, n° 2-3, 1980, p. 169-190 e, do mesmo Autor, "La Religione Popolare Oggi: Problemi per una Definizione", *Studi di Sociologia*, Anno XXVI, n° 3-4, 1988, p. 396-400.

popular' para identificar a posição religiosa de grupos sociais específicos, diferentes e socialmente subordinados.

Em sentido mais restrito, também se fala em catolicismo popular. Frequentemente, parte-se do pressuposto que ele se opõe ao catolicismo de uma elite. Neste sentido, o catolicismo popular teria por características subjugar a razão ao sentimento; dar maior importância aos santos do que a Cristo; ter por marginal o culto oficial. Ao estudar o catolicismo vivido observa-se, porém, que este é plural na doutrina, crenças, práticas e valores, pluralidade que resulta de combinações diferentes do dado revelado e da tradição histórica. O que se verifica são estilos diversos de catolicismo, ou seja, atitudes diferentes face ao sagrado e que podem ser de submissão, piedade, racionalização, empenhamento no mundo, ascetismo ou secularização. Cada atitude deriva da concepção do sagrado e do mundo e remete para um conjunto de fiéis que a partilham e propagam. Cada estilo tem a sua época e pode coexistir com outros. Deste modo, "*A pluralidade de formas do catolicismo provém do fechamento das constelações que o compõem*",<sup>136</sup> isto é, da forma como são combinadas práticas, crenças e valores. No catolicismo popular são predominantes as constelações da devoção ou da protecção. Na primeira, ganha maior relevo a interioridade com o ser sagrado e, na segunda, a finalidade utilitária nas relações com o sagrado. Estas duas constelações relegam para segundo plano a constelação sacramental que implica que a Igreja, como organização, seja mediadora da relação com a realidade meta-empírica. Uma quarta constelação, sem estatuto legítimo no interior do catolicismo, seria a mágica por introduzir um agente mediador diferente (um curandeiro, por exemplo) entre o homem e o sagrado.

Segundo Isambert,<sup>137</sup> a teoria elementar da religião popular expressa-se assim: a religião popular constitui o sector da vida religiosa relativamente

---

<sup>136</sup> Pedro A. Ribeiro de OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 582.

<sup>137</sup> Cf. François-André ISAMBERT, *op. cit.*, p. 14-76.

independente da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais, independência que podia ir até à oposição. Enquanto o culto e a moral são controlados pela autoridade eclesiástica, a festa seria uma forma do povo exprimir a sua sensibilidade religiosa para lá dos limites institucionalizados. No fundo do sentimento da festa estaria a experiência do sagrado: "*a festa seria o meio mais directo de atingir esta experiência pela exaltação colectiva*", afirma este Autor.<sup>138</sup> Colocar a questão de saber se a religião popular é um mito ou uma realidade mostra que a noção é problemática. Com efeito, o problema reside em saber se a expressão assinala apenas uma realidade complexa e multiforme ou um facto sócio-histórico identificável. Se se diz mito não se quer significar que a realidade não existe, mas apenas que a expressão induz uma concepção mítica. Assim, "*a alternativa não é entre mito e realidade, mas entre mito e conceito sócio-histórico*".<sup>139</sup> Os defensores da religião popular dizem que os seus traços essenciais são: criatividade colectiva espontânea; necessidades afectivas de uma relação directa e simples com o divino. O que a religião popular não é, é um corpo doutrinal e eclesial. Além disso, a religião popular é uma religião de santos a que se associa o voto e a força que se procura num lugar determinado, pois é o sagrado que organiza o espaço. Segundo Isambert já foi denunciada a ilusão de uma religião popular de essência única. Falar de religião popular é opô-la a outra. De facto, não se assinala um objecto empírico, mas duas teorias: a que defende que a religião popular teria o carácter de uma reacção ou até de revolta face à religião oficial;<sup>140</sup> a que diz que a religião popular serve as religiões oficiais domesticando religiões originariamente selvagens e, neste sentido, a religião popular seria um mito. O Autor conclui que a

---

138 Id. *ibid.*, *op. cit.*, p. 14.

139 Id. *ibid.*, *op. cit.*, p. 22.

140 Nalguns aspectos o fundamentalismo pode parecer o polo oposto da religião popular, pois não admite a astrologia, a magia e a superstição, antes adere a uma doutrina ortodoxa, uma rígida concepção dos factos. Todavia assemelham-se porque, tanto a religião popular como o fundamentalismo são vistos como uma anomalia da cultura moderna. O fundamentalismo é uma reacção contra certas tendências de modernização. Comparativamente com a religião popular o fundamentalismo consiste em poucos elementos, mas bastante ligados entre si. Cf. Robert J. WUTHNOW, "Sociology of Religion", in Neil J. SMELSER (Ed.), *Handbook of Sociology*, Newbary Park, Sage Publications, 1988, p. 473-509.



construção da 'religião popular' está invadida de vários modos de valorizações ideológicas, perspectiva com a qual concordamos.

Concluindo, diremos que a temática da religião popular pode, no entanto, ser analisada a dois níveis: o objectivo e o subjectivo.<sup>141</sup> A nível objectivo trata-se de ideias, ritos, artes e colectividades; a nível subjectivo, de motivações ou intenções das pessoas que explicam as suas manifestações. Podem encontrar-se características positivas e negativas na maneira do povo viver a religião. Quanto às crenças, do ponto de vista objectivo, há uma visão natural de Deus; certa incompreensão do sagrado; tendência para valorizar os santos sem qualquer relação com Cristo e com Deus, na Religião Católica. Do ponto de vista subjectivo, dá-se importância às ideias e crenças que favorecem mais o lado emotivo ou, então, são entendidas como uma superação dos limites humanos. Quanto ao culto, tende a privilegiar-se o aspecto colectivo: grandes celebrações, manifestações, oração vocal, canto, mais do que o silêncio e o recolhimento. Ora a falta de interiorização leva, facilmente, ao infantilismo espiritual. Há, ainda, o recurso a manifestações exteriores perante os ritos de passagem; festas dos patronos e peregrinações, podendo haver um predomínio excessivo destas manifestações exteriores. O calendário religioso é a tradição local. As festas manifestam uma componente coreográfica e há uma dominação do aspecto religioso com miscelânea de muitas coisas. No plano subjectivo, relativamente ao culto, pode haver uma visão utilitarista e instrumental e a oração tomar aspectos de quase superstição. No que se refere à organização, há uma adesão quase hereditária que pode vir na sequência de uma tradição que não é anunciada na sua autenticidade e daí haver desinteresse em relação à comunidade religiosa que, por um lado, se busca e, por outro, não compromete as pessoas, o que abre a possibilidade de ser predominante mais uma atitude, individual e colectiva, de consumidor do que de actor. A forte característica

141 Cf. Augusto da SILVA, *op. cit.*, cap. IX, p. 99-101.

da religião popular é ser uma religião inteira, isto é, que envolve a pessoa toda, ainda que não seja esclarecida, podendo os aspectos expressivos e sentimentais ser importantes para manter as adesões.

### 2.3.3. Teorias sociológicas recentes

As teses da secularização, como já se disse, foram praticamente abandonadas e, de um modo geral, desde os anos oitenta, vive-se numa situação de transição que põe entre parênteses a pretensa futurologia sobre a religião que aquelas admitiam. Com efeito, há uma transformação sócio-cultural que se pode designar por pós-modernidade e que admite a pluralidade dos valores. Na situação pós-moderna, a religião está numa situação quase inédita, caracterizada pela secularização externa e por uma mudança do quadro social geral. Depois do eclipse do sagrado<sup>142</sup> e da secularização descobre-se o paradoxo da sociedade pós-moderna. A crítica que dantes era feita à tradição, agora faz-se à modernidade onde houve uma situação de crise permanente. Tal como se defende o regresso do sagrado, acontece também a desprivatização da religião, com o conseqüente recuo da privatização,<sup>143</sup> o que força a reformular as teorias da secularização nas suas vertentes: declínio da religião, diferenciação e privatização.

Ferrarotti, que adopta uma atitude bastante crítica face à secularização, é, talvez, o mais acérrimo defensor da tese do 'regresso do sagrado'.<sup>144</sup> "A

---

142 O seu introdutor foi, como já dissemos, Sabino ACQUAVIVA, na sua obra *L'Eclissi del Sacro nella Società Industriale*.

143 Segundo Casanova, a partir dos anos oitenta, a religião tornou-se pública em dois sentidos: entrou na esfera pública e na publicidade. Vários públicos começaram a dar mais atenção à religião que penetrou na área pública da construção moral e política. Acontecimentos diversos são disso sinal, como as viagens do Papa e os fundamentalismos. E mais significativo, ainda, é a capacidade das religiões tradicionais para provocarem revoltas. O Autor pensa que são necessárias teorias que misturem as esferas pública e privada, pois há uma dimensão pública da religião que não pode ser ignorada pela sociologia. Cf. José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 3-50.

144 Cf. Franco FERRAROTTI, *Il Paradosso del Sacro*, Roma, Saggi Tascabili Laterza, 1983, o seu artigo "Le Destin de la Raison et le Paradoxe du Sacré", *Social Compass*, vol. XXXI, n° 2-3, 1984, p. 133-155 e sua mais célebre e já citada obra: *Le Retour du Sacré - Vers une Foi sans Dogmes*. Outros autores seguem a mesma linha. Cf. Sergio DEI, "Eclissi della Religione e Ricollocazione del Sacro", *Studi di Sociologia*, Anno XXVI, n° 3-4, 1988, p. 463-464; Antonio GRUMELLI, "Ritorno del Sacro? Sì, ma come?", *Studi di Sociologia*, Anno XXVI, n° 3-4, 1988, p. 362-370; Enzo PACE, "Secolarizzazione e Ritorno del Sacro", *Studi di Sociologia*, Anno XXVI, n° 3-4, 1988, p. 467-468.

*secularização é, antes de mais, o resultado de uma transformação da autocompreensão do homem. De uma visão cosmológica passou-se a uma visão antropológica, devido, sobretudo, ao desenvolvimento das ciências (...). Esta nova compreensão do homem arrasta necessariamente consigo uma outra maneira de conceber a sua relação com Deus".*<sup>145</sup> Para este Autor, "o conceito de secularização, tal como foi elaborado pelos teólogos e sociólogos da religião, é, talvez, o produto mais visível da mentalidade cientista".<sup>146</sup> Todavia, a ciência tem limites e o seu triunfo é ilusório. "Na realidade, os sinais do além multiplicam-se nas sociedades tecnicamente evoluídas, sociedades que são supostas ser fundadas sobre o cálculo racional e sobre o espírito científico. Seria superficial desmentir e negligenciar esses sinais como simples manifestações de irracionalidade. Têm, em cada caso, valor de sintomas".<sup>147</sup> É que, racional e irracional não são dicotomias e o que é hoje racional pode ser irracional amanhã, pois a racionalidade não é um dado imutável, dado que está relacionado com os valores que são historicamente variáveis. A ciência não foi capaz de satisfazer a fome de verdade substancial de que o mundo contemporâneo parece sofrer cada vez mais. Ferrarotti vaticina mesmo: "O futuro da religião está, provavelmente, subordinado à possibilidade/capacidade de viver a experiência religiosa de diversas maneiras, menos formais, mais místicas, menos exteriores, mais profundas".<sup>148</sup>

Outros autores, que não aceitaram as teses da secularização, mais do que falar em 'regresso do sagrado', preferem afirmar que o que se vem verificando é uma 'metamorfose do sagrado'. O defensor desta tese, que, como já vimos, procura a revalorização da teoria durkheimiana, é, sobretudo, Prades, na obra já citada:

---

145 G. GUTIERREZ, *Teologia della Liberazione*, Bologna, Queriniana, 1981, p. 71, citado por Franco FERRAROTTI, *Le Retour du Sacré - Vers une Foi sans Dogmes*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1993, p. 36.

146 Franco FERRAROTTI, *op. cit.*, p. 98.

147 Id. *ibid.*, p. 105.

148 Id. *ibid.*, p. 106.

*Persistence et Métamorphose du Sacré - Actualiser Durkheim et Repenser la Modernité.*<sup>149</sup>

Entre os teóricos do pós-moderno, como Hervieu-Léger, Vattimo, Martelli, por exemplo, há posições divergentes sobre as relações Igreja/Sociedade. Assim, Hervieu-Léger<sup>150</sup> defende a existência de um nexos entre a crise da modernidade e a persistência da religião do que resulta uma 'comunidade emocional'. A Autora considera que, na base da sociedade moderna, há um paradoxo: por um lado, verifica-se a secularização, cujo sentido é ambíguo, pois liga-se com a purificação da religião levando-a à sua desestruturação e estruturação e, por outro, dá-se uma renovação dos interesses religiosos. Com efeito, a incapacidade da modernidade para constituir o horizonte exaustivo das aspirações humanas e sociais dá à transcendência o lugar de horizonte para o sentido último, levando os indivíduos a renovarem continuamente os significados e símbolos da religião institucional. Vattimo<sup>151</sup> insiste no carácter inédito da pós-modernidade em que, da religião, sobressai a 'piedade'. Entende a secularização actual como o renascimento de uma ordem sagrada ou a sua superação. Para este Autor a religião persiste, mas está despojada e reduzida a um depósito cultural de símbolos e crenças de que os indivíduos e os mass-media se servem, havendo, portanto, um interesse religioso contemporâneo pela religião como forma simbólica. Martelli<sup>152</sup> pensa que, na dessecularização, há a descoberta selectiva e interpretativa da religião institucional. Este Autor<sup>153</sup> considera que, no plano macro-sociológico, a religião é capaz de reencontrar novos graus de liberdade na relação com a sociedade, uma vez

149 Cf. também Luigi M. Lombardi SATRIANI, "Ritorno' o Permanenza del Sacro?", *Studi di Sociologia*, Anno XXVI, n° 3-4, 1988, p. 371-376 e AA.VV. "Durkheim: Sacré et Société" (Número monográfico sobre esta temática), *Social Compass*, vol. 40 (3), 1993.

150 Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, "Tradition, Innovation and Modernity: Research Notes", *Social Compass*, vol. 36, n° 1, 1989, p. 71-81; Françoise CHAMPION e Danièle HERVIEU-LÉGER (Dir.), *De l'Émotion en Religion - Nouveaux et Traditions*, Paris, Éditions du Centurion, 1990; Danièle HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Memoire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.

151 Cf. G. VATTIMO, *La Società Trasparente*, Milano, Garzanti, 1989.

152 Cf. Stefano MARTELLI, "Sistema Simbolico-Valutativo, Associazionismo Religioso, Società Complessa", *Studi di Sociologia*, Anno XXVI, n° 3-4, 1988, p. 407-424.

153 Cf. Stefano MARTELLI, *La Religione nella Società Post-Moderna tra Secolarizzazione e De-secolarizzazione*, já citado, p. 401-416.

que a época pós-moderna pode favorecer o interesse pela religião, embora a níveis e com modalidades diferenciados, tanto no plano macro como micro-sociológico. Daí afirmar: "*A religião, hoje, constitui uma reserva de símbolos e significados, reproduzidos institucionalmente ou de forma liberal, que atingem os indivíduos segundo uma multiplicidade de percursos e de níveis*".<sup>154</sup>

Martelli sintetiza, dentre as teorias dos vários autores, os cenários possíveis: a estratégia da concentração católica; as metáforas do ocidente, da secularização, da legitimação da época moderna, a eclesiastização do cristianismo, da religião civil e da complexidade. A estratégia da concentração católica tem em conta o modo específico da religião-igreja. Com efeito, a Igreja tem uma oportunidade histórica dado que a modernidade está em crise e suscita uma procura ética a que a Igreja poderá responder empenhando-se na defesa dos direitos humanos e, nalguns países, ter um papel importante na democratização. Assim, o catolicismo poderá ser uma antecipação profética de uma possível superação da modernidade. É o que pensa Hervieu-Léger. Martelli contesta esta estratégia por revelar uma atitude de reconquista e de competição pelo poder que se opõe ao espírito do Concílio Vaticano II. A metáfora do ocidente estabelece um quadro de continuidade substancial entre a tradição cristã e a sociedade moderna. Todavia, se isso foi verdade na primeira fase da modernidade, quando esta entrou em crise, à religião coube apenas um papel supletivo. A metáfora da secularização defende a ruptura da continuidade da tradição cristã a que Martelli não atribui importância essencial para o desenvolvimento da sociedade moderna, pois a crise hodierna da modernidade traduz-se na não plausibilidade da secularização como processo unilinear e progressivo. Aqueles que sustentam a tese da eclesiasticidade partem de pressupostos teóricos e empíricos. A religião torna-se um sistema especializado interno ao sistema social e identifica-se com a instituição religiosa, daí resultando uma religião invisível. Por sua vez, a metáfora da religião civil, expressão de

154 Id. *ibid.*, p. 402.

Bellah, como vimos, defende a mudança das funções da religião, pois cada vez menos se acentua a Igreja como instituição e a religião contribui mais como sistema simbólico para o estabelecimento das concepções morais gerais que regulam a sociedade. Martelli, por sua vez, perfilha a metáfora da Igreja como complexidade. Com efeito, faz aumentar a contingência social, ou seja, a indeterminação, o que dá liberdade e abre espaços aos indivíduos e aos grupos, constituindo a religião o último recurso para a insegurança. Hoje é evidente o aumento da complexidade no interior do sistema eclesiástico que se traduz na multiplicidade de códigos, formas de religiosidade e elaborações teológicas. Se isso cria tensões internas, leva a que o catolicismo desempenhe uma multiplicidade de acções no mundo contemporâneo, o que conduz a que a religião, nomeadamente a católica, não tenha um papel marginal e privado que foi, anteriormente, considerado como inevitável.

### **3. Um paradigma sistémico de análise**

Após termos apresentado as diversas teorias sociológicas sobre a religião, situando-as no espaço sócio-cultural e tempo histórico em que foram concebidas, parece-nos ser de concluir que, se os autores das várias correntes deram contributos importantes para que, hoje, a sociologia da religião tenha um saber acumulado importante e possa ser considerada como um ramo específico da sociologia, ainda não se chegou a uma síntese. Aliás, como vimos, há divergências quanto ao próprio objecto da sociologia da religião e acentuações diferentes das suas dimensões. Com efeito, há autores que partem de definições substantivas e outros que privilegiam a perspectiva funcional, embora nem todos atribuam as mesmas funções à religião. Além disso, como dissemos, as diversas teorias sociológicas, que são interdependentes da forma como é definida a religião, não são também independentes dos diversos ambientes sócio-culturais, dos momentos históricos e

das preocupações que levaram os sociólogos a tentar compreender o papel que nesses ambientes e momentos a religião desempenha. Aliás, verifica-se que, historicamente, não há, nem nunca houve uma religião única,<sup>155</sup> mas várias, sendo-lhes comum, no entanto, o facto de todas estarem em interrelação com os ambientes sócio-culturais em que nasceram e evoluíram. Se tal significa que a religião é um facto sócio-cultural e, portanto, objecto de estudo das ciências sociais, não se pode negar que, simultaneamente, é um fenómeno muito complexo, susceptível de outras abordagens, quer fundadas na razão, como a que é feita pela filosofia, quer nesta e no próprio conteúdo religioso, como é o caso da teologia. Uma vez que a religião é também vivida, a seu modo, por cada indivíduo, o contributo da psicologia não pode ser desprezado. A religião, como facto humano e social, nunca pode, portanto, ser encarada por uma única ciência, se a queremos compreender no seu todo. Com isto queremos reforçar a ideia de que a perspectiva sociológica sobre a religião é apenas uma das possíveis, mas não única, tendo que se admitir que a sua visão é apenas parcelar, embora fundada no facto real de haver pessoas que consideram como existentes outras realidades que, não sendo verificáveis empiricamente, dão sentido à sua vida individual e colectiva, as dinamizam e juntam em colectividades sociais com crenças, práticas e valores comuns. O que a sociologia pode afirmar, com segurança, é apenas isto, sendo-lhe vedado pretender avaliar da veracidade ontológica dos conteúdos religiosos e fazer afirmações sobre a essência da religião, como foi pretensão dos primeiros antropólogos e sociólogos, como já referimos. Se o fizer, sai fora do seu âmbito de ciência positiva que é, embora não positivística, e cai na filosofia, tentação a que está sujeita. Numa palavra: a sociologia é relativa e, ao mesmo tempo, relativizante das outras formas de saber.

---

155 Como no capítulo anterior deixámos especificado, as religiões, recordemo-lo, variam, em função da cultura, nas suas diversas dimensões, nomeadamente, quanto aos conteúdos de que são portadoras e funções sociais que desempenham.

Consideramos, assim, que as diversas teorias sociológicas têm sido marcadas pela problemática da mútua relação entre sociedade e religião e pelas transformações sociais, culturais, demográficas, políticas, económicas e religiosas que se vêm operando, especialmente desde o século passado, embora o sentido da mudança se possa fazer remontar ao século XVI. Com efeito, a capacidade de domínio que o homem tem vindo a adquirir sobre a natureza e a organização social, dada a racionalidade científica que abriu caminho a novas tecnologias, levaram, num primeiro momento, a fazer esquecer as suas limitações, a concluir por uma evolução linear e a considerar como formas ultrapassadas as respostas dadas pela religião ao sentido da vida e do universo. Este modo de pensar, de sentido positivístico e evolucionista, marcou, em boa parte, as teorias sociológicas da religião que nasceram e se desenvolveram nesta situação. Mais, no mundo ocidental, profundamente influenciado pelo Cristianismo, o sentimento<sup>156</sup> de que este estava em retrocesso, criado pela verificação empírica da diminuição das práticas religiosas, das mudanças operadas na teologia e na pastoral, especialmente depois do Concílio Vaticano II, veio reforçar a ideia comtiana de que a religião era uma fase da humanidade em vias de extinção, substituída, quando muito, por equivalentes funcionais. As teorias da secularização, nas suas várias vertentes, fizeram-se eco desta ideologia, embora contenham aspectos válidos que levaram à compreensão do mundo moderno e da nova situação religiosa que nele se encontra. De facto, é menos notória a influência directa e visível das Igrejas, tanto na vida individual, como familiar, na ética, na economia, na política, ou seja, de um modo geral, na sociedade e na cultura. A religião está mais difusa e, por vezes, implícita, o que torna também mais difícil identificar e verificar empiricamente os

---

156 Dizemos sentimento, porque, como entre outros, Le Bras chamou a atenção e já referimos, não está provado que, historicamente, o Cristianismo, por exemplo, tenha, em épocas anteriores, penetrado mais as consciências, embora seja verdade que a organização religiosa exerceu, o seu poder nos vários campos da vida colectiva, de forma mais evidente e, porventura mais directamente marcante, pois não tinha outros concorrentes que fizessem frente à sua doutrina e ideologia.



seus conteúdos e funções. O individualismo marca também a forma de viver a religião e traduz-se, não raro, por uma prática religiosa autogestionária que não se conforma com as normas das religiões institucionalizadas.<sup>157</sup> Além disso, estas encontram-se numa situação de pluralismo, de mercado concorrencial de outras instituições sócio-culturais que disputam o seu terreno no campo dos valores, nomeadamente os morais e de um modo geral, na mundividência, ou seja, na busca para uma leitura interpretativa do nascimento, da existência, do mal, da morte, do futuro individual e colectivo e do cosmos. Todavia, a sensação que a ciência e a técnica foram incapazes de resolver os problemas com que as sociedades e os indivíduos se confrontam e de criar, no mundo, um clima de estabilidade, geraram, neste fim de milénio, um sentimento de incerteza e de insegurança psicológica e social. Por sua vez, isso foi concomitante com o proliferar de novas manifestações religiosas (seitas, movimentos, relevo dado à religiosidade popular) que foram teoricamente interpretadas, por alguns, como sinais do 'regresso do sagrado'.<sup>158</sup> Em nossa opinião, porém, esta polarização entre as teorias do eclipse e do regresso do sagrado (tomada a expressão em sentido lato) tem também algo de ideológico e revela a incapacidade da sociologia da religião em se distanciar da visibilidade, menor ou maior, dos fenómenos religiosos e fazer interpretações teóricas que contendo algo de verdade são mitos, com pretensões científicas. Parafraseando Prades, cremos que a expressão que melhor traduz a realidade histórica concreta é

---

157 Na tradição clássica o individualismo religioso ganhou proeminência no trabalho de Marx e Weber. Tanto para um como para outro o individualismo religioso foi considerado como ideologia apenas compatível com o capitalismo. Mas também Durkheim, que diverge dos outros dois autores, considerou um crescimento geral do 'culto individual' no decurso da modernização. No caso do individualismo religioso, o efeito mais evidente na ênfase posta no indivíduo mostra-se na tendência para se separar das doutrinas formais ou credos.

158 A sociologia da religião interessa-se pelo problema de como aparecem variações nas formas religiosas e em que circunstâncias, pois como afirma Wuthnow, "A produção de variações nas formas religiosas serve de ponto de partida para examinar as interconexões entre tipos específicos de simbolismo religioso e características do ambiente social", Robert J. WUTHNOW, *op. cit.*, p. 477. A questão de como surgem novas formas religiosas é explícita na literatura sobre os movimentos religiosos. Muitas vezes estes são vistos como desvios dos padrões religiosos aceites. Por exemplo, a desregulação económica, a mobilidade social, a anomia, etc. têm sido considerados como fontes potenciais de movimentos religiosos. Também se tem apontado como fonte factores psicológicos como ansiedade e outras necessidades.

a de que o religioso tem sido uma realidade constante, posto que passando por metamorfoses. Cabe à sociologia, portanto, dar-se conta delas e interpretar o seu significado, sem todavia cair na pretensão de fazer futurologia determinística a partir de pressupostos ideológicos.

Se a religião é, como já dissémos, uma forma de conhecimento e expressão sócio-cultural simbólica, a sociologia da religião não pode desprezar o contributo tanto da sociologia do conhecimento como da sociologia da cultura.<sup>159</sup> Com efeito, observa-se uma grande variedade de expressões religiosas que estão relacionadas com variações no ambiente sócio-cultural e, por sua vez, tais expressões são condicionantes também daquelas variações. Esta verificação pode servir para que os sociólogos observem como as condições sociais afectam os padrões religiosos o que leva à relativização dos símbolos religiosos, que são produtos dos ambientes sociais, sem esquecer que é também uma realidade a influência da religião nas relações sociais e nas expressões simbólicas. Deste modo, qualquer teoria sociológica da religião e qualquer paradigma de análise da realidade religiosa terá sempre que ter em conta a interdependência entre sociedade, cultura e religião, pois a relação entre um sistema religioso e o ambiente sócio-cultural é uma relação dinâmica.

Com efeito, é ilusório teorizar sobre a religião, considerando-a uma entidade completamente autónoma do ambiente sócio-cultural ou com ele confundida. Aliás, as próprias dimensões religiosas - crenças, culto, organização e valores morais - também não são isoláveis umas das outras, a não ser por razões analíticas,

---

159 Segundo Rémy e Hambye a explicação profunda para os comportamentos religiosos reside no interior da dinâmica cultural em que aqueles se inserem, já que são expressão de estruturas culturais latentes. Assim, mais do que os códigos explícitos, os implícitos e as transmissões religiosas não conscientes poderão ser factores mais influentes. Para o saber importa, necessariamente, recorrer a técnicas adequadas que descubram o sentido subjacente às respostas verbalizadas em questionários que podem servir de filtro à comunicação. A sociologia da religião não poderá deixar, portanto, de ter em conta as perspectivas da sociologia da cultura e do conhecimento. (Cf. J. RÉMY e F. HAMBYE, "L'Appartenance Religieuse comme Expression de Structures Culturelles Latentes: Problème de Méthode", *Social Compass*, vol. XVI, n° 3, 1969, p. 327-354).

formando subsistemas que, em conjunto, constituem o sistema religioso. A perspectiva de que a religião é um sistema constitui parte integrante da própria definição que demos de religião, como também da dada por vários autores, nomeadamente, Durkheim. Todavia, ao contrário do que este Autor pensa, qualquer sistema religioso não se identifica com a sociedade, antes é, até certo ponto, autónomo, embora mantenha sempre numa relação dialéctica com o sistema sócio-cultural mais vasto e que constitui o seu ambiente. Não se trata, assim, apenas de uma influência exterior, mas da capacidade de regulação do próprio sistema religioso, o que invalida a teoria do sentido único. É um facto também que não têm deixado de surgir sinais concretos da renovação dos próprios sistemas religiosos que não são apenas fruto do ambiente, mas exigências deles próprios. Assim, as transformações ambientais não têm uma força determinística, pois qualquer sistema religioso tem processos próprios de auto-regulação, capacidade de se inovar, mudar e estabelecer o equilíbrio. A nosso ver, é difícil, senão impossível, analisar a religião, quer em si, quer na sua mútua relação com a sociedade, sem simplismos redutores e sem nos fixarmos num dado tempo e contexto sócio-cultural.<sup>160</sup> Esta é a perspectiva de Bellah, como atrás referimos, que propõe 'o modelo cibernético' como o que melhor se adapta à análise dos fenómenos religiosos. O mesmo, aliás, defendem outros autores como Scarvaglieri,<sup>161</sup> e Medeiros.<sup>162</sup>

---

160 Aliás, no plano estrutural, tanto as crenças quanto o culto são uma concepção do divino na linguagem e no gesto humano e esta pode variar e tem variado historicamente num processo crescente de diferenciação e complexidade. Deste modo, o sistema religioso adapta-se ao ambiente e torna-se mais autónomo dele. O mesmo acontece com a dimensão comportamental que leva o homem a retirar do religioso consequências, isto é, valores e objectivos a atingir. Quando a concepção religiosa muda, é natural que mudem também os comportamentos e a organização. Há, assim, concomitantemente, processos estruturantes e reestruturantes, que se revelam instabilidade, são inerentes ao equilíbrio do próprio sistema.

161 Cf. Giuseppe SCARVAGLIERI ao longo da obra que já citámos: *La Religione in una Società in Trasformazione*.

162 Cf. Octávio de MEDEIROS, "Fenómeno Religioso e Modelo Cibernético", *Humanística e Teologia*, Tomo VI, Setembro-Dezembro de 1985, p. 298- 335, em que propõe como modelo interpretativo o 'transformismo cibernético', embora limitado ao cristianismo como religião, "abstruindo-nos, deliberadamente, da problemática entre religião e fé", como diz, p. 299. Nós próprios defendemos já a tese, que comprovámos empiricamente, de que o modelo sistémico é fecundo na análise da paróquia como organização territorial de base da Igreja Católica. ( Cf. C. A. Martins de OLIVEIRA, *A Paróquia de Santiago do Cacém - uma leitura sociológica*, Évora, Universidade de Évora, 1981, cuja parte teórica sintetizámos no artigo intitulado "A Aplicação do Modelo

Todavia, como vimos, os modelos interpretativos, regra geral, consideram a religião como variável dependente ou independente, com o que " *não satisfazem a interpretação dialéctica relacional existente entre ambas as entidades*".<sup>163</sup> As expressões secularização, dessacralização, era pós-cristã, regresso do sagrado, recrudescimento do fenómeno religioso são um tipo de linguagem estranho ao da dialéctica relacional entre sistemas, não podendo a 'crise religiosa' actual ser vista isoladamente, mas integrada no todo. Ora o modelo cibernético, ajuda a compreender melhor o binómio religião / sociedade.<sup>164</sup> Com efeito, uma das vantagens deste modelo " *é a de superar a inadequação de muitos esquemas mecanicistas que interpretam um fenómeno social como consequência inerte da causa que o produz, dando-nos a possibilidade de proceder a uma análise com um modelo que prevê uma contínua interferência entre causas e efeitos, o retorno à causa de uma função do efeito*"<sup>165</sup>, sem se fugir a um esquema científico. Nós preferimos, contudo, a expressão 'modelo sistémico',<sup>166</sup> porque embora, de algum

---

Sistémico à Leitura Sociológica da Paróquia", *Economia e Sociologia*, nº 37, 1984, p. 85-118. Aliás, esta perspectiva foi-nos sugerida pela leitura da obra de Émile Jean PIN, *La Paroisse Catholique, Les Formes Variables d'un Système Social*, Roma, Université Pontificale Grégorienne, 1968).

163 Octávio de MEDEIROS, *op. cit.*, p. 298.

164 No plano relacional, esta grelha de leitura permite observar a evolução e estabelecer comparações, nomeadamente o da especificação institucional. Como já referimos, é um facto que o fenómeno religioso se tem transformado nos últimos decénios e que, portanto, há uma mudança na religião. Essa mudança parece ser interpretada, por vezes, em termos negativos através de expressões como des cristianização, secularização, dessacralização, etc. Levando esta perspectiva ao extremo, podia parecer que estaríamos a caminhar para uma época pós-religiosa. Esta visão pessimista é atomizada e não tem em conta a interacção entre o contexto sócio-cultural geral e o sócio-religioso, pois a religião vive incarnada num sistema sócio-cultural com o qual mantém relações dinâmicas interactivas, isto é, activas e passivas, nem sempre sendo fácil observar na influência recíproca qual o sistema que tem mais força, ou, por outras palavras, qual a entidade que influencia e qual a influenciada. Esta parece ser a situação presente nas sociedades industrializadas, podendo, aliás, observar-se que o papel mais relevante da sociedade ou da religião variou ao longo da história. Aliás, os estudiosos que defendem a aplicação de um modelo sistémico não confirmam a hipótese de que a religião está a desaparecer, antes " *se inclinam, preferencialmente, pelo surgir contínuo de novos sistemas simbólicos religiosos capazes de dar significado ao núcleo intencional dos homens do nosso tempo, inseridos num novo tipo de sociedade, no qual a força da religião e da experiência simbólica religiosa se transformam continuamente*", como sublinha Octávio de MEDEIROS, no artigo já citado, p. 323.

165 Id. *ibid.*, p. 300.

166 Para Wiener " *um modelo é essencialmente um arranjo, caracterizado mais pela natureza intrínseca dos seus elementos do que pela ordem deles*", citado por Id. *ibid.*, p. 299-300. A propósito do modelo sistémico, cf. António Custódio GONÇALVES, "Sistema: Sociol.", *VERBO-ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE CULTURA*, II Suplemento, vol. 21º, Lisboa, Editorial VERBO, 1986,

modo, equivalente, é menos equívoca do que aquela,<sup>167</sup> uma vez que evita, na aplicação à sociologia, uma possível identificação da primeira, sem deixar de sublinhar, no entanto, o seu valor analógico-heurístico.

Indicadas as razões que nos levam a preferir o paradigma sistémico, iremos, de forma breve, referir os aspectos teóricos em que assenta e a linguagem que utiliza.<sup>168</sup> A noção fundamental é a de sistema: totalidade irreductível de elementos dinâmica interrelacionados em que cada elemento contribui para um ou vários objectivos comuns. Porque aberto ao exterior, a religião é um sistema complexo em que os seus elementos desempenham funções especializadas e complementares (aspecto funcional), organizados em níveis hierárquicos de modo a formarem uma

---

col. 1419-1425 e Jean-Claude LUGAN, *La Systémique Sociale*, 1ª ed., Paris, P.U.F., 1993.

167 A cibernética, cujo étimo é de origem grega, significando 'arte de governar (os homens)', foi adaptado por Wiener (1894-1964), em 1948, (cf. Norbert WIENER, *Cybernetics*, Paris, Hermann, 1948) onde a palavra assume o significado de estudo do funcionamento e da verificação das conexões nervosas no animal, das transmissões eléctricas utilizadas nas máquinas de calcular modernas, dos comandos electro-mecânicos. Mais resumidamente, é a ciência que estuda os mecanismos de comunicação e de controlo nas máquinas e nos seres vivos. Mais vasta e englobante do que a cibernética, a teoria geral dos sistemas, desenvolvida desde os anos cinquenta, pelo biólogo Bertalanffy (cf. Ludwig von BERTALANFFY, *Teoria Geral de los sistemas*, 2ª ed., Madrid, Fondo de Cultura Economica, 1981), como tentativa de encontrar uma linguagem comum a todas as ciências e permitir a interdisciplinaridade, parte também da noção de sistema. Aliás, a utilização dos conceitos operatórios do paradigma sistémico tem-se revelado fecunda em diversos ramos da ciência e, nomeadamente, no domínio da sociologia, que se serviu ainda do contributo da teoria da comunicação, no seu esforço por teorizar a realidade social. No campo sociológico, a teoria sistémica começou por ser desenvolvida na perspectiva estrutural-funcionalista, onde foi particularmente relevante o contributo de Talcott Parsons em várias das suas obras. (Cf., tanto no que se refere às indicações bibliográficas deste Autor, como ao resumo do seu pensamento nesta matéria, Guy ROCHER, *Sociologia Geral*, vol. 4, Lisboa, Editorial Presença, 1971, p. 48-55; cf. também Augusto da SILVA, "O Sistema Parsoniano", *Economia e Sociologia*, nº 28, 1980, p. 41-59; de forma mais geral, o número monográfico desta revista é útil não só pela indicação da bibliografia das obras de Parsons e sobre o autor, como de aspectos importantes do seu pensamento, nomeadamente sobre a teoria geral da acção; a forma de encarar a realidade política, a estratificação e mudança sociais). Ultimamente, o paradigma sistémico autonomizou-se com a sua aplicação ao estudo dos sistemas políticos, entre outros autores, por Easton (cf. David EASTON, *Analyse du Système Politique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1974), Deutch (cf. Karl W. DEUTCH, *Política e Governo*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1979) e Lapiere (J.-W. LAPIERRE, *L'Analyse des Systèmes Politiques*, Paris, P. U. F., 1973). A sociologia, ao seguir este paradigma de análise, adopta um ponto de vista globalizante ou holístico, uma vez que a análise global do sistema constitui o primeiro objectivo do método, embora estude também as interrelações entre os diferentes elementos do sistema, permite compreender a sua estabilidade e mudança e as mútuas relações com o ambiente exterior.

168 Para um maior desenvolvimento deste ponto é útil a leitura de Jöel ROSNAY, *O Macroscópio - para a uma visão global*, 1ª ed., Lisboa, Arcádia Editora, 1977. Para uma maior pormenorização do resumo que fazemos, cf. Maria Leonor Marques Pereira Martins de OLIVEIRA, *A Abordagem Sistémica da Educação - A Escola como Microsistema Educativo*, Évora, Universidade de Évora, Departamento de Pedagogia e Educação, 1991, cap. I, p. 10-24. que, no seu todo, constitui, no nosso país, exemplo da aplicação do paradigma a outras áreas da sociologia, para lá da política e religiosa que já mencionámos.

totalidade integrada,<sup>169</sup> com capacidade de inovação, mas mais ou menos resistente à mudança, que define o seu estado (aspecto estrutural).<sup>170</sup> Em interação com o exterior recebe dele *inputs* (energia, matéria e informação) que o fazem funcionar interiormente, num circuito fechado de trocas, ou seja, através de um mecanismo de entradas e saídas internas, e que, depois de transformados, são reintroduzidos no exterior sob a forma de *outputs*. Quanto mais fechado um sistema for, maior é a sua entropia, ou seja, tendência para a morte; é a abertura que lhe permite a variedade e adaptação. Deste modo, o dinamismo de um sistema resulta da relação dialéctica abertura/fechamento. Assim, um sistema não é uma realidade estática, mas dinâmica que, em constante procura de equilíbrio, mais ou menos instável, se pode modificar e modificar o ambiente que o envolve. Tal depende, principalmente, da sua variedade interna e da abertura daquele aos seus produtos. Esta noção de sistema tem um carácter heurístico dado que é um instrumento válido, quer para descrever, quer para interpretar os fenómenos, e, no caso concreto, os sócio-religiosos. No plano descritivo, os fenómenos são considerados nos atributos e propriedades que os caracterizam, eliminando-se o que neles é contingente; no plano interpretativo, significa que se podem isolar variáveis que influem e dão forma a esses fenómenos, o que permite a sua previsão.

Uma religião, considerada como um sistema, distingue-se da sociedade global pela sua autonomia relativa,<sup>171</sup> inserindo-se nela através de duas grandes categorias de meios ou ambientes com os quais interage: o bio-físico e o sócio-

---

169 O grau de interdependência dos elementos pode ser considerado como um *continuum* que pode ir da integração perfeita à desintegração completa.

170 Como qualquer sistema, na expressão de Kurt Lewin, pode ser considerado como um 'campo de forças' é sempre descrito e explicado sob um certo ângulo, deixando de parte aspectos estrutural e funcionalmente importantes ou não para o sistema, mas, possivelmente irrelevantes, para uma investigação concreta.

171 Os sistemas sociais distinguem-se pela sua autonomia relativa, sendo critério distintivo 'o assincronismo das suas transformações', uma vez que as mudanças não são simultâneas. Dizendo que essa autonomia é relativa e variável, queremos significar que as variações concomitantes são diferentes conforme as sociedades e as relações entre os sistemas diferem segundo os períodos históricos. (Cf. J.-W. LAPIERRE, *op. cit.*, p. 29-30).

cultural<sup>172</sup> que lhe fornecem, respectivamente, os recursos adaptativos e os símbolos reguladores da acção social. É nesses meios que confluem os diversos sistemas sociais da sociedade global.<sup>173</sup> De facto, cada religião é um sistema sócio-cultural, pois possui uma cultura própria, ou seja, padrões de crenças, símbolos ou ritos expressivos e valores e constitui uma conjunto de pessoas com objectivos comuns e técnicas para atingi-los; com instrumentos de comunicação que facilitam a sua interacção e aculturação; com uma estrutura que define a situação das partes no todo, ou seja, que para a sua operacionalidade socializa e cria disposições de pertença, estratifica e controla os membros; além disso, possui mecanismos de adaptação à mudança.

Para compreender a estrutura e funcionamento de um sistema religioso imaginemos, antes de mais, duas situações irreais: uma em que, de forma estática, observamos a sua estrutura e outra em que consideramos os seu funcionamento como se ele fosse fechado ao exterior. Estruturalmente, ou seja, na sua organização espacial, um sistema social concreto tem 'fronteiras', 'elementos', 'reservatórios' e 'rede de comunicação'. Os contornos físicos indicam os limites legais do território que um sistema religioso abrange. Nos seus reservatórios internos, como consequência do seu funcionamento anterior, estão reunidos e hierarquizados, a um certo nível, os elementos que constituem a sua fonte energética própria: as pessoas já socializadas religiosamente e estratificadas segundo as interacções havidas,

---

172 Os sistemas social e cultural, embora analiticamente distintos, são empiricamente interdependentes. Para a sua integração e interpenetração o conceito essencial é o de institucionalização. Com efeito, "O sistema social está centrado na condições implicadas na interacção dos indivíduos reais que constituem colectividades concretas que lhes determinam a qualidade de membros. O sistema cultural, por sua vez, centra-se nos 'modelos' de significações, isto é, de valores, normas, conhecimentos e crenças organizadas, de 'formas expressivas'", afirma Talcott PARSONS, "Une esquisse du système social", in P. BIRNBAUM e F. CHAZEL, *Théorie Sociologique*, Paris, P. U. F., 1975, p. 219.

173 Segundo Lapierre, em cada sociedade, há cinco sistemas sociais principais, a saber: o bio-social ou sócio-genético cujo mecanismo reproduz a produção através de processos sócio-culturais; o ecológico ou sócio-geográfico cuja actividade é o habitar; o económico, isto é, o da troca de bens e serviços; o cultural onde se criam diversos códigos: linguístico, religioso, moral, etc.; e o político, caracterizado, na expressão de David Easton, pela atribuição autoritária dos valores. (Cf. J.-W. LAPIERRE, *op. cit.*, p. 28-33).

distinguindo-se, pelas funções e papéis que lhes são atribuídos e para os quais se pode ou não exigir uma preparação prévia.<sup>174</sup> Também aí estão armazenados matéria e informação, respectivamente, edifícios e outros bens materiais, e saber sob a forma de memória. A rede de comunicação é o conjunto de canais através dos quais circulam mensagens entre os elementos e que permitem a sua interrelação. Suponhamos, agora, que uma qualquer reserva de energia interna produz o impulso necessário para fazer funcionar o sistema. Através de uma ordem do 'centro de decisão', segundo o nível e estratificação dos elementos dos reservatórios, restabelece-se a circulação do saber. As pessoas voltam a relacionar-se e desempenham os seus papéis nas diversas actividades: umas, segundo um modelo instituído quanto aos meios (o culto); outras segundo um modelo instrumental, isto é, conforme a uma finalidade determinada, mas diversa (doutrinação, actividades sócio-caritativas, etc.). Tal significa que, pela comunicação restabelecida, se deu uma nova socialização e se geraram novos sentimentos de pertença o que, por o fluxo energético ser apenas interno, levou apenas a ligeiros reajustamentos na integração e estratificação dos membros. Significa, ainda, que há um mecanismo interno que permite a adaptação estrutural e funcional, mas, por certo, foi maior o peso do controlo e da estabilidade do que a força do desvio e da mudança. Estancada a fonte de energia, o sistema sofre nova paragem. Nesse caso, verifica-se que das transformações ocorridas resultou uma perda de energia e o nível dos

---

174 A religião é de algum modo burocratizada, embora essa burocratização seja diferente de sociedade para sociedade. Em sociedades não ocidentais, a hierarquia formal da Igreja Católica não existe, como acontece com o Hinduísmo. Estas diferenças reflectem as formas diversas como a religião se integra na sociedade e as variações da estrutura burocrática de todas as instituições de uma sociedade. Na Igreja Católica, de facto, as estruturas são fortemente hierarquizadas de forma piramidal, tanto no que se refere às unidades territoriais como aos elementos, à distribuição do poder e ao controlo. Para o exercício de determinados papéis fazem-se exigências, como é o caso do ministério da ordem, nos seus diversos graus. Com efeito, a liderança, profissionaliza-se, havendo três etapas nesse processo: recrutamento, formação e assunção e prática do papel profissional. Daqui resulta, por vezes, um clima de tensão, entre os que adquirem e exercem a liderança, segundo formas institucionalizadas, e os que, de forma carismática, pretendem invadir as funções normativamente estabelecidas daqueles, pois surgem, não raramente, protagonistas com uma personalidade de tipo inovador e aberto, "*capazes de organizar a realidade em sínteses novas que, segundo eles, são melhores que as antigas*", afirma Scarvaglieri (Giuseppe SCARVAGLIERI, *op. cit.*, p. 201).



reservatórios baixou. Esta imagem permite sublinhar o facto de que, esgotadas as reservas energéticas, o sistema tende para a morte já que fechado, a sua capacidade de renovação é mínima. Funcionalmente, ou seja, na sua organização temporal, o sistema tem, portanto, 'fluxos', 'tempo', 'comportas' e 'ciclos de retroacção'. Os fluxos, sobre os quais actua a informação, são caudais expressos em quantidades por unidade de tempo, que circulam entre os reservatórios e condicionam os níveis destes. O tempo, resultado da velocidade de circulação dos fluxos, desempenha um papel importante no comportamento do sistema, isto é, na sua complexificação ou inibição. As comportas, que controlam o caudal dos fluxos, são centros de decisão que recebem informação e a transformam em acção. Os ciclos de retroacção são mecanismos reguladores do sistema, positivos ou negativos, conforme os seus efeitos são cumulativos ou actuam em sentido oposto.

Na realidade, porém, o sistema religioso é aberto ao exterior, ou seja, à sociedade e à cultura. Dele recebe *inputs*: 'pedidos', isto é, necessidades que deseja ver satisfeitas; 'recursos', ou seja, o território, pessoas e bens diversos; 'limitações' em quantidade e qualidade que regulam a aplicação dos recursos. Sob pena de desagregação do sistema, os *inputs* são filtrados à entrada, escolhidos e seleccionados por um mecanismo interno de controlo: a 'câmara de filtragem'. Com efeito, o sistema religioso, como, aliás, qualquer sistema social não deixa entrar dentro de si e pertencer-lhe todos os que o desejam, tal como os valores.<sup>175</sup> Há, assim, duas fontes de energia: a que está nos seus reservatórios e a que vem do exterior, recursos internos e externos que pode mobilizar. Da quantidade e qualidade de recursos mobilizados dependem o volume de fluxos e a sua diversidade, mobilização que é feita pelo 'centro de decisão' que procede à sua distribuição para fazer funcionar as actividades do sistema. Do processo

---

<sup>175</sup> Na religião cristã, como noutras, há ritos de iniciação ou de entrada dos novos membros e de passagem destes a novos estratos, e instrumentos de controlo, mais ou menos fortes e institucionalizados, para preservar a sua doutrina e os rituais.

transformativo que sofrem nessas actividades, no que influi também o tempo de permanência no interior do sistema, resultam produtos, *outputs* enviados para as saídas e que através dos 'ciclos de retroacção', directos e indirectos, são remetidos, depois de controlados, tanto para os reservatórios internos como para o exterior. É, portanto, através de troca de *inputs-outputs* que o sistema comunica com o ambiente. Com efeito, os *outputs* vão produzir novos *inputs*. Se, de forma cumulativa têm os mesmos efeitos, isto é se os *inputs* são iguais aos anteriores, levam à estabilidade; se, pelo contrário, são diferentes, quantitativa ou qualitativamente, conduzem à mudança.<sup>176</sup> Estabelece-se, deste modo, um processo de *feed-back* de informação dos resultados, funcionando a retroacção também como um mecanismo de controlo que permite ao sistema religioso crescer e evoluir, equilibrar-se e autotransformar-se. O seu funcionamento de base assenta, pois, no jogo combinado dos ciclos de retroacção, positivos e negativos, dos fluxos e dos reservatórios. A sua rentabilidade mede-se pela diferença, em quantidade e qualidade, de entradas e saídas. É assim que, das forças internas e externas e da sua conjugação, o sistema se estrutura e desestrutura como um todo.<sup>177</sup>

---

176 Tais *inputs*, sublinhe-se, dependentes, sempre, do contexto sócio-cultural e histórico, vão influir no sistema religioso. Isto põe em evidência que o paradigma sistémico é um instrumento útil para nos darmos conta de que uma mesma religião é modelada pelos contextos diversos em que se situa e que, para não desaparecer, tem que fornecer-lhes *outputs* adaptados aos vários tempos e os lugares. Por outro lado, esta perspectiva coloca também em relevo que a religião não é uma realidade isolada, mas uma instituição social que, num processo de interacção, é influenciada e influi nas outras instituições sociais, não necessariamente sempre da mesma forma, antes situada no espaço e no tempo. Por outras palavras: se uma religião tem algo de permanente é, simultaneamente, moldável e mutável nas suas expressões históricas, sociais e culturais. Com efeito, surgem novas sínteses que provocam uma transformação no sistema simbólico religioso já que há uma relação íntima entre a 'visão do mundo' e o 'ethos', isto é, o estilo geral da vida das pessoas, o modo como fazem as coisas e desejam que as coisas sejam feitas. Este processo inovador existiu sempre, embora, hoje, dada a maior taxa de mudança exterior, conduza a um maior volume de mudança no sistema religioso. É, portanto, natural que surjam sínteses diversas e até inovadoras, ainda que inovação não signifique adaptação cega e irresistível à mudança exterior, mas alternativa que pode dar-se de forma conflituosa ou cooperante, pois o sistema tem, como vimos, processos de filtragem que o não leva a aceitar, de forma acrítica, todas as inovações.

177 "Num sistema com 'feed-back' uma porção do output é remandada como input para influir no output sucessivo. Ao fim deste período de intercâmbio contínuo, quem poderá dizer, com precisão, qual proporção pertence ao input inicial e qual é a porção do output anterior?", pergunta-se, a nosso ver com justeza, Medeiros (Octávio de MEDEIROS, no artigo já citado, p. 300), pois, de facto, nesta perspectiva, não é fácil fazer tal avaliação, dada a troca contínua de elementos e de energia com o ambiente, própria dos sistemas abertos onde, dada a realimentação sistémica, há, sempre, uma troca contínua entre um sistema e o seu ambiente e, como consequência, uma transformação mútua.

\* \* \*

Esta grelha de leitura teórica, assente num modelo sistémico simples e esquemático, é, assim, um método para observar e analisar e interpretar os mecanismos de uma religião, o seu estado, a sua evolução, e sua relação mútua com a sociedade e a cultura envolventes. Isto reforça a ideia, já sublinhada, que as próprias teorias sociológicas sobre a religião, sendo fruto do seu tempo, se querem, de algum modo, fugir a esta limitação, têm que ser relativizadas, aplicando a si mesmas a função relativizadora que exercem face a outras formas de saber. O fenómeno religioso e as suas transformações podem, e talvez devam, ser analisados, sobretudo, nesta perspectiva.

Pensamos, portanto, que na análise e interpretação concreta das atitudes e comportamentos religiosos dos portugueses, devemos fazer a sua leitura interpretativa segundo um modelo sistémico. O último capítulo desta I Parte, relativo à situação e evolução estrutural da Igreja Católica, que abordamos de forma mais quantificada, é elemento importante para compreender os resultados empíricos obtidos que, como veremos, reforçam a ideia de as dimensões religiosas serem subsistemas que se interpenetram entre si e com o meio envolvente<sup>178</sup> e que o sistema religioso, no seu todo, está em íntima conexão com a sociedade e a cultura, sem deixar de se notar também que religião e sociedade têm também uma autonomia relativa. Por sua vez, o paradigma sistémico tem ainda a vantagem de o raciocínio indutivo pode levar a previsões em relação ao objecto estudado, permitindo, deste modo, ter, no caso concreto, uma visão prospectiva da realidade religiosa portuguesa que não deixaremos também de ter em conta.

---

178 A própria técnica de análise factorial de correspondências múltiplas que utilizámos no tratamento dos dados empíricos é um instrumento que permite, no conjunto das variáveis que entram num modelo, detectar a sua maior ou menor relevância e a interpenetração das modalidades dessas variáveis que dão expressão concreta a conjuntos ou subconjuntos, por vezes, teoricamente insuspeitos. Foi, aliás, a observação e estudo da realidade concreta que nos levou também à convicção de que, quer do ponto de vista teórico, quer metodológico, o modelo sistémico se revela como adequado para analisar, de forma multidimensional, o tecido social e, especificamente, o sócio-religioso.

### TRAJECTÓRIA DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO EM PORTUGAL

Sobre o percurso da sociologia da religião, no nosso país,<sup>1</sup> temos que, forçosamente, ser breves, pois, só na segunda metade do séc. XX, se iniciaram, na perspectiva sociológica, estudos sobre a religião. Além disso, pode dizer-se também que, ao contrário de outros países europeus e dos U.S.A., nunca esta temática, pese embora a sua importância na sociedade e na cultura, teve grande relevo na sociologia portuguesa. Aliás, a própria sociologia, só desde os princípios dos anos sessenta, obteve, em Portugal, o estatuto de curso autónomo, "*embora a sociologia tenha sido estudada em Portugal desde 1860*".<sup>2</sup> Para tal foram decisivos dois factos: a criação de cursos de nível superior, em Lisboa e em Évora, e a edição de revistas especializadas.<sup>3</sup> Depois de 1974, começaram a proliferar, nas universidades portuguesas, os cursos de licenciatura e, nos anos noventa, de mestrado em Sociologia. Também a partir dos anos cinquenta, a sociologia geral ou ramos específicos desta fazem parte dos currícula de outras licenciaturas, o mesmo acontecendo nos anos setenta com os cursos dos Institutos Superiores Politécnicos. Nos anos oitenta, a sociologia adquiriu mesmo o estatuto de disciplina facultativa nos últimos anos dos estudos secundários. Já nos finais dos anos sessenta, porém, a

---

1 Acerca da trajectória da sociologia da religião em Portugal, ao que sabemos, ainda só foram realizados dois estudos: um inédito, da autoria de Augusto da Silva, que subdivide a história da sociologia da religião em dois períodos principais: o inicial (até cerca de 1965) e o da difusão (desde aquela data aos nossos dias), cf. Augusto da SILVA, *A Sociologia da Religião em Portugal*, (Inédito); outro de António Custódio Gonçalves que subdivide a segunda fase em três: 1966-73; 1974-83; 1984-89, cf. António Custódio GONÇALVES, "Bilan de la Recherche en Sociologie des Religions au Portugal", Comunicação apresentada no Congresso "*La Sociologie Européenne des Religions: Thèmes et Méthodes*", Louvain-La-Neuve, 19-21 Out., 1989. Para lá da consulta, por nós feita, aos escritos dos autores que se têm debruçado sobre a religião em Portugal, seguimos, na elaboração deste capítulo, os dois textos acima indicados.

2 Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 1. O mesmo Autor acrescenta: "*Contudo, nos primeiros tempos, nos seus currícula não se encontrou lugar para a Sociologia da Religião, como aliás nem para a Sociologia Política ou da Arte*".

3 Em 1962, surgiu, em Lisboa, num contexto de explosão dos movimentos de libertação colonial, a primeira licenciatura em Ciências Sociais e Política Ultramarina e, em 1964, na cidade de Évora, uma licenciatura em Sociologia, por iniciativa particular da Companhia de Jesus que criou e dirigiu o Instituto Superior Económico e Social. Em 1963 começou a ser editada a revista ANALISE SOCIAL (Lisboa) e, em 1965, a revista ECONOMIA E SOCIOLOGIA, pertença do I.S.E.S.E. (Évora).

sociologia era parte integrante da formação eclesiástica, como acontecia no Curso de Teologia do Instituto Superior de Teologia de Lisboa. A "Sociologia da Religião", contudo, só desde o ano lectivo de 1990/91, é uma cadeira optativa da licenciatura em sociologia da Universidade de Évora<sup>4</sup> e, obrigatória, no curso teológico do Instituto de Teologia de Évora.<sup>5</sup> Também no ensino superior particular, a Universidade Moderna fornece ao curso de Sociologia Aplicada uma cadeira intitulada "Antropologia e Sociologia da Religião".<sup>6</sup> Tal significa que, como disciplina académica autónoma, a sociologia da religião, ainda tem, hoje, um estatuto relativamente precário e instável.<sup>7</sup>

Do que já dissémos, pode inferir-se que os primeiros sociólogos profissionais portugueses se formaram em universidades estrangeiras e que não são ainda muito abundantes, embora alguns interessantes, os trabalhos específicos de investigação em sociologia da religião,<sup>8</sup> nem há, apesar de sermos um país pequeno, uma entidade coordenadora desses estudos,<sup>9</sup> embora haja núcleos, como mais à frente referimos, ou autores dispersos, cuja obras, não raramente, surgiram para obtenção de graus académicos.

---

4 Os principais conteúdos temáticos da disciplina são: a perspectiva sociológica na abordagem da religião; a história da sociologia da religião; a multidimensionalidade dos fenómenos religiosos; as culturas e colectividades religiosas; a organização interna das religiões; a pertença e as motivações religiosas; a religião popular e a problemática das relações entre religião e sociedade.

5 Aqui desde o ano lectivo de 1986/87 também a Sociologia faz parte do curriculum do curso teológico, como disciplina obrigatória.

6 O conteúdo programático da disciplina é, em nossa opinião, bastante restrito, pois trata apenas das religiões 'primitivas', enfatizando a problemática dos mitos, dos ritos (funerários e culto dos mortos, por exemplo), dos tabus e da magia. Da análise dos temas parece não ser abusivo afirmar que assume uma perspectiva antropológica, e mesmo esta parcelar, apesar de no título incluir a sociológica, não fornecendo elementos suficientes para analisar a problemática religiosa actual.

7 "Mas, o que me parece ainda mais de admirar é que, passados 25 anos, e havendo já um conjunto de estudos, neste campo, que têm suscitado interesse, a Sociologia da Religião apenas tenha conseguido o estatuto instável de disciplina optativa na Universidade portuguesa", afirma Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 1.

8 Tem sido uma constante, desde há cerca de quarenta e cinco anos, o interesse posto pelas autoridades eclesiásticas na formação do clero católico na área das ciências sociais e humanas, nomeadamente, na sociologia. Só assim se explica a intervenção da Companhia de Jesus ao criar, como se disse, um instituto superior, com um corpo docente próprio, devidamente qualificado para leccionar um curso superior de sociologia, como foi referido. Também, em boa parte, as investigações sociológicas, na área da sociologia da religião, têm sido realizadas por especialistas em cuja formação de base entrou também a componente teológica católica de grau superior.

9 "Nesse sentido algo se poderá esperar da (...) "Associação Portuguesa de Sociologia", afirma Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 10.

Tudo isto não significa, no entanto, que, noutras ciências sociais, nomeadamente a história<sup>10</sup> e, mais recentemente, a etnografia<sup>11</sup> e a antropologia<sup>12</sup>, não se tenham abordado os factos religiosos. Com efeito, nunca estes também passaram à margem dos escritores portugueses, bem pelo contrário, pois, desde sempre, a literatura, nos seus diversos géneros, pelo menos, fez-se eco da sua incidência no viver social, o que não é de estranhar uma vez que uma religião - a católica - tem sido predominante, desde a fundação da nacionalidade. As influências muçulmana e a judaica, que só mais tarde surgiu, foram sempre marginais e até estigmatizadas. Também a vertente protestante do Cristianismo teve sempre um peso diminuto.<sup>13</sup> As novas seitas, porém, sobretudo, depois de 1974, têm tido alguma expansão, de modo mais marcante, nos meios urbanos. Todavia, como quantitativamente se demonstra, no Capítulo V desta I Parte, o seu impacto real é menor do que lhe é dado pelos grandes meios de comunicação social. Mas, uma vez que são novidade e, por vezes, a exuberância das suas manifestações suscita polémica, tornam-se notadas e são objecto de notícia, já que o diferente e o sensacional tendem, hoje, a prender a atenção dos mass-media.<sup>14</sup>

---

10 Cf., por exemplo, Miguel OLIVEIRA, *As Paróquias Rurais Portuguesas - Sua Origem e Formação*, Lisboa, União Gráfica, 1950, obra que, revista e aumentada, foi recentemente publicada com o título de *História Eclesiástica de Portugal*, ed. rev. e act, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1994 e Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal* (4 vol.), Porto-Lisboa, Livraria Civilização, 1967 (1º v.); 1968 (2º v.); 1970 (3º v.); 1971 (4º v.). Além destas obras, há estudos específicos, de diversos períodos históricos, em que sobressaem os de BRAGA DA CRUZ, sobre a actualidade, e os de José MATTOSO sobre a Idade Média, cujas obras são referenciadas na bibliografia final.

11 Cf., entre outros, J. Leite de VASCONCELOS, *Religiões da Lusitânia*, (3 vol.), Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988 (1º v.), 1989 (2º e 3º v.).

12 Dentre os estudos realizados nesta perspectiva destacam-se os de Moisés ESPÍRITO SANTO e que, mais à frente, comentaremos no seu conjunto: *Comunidade Rural ao Norte do Tejo*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1980; *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa - Ensaio sobre Toponímia Antiga*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988; *A Religião Popular Portuguesa*, Lisboa, A Regra do Jogo Edições, s.d. Com justeza, Custódio Gonçalves comenta que as obras deste Autor são: "muito problemáticas ao nível do conteúdo histórico", António Custódio GONÇALVES, *op. cit.* A nosso ver, também a interpretação que faz de alguns textos bíblicos não tem em conta os conhecimentos da ciência bíblica, antes os interpreta de forma subjectiva.

13 Se sobre estas religiões se desenvolveram estudos históricos interessantes, não têm, no entanto, sido objecto do interesse dos sociólogos.

14 Se, a nível internacional, o estudo das seitas e dos novos movimentos religiosos tem sido perspectivado sob o ângulo sociológico, em Portugal ainda não existem estudos significativos. Está, porém, neste momento, a decorrer uma investigação, na Universidade Católica Portuguesa, em que, embora o seu objectivo seja pastoral, não há-de faltar, por certo, a componente sociológica.

Nota saliente da introdução e início da sociologia em Portugal é o facto de ela surgir ligada aos meios católicos onde começaram por ser desenvolvidos, ainda na segunda metade da década de 1950, os primeiros estudos e tais estudos versarem sobre religião. Pode afirmar-se ainda que, grande parte destas investigações, mesmo posteriores, nasceram e desenvolveram-se como fruto da preocupação de sectores da Igreja Católica mais sensíveis à manifestação da descristianização crescente da sociedade e à problemática da pastoral eclesiástica, considerada desadaptada face às transformações sócio-culturais do país. O seu objectivo primeiro foi de ordem prática, isto é, a tentativa de encontrar instrumentos pastorais adequados. Daí conterem, normalmente, poucos elementos teóricos; serem de natureza mais quantitativa; procurarem observar a relação entre o fenómeno religioso católico e subculturas regionais ou de categorias sociais específicas; tentarem detectar o impacto da industrialização, da urbanização e da escolarização. Foi notória a influência da sociografia francesa da linha de Le Bras que expusémos no capítulo anterior, sobretudo através da intervenção mais directa de F. Boulard, influência que marcou, até hoje, muitos dos trabalhos sociológicos realizados em Portugal sobre a religião.<sup>15</sup>

Dividiremos a história dos estudos sobre religião em três períodos distintos: o inicial, de 1955 ao Concílio Vaticano II; o intermediário, cujo fim coincide com o período de mudança e transformação do regime político português; o que se inicia praticamente, no fim da década de setenta e se prolonga até aos nossos dias.

---

15 Conforme afirma Augusto da Silva, "*Não passou despercebido em Portugal o livro provocador de Abbé Godin "France Pays de Mission". Num país que canalizava para a África e para a Ásia parte considerável do seu clero, sobretudo religioso, surgiu, no espírito de muitos, natural a interrogação: não será o Continente também um país de missão? A pergunta exigia uma resposta. Os tempos impunham que fosse quantificada. Em 1955, o clero português mais atento, tomou conhecimento do livro de Fernand Boulard "Premiers Itinéraires en Sociologie Religieuse", onde como escreve Gabriel LE BRAS no Prefácio: "En peu de pages (...), résume les conclusions des recherches géographiques et sociales, historiques e psychologiques. Et ses conseils pour le travail d'enquête précisent les problèmes, les critères, les sources, les finesses de l'interprétation. Il offre donc aux apprentis une base de départ et un équipement pour la marche". (Augusto da SILVA, op. cit., p. 1 e 2).*

## 1. O período inicial: de 1955 ao Concílio Vaticano II

Os primeiros estudos surgiram, em 1955, da preocupação da Acção Católica<sup>16</sup> e do núcleo de padres e estudantes de teologia no Seminário Maior dos Olivais, formado e reunido à volta de Manuel Franco Falcão, actual Bispo de Beja. Nesse ano procedeu-se a uma contagem sistemática dos assistentes à missa dominical, cujos resultados, só mais tarde publicados na integra,<sup>17</sup> serviram de base ao estudo e reflexão da 4ª Semana de Estudos Pastorais realizada em Abril de 1956.<sup>18</sup> Foi a partir desse ano que Portugal se começou a fazer representar na Conferência Internacional de Sociologia Religiosa, fundada em Louvain em 1948, o que fez com que se acentuasse o interesse pela sociologia da religião. Na Semana de Estudos Rurais, realizada, em Fátima, em 1957, por iniciativa da Acção Católica Rural, foi apresentado o primeiro estudo de âmbito nacional da autoria de M. F. Falcão.<sup>19</sup> Conforme sublinha Augusto da Silva, "*Este estudo (...) ficou a constituir o ponto de referência para todos os estudos de sociografia da religião posteriormente empreendidos em Portugal. É nele notável o conhecimento dos métodos e das técnicas usadas ao tempo, neste tipo de estudos*"<sup>20</sup>. M. F. Falcão pode, assim, ser

---

16 Em 1953, as Direcções Gerais da Juventude Universitária Católica realizaram um inquérito cujos resultados nunca foram publicados e que A. Sedas Nunes refere e comenta no Prefácio de apresentação dos resultados do II inquérito. Cf. CODES, *Situação e Opinião dos Universitários. Inquérito Promovido pelas Direcções Gerais da Juventude Universitária Católica*, Lisboa, Gabinete de Estudos e Projectos de Desenvolvimento Sócio-Económico, S.C.R.L., 1967, p. V-VI.

17 Cf. D. Manuel Franco FALCÃO, "A Prática Dominical no Patriarcado de Lisboa em 1955", *Boletim Diocesano Pastoral*, n.º 29-30, Nov.-Dez. 1970, p. 67-74.

18 Nesta data, mais três dioceses tinham feito também uma contagem da prática dominical: Aveiro, Portalegre e Castelo Branco e Algarve.

19 Cf. Manuel Franco FALCÃO, "Aspectos da Situação Moral e Religiosa em Portugal", in *Semana de Estudos Rurais*, Fátima, 1957, pp. 17-34.

20 Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 3. Este Autor sintetiza assim, o conteúdo do estudo: "*Foram três os indicadores usados: a posição religiosa frente à religião; a forma de casamento adoptada; a prática dominical. Os resultados condensados em cartogramas revelaram o que nem para todos era evidente ou, o que não é menos sintomático, vieram pôr em questão certezas tidas como inabaláveis. Um 1º cartograma revelou que as mais elevadas taxas de irreligiosidade se encontravam nas regiões, exclusiva ou predominantemente rurais, e os dois outros (o dos casamentos e o da prática dominical), que o país, religiosa e moralmente, se encontrava dividido em duas partes bem distintas que, 'grosso modo', se podiam designar de Norte e Sul. O Sul, a que haveria de juntar parte do Ribatejo, poderia designar-se "Terras de Missão". Eram aí raros os concelhos em que a prática dominical ultrapassava os 10%, enquanto a média geral do país se situava entre os 40 e os 50%. Nesta mesma zona, as declarações de irreligiosidade variavam, na maior parte dos concelhos, entre os 5 e os 20%. Como caracterizador da situação moral um 4º*



considerado o introdutor da sociologia religiosa e autor principal desta fase.<sup>21</sup> Director do Boletim de Informação Pastoral (B.I.P.),<sup>22</sup> foi nesta revista, que se publicou de 1959 a 1969, que foram divulgados diversos estudos de índole sociológica, sobretudo até 1962.<sup>23</sup> Em Maio de 1959, os estudos de sociologia da religião, na sua orientação sociográfica, são, de algum modo, institucionalizados, por parte da Igreja Católica. Com efeito, o Episcopado criou um Secretariado de Informação Religiosa com o objectivo de "*promover, orientar ou coordenar a recolha de dados estatísticos e outros de interesse pastoral, estudá-los, comunicá-los às autoridades eclesiásticas neles interessadas, e publicá-los na medida em que for julgado conveniente*".<sup>24</sup>

Em quase todos os Seminários Maiores, nos quais se proporciona uma iniciação nas teorias e métodos de sociologia da religião, formam-se grupos de trabalho dedicados à elaboração de cartas paroquiais das respectivas dioceses e ao estudo dos livros de registo paroquial. Como elo de ligação chegam mesmo a publicar um "Boletim de Ligação das Equipas de Sociologia Religiosa", cuja

*cartograma apresentava as percentagens de filhos ilegítimos, por concelhos*". (Id. *ibid.*, p. 2-3).

21 Sabino S. ACQUAVIVA, na já citada obra, *L'Eclissi del Sacro nella Società Industriale*, qualifica este autor como 'fundador da sociologia religiosa em Portugal', opinião que é sublinhada por Augusto da Silva (cf. Augusto da SILVA, *Prática Religiosa dos Católicos Portugueses*, Évora, Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, 1979, p. 4) que afirma: "(...) *com justiça, se poderá chamar o iniciador da Sociologia da Religião em Portugal*" (cf. Augusto da SILVA, *A Sociologia da Religião em Portugal*, (Inédito), p. 2, perfilhada também por António Custódio Gonçalves quando refere ter sido M. F. Falcão "o primeiro autor a fazer um estudo sistemático e a recolha de informações religiosas dos arquivos do Instituto Nacional de Estatística e a desenvolver sondagens junto das Secções da Acção Católica Rural sobre a prática dominical, a forma de celebração dos casamentos e a posição face à religião" (António Custódio GONÇALVES, *op. cit.*) e por nós próprios. Aliás, ao longo de todos estes anos M. F. Falcão tem sido, na Conferência Episcopal Portuguesa, o dinamizador dos dois recenseamentos já realizados à prática dominical, a nível nacional. Além disso, procedeu a outro na diocese que dirige (cf. D. Manuel Franco FALCÃO, *Recenseamento da Prática Dominical*, Beja, 1985), foi também o primeiro director do Boletim Diocesano de Pastoral do Patriarcado de Lisboa e autor e impulsionador de outros estudos de sociologia da religião.

22 Conforme afirma Augusto da Silva, "(...) o BIP exerceu também uma função pedagógica. A partir daí, com alguma frequência, as autoridades eclesiásticas solicitam estudos quantificados sobre as características sócio-culturais do meio onde uma acção evangelizadora vai ser promovida, uma igreja edificada ou o número e os limites das paróquias revistos" (Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 4). Em artigo anónimo, intitulado "Remodelação Paroquial de Lisboa", *B.I.P.*, n.º 1, 1959, p. 24-26, o Autor conclui: "Se estes artigos despertassem algumas 'vocações' para a sociologia religiosa teriam alcançado alguns dos principais objectivos que têm em vista".

23 Com o início do Concílio Ecuménico Vaticano II, o B.I.P. abandonou um pouco a orientação inicial e passou a ocupar-se, sobretudo, da dimensão cultural (reforma litúrgica) e doutrinal (actualização da doutrina) da religião.

24 "Decreto de Criação do Secretariado de Informação Religiosa, Base I", in *B.I.P.*, n.º 1, 1959, p. 4.

existência foi, no entanto, efémera. Todavia, em 1960, por sua iniciativa, promoveu, de 27 a 30 de Julho, o I Encontro de Seminaristas e Leigos, cujas comunicações versaram a geografia e cartografia diocesanas, o estudo de uma região, de uma terra, a elaboração e apresentação de estatísticas, etc.. Deste modo, "O 'espírito sociológico' vai-se difundindo e graças a ele se vão multiplicando e aperfeiçoando as contagens da prática dominical e promovendo pesquisas prévias à implantação da "Pastoral de Zona" ou para o conhecimento das localidades onde se projecta promover 'missões de férias' ou 'acampamentos missionários'"<sup>25</sup>

Neste período inicial, os temas abordados foram, principalmente, a prática dominical;<sup>26</sup> a situação particular de algumas dioceses e os seus problemas estruturais, como a divisão paroquial e o número e idade do clero;<sup>27</sup> e a problemática da juventude face à religião,<sup>28</sup> das vocações e dos seminários<sup>29</sup>. Além disso, publicaram-se, em Portugal, vários outros estudos sobre temáticas dispersas.<sup>30</sup> Também na revista francesa - "Archives de Sociologie des Religions" - foram publicados, nesta época, dois artigos de autores portugueses: um que estuda

---

25 Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 4-5. O mesmo Autor refere que a diocese de Portalegre e Castelo Branco foi a primeira a criar uma pastoral de zona, em 1960, socorrendo-se da orientação do Cônego Boulard.

26 Cf. A. CARRILHO, e F. MICAEL, F. "A Prática Religiosa na Península de Setúbal", *Novellae Olivarum*, Junho 1957 e dos mesmos Autores, "Sondagem à Prática Dominical no Patriarcado", *Lumen*, Junho 1957; F. M., "Um Ensaio de Sociografia Religiosa. Recenseamento da Prática Dominical numa Freguesia de Lisboa", *B.I.P.*, n° 4, 1961, p. 19-22.

27 Cf. António APARÍCIO, "Beja, Terra de Missão", *B.I.P.*, n° 1, 1959, p. 19-23; ANÓNIMO, "Remodelação Paroquial de Lisboa", *B.I.P.*, n° 1, 1959, p. 24-26; ANÓNIMO, "Evolução Demográfica das dioceses de Portugal e os problemas pastorais por ela suscitados", *B.I.P.*, n° 2, 1959, p. 18-25 e ANÓNIMO, "A Estrutura Económico Social das Dioceses de Portugal e alguns problemas pastorais inerentes", já citado, onde o Autor chama a atenção para o facto de as diferenças encontradas implicarem "necessariamente soluções diversas para os problemas de organização eclesíastica (divisão paroquial, distribuição do clero...) e actuação pastoral (colaboração inter-paroquial, A. C. geral ou especializada, etc.)".

28 Além dos estudos antes mencionados, cf. também L. ANTUNES, "Atitudes e Opinião da Juventude", *B.I.P.*, n° 2, 1962, p. 34-36.

29 Cf. A. MARTINS, "Estudo Sociográfico das Vocações Sacerdotais na Diocese de Vila Real", *Lumen*, Junho de 1958, que utiliza técnicas e metodologia semelhante às de M. F. Falcão; Eurico NOGUEIRA, "Meio Século de Vida dos Seminários de Coimbra", *Lumen*, Janeiro 1960; Manuel REIA, "O Seminário de Vila Viçosa e o seu Contributo nas Ordenações", *Aboradas*, Jan.-Março 1960; Libânio BORGES, "Os Seminários em Portugal", *Lumen*, vol. XXVII, fasc. VI, Junho-Julho, 1963, p. 531-538.

30 Cf. Narciso RODRIGUES, "Incidências da vida operária na vida moral e religiosa dos trabalhadores", *B.I.P.*, n° 4, 1960, p. 7-13; ANÓNIMO, "Panorama da Ignorância Religiosa", *B.I.P.*, n° 4, 1961, p. 19-22; L. ANTUNES, "O Futuro do Cristianismo nos Meios Rurais em Transformação", *B.I.P.*, n° 1, 1963, p. 17-19; A. REGO, e Eduardo dos SANTOS, *Atlas Missionário Português*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1962; M. Conceição Tavares da SILVA, "Estudos de Sociologia Religiosa em Portugal", *Estudos Sociais e Corporativos*, n° 2/V, 1963, p. 101-106.

o conformismo católico português<sup>31</sup> e outro que se debruça, de um ponto de vista mais teórico, sobre a hierarquia das atitudes religiosas.<sup>32</sup>

Em 1960, com base em indicadores já usados em estudos anteriores: prática dominical; casamentos civis; declarações de ausência da religião, M. F. Falcão procura avaliar, de forma global, a "*qualidade da religião dos portugueses*" e inventariar as "*causas da situação presente*", terminando com a hipótese de estarmos perante um 'cristianismo rural decadente'.<sup>33</sup> Também no já referido encontro de seminaristas e leigos, foi apresentado um trabalho importante sobre a descristianização.<sup>34</sup> Estes dois artigos sintetizam a avaliação que os diversos autores deste período fizeram da situação da Religião Católica no país. Da sua leitura fica a impressão de que os tempos são outros, isto é, de uma descristianização mais acentuada relativamente ao passado, sendo necessário conhecer as possíveis causas sociais, culturais e religiosas para encontrar as estratégias pastorais adequadas a uma intervenção que, porventura mais adaptada, modificasse a realidade presente.

*"Nesta primeira fase foi sobretudo o clero ou elementos a ele ligados que se preocuparam com a Sociologia da Religião"*, afirma Augusto da Silva<sup>35</sup> que Custódio Gonçalves completa, afirmando: *"Estas investigações, realizadas a pedido das dioceses e dos movimentos ditos de acção católica, desenvolveram-se à volta de uma conjugação entre uma sociografia descritiva e cartográfica e uma teologia*

---

31 Cf. Augusto QUERIDO, "Éléments pour une Sociologie du Conformisme Catholique au Portugal", *Archives de Sociologie des Religions*, IV, n° 7, Janvier-Juin, 1959, p. 144-152.

32 Cf. António MARTINS, "L'Analyse Hiérarchique des Attitudes Religieuses", *Archives de Sociologie des Religions*, n° 11, 1961, p. 71-91.

33 Cf. Manuel Franco FALCÃO, "Em vias de descristianização as regiões mais praticantes de Portugal", *B.I.P.*, n° 2, 1960, p. 16-20.

34 Cf. ANÓNIMO, "A Descristianização. Análise Sociológica dos seus Sintomas e Factores", *B.I.P.*, n° 3, 1960, p. 3-8.

35 Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 6.

*socializante ou uma sociologia pastoral. É nesta perspectiva que se situam alguns trabalhos sobre a reforma litúrgica e dimensão doutrinal do Concílio Vaticano II*".<sup>36</sup>

## **2. Do Concílio Vaticano II até ao fim do Estado Novo**

A corrente de carácter mais sociográfica tem, neste período, uma produção muito reduzida, porventura devida ao interesse se ter centrado no estudo dos documentos conciliares por parte dos membros do clero católico que, como vimos, tinham sido os seus condutores privilegiados. Além disso, outras preocupações, nomeadamente o mal-estar gerado entre o Estado e a Igreja, manifestado na oposição de alguns sectores católicos, mais comprometidos, à falta de liberdade religiosa, para fazerem ouvir a sua voz sobre os problemas que afligiam a sociedade, sobretudo, no que se refere ao tabu da guerra colonial, abriram os estudos sociológicos aos leigos e a novas temáticas. Como diz Augusto da Silva, inicia-se, neste período, a '*difusão da sociologia da religião*'.

Segundo Custódio Gonçalves, este período "*centrou-se numa sociologia tipológica que ultrapassou a sociografia morfológica da prática, do período precedente*".<sup>37</sup> É disso exemplo, em 1965, o estudo realizado por Mário Lages, que "*colocou em evidência regiões de prática homogénea e forte e regiões de migrações pendulares e de transição entre estruturas agrárias com prática heterogénea e fraca*"<sup>38</sup>, tendo em conta as diversas dimensões da pertença religiosa: práticas, crenças e opções éticas. O Autor estabeleceu cinco zonas homogéneas no continente português: Interior Norte; Litoral Norte; Centro; Sul; Estremadura (distritos de Lisboa e Setúbal).<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> António Custódio GONÇALVES, *op. cit.*.

<sup>37</sup> Id. *ibid.*

<sup>38</sup> Id. *ibid.*

<sup>39</sup> Cf. Mário Ferreira LAGES, "Elementos para uma Tipologia Sociológica do Cristianismo Português", *Oru et Labora*, n.º 3, 1965, p. 200-231. Conforme afirma Augusto da Silva, no inédito referido, "*esta mesma tipologia, que M. Falcão nos diz caracterizar a realidade portuguesa com suficiente aproximação, será retomada, 10 anos mais tarde, por M. Abrunhosa e Sousa na 12.ª Semana de*

Com uma investigação sobre a juventude universitária e outra sobre o tema da liberdade religiosa, a sociologia da religião não se laiciza apenas, como se introduz uma nova metodologia e técnicas na recolha da informação. De facto, o interesse centra-se nas opiniões dos inquiridos, o que implica o recurso à amostragem e à extrapolação dos dados para a população. O estudo referido, em primeiro lugar, teve na base um II inquérito lançado e promovido pela Juventude Universitária Católica, em 1964, visou conhecer a situação e opinião dos estudantes universitários nela se integrando duas questões sobre problemas religiosos e morais. Esse estudo foi publicado três anos depois.<sup>40</sup> Em 1973, foi publicado um novo livro<sup>41</sup> cujo tema estudado, na perspectiva sociológica, foi o da liberdade religiosa, analisada em quatro aspectos: vitalidade religiosa e processo de secularização; a imagem da Igreja e as atitudes correspondentes; o problema da liberdade religiosa em Portugal: atitudes e opiniões. Essa investigação baseou-se numa amostra representativa da população de 20 e mais anos, pelo menos com a instrução primária e residente em localidades com mais de 10000 habitantes.

A crítica ao regime político vigente, ao problema da descolonização e à situação da Igreja, foi feita por S. Cerqueira em dois estudos publicados em França, um primeiro em 1967 e outro em 1973.<sup>42</sup> É que, na época, não havia condições de liberdade política para que, em Portugal, se fizessem ou, pelo menos se difundissem, estudos deste género.

---

*Estudos Missionários*". Cf. Manuel Luís Abrunhosa e SOUSA, "Análise Sociológica do Catolicismo Português", *Igreja e Missão*, Nov.-Dez, 1974, p. 10-29.

40 Cf. CODES, *op. cit.*, nomeadamente o ponto "D - Os problemas religiosos e morais", p. 364-433.

41 Cf. I.P.O.P.E., *Estudo Sobre a Liberdade de Religião em Portugal*, Lisboa, Moraes Editores, 1973. Antes, em 1970, fora publicado em policópia um estudo sobre opiniões religiosas (cf. I.P.O.P.E., *Estudo das Opiniões em Matéria Religiosa*, Lisboa, (Policopiado), 1970).

42 Cf. S. CERQUEIRA, "L'Église Catholique Portugaise", in MARLE, M. (Dir.), *Les Églises Chrétiennes et la Décolonisation*, Paris, Colin, 1967 e "L'Église Catholique et la Dictature Corporatiste Portugaise", *Révue Française de Sciences Politiques*, n° 23, 1973, p. 473-513.

Em 1972, outra novidade foi um primeiro ensaio de teorização numa perspectiva psico-sociológica - *A Religião na Sociedade Secularizada - Factores Sociais na Transformação da Personalidade Religiosa*, da autoria de Teixeira Fernandes,<sup>43</sup> conforme o próprio afirma: "é em termos psico-culturais que se deve pôr hoje o problema religioso".<sup>44</sup> Em sua opinião, "o religioso específico só começa quando o Deus pessoal é claramente apreendido"<sup>45</sup>

No ano de 1973, também as Federações Nacionais dos Institutos Religiosos promoveram um inquérito de opinião entre os seus membros, embora só publicado mais tarde,<sup>46</sup> "o que denota o alto prestígio atingido pela sociologia", afirma Augusto da Silva.<sup>47</sup> No mesmo ano, António Joaquim Esteves apresentou uma tese de doutoramento em Ciências Sociais pela Universidade Gregoriana de Roma, subordinada ao tema da religiosidade popular, partindo de uma definição cultural de 'religião popular' situada num contexto sócio-histórico, em termos de Igreja no sentido de comunidade simbólica.<sup>48</sup> "Com ela ganha vulto o tema da religião

---

43 Cf. A. Teixeira FERNANDES, *A Religião na Sociedade Secularizada - Factores Sociais na Transformação da Personalidade Religiosa*, Porto, Livraria Civilização Editora, 1972. Esta obra é a tese de doutoramento do Autor, em Ciências Sociais, obtida na Universidade Gregoriana de Roma. Observa que, no mundo moderno, há grande mutação no comportamento religioso, com uma deserção cultural da Igreja Católica nalgumas regiões, o que tem preocupado os pastores e os homens de ciência. Com efeito, de uma sociedade em que a religião era elemento essencial de existência, hoje a fé e a adesão a uma Igreja é tida como uma opção pessoal. A descrença era fenómeno esporádico; hoje é generalizado. "A religião tinha penetrado e imbuído o temporal; o profundo havia recuado as suas fronteiras; agora opera-se o movimento contrário", afirma na p. 72. Os estudos sobre o fenómeno centraram-se no que era mais visível: o abandono da prática e adesão à comunidade de fé. "A crise religiosa do nosso tempo é posta em termos de pertença" (p. 72). Mas, como a maior parte dos estudos é tributária da teologia, não se distingue entre o conteúdo religioso e a simbologia. Teixeira Fernandes estuda o problema não a partir da filiação numa comunidade, mas da literatura existente, sobretudo a francesa. Considera que, em muitos estudos não há um conceito de religioso ou este tem significados muito diferentes. Embora admita haver uma relação entre religião e espaço, este não é um factor explicativo, como também o não são as categorias sócio-profissionais, instrução, idade, sexo, etc.. Os factores explicativos são, em sua opinião, a industrialização e a urbanização; o estilo de vida e a própria mudança, que é acompanhada pela acção das ideologias e da quebra das estruturas políticas autoritárias; e a falta de cristianização anterior. Todavia, logo no Prefácio, afirma que "embora comprovada por numerosas investigações em outros países, consideramos as nossas conclusões, na sua relação com a sociedade portuguesa, apenas como ponto de partida. A análise deverá ser prosseguida, agora ao nível da investigação de campo", p. 5.

44 Id. *ibid.*, p. 89.

45 Id. *ibid.*, p. 110.

46 Cf. Vicente-José Sastre GARCIA, S.J. e Mercedes Gutierrez ANCA, H. B. *Inquérito de Opinião aos Religiosos de Portugal*, CNIR-FNIRF (Policopiado), Madrid, C. Univ. Comillas, 1982.

47 Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 7.

48 Cf. António Joaquim ESTEVES, *Religião Popular: Formas e Limites de seu Poder Constituinte*, Porto, 1977. Mais tarde publicou

popular, já anteriormente afluído em escritos de índole pastoral", afirma Augusto da Silva.<sup>49</sup>

Como no início deste ponto dissemos, foram poucos os estudos de índole sociográfica e pastoral que caracterizaram o período anterior. No entanto, surgiram alguns,<sup>50</sup> para lá de outros que versaram também o tema da situação religiosa publicados na revista *Brotéria*.<sup>51</sup>

Finalizando, diremos que este período, se foi menos fecundo em informação quantitativa, introduziu no campo da sociologia da religião algumas novidades, quer quanto aos temas, quer quanto aos processos metodológicos e técnicos, além de, como referimos, terem surgido duas obras de carácter mais teórico: uma mais abrangente - a de Teixeira Fernandes; outra menos englobante - a de António Joaquim Esteves. Tiveram ainda como novidade o facto de serem fruto das primeiras dissertações de doutoramento em Ciências Sociais, realizadas por autores portugueses, cuja temática central foi a da religião.

### 3. De 1975 aos nossos dias

O clima de contestação que marcou os primeiros anos do regime democrático favoreceu o surgir de múltiplas obras de carácter crítico, nomeadamente, no que se

---

também "Populare Religion in Portugal", in EBERTZ, Michael N., SCHULTHEIS, Franz (Org.), *Volksfrömmigkeit in Europa, Beiträge zur Sociologie Populärer - Religiosität aus 14 Ländern*, Munique, Christian Kaiser Verlag, 1984, p. 252-262, mais tarde traduzido para português: "A Religião Popular em Portugal", *Cadernos de Ciências Sociais*, Separata n.º 4, Abril, 1986, p. 63-76. Já em 1972, fizera dois estudos também sobre o tema da religiosidade popular: "Religião Popular: Uma Interpretação do 'Caso Frei Damião'", *Cadernos do C.E.A.S.*, n.º 19, Junho 1972, p. 48-56 e "Marginalidade e Religião", *Cadernos do C.E.A.S.*, n.º 22, Dez., 1972, p. 5-17.

49 Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 7.

50 Para lá do artigo citado de Manuel Luís Abrunhosa Sousa, de 1974, surgiram antes, respectivamente, em 1972 e 1973, dois outros estudos: Delfim Guimarães FERNANDES, *Fé em Contestação? Pesquisa Sociológica na Paróquia de Santa Isabel*, Lisboa, Livraria Sampedro; 1972. D. Manuel Franco FALCÃO, "Segundo Recenseamento da Prática Dominical", *Boletim Diocesano Pastoral*, Agosto/Setembro, 1973, p. 15-27.

51 Cf. António LEITE, "Situação Privilegiada da Igreja em Portugal", *Brotéria*, n.º 92, 1971, p. 202-217 e, do mesmo Autor, "Ainda a Pergunta de Lei sobre a Liberdade Religiosa", *Brotéria*, n.º 93, 1971, p. 58-74; Bento DOMINGUES, O.P. "Dez Anos de Concílio em Portugal", *Brotéria*, n.º 95, 1972, p. 523-531; Isidro RIBEIRO, "A Carta Pastoral dos Bispos da Metrópole", *Brotéria*, n.º 96, 1973, p. 645-661; A. FERRAZ, "Riscos de Conformismo Sócio-político dos Cristãos. Factos e Documentos", *Brotéria*, n.º 99, 1974, p. 532-549.

refere às relações entre o Estado Novo e a Igreja Católica, embora a maioria não tivesse qualidade científica. "*Estas reflexões feitas, frequentemente, em momentos quentes, têm múltiplas dimensões, o que não favorece as classificações simples, nem a elaboração teórica e metodológica*".<sup>52</sup>

Em Fevereiro de 1977, foi levado a efeito, à escala nacional - continente e regiões autónomas - o primeiro recenseamento da prática dominical, por iniciativa da Conferência Episcopal, sob a orientação de D. Manuel Franco Falcão.<sup>53</sup> A análise sociológica da temática central - *Prática Religiosa dos Católicos Portugueses* - feita por Augusto da Silva,<sup>54</sup> foi enquadrada pela perspectiva histórica<sup>55</sup> e pela exposição crítica das estruturas organizativas da Igreja Católica.<sup>56</sup> Todos os estudos, foram realizados por investigadores do Gabinete de Investigação e Acção Social (G.I.A.S.), pertença do Instituto Económico e Social de Évora, com o apoio de vários especialistas, e encontram-se no número monográfico da revista *Economia e Sociologia*, nº 25/26, 1979.<sup>57</sup> Entre outras conclusões, Augusto da Silva diz: "*Da análise não saíram significativamente alteradas as tipologias do catolicismo português antes formuladas*".<sup>58</sup> Apesar disso, o facto é tanto mais de sublinhar quanto a publicação dos seus resultados, em 1979, constitui, ainda hoje, um marco histórico e uma referência obrigatória na sociologia da religião em Portugal, não

---

52 António Custódio GONÇALVES, *op. cit.*

53 "*Embora nunca tenha havido uma publicação oficial dos resultados de tal recenseamento, eles foram objecto de múltiplos estudos e encontros de reflexão de eclesiásticos e leigos católicos, tanto a nível nacional como diocesano*", afirma Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 8.

54 Cf. Augusto da SILVA, *Prática Religiosa dos Católicos Portugueses*, Évora, Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, 1979, obra de 142 páginas de texto e mais 14 de anexos.

55 Cf. J. Vaz CARVALHO, "A Igreja em Portugal - Implantação Territorial e Estrutura", *Economia e Sociologia*, nº 25/26, 1979, p. 9-32 e António da SILVA, "Evolução Recente da Sociedade Igreja", *Economia e Sociologia*, nº 25/26, 1979, p. 33-44.

56 Cf. A. Baptista de ALDEIA, "Estruturas Organizativas da Igreja Católica em Portugal", *Economia e Sociologia*, nº 25/26, 1979, p. 45-49.

57 Dois anos mais tarde foi publicado um outro estudo sobre o mesmo tema. Cf. Luís de FRANÇA, *Comportamento Religioso da População Portuguesa*, Lisboa, Moraes Editores/Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1981. Embora a instituição que suportou esta investigação seja, porventura, mais conhecida e a obra esteja graficamente muito bem apresentada, o seu conteúdo, em nossa opinião, nada acrescenta, de relevante, ao de Augusto da Silva.

58 Augusto da SILVA, *A Sociologia da Religião em Portugal*, já citado, p. 8.



apenas pela panorâmica global que traça da inserção do catolicismo em Portugal, as hipóteses explicativas que sugere, como também pelas técnicas estatísticas utilizadas.<sup>59</sup> Dada a importância do texto de Augusto da Silva, cremos ser útil e oportuno fazer em nota, uma breve síntese, não só pelo panorama que traça da vivência do catolicismo português, como para suscitar a curiosidade em lê-lo.<sup>60</sup>

59 A unidade de análise mais restrita foi o concelho, sendo os resultados apurados por escalões etários e sexos. No estudo utilizou-se, como medida estatística mais elaborada, o índice de correlação de Pearson, para 'medir' a associação entre a prática e outros indicadores religiosos, sócio-culturais e políticos, retirados de outras fontes.

60 Depois de apresentar alguns aspectos teóricos sobre a religiosidade e os ritos, Augusto da Silva divide o seu estudo em duas partes: primeiro a nível global e depois por dioceses. Em ambas estuda os indicadores da prática religiosa católica: baptismo, matrimónio católico, missa e comunhão. Quanto ao baptismo, conclui que, globalmente, a população portuguesa leva os filhos a baptizar, mas as motivações são várias: teológica, religiosa, sócio-cultural. Quanto ao matrimónio, afirma haver uma contribuição diversa para a média e o país aparece dividido em dois: Norte e Sul. Quanto à assistência à missa refere haver motivações diversas: o conformismo; o legalismo; o personalismo; o fervor que exprime a adesão pessoal a Cristo e a caridade para com os outros. Apresenta, por dioceses, as percentagens dos maiores de 7 anos que participaram na missa dominical, e cuja média nacional foi de 28,7%, mas nota um dualismo entre o Norte e o Sul. No que se refere à comunhão, acto que indica uma participação e prática mais profundas, quer pelas disposições interiores, quer pelo grau de liberdade que permite, verifica-se que é nas dioceses em que há uma menor percentagem de assistentes que as percentagens de comungantes são mais elevadas entre os presentes. A média nacional é de 22,9%. Quanto ao sexo e idade, a prática das mulheres é de 33,1% e dos homens de 23,6%, com uma diferença mais significativa nas dioceses com menor prática. Por idades, a prática é mais elevada entre os 7 e os 14 anos e menos para os que têm entre 25 e 39 anos. A partir da juventude nota uma baixa acentuada dos homens. Mais à frente compara a prática religiosa com outros indicadores sócio-económicos (população, densidade populacional, natalidade, população activa no sector primário, assalariados na população agrícola, valor bruto da produção industrial per capita), além de a comparar também com outros ritos, com a estrutura e pessoal eclesiástico (em que as correlações são negativas). Conclui por uma correlação negativa com a densidade populacional, com a produção industrial e assalariados agrícolas. Com a natalidade, porém, há uma correlação positiva alta, mas as actividades do sector primário têm uma correlação positiva baixa e o assalariamento agrícola não parece oferecer um clima propício à prática dominical e anda associado a outros factores do ambiente sócio-cultural. A produção industrial tem uma correlação negativa moderada, mas há uma grande heterogeneidade de situações. Não será apenas o tipo de indústria, mas o contexto sócio-económico que leva a que o factor industrialização tenha maior ou menor influxo negativo sobre os comportamentos religiosos. E o Autor conclui "*não se poderá esperar automaticamente uma prática baixa onde a industrialização é alta e vice-versa*", p. 46. O Autor estuda também a relação entre prática e a integração sócio-cultural através de indicadores como o suicídio, divórcio, ilegitimidade, crimes contra pessoas, crimes contra a propriedade, abstenção nas eleições para as câmaras municipais, voto à esquerda do PS. Os suicídios têm uma forte correlação negativa com a prática ( $r=-.67$ ), mas há uma relativa dispersão. O mesmo acontece com o divórcio ( $r=-.53$ ) e a ilegitimidade ( $r=-.82$ ). Todavia, considera que estas correlações devem ser analisadas num contexto restrito e homogéneo, uma vez que o religioso esbarra com o étnico e histórico-cultural que condicionam a sua especificidade universal. Já os crimes contra as pessoas estão positivamente correlacionados ( $r=.3$ ). Os crimes contra a propriedade têm uma correlação negativa baixa ( $r=-.28$ ). O absentismo tem uma fraca correlação positiva ( $r=.22$ ) com um CV baixo (.15). Isto pode levar a admitir-se que a religião é importante para iluminar e/ou motivar os crentes a participar na vida cívica. Com o factor de ordem ideológica - voto à esquerda do PS - nota-se uma forte correlação negativa ( $r=-.85$ ). Há-de concluir-se, assim, que a opção por partidos marxistas torna-se incompatível com a adesão religiosa traduzida na prática. Nas páginas 56-57, o Autor conclui que: há uma forte correlação entre prática e baptismo; a relação entre prática e matrimónio é menos evidente; a relação entre prática e comunhão é negativa, pois onde é reduzida a assistência são muitos os que comungam: a dotação em estruturas e pessoal eclesiástico é factor determinante de índices de prática; a dispersão do habitat só nalguns casos é factor dissuasor da prática; as actividades do sector primário parecem ser ambiente favorável quando a propriedade é de pequenas e médias dimensões; o assalariamento agrícola sobressai como um dos factores menos propícios à prática religiosa; a produção industrial com correlação negativa a nível nacional não é homogénea em todas as regiões; a atitude da população perante a vida (natalidade, ilegitimidade, suicídios) está fortemente condicionada com a atitude face à religião, pois onde há prática mais elevada, mais elevada é a natalidade, mais baixa a ilegitimidade e menor o

Se, como dissémos, Manuel Franco Falcão foi o fundador da sociologia da religião em Portugal, Augusto da Silva é, actualmente, em nossa opinião, o sociólogo mais qualificado, de facto, nesta área do saber, o que realizou a obra mais vasta e diversificada, e o introdutor, no ensino universitário, da cadeira de Sociologia da Religião de que é Professor. O Gabinete de Investigação e Acção Social de Évora, que dirige, tem sido, em Portugal, um dos polos de desenvolvimento dos estudos de sociologia da religião.

A década de oitenta e a presente foram férteis em investigações científicas sobre a religião, sob perspectivas diversas (histórica,<sup>61</sup> jurídica,<sup>62</sup> antropológica e sociológica), umas publicadas em livros, outras em revistas diversas ou especializadas no domínio das ciências sociais, como são a *Análise Social* e a *Economia e Sociologia*. Também se realizaram diversas sondagens de opinião a propósito de eleições ou de decisões importantes da vida nacional, sendo, nalgumas introduzida a variável religião, tomada como potencial condicionante de opiniões e atitudes, ainda que, na sua análise sobressaia o cariz jornalístico.<sup>63</sup> O interesse dos

---

número de suicídios; não é clara a relação entre empenhamento na vida cívica e participação nos actos de culto; é manifesta a oposição entre opções por ideologias marxistas e prática religiosa. Como conclusões finais do estudo (p. 141-142), Augusto da Silva retira, entre outras, as seguintes: depois do Estado é a Igreja a organização mais estruturada e integrada no espaço nacional com cuja história, por vezes, até se confundiu; a Igreja Católica está implantada em todos os lugares e 95% dos portugueses dizem-se católicos; 96% são levados a baptizar; 80% contraem o matrimónio católico; 30% vão à missa dominical; 8,3% comungam normalmente e 28,9% dos que participam na Eucaristia recebem o sacramento da comunhão. Por fim, afirma "*Por o que em síntese fica escrito se compreenderá, de uma perspectiva meramente sociológica, a importância do subsistema sócio-cultural Igreja dentro do sistema social português mais amplo*", Augusto da SILVA, *Prática Religiosa dos Católicos Portugueses*, já citado, p. 200.

61 Consulte, a propósito, a bibliografia de autores portugueses. Em nossa opinião, dentre estes sobressaem, pela sua qualidade, os estudos dos seguintes autores: Manuel Braga da CRUZ; A. M. FERREIRA; J. Pinharanda GOMES. Os dois primeiros Autores abordam de forma mais genérica a relação entre a situação religiosa e política; o último, de forma mais particular, uma diocese e os congressos dos leigos católicos. É de destacar também a pesquisa bibliográfica exaustiva para a História da Igreja em Portugal, já publicada, que tem sido levada a efeito por Carlos A. Moreira AZEVEDO, que abrange o período de 1961 a 1984.

62 Cf., entre outros, António LEITE, "A Religião no Direito Constitucional Português", in Jorge MIRANDA, *Estudos sobre a Constituição*, 2º vol., Lisboa, Livraria Petrony, 1978, p. 265-319; AA.VV., *A Concordata de 1940. Portugal - Santa Sé*, Lisboa, Edições Didaskalia, 1993.

63 Dentre as sondagens, promovidas por jornais de âmbito nacional, é de destacar, por ter como objectivo primeiro a religião, a que foi realizada em 1982. Cf. EXPRESSO/NORMA, *Sondagem sobre Religião (Relatório de Campo)*, NORMA, Abril 1982.

mass-media, como já se disse, tem sido crescente.<sup>64</sup> Pode afirmar-se, ainda, que, se por um lado, o interesse pela sociologia da religião se manteve por parte das autoridades católicas e talvez até se tenha reforçado,<sup>65</sup> o estudo da religião manifestou-se também no mundo laico, embora nem sempre por motivos religiosos, mas científico-políticos e jornalísticos. Como refere Augusto da Silva, "A multiplicidade de pessoas com formação sociológica é outro factor que pesa no aparecimento mais frequente de estudos de sociologia da religião".<sup>66</sup> O reflexo mais significativo, a nível universitário, foi o de alguns dos estudos, embora nem todos sob a perspectiva sociológica, terem tido por objectivo a obtenção de graus académicos.

Iremos agora fazer uma classificação das diversas obras e artigos, que consideramos mais importantes nestes últimos vinte anos e que abordam o tema da religião. Dada, porém, a multiplicidade das temáticas e a tendência para uma perspectiva interdisciplinar, temos consciência de que essa classificação não é fácil

---

64 Apenas a título exemplificativo, citamos, por ordem cronológica, alguns dos mais recentes artigos de jornais de âmbito nacional, dos quais, em volume, sobressai, o tema de Fátima. Cf. PRIMEIRA PAGINA/NORMA, "67% Acreditam em N.ª Sr.ª de Fátima", *Notícias de Primeira Página*, 25.02.1989, p. 25 e 26; José JÚDICE, "Os Portugueses, esses Pagãos", *Expresso - a Revista*, 15.04.1989, p. 35-R a 40-R.; Mário ROBALO, "Portugal: o Estado da Igreja", *Expresso - a Revista*, 03.06.1989; José MATTOSO, "O Milenarismo e o Oculto", *Expresso - a Revista*, 10.02.1990, p. 12-R.; Felícia CABRITA e Fátima MALDONADO, "O Sagrado e o Mistério", *Expresso - a Revista*, 10.02.1990, 4-R a 8-R e 10-R.; AA.VV., "Peregrinações de um só Deus", *Público Magazine*, 09.05.1993, p. 15-23; AA.VV., "Revelações de Lúcia"; "O Pior Ano de Fátima"; "Devoções Contrariadas": *Expresso*, 15.05.1993, p. A 12; Mário ROBALO, "Unidos Contra o Desencanto", *Expresso - Nacional*, 29.05.1993, A12.; Nuno GUERREIRO, "Nos Reinos de Deus", *Visão*, n.º 8, Maio 1993, p. 13-19; PUBLICO, "E Você, Acredita nas Aparições?", *Público*, 14.05.93, p. 7; Marina TADEU e Mário ROBALO, "Avé-Maria": *Expresso - a Revista*, 15.05.1993, p. 10-R a 13-R; António MARUJO, "O País que vai à Missa", *Público*, 23.02.1994, p. 2 e 3; Manuela Goucha SOARES, 1. "A Normalidade do Divórcio". 2. "Histórias da Luta dos Mal-Casados": *Público - Viva*, 27.05.1995, p. 5. Embora a hierarquia católica tenha sempre dado muita importância ao fenómeno sócio-religioso de Fátima ainda não tomou a iniciativa de promover um sobre este tema, ao contrário do que tem feito sobre outros. Apenas Policarpo Lopes o fez. Cf. Policarpo LOPES, "Le Pèlerinage à Fatima: une Expression Mystique du Sacré Populaire", *Social Compass*, vol. 36, n.º 2, 1989, p. 187-199. Mais tarde, como teremos ocasião de referir foi, tema da sua dissertação de doutoramento.

65 Oportunamente, Augusto da SILVA, considera: "Dentro da Igreja tornou-se também evidente o apreço pela sociologia da religião. Começou ela a ser considerada como instrumento válido para avaliar o influxo das mudanças sócio-culturais sobre a vivência e prática religiosa. O novo estilo de governo introduzido na Igreja com o Concílio Vaticano II, o desejo de actualização e de atenção aos sinais dos tempos, contribuíram de modo definitivo para a elevação do status da sociologia da religião em Portugal". (Augusto da SILVA, *A Sociologia da Religião em Portugal*, já citado, p. 8).

66 Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 9.

e que a que apresentamos é apenas uma tentativa, porventura discutível, mas que pretende traçar o panorama do interesse posto pelos diversos estudiosos na temática religiosa da sociedade portuguesa dos últimos vinte anos. Também consideramos à parte outros estudos sociológicos em que surge relevada a variável religião. Uma vez que algumas teses de doutoramento, pela sua qualidade científica, merecem relevo, trata-las-emos separadamente, o mesmo fazendo às obras em que sobressai a teoria sociológica da religião ou a metodologia utilizada. Merece destaque especial um estudo recente, realizado por Luís de França, no âmbito do estudo comparativo dos valores europeus em que, entre outros temas, sobressai o da religião e o dos valores morais dela decorrentes, no todo nacional.<sup>67</sup>

---

67 Cf. Luís de FRANÇA, (Coord.), *Portugal - Valores Europeus, Identidade Cultural*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1993. Os dados empíricos do estudo são fruto de um inquérito, utilizado em vários países europeus, em 1990, e aplicado também em Portugal a uma amostra, que se pretende representativa dos maiores de 18 anos, residentes em localidades de 5 e mais fogos, estratificada não proporcionalmente por região e habitat, tendo sido a selecção individual feita por quotas, segundo o sexo, conjunto etário e grau de instrução, cuja base foi o Recenseamento Eleitoral de 1985, supervisionado por um grupo consultivo internacional. As grandes áreas do estudo versaram sobre o trabalho, família, amigos e conhecidos, tempos livres, política e religião e foram analisadas, regra geral, por pessoas com formação sociológica. No capítulo III, intitulado "*Ética e Sentido da vida*", de que é autor Luís de França, são abordados os aspectos que mais directamente se prendem com a religião. Quanto à pertença, a maioria diz-se católica, embora variável segundo as regiões e status. O Autor conclui confirmar-se uma monocultura religiosa em Portugal (cf. p. 115). Para identificar os perfis religiosos, estabelece um indicador religioso de síntese que designa de IREL, subdividido em três tipos e que cruza com a idade, sexo, instrução, região, sendo esta última variável que tem maior peso (Beta=.3669) no posicionamento no IREL. Estuda também os conteúdos e práticas religiosas. Os conteúdos referem-se às crenças, a afirmações sobre Deus, oração; quanto às práticas, subdivide o universo em praticantes (semanais e ocasionais) e não praticantes, apresentando quadros e gráficos com os resultados cruzados por IREL, idade, status e região, o mesmo acontecendo relativamente ao baptismo, casamento e morte. Depois apresenta os resultados obtidos sobre os sentidos da vida, do bem e do mal, e analisa os resultados das perguntas sobre a intervenção das instituições religiosas. No último ponto compara, de forma genérica, a situação portuguesa com a europeia que é semelhante aos países da Europa do Sul (Espanha e Itália), embora com algumas diferenças. Dentro do país estabelece três grandes zonas geográficas: "*O norte rural e religioso em conjunto com as zonas insulares constitui zona de religiosidade profunda e mais tradicional; o Grande Porto, associando-se ao Litoral Centro - onde pesa a centralidade exercida por Fátima - e ainda as zonas rurais do Vale do Tejo são a zona de transição; transição para a zona menos religiosa, menos praticante, mais secularizada, aí se englobando a Grande Lisboa com quase todo o Alentejo e o Algarve*" (p. 176-177). Por fim, conclui: "*Confirmam-se com este estudo as clivagens religiosas de Portugal. Um norte religioso e de adesão emotiva aos valores religiosos, um sul pouco praticante mas por vezes de maior adesão aos conteúdos. A outra clivagem desenha-se entre um núcleo pesado de crentes num Deus pessoal, praticantes frequentes, rezando quanto basta e que confiam acima de tudo na sua igreja - é a base social da chamada religiosidade popular. É caso único na Europa Comunitária. Do outro lado da barreira está a zona da Grande Lisboa onde domina uma classe média, apressadamente culta, de nível económico médio, de preferência jovem e masculina. Este extracto da população urbana da Grande Lisboa atinge taxas de não prática religiosa, de não adesão aos valores religiosos, de não identificação com o catolicismo e ainda percentagens de confissão de ateísmo que com dificuldade se encontram noutras zonas urbanas da Europa. A Grande Lisboa não é o país da religião dos portugueses!*" (p. 178-179). Cremos que este estudo é interessante, especialmente pela possibilidade de comparação de indicadores entre Portugal e outros países europeus, mas pensamos que nem sempre são claros os conceitos utilizados e a técnica de tratamento dos dados, embora não abusiva quando transforma variáveis ordinais em variáveis de intervalo, em nossa opinião, seria mais correcta se a técnica tivesse sido a da análise

Além disso a 'religião popular' tem sido objecto de estudos vários, sobretudo etnográficos, antropológicos e antro-sociológicos.

Começaremos por destacar, dado o volume dos seus estudos, a corrente da sociologia com objectivos pastorais. Depois referiremos os estudos temáticos sobre a juventude e a aulas de religião e moral; os leigos; a religião e a política e as encíclicas sociais.

Durante este período, foi continuada a linha da pesquisa sociológica cujo objectivo primeiro tem sido o de, conhecendo a realidade sócio-cultural, permitir encontrar estratégias adequadas à intervenção pastoral da Igreja Católica.<sup>68</sup> Dentro desta orientação, realizaram-se três tipos de estudos: um sobre a prática dominical, a partir de um novo recenseamento efectuado em 1991, cujo tratamento está a ser desenvolvido pelo do Centro de Estudos Sócio-Pastorais da Universidade Católica;<sup>69</sup> os que versaram temas gerais ou específicos de âmbito nacional ou

---

de correspondências múltiplas e não a factorial em componentes principais.

68 Em várias dioceses, por exemplo, foram feitos novos recenseamentos à prática dominical.

69 Cf. UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA - CENTRO DE ESTUDOS SÓCIO-PASTORAIS, *Recenseamento da Prática Dominical - Total Nacional (1977-1991) - 1º Relatório - Resultados preliminares*, Lisboa, U.C.P., 1994. Sobre este assunto surgiram outras publicações sintéticas (cf. CONFERENCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, "Recenseamento à Prática Dominical. Apresentação Pública dos Resultados", *Lumen*, Ano 55, II Série, nº 3, 1994, p. 1-33, (49)-(129); AGÊNCIA ECCLESIA, "Recenseamento da Prática Dominical 1991 - Síntese dos dados preliminares", *Agência Ecclesia*, 1994) e artigos em jornais diocesanos como estes dois: ANÓNIMO, "Ligeiro Abaixamento da Prática Dominical em Portugal", *A Defesa*, 2.3.1994; ANÓNIMO, "Igreja de Portugal em Números", *Notícias de Beja*, 17.03.1994. Dada a importância do II Recenseamento da Prática Dominical, realizado em 9 e 10 de Março de 1991 e da comparação que permite com os obtidos em 1977 e que já resumimos, parece-nos útil fazer dele um pequeno sumário. Se dá uma imagem da prática dominical, trata apenas desse aspecto, ainda que importante, da prática religiosa em geral. O relatório refere os condicionalismos subjacentes à recolha dos dados e ao carácter provisório dos resultados (cf. p. 2-5) por não terem sido publicados ainda, pelo I.N.E, os resultados definitivos do XIII Recenseamento Geral da População de 1991. A população é a potencialmente praticante, ou seja, a de 7 e mais anos de idade, de 4255 paróquias, ficando por apurar 63 paróquias. O número de missas celebradas foi de 11949 em 8090 lugares de culto, o que representou um aumento, relativamente a 1977, de 4% e de 2.7%, respectivamente, embora em 1991, como é dito, "no total do país, passou a haver menos praticantes em média por lugar de culto e por missa" (p. 7). Foi contabilizado um total de 2257051 praticantes e observado um aumento da taxa de feminização de 2%. "Em 1977, o grupo etário mais numeroso foi o das crianças e adolescentes e, em 1991, o grupo etário mais representado foi o dos adultos entre os 55-69 anos. Em ambos os recenseamentos o grupo menos presente foi o dos adultos mais idosos" (p. 12). "Registou-se uma diminuição do número de praticantes com menos de 55 anos de idade, tendo sido especialmente significativa a quebra do número de crianças e adolescentes e de jovens (- 29.0% e - 21.3%, respectivamente). A diminuição do número de praticantes foi menos acentuada entre os adultos com idades entre os 40-45 anos (-6.8%). Por outro lado, houve um aumento dos praticantes com mais de 54 anos, nomeadamente no grupo de no grupo dos praticantes mais idosos, em que se registou um aumento de cerca de 38%. É de assinalar a quebra de representatividade dos praticantes até aos 39 anos de idade

regional, e outro que restrito a uma diocese, estudou a religião nas suas várias vertentes: o da Sondagem Sócio-Religiosa à População do Patriarcado de Lisboa, realizado em 1984. Obra conjunta de especialistas, nomeadamente da área da sociologia, os seus resultados foram também objecto de reflexão e debate de ordem pastoral. Nela sobressai a abordagem do fenómeno religioso católico, nas suas várias dimensões, e o rigor científico e metodológico do estudo.<sup>70</sup> No que se refere a

---

*(sobretudo no grupo das crianças e adolescentes, cuja proporção baixou cerca de 6 pontos em relação ao total de praticantes) e o aumento da proporção dos praticantes com 40 e mais anos, sobretudo dos adultos entre os 55-69 anos" (p. 12). Embora se tivesse registado um aumento da população potencialmente praticante, tal aumento não se verificou em todas as dioceses, mas tão só nas do Algarve, Aveiro, Beja, Évora, Lisboa, Santarém e Setúbal, ainda que na posição relativa à média nacional apenas a diocese de Coimbra tenha subido acima dessa média. Ao contrário do sucedido em 1977, em que, na maioria das dioceses, se registou 1/3 de praticantes, em 1991, "apenas as dioceses de Braga e Viana do Castelo continuaram a revelar mais de metade da população como praticante; além delas, há mais oito dioceses que registaram mais de 33% de praticantes" (p. 21). Comparando os comungantes nos dois recenseamentos, no total do país, verificou-se um aumento de 58.3%, sendo que, em média, 1 em cada dois dos praticantes comunga. Atendendo à idade, "em 1991, mais de metade dos comungantes tinha mais de 39 anos. As crianças e adolescentes e os comungantes entre os 55-69 anos constituíam conjuntamente cerca de 46% do total de comungantes" (p. 29). "Foi registado um aumento do número de comungantes em todas as dioceses, tendo duplicado nas do Algarve, Beja, Setúbal, Viana do Castelo e Vila Real" (p. 36). Como principais conclusões da informação obtida, o relatório tira as seguintes: "A análise da estrutura etária permite verificar que, em 1977, pouco menos de 1/3 dos praticantes tinha mais de 54 anos. Em 1991, porém, os praticantes acima dessa idade passaram a representar cerca de 33% dos praticantes. (...) "Ou seja, deu-se um envelhecimento dos praticantes presentes nas missas de 1991". (p. 42) embora diferenciado conforme as dioceses (p. 43). O fenómeno do envelhecimento deu-se em ambos os sexos, embora com grandezas diferentes. "O mapa de Portugal fica claramente dividido ao meio: a sul registaram-se percentagens de adesão à prática dominical abaixo da média nacional (Portalegre-Castelo Branco e Santarém com percentagens de praticantes inferiores à média, e Lisboa, Setúbal, Évora, Beja e Algarve com valores 'muito inferiores' à média; a norte a adesão à prática dominical foi superior à média nacional, tendo apenas as dioceses de Viana do Castelo e Braga, mais a norte, e ainda Lamego e Guarda, na zona interior, registado percentagens de praticantes 'muito superiores' à média nacional" (p. 45-46). "De uma forma geral é possível afirmar que as Dioceses que, quer em 1977 quer em 1991, revelaram menos pessoas que foram à missa nas suas populações residentes foram aquelas que viram aumentar a percentagem de praticantes. Por outro lado, as Dioceses que em ambos os recenseamentos demonstraram ter menos pessoas nas missas foram aquelas que mais viram decrescer a percentagem de praticantes" (p. 48-49). Uma outra conclusão foi a de um acréscimo significativo de comungantes, ainda que numa proporção de sete mulheres para três homens. (p. 49), sendo os jovens e adultos jovens os que têm o menor peso relativo e os adultos entre os 55-69 anos, o maior peso (p. 51). "A questão que interessa esclarecer, na perspectiva sócio-pastoral, é se a comunhão é indicador seguro de mais intensa participação na celebração eucarística e está relacionada com outras dimensões da consciência e da prática do ser cristão, ou se começa a ter outros sentidos e quais" (p. 55). Desconhecemos se há intenção de fazer sobre este II Recenseamento um estudo sociológico contextualizado como o realizado por Augusto da Silva sobre o primeiro.*

70 Cf. PATRIARCADO DE LISBOA, *Sondagem Sócio-Religiosa à População do Patriarcado de Lisboa*, Lisboa, Patriarcado de Lisboa (13 cadernos policopiados), 1984; M. L. Marinho ANTUNES, *Prática Religiosa e Projecção da Fé ou da Posição Religiosa na Vida*; Manuel R. CARVALHO, *Participação Social e Centros de Interesse*; Graça COSTA, *Caracterização Social da População*; António Manuel de Almeida JANELA, *Relação com os Lugares de Culto*; Mário Ferreira LAGES, *Valores e Critérios Morais*; C. A. Martins de OLIVEIRA, *Percurso da Vida Cristã*; António REGO e Vicente FERREIRA, *Contacto com Meios de Comunicação Social da Igreja*; Augusto da SILVA, *Posição Religiosa e Contexto Religioso Familiar*, D. Serafim de Sousa Ferreira SILVA, *Imagem da Igreja (Opinião sobre a Influência da Doutrina e da Actuação da Igreja)*, José Carlos de SOUSA, *Conhecimento de Documentos do Magistério da Igreja*. O sociólogo Manuel Luís Marinho Antunes, que dirigiu a investigação, viria, anos depois, a sintetizá-la. Cf. M. L. Marinho ANTUNES, "Elementos de Diagnóstico da Realidade Sócio-Religiosa do Patriarcado de Lisboa", *Comunicação ao Congresso "Vocação e Missão dos Leigos"*, Patriarcado de Lisboa, 1987.

temas gerais, de âmbito nacional, destacam-se, pela perspectiva sociológica que os caracteriza, os realizados por Augusto da Silva, M. Vaz Pato e Marinho Antunes.<sup>71</sup> Na linha pastoral, ainda que não necessariamente, na perspectiva sociológica,<sup>72</sup> fizeram-se outros estudos, sendo de relevar dentre estes, pelo seu rigor, o de José Policarpo que contribui para o retrato da situação sócio-religiosa portuguesa no momento presente.<sup>73</sup> Sobre trabalhos específicos de âmbito regional, não só a diversidade temática é grande, como se caracterizam por, nem sempre ser privilegiada, posto que não descurada, a componente sociológica não significa que seja sempre, em todos, a privilegiada,<sup>74</sup> neles se evidenciado a problemática do clero e das vocações.<sup>75</sup> Em 1990 foi mesmo publicada uma tese de doutoramento em que,

---

71 Cf. Augusto da SILVA e Manuel Vaz PATO, "Análise da Sociedade Portuguesa Hoje - A Realidade Sócio-Religiosa", Conferência apresentada no III Congresso dos Religiosos, s.d; Augusto da SILVA, "Novo Contexto Sócio-Cultural da Evangelização em Portugal, em 1981 - Mudanças Significativas e Factores de Mudança", *Pastoral de Domingo* n° 8, Comissão Nacional para a Pastoral do Domingo, p. 25-71, s.d.; Augusto da SILVA, "Intercomunhão das Igrejas Locais e Distribuição dos Agentes de Evangelização", *Actas da I Semana Missionária Nacional*, Valadares, Vila Nova de Gaia, 1982; p. 26-58; Augusto da SILVA, "Desafios postos à Igreja em Portugal", *Lumen*, Ano 44, Série II, p. 51-53, Fev. 1983; M. L. Marinho ANTUNES, "Notas sobre a organização e meios de intervenção da Igreja Católica em Portugal, 1950-80", *Análise Social*, 1984 (citado por Augusto da SILVA, *A Sociologia da Religião em Portugal*, p. 8); M. L. Marinho ANTUNES, "Um Relance sobre a Situação Actual da Igreja Católica em Portugal", *Povos e Culturas*, n° 1, 1986, p. 259-270; Augusto da SILVA, "Planeamento Pastoral e Perspectiva dos Recursos Humanos em Portugal", *Brotéria*, n° 123, 1986, p. 187-209; Augusto da SILVA, "A Paróquia em Mudança. Perspectivas Sociológicas", *Communio*, Ano VII, n° 1, 1990; p. 5-17.

72 Cf. M. M. SILVA, "Igreja e Prática; uma Imagem", *Reflexão Cristã*, n° 21, 1980, p. 11-15; A.VV., "Responsabilidade Missionária da Igreja em Portugal", *Actas da 1ª Semana Missionária Nacional*, Fátima 27 Set.-1 Out. 1982, Separata da Revista *Igreja e Missão*, 1982; João P. V. CANIÇO, "La Iglesia en Portugal", *Informes Pro Mundi Vita - America Latina*, 26, 1982; Bento DOMINGUES, *A Religião dos Portugueses. Testemunhos do Tempo Presente*, Porto/Lisboa, Figueirinhas, 1988; A. PINHO, *Cultura da Modernidade e Nova Evangelização*, Porto, Perpétuo Socorro, 1991; ANÓNIMO, "Inquérito - Como Vai o Ensino da Teologia, em Portugal?", *Boletim dos Estudantes de Teologia*, n° 7, Ano V, Série III, Outubro 1991; Marques DOMINGUES, "Identidade da Igreja (Da Religiosidade Burguesa à Igreja Comunidade de Pessoas)", *Cenáculo*, n° 87, 1983, p. 5-34; Manuel Ferreira ARAÚJO, "O Diaconado Permanente Avança em Portugal", *Lumen*, Ano 45, n° 6, Junho-Julho, 1984.

73 Cf. D. José POLICARPO, "A Religião", in AA.VV., *Portugal Hoje*, Lisboa, Instituto Nacional de Administração, 1995, p. 71-92.

74 Cf. Acácio F. CATARINO, "Algumas Formas de Pobreza no Alentejo - Resultados de um Inquérito Dirigido aos Párocos da Arquidiocese de Évora", *Jornadas Sócio-Caritativas - Arquidiocese de Évora*, Montemor-o-Novo, Maio 1988, p. 25-53; Augusto da SILVA e C. A. Martins de OLIVEIRA, "Respostas Institucionais às Situações de Pobreza da Sociedade Alentejana", *Jornadas Sócio-Caritativas - Arquidiocese de Évora*, Montemor-o-Novo, p. 2-24, Maio 1988; C. A. Martins de OLIVEIRA, "Situação Actual do Laicado na Arquidiocese de Évora", *Eborensis - Revista do I.S.T.E.*, n° 3/4, Ano II, p. 39-52, 1989; Augusto da SILVA, "A Família na Arquidiocese de Évora, Ontem e Hoje", Separata do Boletim de Cultura e Vida da Arquidiocese de Évora *"Igreja Eborense"*, Edições BIE, 1984; Augusto da SILVA, "Os Sacramentos da Iniciação Cristã na Arquidiocese de Évora", Separata da *"Igreja Eborense"*, n° 9, 1985. Cf. também Henrique da Silva LOURO, "Evangelização do Alentejo", *Lumen*, n° 45, 1984; p. 43-44.

75 Cf. Augusto da SILVA e C. A. Martins de OLIVEIRA, "O Ministério Presbiteral na Arquidiocese de Évora - Actualidade e Prospectiva", Separata da *"Igreja Eborense"*, n° 13, 1989; D. Manuel Franco FALCÃO, "A Reconversão Pastoral do Clero e a Renovação do Seminário", *Notícias de Beja*, 27.09.1990; José Francisco Sanches ALVES, "A Evolução do Problema das Vocações ao



subjacente ao seu carácter pastoral, não deixou de estar presente a realidade sócio-cultural do meio ambiente: *A Acção Pastoral da Diocese de Aveiro. Do Vaticano II às Festas Populares da Restauração (1962/63 - 1987/88)*.<sup>76</sup>

O tema da juventude em geral e da sua posição face à religião, que na II Parte do nosso estudo será focada, dadas as características desta fase da vida que, empiricamente verificámos ser específicas, foi o tema de um Seminário - "Os jovens portugueses e a religião" - realizado em de Outubro de 1984 e promovido pelo Instituto de Estudos para o Desenvolvimento e o Instituto de Ciências Sociais de Lisboa, em que foram apresentados e debatidos os resultados de uma sondagem efectuada, por iniciativa do I. E. D., no ano anterior. Neste período foram também publicados outros estudos interessantes dedicados à juventude.<sup>77</sup> Posteriormente, a problemática do binómio juventude e religião, não constituiu objecto de trabalhos relevantes, com poucas excepções. Uma de carácter sociológico,<sup>78</sup> restrita aos jovens da Universidade de Évora e outra, mais numa perspectiva pastoral, objecto de uma tese de doutoramento.<sup>79</sup> Os resultados destes estudos, tal como aqueles que, por iniciativa do Secretariado Nacional de Educação Cristã, versaram sobre a participação dos alunos do ensino não universitário nas aulas de Religião e Moral

Longo Destes Últimos 60 Anos", *A Defesa*, 14.11.1990; José H. Barros OLIVEIRA, "Ambiente de Vida e Dinâmica Vocacional", *Lumen*, Dez., 1990, p. 396-405; Augusto da SILVA, e José Ramalho ILHÉU, "Família e Vocação - A Perspectiva de Jovens Católicos das Dioceses de Beja, Évora e Faro", Évora, *Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora*, 1993/94.

76 Cf. Georgino ROCHA, *A Acção Pastoral da Diocese de Aveiro. Do Vaticano II às Festas Populares da Restauração (1962/63 - 1987/88)*, Aveiro, Centro de Acção Pastoral de Aveiro, 1990.

77 Cf. Luís de FRANÇA, *Valores e Atitudes dos Jovens dos 15 aos 24 Anos*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1983; Manuel Braga da CRUZ et al., "A Condição Social da Juventude Portuguesa", *Análise Social*, 81-82, 1984; Teresa AMBRÓSIO et al., *Inserção Social dos Jovens*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1985; Teresa AMBRÓSIO e L. ESTEVÃO, *Situação, Problemas e Perspectivas da Juventude em Portugal*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1985; M. L. Marinho ANTUNES, "Representações Sociais dos Jovens e Religião", *Análise Social*, vol. 21, (86), 1985, p. 283-311; M. L. Braula REIS, "Interrelação entre as Posições Religiosas e a Participação Social dos Jovens: Respostas a um Inquérito", *Análise Social*, vol. 21, (86), 1985, p. 314-344; Luís de FRANÇA, "Os Jovens Portugueses Perante a Religião. Caracterização Global", *Análise Social*, vol. 21 (86), 1985, p. 247-281.

78 Cf. António J. B. P. dos SANTOS, "Universitários de Évora Perante a Religião", *Economia e Sociologia*, n.º 50, 1990, p. 29-42, artigo que tem na base um estudo realizado com a finalidade de prestação de provas académicas.

79 Cf. Adérito Gomes BARBOSA, *Os Jovens Portugueses e a Nova Evangelização*, Porto, Universidade Católica Portuguesa/Fundação Eng.º António de Almeida, 1993.



Católicas, e que têm sido realizados pelo Gabinete de Investigação e Acção Social de Évora,<sup>80</sup> apontam no sentido do afastamento religioso da juventude face à doutrina católica. No domínio mais filosófico, sem deixar, todavia de ter em conta a realidade sócio-cultural, foi publicada no fim da década de oitenta uma outra tese: *Filosofia da Educação e Aporias da Religião - a Problemática do Ensino Religioso*, que confirma as dificuldades encontradas.<sup>81</sup> Parece-nos, por isso, que da Conferência Episcopal Portuguesa, que tem sido um factor de desenvolvimento da sociologia da religião,<sup>82</sup> talvez, se pudesse esperar a iniciativa de promover um estudo sociológico mais vasto e específico sobre este tema, tanto mais, que, como vimos, no período inicial, a Acção Católica teve, neste aspecto, um papel activo.

Especificamente sobre os leigos e movimentos laicais, destaca-se a investigação levada a efeito pelo sociólogo Luís Manuel Marinho Antunes, cujos estudos, sempre rigorosos, já foram citados. Além destes, surgiram também outros dois.<sup>83</sup>

O tema da relação entre religião e política, ou de forma mais restrita, entre Igreja e Estado ou sistema político, não tem sido, em Portugal, objecto de estudos

80 Cf. Augusto da SILVA, *O Ensino da Religião e Moral em Portugal e seus Problemas - Inquérito do Secretariado Nacional de Educação Cristã - 1982/83, 1983/84*, Évora, Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, 1984; Augusto da SILVA, e C. A. Martins de OLIVEIRA, *O Ensino da Religião e Moral - Portugal - 1984 a 1986*, Évora, Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, 1988; Augusto da SILVA, *Ensino da Religião e Moral - Portugal 1988/89*, Évora, Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, 1990; Augusto da SILVA, *Educação Moral e Religiosa Católica 1989/90 - 1991/92*, Évora, Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, 1992.

81 Cf. Manuel Alte da VEIGA, *Filosofia da Educação e Aporias da Religião - a Problemática do Ensino Religioso*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.

82 E isto tanto mais quanto, como nota, Augusto da Silva, *A Sociologia da Religião em Portugal*, já citado: "(...) a Conferência Episcopal e as Federações Nacionais dos Religiosos, por mais de uma vez, recorreram a sociólogos para lhes falarem de assuntos da sua especialidade ou para os encarregarem de promover novos estudos" (p. 8). Além disso, afirma: "Por outro lado, a crise de vocações sacerdotais, a redução e dispersão dos movimentos dos leigos, foram outros tantos factores que contribuíram para que os eclesiásticos recorressem com mais frequência aos bons officios da sociologia", nomeadamente a António da Silva, Augusto da Silva que dedicaram alguns estudos ao problema da redução do clero, sua distribuição e envelhecimento e a Marinho Antunes que estudou os movimentos e associações de leigos católicos. Sobre os religiosos diz: "Curioso o interesse dos Religiosos pela sociologia. Em 1982 promoveram pela 2ª vez, e agora difundindo os resultados, um 'Inquérito de opinião aos religiosos em Portugal'" (p. 8).

83 Cf. M. SILVA, *Sinais dos Tempos na Realidade Portuguesa - Leigos em Congresso*, Lisboa, Rei dos Livros, 1988; A. de FRANCO, "Cinquenta Anos de Acção Católica", *Acção Católica do Presente e do Futuro*, Rei dos Livros, 1984, p. 49-84.

sociológicos relevantes, embora haja, neste período, dois que abordam aspectos parcelares.<sup>84</sup> O grande desenvolvimento desta temática dá-se, no entanto, a nível científico, no domínio da História,<sup>85</sup> sem deixar de ser significativo também, nos mass-media, o interesse por esta matéria, como já fizemos referência.

Um dos temas privilegiados, já na década de noventa, foi a atenção posta na doutrina social da Igreja Católica, expressa em estudos vários sobre as encíclicas sociais. Regra geral estes trabalhos foram feitos por autores especializados em ciências sociais, nomeadamente em sociologia.<sup>86</sup>

A variável religiosa tem sido introduzida, para lá dos estudos baseados em sondagens, em artigos de autores diversos, o que é sinal da importância que, no meio científico, nomeadamente, o sociológico, é dada à religião como factor condicionante das formas de pensar, agir e sentir das colectividades sociais.<sup>87</sup>

Desde a segunda metade da década de oitenta têm sido apresentadas dissertações de doutoramento que versam a temática religiosa. Na perspectiva sociológica foram publicadas em livro as de Francisco do Carmo<sup>88</sup> e de Manuel da Silva Costa<sup>89</sup> que versaram temas restritos a regiões específicas de Portugal. Para

84 Cf. Augusto da SILVA e C. A. Martins de OLIVEIRA, "Delegados aos Congressos dos Partidos e Posição Religiosa", *Economia e Sociologia*, n° 38/39, 1985, p. 95-127; José Nunes COELHO, *Factores Explicativos do Comportamento Político da População Portuguesa*, Lisboa, I.E.D., 1989.

85 Para lá dos estudos e autores já citados, em nota anterior, na Bibliografia final existem referências várias a estudos no domínio da História.

86 Cf. Francisco CARMO, e Octávio H. R. de MEDEIROS, (Orgs.), *Centenário RERUM NOVARUM do Papa Leão XIII*, Ponta Delgada, 1991; AA.VV. Economia e Sociologia (Número monográfico sobre a Encíclica Rerum Novarum), *Economia e Sociologia*, n° 51; 1991; SILVA, Augusto da, "Para uma Leitura Actual das Encíclicas Sociais", *Lumen*, Ano 42, n° 10, p. 363-372; Out. 1981; Augusto da SILVA, "Continuidade e Inovação na Doutrina Social da Igreja", *Análise Social*, vol. XXVIII, n° 123/124, p. 775-786, 1993. Cf. também Georgino ROCHA, "Doutrina Social da Igreja", *Eborensia*, Ano VII, n° 13 e 14, p. 113-135, 1994.

87 Sérgio GRÁCIO, "Classe Social, Trabalho Feminino, Religiosidade e Desorganização Familiar", *Economia e Sociologia*, n° 34, 1982, p. 75-106; José Machado PAIS, "Família, Sexualidade e Religião", *Análise Social*, vol. 21, n° 86, 1985, p. 345-389; Joyce F. RIEGELHAUPT, O Significado Religioso do Anticlericalismo Popular, *Análise Social*, 1984 (citado por Augusto da Silva, *A Sociologia da Religião em Portugal*, p. 8).

88 Cf. Francisco CARMO, *Inovações, Mudança Social e Factor Religioso - Estudo Sociológico na Ilha de S. Miguel (Açores)*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1985.

89 Cf. Manuel da Silva COSTA, *Religion et Ideologie dans l'Instauration de la Paysannerie au Nord du Portugal*, Louvain-la-Neuve, C.R.S.R. - Université Catholique de Louvain-la-Neuve, 1985.

além destas foi defendida outra tese também já publicada.<sup>90</sup> Merece especial relevo, não só pela teoria, como pelo privilegiar do método qualitativo, embora nela sobreleve a perspectiva antropológica, a tese de doutoramento em Ciências das Religiões de José da Silva Lima, defendida na Universidade de Paris - Sorbonne: *Dieu, Je n'ai Rien Contre Lui: Socialites et Ecclesialite dans le Destin du Alto-Minho*.<sup>91</sup> Em 1990, Policarpo Lopes apresentou e defendeu uma tese sobre Fátima - *La Signification de Fatima dans une Situation de Migration* - na Universidade Católica de Louvaina.<sup>92</sup>

O aprofundamento da teoria e métodos em Sociologia da religião é fruto do trabalho da investigação de Augusto da Silva, tanto no Gabinete de Investigação e Acção Social de Évora como na Universidade de Évora. É deste Autor a primeira obra teórica de síntese sobre sociologia da religião, precisamente com esse título,<sup>93</sup> feita, em Portugal, no início dos anos noventa, e que já citámos por várias vezes. À sua influência se devem outros trabalhos de investigação, embora mais restritos, realizados no âmbito das duas instituições acima indicadas, normalmente com

---

90 Cf. Moisés Lemos MARTINS, *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, Porto, Edições Afrontamento, 1990. Esta obra segue uma perspectiva estruturalista, sendo, em nossa opinião, pouco clara.

91 Cf. José da Silva LIMA, *Dieu, Je n'ai Rien Contre Lui: Socialites et Ecclesialite dans le Destin du Alto-Minho* (2 vol.), Paris, Institute Catholique de Paris, 1986, recentemente traduzida em português. Este mesmo Autor, Professor da Universidade Católica Portuguesa e da Universidade do Minho, publicou outro estudo, sobre a mesma temática: *Alto Minho: Mudanças Sociais e Culturais no Domínio Religioso*, Viana do Castelo, Câmara Municipal de Viana do Castelo, 1990.

92 Cf. Policarpo LOPES, *La Signification de Fatima dans une Situation de Migration*, Albufeira, Poseidon, 1992.

93 Cf. Augusto da SILVA, *Sociologia da Religião*, Évora, Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, 1991.

finalidades académicas.<sup>94</sup> De salientar é também o texto teórico, já citado no capítulo anterior, de Octávio de Medeiros da Universidade dos Açores.<sup>95</sup>

Para lá da sociologia da religião, na sua vertente mais teórica ou mais sociográfica e dos estudos históricos, também são de realçar, aqueles que privilegiam as perspectivas etnográficas, sendo de referir os artigos publicados pela revista *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*,<sup>96</sup> a antropológica e antropo-sociológicas em que sobressaem as obras de Moisés Espírito Santo já citadas, além de outras.<sup>97</sup> Com efeito, este Autor tem desenvolvido os seus estudos nesta perspectiva<sup>98</sup> e criou, na Faculdade de Ciências Sociais e Humana da Universidade Nova de Lisboa, um Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões que, entre outras actividades, tem promovido Semanas de Estudo das Religiões.<sup>99</sup> Outros

---

94 Cf. António J. B. F. Jardim COSTA, *Igreja e Sociedade no Alto Minho - Em busca de um modelo sobre as tensões, as estratégias adaptativas e as práticas simbólicas na produção de festas religiosas populares no concelho de Ponte de Lima*, Évora, Universidade de Évora, 1989, cujo resumo foi publicado sob o título "Festas Religiosas, Emigração e Ostentação no Alto Minho", *Economia e Sociologia*, n.º 50, p. 5-27, 1990, obras que como os títulos indicam versam sobre a religião popular; C. A. Martins de OLIVEIRA, *Durkheim - As Formas Elementares da Vida Religiosa: Estudo de uma Obra*, Évora, Universidade de Évora (Inédito), 1981 e, do mesmo Autor, *A Paróquia de Santiago do Cacém - uma leitura sociológica*, Évora, Universidade de Évora, 1981, cuja síntese teórica foi publicada sob o título "A Aplicação do Modelo Sistemico à Leitura Sociológica da Paróquia", *Economia e Sociologia*, n.º 37, 1984, p. 85-118; *Personalidade e Mudança Social*, Évora, Universidade de Évora, 1985, que é um estudo aplicado ao clero da diocese de Beja, com uma metodologia quantitativa e qualitativa.

95 Cf. Octávio MEDEIROS, "Fenómeno Religioso e Modelo Cibernético", *Humanística e Teologia*, Tomo XI, Set./Dez. 1985, p. 297-335. De referir é também José Teixeira REGO, *Nova Teoria do Sacrifício*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989.

96 Cf. Caroline B. BRETTELL, "Emigração, a Igreja e a Festa Religiosa do Norte de Portugal: Estudo de um Caso", *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*, n.º 5, 1983, p. 175-203; João de Pina CABRAL, "O Pároco Rural e o Conflito entre Visões do Mundo no Minho", *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*, n.º 2/3, 1981, p. 75-110; Ana M. SERRADOR, "A Festa do Santo Padroeiro numa Comunidade Rural", *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*, n.º 5, 1983, p. 205-241; Belarmino AFONSO, "Religião Popular e Orações", *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*, n.º 6, 1984, p. 183-208; Carlos Alberto Ferreira de ALMEIDA, "Religiosidade Popular e Ermidas", *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*, n.º 6, 1984, p. 75-83; Fina D' ARMADA, (Pseudónimo de Josefina Teresa Fernandes), "A Evolução do Culto Mariano", *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*, n.º 6, 1984, p. 223-228; João de Pina CABRAL, "O Pagamento do Santo. Uma Tipologia Interpretativa dos Ex-Votos no Contexto Sócio-Cultural do Noroeste Português", *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*, n.º 6, 1984, p. 97-112.

97 Cf. Pierre SANCHIS, *Arraial: Festa de um Povo. As Romarias Portuguesas*, Lisboa, D. Quixote, 1983. Esta publicação, de um autor francês, sobre uma realidade portuguesa foi feita a partir da dissertação de uma tese de doutoramento.

98 Cf. Moisés ESPÍRITO-SANTO, "La Religion des Paysans Portugais", *Arquivos do Centro Cultural Português*, n.º 19, 1983, p. 49-78.

99 Cf., por exemplo, AA.VV. *II Semana de Estudos das Religiões - Resumos das Comunicações*, Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1990.

autores há também que têm desenvolvido estudos nesta área<sup>100</sup> e a hierarquia católica tem mostrado interesse pelo estudo da religiosidade popular, como comprova a organização, em 1977 e 1986, de Encontros em Fátima dedicados a este tema e o patrocínio de um 'Estudo sobre as festas populares portuguesas'.

Muito sumariamente, poderá afirmar-se que, neste último período, se desenham duas tendências principais: uma que se debruça sobre a religiosidade popular, recorrendo a metodologias etno-sociológicas; a que por meio de sondagens intenta estudar a religião na suas diversas dimensões. Simultaneamente ultrapassou-se, na sociologia da religião, a orientação mais sociográfica que inicialmente a caracterizou e surgiu a preocupação pela teoria e pela aplicação de técnicas mais sofisticadas, tanto qualitativas como quantitativas. Como apreciação global, "(...) estes estudos revelam que não há um universo monolítico, nem quanto às práticas, nem quanto às crenças, nem no que se refere às opções éticas. Mostram também a crise de identidade dos movimentos ditos da acção católica, em regressão, e a autonomia da juventude e dos movimentos carismáticos face às estruturas eclesiais, tal como um forte impulso das instituições que procuram responder às necessidades sociais".<sup>101</sup>

\* \* \*

Como conclusões da trajectória da sociologia da religião em Portugal, desde o seu início até hoje, cremos ser de sublinhar, antes de mais, que as temáticas se

---

100 Cf. Paula BARCIA, *As "Religiões da Lusitânia" de J. Leite de Vasconcelos: Contribuições para o seu Estudo - Alguns Comentários e Índices Gerais*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1982; Belarmino AFONSO, "Ritos Fúnebres e Superstições", *Brigantia*, n.º 2, 1982, p. 49-68; MINISTÉRIO DA CULTURA - DELEGAÇÃO REGIONAL DO NORTE - CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS, *Religiosidade Popular*, Porto, Secretaria de Estado da Cultura, 1984; Ernesto Veiga OLIVEIRA, *Festividades Cíclicas em Portugal*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1984; Raul ITURRA, *A Religião como Teoria da Reprodução Social - Ensaios de Antropologia Social sobre Religião, Pecado, Celibato e Casamento*, Lisboa, Escher, 1991; Milton Lopes d'ENCARNAÇÃO, "Religiosidade Popular - Fenómeno Cultural/Fenómeno Actual", *Lumen*, Maio, 1993; p. (211) 19, 24 (216).

101 António Custódio GONÇALVES, *op. cit.*

diversificaram, a teoria ganhou relevo, a metodologia e as técnicas se aperfeiçoaram. Além disso, foi uma constante o impulso dado ao desenvolvimento desta área do saber pelas autoridades eclesiásticas, uma vez que a consideraram útil para o delinear das suas estratégias pastorais. Não deixa de ser significativo, neste sentido, que, na Universidade Católica, se tenha criado um Centro de Estudos Sócio-Pastorais. Foi um facto a abertura do mundo laico ao estudo dos fenómenos religiosos e o interesse crescente dos sociólogos e antropólogos profissionais pela problemática religiosa. A nível universitário, a "Sociologia da Religião" adquiriu o estatuto de uma disciplina autónoma, ainda que optativa, no Curso de Licenciatura em Sociologia na Universidade de Évora e a "Antropologia e Sociologia da Religião" no Curso de Sociologia Aplicada da Universidade Moderna. O estudo dos factos religiosos, na perspectiva sócio-etnológica, foi autonomizado através da criação do Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, como já referimos. Embora não tenham como objectivo único o estudo da religião, em Lisboa, o Instituto de Estudos para o Desenvolvimento tem-lhe dado relevo, o mesmo sucedendo com o Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora. Aqui, com a particularidade de existir disponível uma biblioteca específica de obras de sociologia da religião, um banco informatizado de dados sobre factos religiosos e de se terem desenvolvido através dele uma vasta série de estudos sócio-religiosos, podendo afirmar-se, em nossa opinião, que constitui mesmo uma 'escola'. Embora, até hoje, não se tenha criado uma revista específica no domínio das ciências da religião, é um facto que revistas especializadas no domínio das ciências sociais e da cultura, como, por exemplo, a "*Análise Social*", a "*Economia e Sociologia*", a "*Studium Generale. Estudos Contemporâneos*" e a "*Brotéria*", têm dedicado atenção especial à divulgação dos

estudos de carácter sociológico e antropológico, sem esquecer a "*Lumen*" que é pertença do Episcopado Português. Ao longo deste período, especialmente, no último, foi crescente o volume de estudos académicos sobre religião e de teses de doutoramento em que sobressaiu a temática religiosa.

Em nossa opinião, pela qualidade e volume de estudos, dois autores merecem uma menção especial no domínio da sociologia da religião: Manuel Franco Falcão, no período inicial, e, a partir do fim da década de setenta, Augusto da Silva. Mas, como se foi referindo ao longo deste capítulo, é hoje vasto e diversificado os investigadores que dedicam especial atenção aos factos sócio-religiosos nas várias ciências sociais.

## CAPÍTULO V

---

### IDENTIDADE RELIGIOSA E ESTRUTURAS DA IGREJA CATÓLICA

Neste capítulo começaremos pela análise da identidade religiosa dos portugueses e, depois, das estruturas da Igreja Católica: organização territorial e recursos humanos e materiais. Tentaremos, no último ponto, interpretar os sinais de permanência e de inovação, quer das estruturas, quer do seu funcionamento, na tentativa de descobrir o seu significado sociológico. O nosso objectivo é fazer um enquadramento de referência para a leitura interpretativa da informação da Sondagem que faremos nos capítulos subsequentes.

As fontes de que nos servimos são quatro: uma civil — os *Recenseamentos da População* do I.N.E. de 1940 a 1991, no que se refere à posição religiosa, e três eclesiásticas — o *Anuário Católico de Portugal de 1991-1994*; o *Anuario Pontificio* de 1962 a 1994 e o *Annuarium Statisticum Ecclesiae* de 1976 a 1991. Não deixaremos, quando for oportuno, de referir os resultados da Sondagem em que nos fundamentamos para a observação da realidade religiosa portuguesa e de nos servir da base de dados do Gabinete de Investigação e Acção Social de Évora.<sup>1</sup>

Sempre que as fontes o permitirem, por apresentarem os dados por dioceses, como são os casos do *Anuário Católico de Portugal* e do *Anuario Pontificio*, optaremos por comparar as diversas regiões sócio-religiosas em que dividimos o Continente: Norte Interior, Centro Litoral, Lisboa/Santarém e Sul.<sup>2</sup> Nos outros casos temos que nos limitar a apresentar e interpretar os dados globais do país,

---

1 Verifica-se que as diversas fontes não são coincidentes, pois os mesmos factos têm, em cada uma, ou significados diversos ou contagens diferentes. Deste modo, o rigor estatístico é impossível pelo que a imagem da realidade é apenas uma estimativa aproximada. A única possível, no entanto, por serem estas as fontes disponíveis. Dispensamo-nos de apresentar em anexo a informação detalhada que recolhemos nas fontes e que informatizámos, uma vez que esta está publicada.

2 Cf. Anexo I - *Notas sobre a Sondagem de Opinião*, p. 11-17, com a ressalva de que, na análise, a diocese de Leiria-Fátima se integra na região Centro Litoral.



incluindo as regiões autónomas dos Açores e da Madeira a que correspondem duas dioceses. Tentaremos não apenas observar o estado actual, mas fazer também uma leitura longitudinal e, na medida do possível, comparar a situação religiosa portuguesa com a que se verifica nos diversos continentes. Procuraremos ser sintéticos e não sobrecarregar o texto com quadros e gráficos.

## I - A IDENTIDADE RELIGIOSA

Embora o relativismo, pluralismo e individualismo caracterizem as sociedades modernas e a escolha de uma identidade religiosa individual seja um processo em que a história de cada pessoa tem a sua força na opção confessional, facto é também que essa identidade depende fortemente do contexto histórico e sócio-cultural do meio envolvente que, por sua vez, condiciona a própria história individual. Esse contexto é marcado pela implantação da ou das organizações religiosas que desempenham um papel decisivo na transmissão da tradição religiosa colectiva.

Com efeito, os indivíduos constroem a sua identidade religiosa ao longo do processo de socialização contínua durante o qual são confrontados com o ou os modelos religiosos propostos pelo ambiente sócio-cultural através dos seus agentes privilegiados: família, escola, grupo de amigos, classe sócio-profissional, meios de comunicação de massas. E cada vez mais é concedido, na prática, que cada um faça livremente as suas opções religiosas, pois nas sociedades actuais o clima tende a ser de tolerância religiosa e de ecumenismo, sobretudo no mundo ocidental.<sup>3</sup> A

---

<sup>3</sup> Todavia, ainda hoje, há guerras com motivações religiosas como sucede na Jugoslávia e na Irlanda. No mundo islâmico, por sua vez, existe o renascer do fundamentalismo religioso gerador de intolerância.

própria legislação civil de muitos estados sanciona negativamente a discriminação religiosa.

Há que distinguir, no entanto, a identificação religiosa formal ou nominal da real. É que a declaração da posição religiosa, cujo carácter é geral e difuso, não significa, necessariamente, a adesão concreta às exigências da ortodoxia de uma confissão religiosa, como teremos ocasião de analisar no nosso estudo. Essa prende-se, sobretudo, com os laços estabelecidos, de forma contínua e permanente, com uma organização religiosa e com as suas práticas, com a sua doutrina e valores, laços que conduzem à integração religiosa. Mas, mesmo neste caso, não deixa de ser verdade também que a religiosidade individual não se pode medir apenas pela simples conformidade com os padrões estandardizados de uma dada religião, sucedendo mesmo que a liberdade de consciência é, hoje, um valor aceite pelas próprias confissões religiosas. Para muitos indivíduos a religião é, assim, algo de privado, do seu foro íntimo, que foge ao controlo, aliás menos forte do que outrora, das organizações religiosas. Tudo isto significa que a própria instituição religiosa está em transformação e que, actualmente, é diferente a sua ligação com a estrutura social e cultural.

Resumindo, diremos que a autodefinição religiosa é um índice global que apenas se deve tomar como ponto de referência já que nele cabem intensidades muito diversas de religiosidade, de adesão e integração concretas numa religião particular.<sup>4</sup>

Neste ponto iremos ver quais as identidades religiosas nominais de que os portugueses se reclamam. Em primeiro lugar, a declaração que fazem do seu

---

4 Sobre esta problemática, cf. Hervé CARRIER e Émile PIN, *Essais de Sociologie Religieuse*, Paris, Éditions Spes, 1967, p. 327-449, onde estão desenvolvidos os elementos sociológicos e psico-sociológicos da pertença religiosa, suas condições e evolução. Cf. também Hervé CARRIER, *Psyco-Sociologie de l'Appartenance Religieuse*, 3ª ed., Roma, Presses de l'Université Grégorienne, 1966.

posicionamento religioso nos censos civis. A seguir, a sensibilidade da Igreja Católica quanto à sua implantação numérica. Finalmente, analisaremos os resultados apurados na Sondagem.

### **1. A autopoisição religiosa nos censos civis (1940-1991)**

A informação recolhida pelo I.N.E., nos diversos recenseamentos, revela que a percentagem dos que se declaram católicos se mantém quase idêntica nos últimos cinquenta anos, embora a base em relação à qual é calculada não tenha sido sempre a mesma.

Em 1940 havia 94.5% de católicos relativamente ao total da população residente no país (7762382). Vinte anos mais tarde, essa percentagem aumentou para 97.9. Em 1981<sup>5</sup> e 1991, afirmaram-se católicos, respectivamente, 94.5% e 94.6% dos que tendo 12 e mais anos de idade responderam à pergunta facultativa sobre a sua posição religiosa. Em 1981, as não respostas a esta questão representaram 14.2% e, em 1991, deu-se um ligeiro acréscimo, situando-se em 17.6%. Parece poder inferir-se que, nos dois últimos recenseamentos se evidencia a tendência para não revelar a posição religiosa, possivelmente porque os indivíduos consideram a questão como sendo do seu foro íntimo. Em 1981, as não respostas à posição religiosa atingiram percentagens relativamente elevadas nos distritos de Beja (40%), Évora (33.8%), Setúbal (27.5%) e Faro (25.6%). São também estes os distritos em que a percentagem de católicos é menos elevada, o que é uma constante desde 1940.<sup>6</sup>

Em 1940, 0.9% dizem professar outra religião e 4.6% afirmam não ter

---

5 Para uma informação mais pormenorizada e por dioceses, do autopoicionamento religioso no Censo de 1981, cf. Anexo I - *Notas sobre a Sondagem de Opinião*, Quadro 1, p. 13.

6 Para o ano de 1991, no momento em que escrevemos, apenas dispomos de dados a nível global.

qualquer religião. Os 'sem religião' são 1.7% em 1960, 3.8% em 1981 e 3.3% em 1991. Os distritos com percentagens mais elevadas desta categoria religiosa são Setúbal (23.8%), Beja (19.7%) e Évora (14.5%), no ano de 1940. Em 1981, voltam a ser estes os três distritos que se destacam: Beja (18.3%), Setúbal (14.2%) e Évora (10.8%). Nos últimos dois censos civis é possível distinguir os que professam outras religiões cristãs que não a católica e aqueles que se afirmam aderentes a religiões não cristãs. Se os que tomam esta segunda posição são muito reduzidos (0.2% e 0.3%, respectivamente), os que se reclamam da primeira são em percentagem superior: 1.5% e 1.9%. Em 1981, as outras religiões cristãs estão mais implantadas (2.8%) nos distritos de Lisboa e Setúbal.

Das estatísticas civis há-de concluir-se que a religião católica é, durante o período considerado, sempre largamente maioritária, posto que menos evidente no sul do país onde a tendência é para, não sendo católico, não ter qualquer religião ou para não revelar o seu posicionamento religioso. As outras confissões religiosas, cristãs ou não, são uma minoria, embora se note algum crescimento das primeiras, com incidência nos referidos distritos de Lisboa e Setúbal. Posto que em percentagem pouco elevada, os 'sem religião' são em maior número dos que professam uma religião diferente da católica.

A fiarmo-nos na identidade religiosa declarada nos censos, pode afirmar-se que, em Portugal, o unanimismo católico é grande. Com efeito, a religião católica é o modelo religioso quase exclusivo, sendo que em 1991, apenas cerca de 6 em cada 100 dele se não reclamam.<sup>7</sup> O pluralismo religioso activo, gerador do confronto de ideias e de práticas religiosas diferenciadas quase não tem lugar na sociedade

---

<sup>7</sup> Tenha-se em conta que apenas nos estamos a referir a um pouco mais de 80% da população maior de 12 anos, que declarou de forma explícita a sua identidade religiosa.

portuguesa. Na generalidade, é-se católico por tradição. Não sê-lo é um desvio que, no entanto, dada a aceitação da diferença como valor, não é motivo de exclusão social. Todavia, se o catolicismo é um ponto de referência importante face ao qual cada um se autodefine religiosamente está longe de ser homogêneo em toda a parte, esclarecido e militante, como teremos ocasião de observar. Deste modo, concluir que o catolicismo português é uma tradição inabalável é esconder a sua fragilidade face aos ideais e valores de sinal contrário que são veiculados, directa ou veladamnete, pelos mass-media cuja influência na formação da opinião pública é crescente. E isto tanto mais quanto as próprias estruturas católicas tradicionais estão, em muitos casos, desajustadas para responder às novas exigências e desafios de uma sociedade em profunda mutação, embora a Igreja Católica, nomeadamente depois do Concílio Vaticano II se tenha dado conta da sua nova situação no mundo e da necessidade da sua própria re-evangelização.<sup>8</sup>

## **2. A percentagem de católicos nas estatísticas eclesiásticas**

As estatísticas eclesiásticas baseiam-se em informações fornecidas por cada uma das dioceses. Ao que se sabe, estas não dispõem de serviços especializados para o efeito, pelo que este tipo de estatísticas não é muito rigoroso. É revelador, no entanto, da sensibilidade das dioceses e da Igreja Católica em geral sobre os factos religiosos produzidos.

Segundo o *Annuario Pontificio* de 1994, em 1993, a percentagem de católicos, entendidos como baptizados, situar-se-ia, para a totalidade do país em

---

<sup>8</sup> Aquando da sua vinda a Portugal, em 1991, o Papa João Paulo II, falando aos bispos, afirmou: "É urgente refazer o tecido cristão da sociedade humana; e a condição é refazer o tecido das próprias comunidades eclesiais. Com pedagogia paternal, mediante um itinerário catequético, (...) apascentai as multidões de baptizados que vivem desligados da prática religiosa ou até sem qualquer iniciação e catequese cristã". Já antes, em 7.10.84, o Episcopado português publicou a *Carta Pastoral sobre a Renovação da Igreja em Portugal, na Fidelidade às Orientações do Concílio e às Exigências do nosso Tempo*, Lisboa, Secretariado Geral do Episcopado, 1984, que privilegia a pastoral da fé.

90.7%, embora variando segundo as regiões sócio-religiosas que estabelecemos.<sup>9</sup> Assim, na região Norte Interior a percentagem de católicos é de 97.3; de 89.7 no Centro Litoral; de 88.3 no Sul e de 86.1 em Lisboa/Santarém. Com excepção da região Norte Interior e também das Ilhas em que o volume global da população decresceu, nas restantes regiões houve um acréscimo que, entre 1962 e 1993, se situaria à volta de +7%, sendo, neste último ano, estimada em cerca de 10 milhões.<sup>10</sup> Ao crescimento da população em geral corresponde, no entanto, um decréscimo genelarizado de 4% de católicos, embora regionalmente diversificado: -4.6% em Lisboa/Santarém; -3.1% no Centro Litoral; -2.5% no Norte Interior; na região Sul e nas Ilhas, o decréscimo foi de -1.0% e -1.4%, respectivamente.

Para tal diminuição terá contribuído o cada vez menor número de baptismos, em todas as regiões, e que, entre 1975 e 1993, teve uma quebra global de 35.7%, pois passou de 153616 para 98703, pese embora o concomitante decréscimo da natalidade.<sup>11</sup> Pode concluir-se, sendo assim, que se verifica a tendência para ser menos forte a tradição da prática do baptismo. Segundo os resultados da Sondagem, a percentagem de não baptizados maiores de 18 anos é, no entanto, ainda muito pequena: 2.5%.<sup>12</sup> O *Annuarium Statisticum Ecclesiae* confirma a tendência e revela que, embora a prática do baptismo seja mais comum antes dos indivíduos atingirem os 7 anos de idade, há um aumento para a fazer

9 Por ser impossível, na fonte, separar a zona norte e sul da diocese de Portalegre e Castelo Branco, optámos por integrar o conjunto da diocese na região Norte Interior, o que faremos ao longo do capítulo, excepto quando a nossa fonte for a Sondagem. Ressalve-se ainda que, na comparação entre os anos mais recentes e o período antes de 1975, a região que designamos por Lisboa/Santarém, é constituída apenas pela diocese de Lisboa e que da região Sul se exclui Setúbal cujo território seria formado em grande parte pelo pertencente à diocese de Lisboa, mas também de Évora e Beja. Às regiões sócio-religiosas do Continente acrescentaremos também a das Ilhas, formada pelas dioceses de Angra do Heroísmo (Açores) e do Funchal (Madeira).

10 Segundo o Censo civil de 1991 a população residente no país é de 9862670, havendo um acréscimo de 11% relativamente à apurada no Censo de 1960.

11 No Continente, segundo as estatísticas demográficas, o decréscimo da natalidade tem sido uma constante, observando-se uma quebra de 27.4% entre 1979 e 1991.

12 Cf. Anexo I, *Resultados da Sondagem: Estatísticas básicas (valores amostrais)*, p. 16 e *Resultados da Sondagem: Estatísticas básicas (valores ponderados)*, p. 136.

numa idade posterior. Com efeito, se em 1976 os que se baptizavam depois dos 7 anos não chegavam a 1%, em 1991 representavam 4%. O protelar a idade em que realiza o baptismo é, segundo a mesma fonte, comum, não apenas a Portugal, mas a todos os continentes, embora com ritmos diversos. Sendo o baptismo o rito de entrada na religião católica, pode inferir-se daqui que a escolha da religião, embora continue a ser predominantemente uma opção familiar, tende a ser encarada também como uma escolha pessoal.

Comparando a situação portuguesa, no que se refere à percentagem de católicos, com o que acontece nos diversos continentes, podemos concluir que é bastante diferente. Servindo-nos da última fonte citada, tal percentagem é, em 1991 (93.3%), mais do dobro da que se verifica na Europa (40.1%) e bastante superior à observada no conjunto do continente americano onde a religião católica é também maioritária (63.8%). Minoritária é, porém, na Ásia (2.8%), em África (13.8%) e na Oceania (26.6%). No mundo, os católicos representam, nesse ano, 17.4%. Tomando como base o ano de 1976, verifica-se que se, em Portugal, a religião católica retrocede (-3.5%), nos restantes continentes, mesmo na Europa, cresce. Retrocesso há-o igualmente na América do Norte.<sup>13</sup>

Se nos censos civis a posição religiosa se baseia no critério subjectivo dos indivíduos, nas estatísticas eclesiásticas a identidade religiosa católica tem por base o critério teológico da prática ritual do baptismo, não levando em conta que esta prática, como vimos, realizada maioritariamente na primeira infância, pode não corresponder à posição religiosa que se tem noutras fases da vida. As

---

13 Seria interessante poder comparar o que acontece noutros países, nomeadamente, nos tradicionalmente católicos, mas não recolhemos essa informação de forma detalhada. Podemos, no entanto, referir que, como em Portugal, entre 1976 e 1991, há um decréscimo de católicos (baptizados) em Espanha (-3.8%) e em França (-1.6%), representando, em 1991, 94.9% e 83.5%, respectivamente. Países europeus de larga maioria católica (+ de 90%) são a Itália e a Polónia, além de pequenos estados como, por exemplo, Andorra, São Marino e Mónaco.

estatísticas eclesásticas confirmam, no entanto, que a religião católica é o modelo religioso largamente predominante na sociedade portuguesa ao contrário de outras onde há várias religiões em concorrência. Resulta ainda claro que a implantação do catolicismo não é homogénea em todo o território nacional, sendo que, no Norte Interior, está em regime de quase exclusividade. Há que reter ainda a diminuição da tradicional prática do baptismo e que a celebração do nascimento não se reveste necessariamente de um carácter religioso. Daqui se pode inferir que há uma menor identificação entre cultura e religião dominante.

### 3. A autoposição religiosa na sondagem

A informação recolhida na sondagem (cf. quadro seguinte)<sup>14</sup> especifica o autoposicionamento religioso da população do Continente, maior de 18 anos, que vive em localidades de 11 e mais habitantes.

Quadro 1 - Autoposicionamento religioso, por região

AUTOPOSIÇÃO RELIGIOSA POR REGIÃO	REGIÃO (sócio-religiosa) DE RESIDÊNCIA				Total %
	Norte Interior	Centro Litoral	Lisboa Santarém	Sul	
	%	%	%	%	
AUTOPOSIÇÃO RELIGIOSA (P1-P3)					
Católico praticante	70.0%	54.8%	32.6%	17.6%	46.6%
Cat. não praticante	25.3%	34.1%	50.9%	66.7%	41.8%
Outra religião	.9%	2.1%	3.2%	1.2%	1.9%
Crente sem religião	.9%	2.4%	6.9%	4.8%	3.5%
Indiferente	2.6%	4.5%	4.6%	7.3%	4.5%
Descrente ou ateu	.4%	2.1%	1.8%	2.4%	1.7%
Total	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

Podemos, agora, distinguir, por região sócio-religiosa<sup>15</sup>, os que se consideram católicos praticantes dos que se dizem não praticantes, bem como as

<sup>14</sup> Sempre que os quadros não indicarem explicitamente a fonte é porque a informação neles contida foi obtida na Sondagem.

<sup>15</sup> No conjunto pode afirmar-se que há uma associação ( $V=22978$ ) estatisticamente significativa entre o autoposicionamento religioso e a região sócio-religiosa de residência.



outras categorias de posicionamento religioso.<sup>16</sup> No conjunto, os católicos representam 88.4%, em percentagem decrescente do norte para o sul. Na região Sul (66.7%) e em Lisboa/Santarém (50.9%) predominam os católicos não praticantes; nas outras duas regiões, sobretudo na do Norte Interior (7 em cada 10), são maioritários os praticantes. Dos praticantes, cuja estimativa é 3063000, cerca de 1/4 afirma que o motivo da sua posição se deve à educação e tradição familiar. Os outros dois principais motivos invocados são o conforto espiritual e a paz de consciência (17.9%) e o cumprimento do dever para com Deus (15.3%). Para não praticar a religião católica, embora dela se reclamem, os principais motivos invocados são: a falta de tempo (26.1%); a convicção de não ser necessário praticar o culto para ser católico (21.9%) e o mau exemplo dos católicos praticantes (11.5%). Os católicos não praticantes constituem, aproximadamente, 2900000.

Tal como se verifica nas estatísticas civis, as outras religiões, incluídas aqui as cristãs e as não cristãs, têm uma pequena expressão (1.9%), mais elevada, porém, nas regiões de Lisboa/Santarém (3.2%) e no Centro Litoral (2.1%). Os que aderem a outra religião não católica, estimados em 142000 mil, afirmam que o principal motivo da sua escolha é a convicção pessoal (26.6%). Para 2 em cada 10, a escolha da religião foi feita para obter conforto espiritual e 1 em cada 10 afirmam tê-la realizado devido a um acontecimento marcante da sua vida pessoal.<sup>17</sup>

Os crentes sem religião, que podemos estimar em 250000, são uma minoria (3.5%), com maior expressão nas regiões de Lisboa/Santarém (6.9%) e no Sul (4.8%). As razões mais indicadas para não se identificarem com uma confissão

---

16 Os conceitos das diversas categorias religiosas, são, neste contexto, os vulgares e subjectivos, já que dependem do que cada respondente entende por eles. Para uma informação mais detalhada, cf. Anexo I, *Resultados da Sondagem: Estatísticas básicas (valores amostrais)*, p. 57-69 e *Resultados da Sondagem: Estatísticas básicas (valores ponderados)*, p. 124-136.

17 Os crentes que aderem a uma religião dizem dar testemunho da sua fé através de duas formas principais: cumprindo o seu dever tanto na família como na profissão (35.8%) e através do comprometimento político e social (29%).

religiosa são: a preferência por ser independente das normas e práticas de uma religião (21.9%); a convicção pessoal (19.8%) e o mau exemplo das pessoas religiosas em geral (16.7%).<sup>18</sup>

Interessante é notar que, embora minoritária (estimamo-los em 323000), a categoria sócio-religiosa do indiferente é a que tem maior representatividade (4.5%), embora diversa nas várias regiões. Os descrentes e ateus são a categoria menos numerosa (1.7%), cujo volume se estima em 120000. No conjunto destas três categorias religiosas, os motivos principais da suas posições são: o mau exemplo das pessoas religiosas em geral (21.8%); a não atracção pela religião (18.8%) e o comportamento dos padres (15.8%).

Considerando a diferença por sexos, observa-se que a autopoisição religiosa é diferente conforme se é homem ou mulher<sup>19</sup> (cf. quadro seguinte).

Quadro 2 - Autoposicionamento religioso, por sexo

AUTOPOSIÇÃO RELIGIOSA POR SEXO	SEXO		Total
	Masculino	Feminino	%
	%	%	
AUTOPOSIÇÃO RELIGIOSA (P1-P3)			
Católico praticante	35.5%	56.8%	46.6%
Cat. não praticante	48.6%	35.6%	41.8%
Outra religião	.9%	2.8%	1.9%
Crente sem religião	4.6%	2.5%	3.5%
Indiferente	7.6%	1.7%	4.5%
Descrente ou ateu	2.8%	.6%	1.7%
Total	100.0%	100.0%	100.0%

As mulheres são mais católicas e praticantes do que os homens<sup>20</sup>, o mesmo se podendo afirmar relativamente à pertença a outras religiões. Os homens, quando não se afirmam católicos, tendem a ser indiferentes (7.6%), crentes sem religião (4.6%) e descrentes ou ateus (2.8%).

18 Os crentes, com ou sem religião, consideram, principalmente, que Deus é salvação (27.8%), amor (24.1%) e verdade (17.6%) e pensam que Deus espera deles mais o amor ao próximo (7 em cada 10) do que o próprio amor a Deus.

19 Entre autopoisição religiosa e sexo a grandeza da associação, é estatisticamente significativa, é de  $V=26075$ .

20 A tendência genérica para uma maior afirmação católica por parte das mulheres, ainda que de uma forma menos evidente, revela-se também nos Censos de 1940 e de 1960, onde os dados são separados por sexo.

Globalmente, não há associação entre o autopoicionamento religioso e os diversos estratos etários.<sup>21</sup> Pode observar-se, no entanto, que, se não se afirmam católicos, os mais jovens (18-24 anos) se consideram, sobretudo, indiferentes ou crentes sem religião no que são acompanhados pelos da primeira fase adulta (25-39 anos) que são o estrato etário onde predominam também os descrentes e ateus, categorias mais numerosas entre os 40 e 54 anos. Os católicos não praticantes estão em maioria nos que têm menos de 40 anos de idade. Dos que têm uma idade mais elevada, pelo menos metade, considera-se praticante.<sup>22</sup>

Embora, como dissémos, seja diferente a identidade religiosa nominal e a real, julgamos interessante introduzir, neste ponto, a avaliação subjectiva que as pessoas fazem da sua vivência religiosa.<sup>23</sup> Para perto de metade tem sido constante; cerca de 1/4 considera que diminuiu; dos restantes, apenas 1.8% diz tê-la abandonado, e, em proporção semelhante (cerca de 1 em cada 10), há os que consideram que aumentou ou tem sido inconstante. Dos que alteraram a sua vivência religiosa, esse facto deu-se em todas as idades, mas sobretudo, entre os 15

21 A grandeza da associação é praticamente nula ( $V=0.09806$ ) e não significativa.

22 Nos últimos anos realizaram-se, em Portugal, diversas sondagens, por iniciativa da imprensa, em que, entre outras questões, foi pedida a informação sobre a posição religiosa. Se demonstram interesse pela religião, a comparação dos seus resultados, embora partindo de amostras e de questões formuladas de modos diversos, levanta suspeitas quanto ao seu rigor científico, sendo os seus resultados diferentes dos que obtivemos. Em 1982, aquando da vinda do Papa João Paulo II a Portugal, o EXPRESSO publicou os resultados de uma sondagem, baseada numa amostra aleatória da população maior de 18 anos, residente no Continente, em lugares de 5 e mais fogos, com uma margem de erro de  $\pm 4\%$  e um intervalo de confiança de 95%. Nela afirmaram não ter qualquer religião 8.1%. Dos que disseram tê-la, 98.1% declararam-se católicos. Os 'sem religião' eram predominantemente homens, 16.6% com idades compreendidas entre os 18 e os 24 anos, e 21.4% residentes no sul do país. Em 1989, o NOTÍCIAS DE PRIMEIRA PÁGINA, de 25 de Fevereiro (p. 26/27), publicou os resultados de outro inquérito de opinião que tinha por base uma amostra aleatória de 975 indivíduos, maiores de 15 anos, residentes no Continente em localidades de 10 e mais habitantes. Nela sobressai a elevada percentagem de indiferentes (21.7%), que atingiam 34.9% no conjunto etário dos 15-24 anos, 39.5% na região da Grande Lisboa e 27.5% no sul do país. Já em 1993, a revista VISÃO, de 13 a 19 de Maio de 1993, num artigo assinado por Nuno Guerreiro, afirma que 87.3% se dizem católicos (26.6% praticantes; 60.7% não praticantes), 5% dizem-se ateus e, em idêntica percentagem, consideram-se sem religião. Minoria são os que se reclamam de outra religião (2.4%). Não responderam 0.3%. A amostra foi de 600 indivíduos, entre os 15 e os 75 anos, também residentes no Continente, em localidades com mais de 5000 habitantes.

23 Para obter uma informação mais pormenorizada, cf. Anexo I, *Resultados da Sondagem: Estatísticas básicas (valores amostrais)*, p. 114 e *Resultados da Sondagem: Estatísticas básicas (valores ponderados)*, p. 180.

e os 24 anos, sendo diversos os motivos invocados: falta de saúde, exemplos, acontecimentos diversos e o casamento. Mas cerca de metade não indicou qualquer explicação.

Os resultados da Sondagem põem em evidência que o autoposicionamento religioso dos indivíduos não se identifica com a sua qualidade de baptizados catolicamente que, como vimos, representam 97.5%. Com efeito, no itinerário da vida individual, cerca de 10% fizeram outras opções religiosas. Mesmo dos não baptizados, cerca de 1/3 dizem-se católicos, posto que não praticantes; os restantes disseminam-se pelas outras categorias religiosas, sempre em número inferior ao que a elas dizem pertencer e foram baptizados. Confirma-se igualmente que, em Portugal, existem subculturas religiosas, sobretudo quanto à distinção entre católico praticante e não praticante. Essas subculturas são regionais, mas também marcadas pelo ser-se homem ou mulher.

No estrangeiro, foram recentemente publicados dois estudos cujos resultados apresentamos em nota e que espelham o que se passa num país predominantemente católico (Espanha)<sup>24</sup> e noutra pluriconfessional (Suiça)<sup>25</sup>. Em 1981, o *European Value Systems Study Group* realizara outro que abrangia nove países europeus<sup>26</sup>.

24 Em Espanha houve um decréscimo dos católicos em geral, especialmente dos que se autotransformam como praticantes e o crescimento dos indiferentes e ateus, bem como dos católicos não praticantes, no período de 1970 a 1989. Neste último ano, os católicos praticantes representam 53%, os não praticantes 19% e os indiferentes e ateus 26%. Cf. Pedro González BLASCO e Juan GONZÁLEZ-ANLEO, *Religión y Sociedad en la España de los 90*, Madrid, Ediciones SM, 1992, p. 24-25.

25 Na Suiça, a esmagadora maioria reclama-se de uma confissão religiosa. Apenas 2% não tem religião. Os católicos romanos são 47%; os católicos cristãos 1%. O conjunto dos protestantes representa 45% e os indivíduos de outras religiões, 5%. Estes valores amostrais estão bastante próximos dos que se verificam nos recenseamentos estatais que revelam entre 1860 e 1980 uma quebra dos protestantes, com o concomitante aumento dos católicos e das outras confissões. Cf. Roland J. CAMPICHE et al., *Croire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1983/1989, sur la religion des Suisses*, Lousanne, L'Age d'Homme, 1992, p. 54-56.

26 Os resultados obtidos põem em evidência que a situação portuguesa é bastante diversa do conjunto dos nove países considerados: Reino Unido, R.F.A., França, Itália, Espanha, Países Baixos, Bélgica, Irlanda e Dinamarca. Com efeito, segundo esta fonte, os católicos seriam 56.7%, os protestantes 27.7%, os sem religião 12.7% e os de outras religiões e não respondentes 2.9%. A realidade portuguesa estaria, porém, próxima da observada no conjunto formado pela Espanha, Itália e Irlanda onde pelo menos 9

\*\*\*

Concluindo este ponto sobre a identidade religiosa, importa reter o seguinte:

- os portugueses, na sua esmagadora maioria, identificam-se com a religião católica como modelo de referência tradicional e quase exclusivo das suas opções religiosas, pese embora as diferenças regionais;
- a identidade religiosa formal está longe de corresponder à identidade real com a doutrina, prática e valores morais prosseguidos pelo catolicismo de que é sinal a própria declaração subjectiva de católico não praticante;
- as outras confissões religiosas são uma minoria cuja implantação e organização não tem comparação com a da Igreja Católica;
- as demais formas de autodefinição religiosa (crente sem religião, indiferente, descrente ou ateu) são reveladoras de opções individuais e não constituem grupos organizados;
- estudar a religião dos portugueses é, assim, antes de mais e quase inevitavelmente, analisar as atitudes e os comportamentos face às formas católicas de ser religioso. Foi esta a nossa opção.<sup>27</sup> Mas, antes de o fazermos importa que refiramos, ainda que de forma sintética, as estruturas humanas e materiais da Igreja Católica que enquadram e dinamizam a instituição religiosa da sociedade portuguesa.

---

em cada 10 pessoas se afirmou católica e os sem religião eram 7%. Cf. Jean STOETZEL, *Les Valeurs du Temps Présent: une enquête européenne*, Paris, P.U.F., 1983, p. 87-120. Como referimos no capítulo anterior, a mesma entidade promoveu um inquérito que incluía Portugal e cujo tratamento, mais aprofundado sobre o nosso país, foi objecto de uma publicação recente. Cf. Luís de FRANÇA, (Coord.), *Portugal - Valores Europeus, Identidade Cultural*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1993, p. 113-180.

<sup>27</sup> Embora fosse interessante fazer um estudo, quer das outras religiões, quer das formas religiosas não confessionais, não só não existem fontes disponíveis para fazê-lo, como a informação recolhida na Sondagem não o permite, quer pela própria construção do questionário, quer pela forma de amostragem, tal como referimos no Anexo I - *Notas sobre a Sondagem de Opinião*, p. 25.

## II - AS ESTRUTURAS DA IGREJA CATÓLICA

Quanto às estruturas organizativas da Igreja Católica e da sua funcionalidade, vamos considerar, sucessivamente, a sua implantação geográfica e os recursos humanos e materiais de que dispõe.<sup>28</sup>

Dos recursos humanos, sublinharemos a situação do clero. Com efeito, o papel do clero (bispos, padres e diáconos permanentes) é muito importante dado que a funcionalidade das organizações católicas está dele muito dependente, sobretudo dos sacerdotes. Teremos em conta também os membros dos institutos de vida consagrada e as instituições laicais.<sup>29</sup>

No que se refere aos recursos materiais distinguiremos três: os centros de formação e instrução; as actividades sócio-caritativas e os meios de comunicação social. Também as paróquias constituem, em parte, recursos materiais e, por isso, a sua abordagem será feita no primeiro ponto deste apartado.

### 1. Organização geográfica

Para o exercício das suas actividades de governo, doutrinação e culto, tal como, muitas vezes, para, por exemplo, as sócio-caritativas, a Igreja Católica estrutura-se em Portugal, como em todo o mundo, segundo uma divisão geográfica em unidades funcionais com autonomia própria: as dioceses.<sup>30</sup> Em linguagem

28 Para o aprofundamento teórico desta temática, nas perspectivas sociológica, teológica e pastoral, cf. Ferdinand KLOSTERMANN et al., *La Chiesa Locale - Diocesi e parrocchie sotto inchiesta*, Roma, Herder-Morcelliana, 1973.

29 Augusto da SILVA considera que a organização interna da Igreja Católica pode ser encarada segundo dois critérios ou planos fundamentais: o territorial e o hierárquico. Cf. Augusto da SILVA, *Sociologia da Religião*. Évora: Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora; 1991. p. 80-91. Segundo McGuire, a organização institucional significa que a religião oficial organiza uma associação com especialistas (clero), hierarquia, funcionários auxiliares, etc. Há uma política, ou seja, um exercício de autoridade legítima: episcopal, presbiteral ou congregacionista. A religião católica, por exemplo, é episcopal. Cf. Meredith B. McGUIRE, *Religion: the Social Context*, 2ª ed. Belmont (Cal.): Wadsworth Publishing Co.; 1981, p. 114.

30 Na perspectiva histórica, cf. J. Vaz de CARVALHO, "A Igreja em Portugal — Implantação territorial e estrutural", em

jurídico-teológica, estas são designadas por Igrejas particulares.<sup>31</sup> Tradicionalmente, e ainda hoje isso acontece, as dioceses agrupam-se, regionalmente, em províncias eclesiais que, contudo, têm perdido funcionalidade, pois os bispos de cada país, após o Concílio Vaticano II, procuram concertar a sua acção pastoral através de uma nova estrutura: a Conferência Episcopal.<sup>32</sup> Em Portugal, ainda que informalmente, os bispos vêm actuando em conjunto desde os anos trinta, embora, com a designação e atribuições de Conferência Episcopal Portuguesa, apenas desde 1967. Os seus estatutos prevêem 4 órgãos: assembleia plenária, conselho permanente, comissões episcopais e secretariado geral. Em ligação com ela funcionam ainda diversos secretariados e outros serviços.<sup>33</sup>

Cada diocese subdivide-se, geograficamente, em paróquias que são a forma dominante normal e mesmo 'ideal' da reunião dos fiéis, o lugar privilegiado da sua mobilização e da implementação dos programas de acção. É a paróquia que beneficia da afectação da maior parte dos recursos humanos de uma diocese. A sua função é inculcar os valores, as normas religiosas e congregar todas as pessoas na unidade orgânica da Igreja. Ainda que com estruturas e funções institucionalizadas,<sup>34</sup> do ponto de vista sociológico<sup>35</sup>, a paróquia é uma sub-unidade sócio-cultural concreta do sistema diocesano onde se estabelece uma teia de relações sociais e uma configuração de modelos de comportamento, papéis, processos,

---

*Economia e Sociologia*, n.º 25/26, 1979, p. 9-32; na perspectiva sociológica, cf. Baptista de ALDEIA, "Estruturas organizativas da Igreja Católica em Portugal", *Ib.*, p. 45-49.

31 Cf. *Código de Direito Canónico*, cânones 368-374.

32 Cf. *Código do Direito Canónico*, cânón 447.

33 Para uma informação mais pormenorizada, cf. o *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*, p. 31-39.

34 Cf. *Código de Direito Canónico*, cânones 515-552.

35 Para estudar a paróquia na perspectiva sociológica, cf. Émile PIN, *La Paroisse Catholique*, Roma, Universidade Pontificia Gregoriana, 1963.

valores e crenças comuns. A sua forma sociológica não assume um padrão único, antes varia, quer devido ao período histórico e à sociedade em que se insere, quer ao seu dinamismo interno, ao da diocese e da Igreja de que é a célula base. Comparando, não é difícil ao olhar do observador atento, anotar diferenças entre a paróquia rural<sup>36</sup> e a paróquia urbana<sup>37</sup>, entre a que se insere num meio social de tradição cristã e a que vive em ambiente hostil. Também as suas forças internas (clero, leigos, associações, tradições) a modelam e produzem impactos diferentes no seu contexto social. Identificada com a comunidade local ou autónoma,<sup>38</sup> simples agregado ou grupo social na plena acepção da palavra, o conceito sociológico de paróquia não é unívoco nem universal.<sup>39</sup> As paróquias, por sua vez, agrupam-se em arciprestados, também chamados vigararias. Em algumas dioceses existem zonas pastorais mais vastas que, como os arciprestados, promovem a coordenação da dinâmica pastoral das paróquias, já que estas, por vezes, não têm capacidade para fornecer todos os serviços que tradicionalmente lhe estão atribuídos.

Embora existam outras estruturas não territoriais, de que são exemplo os secretariados diocesanos especializados e algumas instituições laicais, e que também contribuem para criar laços institucionais, a estrutura de base da Igreja Católica é territorial. Sendo assim, a análise sociológica da religião católica terá que, forçosamente, ter em conta a estrutura territorial e hierárquica da Igreja. Com

---

36 Sobre a história da estrutura paroquial em Portugal, cf. Miguel OLIVEIRA, *As Paróquias Rurais Portuguesas - Sua Origem e Formação*, Lisboa, União Gráfica, 1950.

37 Cf. François HOUTART e Jean RÉMY, *Comunidade Cristã em Meio Urbano*. Lisboa: União Gráfica; 1969, p. 307 e ss.

38 As fronteiras de cada diocese e paróquia se, em alguns casos, são coincidentes com a divisão civil administrativa dos distritos e das freguesias, noutros isso não acontece.

39 Para responder às questões de como se estrutura e funciona a paróquia, qual o grau de identificação dos seus membros com os seus valores e os objectivos prosseguidos, como se relaciona com o ambiente social, que forças internas e externas lhe conferem um perfil sociológico e tendo em conta que, na maioria dos casos, é um simples sistema social, construímos um modelo interpretativo, baseado no paradigma sistémico. Cf. Carlos Alberto Martins de OLIVEIRA, "Aplicação do modelo sistémico à leitura sociológica da paróquia", em *Economia e Sociologia*, n.º 37, Évora, 1984, p. 85-118. A partir dele fizemos um estudo concreto de uma paróquia da diocese de Beja.



feito, cada diocese, e dentro desta as paróquias, têm autonomia e dinâmicas próprias, em boa parte dependentes daqueles que as governam.

No estudo global que ora fazemos é-nos impossível, porém, analisar as especificidades de cada diocese e de cada paróquia. Sabemos, no entanto, que há, no país, do ponto de vista dos comportamentos sócio-religiosos, diversas zonas relativamente homogêneas e que estabelecemos como sub-unidades da análise da religião dos portugueses.

Em Portugal, actualmente, as dioceses<sup>40</sup> são 20, 18 das quais no Continente, que se agrupam em três arquidioceses: Braga, Lisboa e Évora. Cada diocese é governada por um bispo residencial, coadjuvado em algumas por outros bispos auxiliares, com os seus órgãos consultivos como, por exemplo, o Conselho de Consultores, que é obrigatório, os Conselhos Presbiteral, Pastoral e Económico. Cada paróquia é governada por um pároco, auxiliado, porventura, por outros sacerdotes e que pode ter órgãos consultivos como, por exemplo, o Conselho Paroquial, constituído essencialmente por leigos, o Conselho Económico Paroquial, com carácter obrigatório e o Conselho Pastoral Paroquial, apenas aconselhado.

Segundo o *Annuario Pontificio* de 1994, no ano anterior, o número de paróquias era de 4331 em todo o território nacional. No Continente, no mesmo ano, eram 4057, mais 132 do que em 1975,<sup>41</sup> para lá de outros centros pastorais, como, por exemplo, capelanias ou vicariatos, e que perfaziam 2194.

Não é indiferente que as paróquias tenham ou não pároco próprio, isto é, nelas residente. Segundo o *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, em 1991, no conjunto do país, 58.9% tinham pároco próprio, menos 4,2% do que sucedia em 1976. A

---

40 Três dioceses são de criação recente: Setúbal e Santarém (1975) e Viana do Castelo (1977).

41 A criação de novas paróquias é sinal da sua prioridade como matriz institucional da estruturação de base da Igreja.

esmagadora maioria das paróquias sem pároco residente estão confiadas a outro sacerdote, o que significa que há párocos que têm a seu cargo mais do que uma paróquia. Ressalve-se, porém, que a residência permanente nem sempre poderá ser importante, especialmente quando se verifica a existência de equipas de padres que residem em comum e partilham a responsabilidade sobre várias paróquias. Desde os anos oitenta que algumas estão confiadas a não sacerdotes, mas estas não atingem sequer 1%.<sup>42</sup>

Em 1991, a situação em Portugal não se afastava muito da observada na Europa em que 66.2% tinham pároco residente. Nos outros continentes a percentagem é sempre superior a 80%, embora menor do que a observada em 1976, com excepção do continente africano.

Normalmente cada diocese tem o seu clero próprio, mas também há sacerdotes religiosos que exercem funções paroquiais, ainda que em percentagem diminuta. Em Portugal, no ano de 1991, havia 174 paróquias nestas circunstâncias, embora a realidade de cada diocese seja diversa. O rácio de paróquias com pároco diocesano residente era, no país, de 13.7, superior ao europeu (9.0), mas bastante diferente do observado noutros continentes em que tal rácio é inferior, mas sempre indicativo da predominância do clero diocesano.<sup>43</sup>

Embora, tanto as dioceses como as paróquias tenham dimensões muito diversas, quer em superfície, quer em população, o número médio de habitantes por paróquia era, segundo o Anuario Pontificio de 1994, de 2348, no ano de 1993, no conjunto do território nacional. Atendendo às regiões sócio-religiosas do continente

---

42 Em 1991, segundo a fonte que referimos, havia 3 paróquias confiadas a diáconos permanentes, 5 a religiosos não padres, 16 a religiosas e 3 a leigos.

43 Neste aspecto, na África a situação modificou-se: em 1976 o rácio era de 0.5, ao passo que em 1991 já era de 1.3, a indicar que a independência política dos povos africanos se vem acompanhando de uma menor dependência da missão externa, geralmente confiada a padres religiosos de outros continentes.

a situação era a seguinte: no Norte Interior não atingia 1 milhar; no Centro Litoral e Sul a média era um pouco superior aos 3.5 milhares; em Lisboa/Santarém atingia, porém, mais de 6.5 milhares. Embora como referimos tivessem sido criadas novas paróquias, o número médio de habitantes por paróquia cresceu em todas as regiões, com excepção do Norte Interior, relativamente ao início da década de sessenta.

Considerando o total dos centros pastorais, o número médio de habitantes por centro é, em Portugal, muito inferior ao verificado em 1991, tanto na Europa como nos outros continentes, segundo a informação do *Annuario Statisticum Ecclesiae* desse ano.

## 2. Recursos humanos

Dada a estrutura hierárquica da Igreja Católica e o seu papel, é muito importante enquadrar o estudo da religião em Portugal, tendo em conta a situação relativa ao clero diocesano e religioso, bem como a que diz respeito aos religiosos e religiosas, pois, também estes são agentes privilegiados da acção pastoral e da evangelização. Há que ter em conta o seu número e repartição geográfica, bem como a sua idade.<sup>44</sup> Não deixaremos de nos referir também às associações, movimentos e obras laicais.

### 2.1. Os Bispos

Os 20 bispos residenciais<sup>45</sup> correspondem ao número de dioceses, incluindo

44 Sobre esta temática foram já realizados diversos estudos por iniciativa do Gabinete de Investigação e Acção Social de Évora. Dentre eles salientam-se os seguintes: António da SILVA, "Evolução Recente da Sociedade-Igreja", em *Economia e Sociologia*, n.º 25/26, 1979, p. 32-34; Augusto da SILVA, "Novo contexto sócio-cultural da evangelização em Portugal, em 1981 - Mudanças significativas e factores de mudança", em *Pastoral do Domingo*, n.º 8, Ed. da Comissão Nacional para a Pastoral do Domingo, s/d, p. 25-71; Id., "Intercomunhão das Igrejas Locais e Distribuição dos Agentes de Evangelização", em *Actas da I Semana Missionária Nacional*, Valadares, Vila Nova de Gaia, 1982, p. 26-58; Id., "Desafios postos à Igreja em Portugal", em *Lumen*, Lisboa, 1983, p. 51-53.

45 Nunca se teve nem terá em conta a diocese do território português de Macau.

as regiões autónomas. A estes há que acrescentar mais 12 bispos auxiliares, 2 na região Norte Interior, 5 no Centro Litoral e outros tantos em Lisboa/Santarém.<sup>46</sup>

A idade média dos bispos residenciais é de cerca de 64 anos, um pouco mais baixa no Norte Interior e Sul, mas superior no Centro Litoral (cerca de 68 anos) e nas Ilhas (66 anos). A idade média dos bispos auxiliares é de 56 anos, sucedendo que apenas 4 bispos, entre residenciais e auxiliares, têm mais de 70 anos.

Metade dos bispos residenciais do Continente recebeu a ordenação episcopal na década de setenta, 6 na de sessenta e 4 na década de oitenta. Pelo contrário, os bispos auxiliares foram maioritariamente ordenados (9), entre 1980 e 1989. A idade média da ordenação episcopal tem sido crescente nas últimas três décadas. Assim, na década de sessenta, os bispos ordenaram-se em média com 43.5 anos, nos dez anos seguintes subiu para 47.1 anos, atingindo os 52 anos na década de oitenta. Em média, os bispos residenciais exercem a sua função episcopal há cerca de 17 anos, ao passo que os auxiliares não atingem os 8 anos.

Há que concluir que tem havido alguma renovação naqueles que superintendem sobre a dinâmica pastoral, mas que o protelar a ordenação para uma idade superior aos 50 anos, se, em princípio, é indicador de uma maior experiência, pode também, eventualmente, retirar alguma capacidade para a inovação e para a mudança.

---

<sup>46</sup> Depois de publicado o *Anuário Católico* que nos serviu de fonte, o Bispo Coadjutor de Lamego passou a Residencial, havendo, portanto, na altura em que escrevemos o texto, 11 bispos auxiliares. Resignatários ou eméritos, em situação de reforma, há mais 14, cuja idade média é de cerca de 76 anos, segundo a informação do *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*.

## 2.2. Os Padres

Analisaremos três aspectos: a distribuição regional do clero, o seu volume e idade. Volume e idade que projectaremos até ao início da segunda década do próximo século. Por fim, apresentamos uma tipologia.

Segundo o Anuario Pontificio de 1994, no ano anterior, o número de padres era de 4370, sendo 75.8% diocesanos e 24.2 religiosos. A sua distribuição é, porém, muito desigual conforme as diversas regiões sócio-religiosas e não proporcional ao volume da população. O quadro seguinte ilustra-o.

Quadro 3 - Percentagem de população e de padres (seculares e religiosos) e volume de habitantes por padres, nas regiões sócio-religiosas, em 1993

	NORTE	CENTRO	LX/SANT	SUL	ILHAS
População	22,0%	33,3%	24,7%	15,2%	4,8%
Padres seculares residentes	47,5%	25,4%	13,0%	6,5%	7,6%
Padres religiosos residentes	22,9%	31,8%	34,2%	7,5%	3,7%
Habitantes por padre secular	1424	4035	5819	7136	1955
Habitantes por padre religioso	9260	10087	6928	19510	12580

Fonte: Anuario Pontificio, 1994

Notas salientes são a situação privilegiada da região Norte Interior que, tendo apenas pouco mais de um quinto da população do país, nela residem quase metade dos padres seculares, e o contraste com a região Sul mais desfavorecida.

Comparativamente com o início da década de sessenta, a relação do número de habitantes por padre secular alterou-se desfavoravelmente em todas as regiões, mas, sobretudo, no Sul (+3489 habitantes). Apenas na região Norte Interior o aumento foi pequeno (+147) porque, embora tenha diminuído bastante o número de padres seculares (-734) houve uma concomitante baixa do volume da população. No total do país, a quebra do número de padres seculares foi de -1428, a que corresponde um decréscimo percentual de 30.1, embora no que se refere aos padres

religiosos se tenha verificado um ligeiro aumento (+186), devido ao retorno dos países africanos lusófonos, após a descolonização. Tal facto conduziu a que o número de habitantes por padre religioso tenha diminuído, com excepção da região Centro Litoral. O quadro seguinte ilustra, em volume, a diferença entre 1993 e 1962, dos indicadores que estamos analisando.

Quadro 4 - Diferença, em volume, da população, de padres (seculares e religiosos) e de habitantes por padre, nas regiões sócio-religiosas, entre 1993 e 1962

	NORTE	CENTRO	LX/SANT.	SUL	ILHAS	TOTAL
População	-705091	671761	358000	498343	-128990	694023
Padres seculares residentes	-734	-339	-73	-70	-212	-1428
Padres religiosos residentes	0	13	109	54	10	186
Habitantes por padre secular	147	1730	1553	3489	616	1072
Habitantes por padre religioso	-2914	1674	-1570	-22209	-8786	-1255

Fonte: *Anuario Pontificio*, 1963 e 1994

Comparando a situação portuguesa com os diversos continentes, no que se refere ao número de habitantes por padre (secular e religioso) e tomando como índice base o ano de 1976, observa-se, segundo o *Annuario Statisticum Ecclesiae*, que se tem dado um acréscimo dessa relação, com excepção da Ásia, relativamente ao ano de 1991. Em Portugal o acréscimo foi de +32.4%, maior do que aconteceu em qualquer dos continentes, embora Portugal tenha, neste período, uma situação privilegiada. No início do período havia 1766 habitantes por padre e no final 2338, ao passo que, por exemplo, na Europa, era de 3193 em 1991, embora o crescimento tivesse sido menor (15.6%). Como mais à frente referiremos, embora em alguns continentes (América, África e Ásia) tenha havido até um aumento do número de sacerdotes, tal aumento foi sempre inferior ao crescimento populacional.

O decréscimo do volume de sacerdotes, nomeadamente do clero diocesano, que se verifica no país, conduz, por si, a uma menor capacidade de intervenção

efectiva da Igreja e a uma sobrecarga dos padres existentes de que o indicador habitantes por padre é revelador.

Esta situação prende-se directamente com o saldo negativo entre entradas (ordenações) e saídas (mortes e abandonos) que, nos últimos anos, tem sido uma constante. A diminuição do volume de ordenações, por sua vez, está associada ao decréscimo do número de candidatos ao sacerdócio. Com efeito, nomeadamente após o Concílio Vaticano II, foi posto em causa, dentro da própria Igreja, o papel tradicional do sacerdote cujo prestígio social também diminuiu.<sup>47</sup> Hoje, por exemplo, o pároco já não é, como outrora, um dos notáveis da localidade onde reside e o clero em geral não tem a mesma influência social, cultural e até política que tivera. Deste modo, os jovens encontram menos atractivos para escolher um modo de vida que não lhes confere grande prestígio social, nem lhes garante o nível económico de outras profissões. Na cultura ambiente, por sua vez, as qualidades que o desempenho da função social exige, ocupam um lugar mais periférico na hierarquia dos valores sociais.

Segundo podemos concluir da informação do *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, tem-se verificado, em todos os continentes, com excepção da África e da Ásia, uma inversão na idade de recrutamento dos que se pretendem candidatar ao sacerdócio. É que, dantes, o recrutamento fazia-se, normalmente, após a instrução primária, e a formação começava com os estudos secundários. Esta prática tem

---

47 A situação de crise do clero, ainda não ultrapassada, foi ocasião de múltiplos debates e estudos na tentativa de detectar as suas causas e encontrar um novo perfil de padre, sobretudo nas décadas de sessenta e setenta. A crise teve manifestações diversas, mais notórias nos conflitos com a hierarquia e nos abandonos. A ela subjaz o problema da identidade do padre que é reflexo das novas relações entre Igreja e Sociedade e da redefinição do poder no seio da própria organização eclesial. Apenas a título exemplificativo, referiremos quatro obras: KUNG, Hans, *Padres para quê?*, Lisboa, Moraes Editores, 1973; J. CARDUS et al., *La Sociedad Española, el Rol del Sacerdote y la Autoridad en la Iglesia*, Madrid, Publicaciones ISPA, 1975; DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES EN LA DIÓCESIS DE BILBAO, *Diagnóstico de los Conflictos Sacerdoteales en la Diócesis de Bilbao - Ambiente, Organización y Carisma*, Bilbao, 1971; Thomas Philippe FAASE, *Making the Jesuits more Modern*, Washington, University Press of America, 1981.

vindo progressivamente a perder peso. Com efeito, em Portugal, o volume de candidatos ao sacerdócio em estudos secundários diminuiu, entre 1975 e 1991, em 46.7%, percentagem bastante semelhante à observada no continente europeu (- 47.7%). Ao contrário, no nosso país e no mesmo período, houve um aumento de +34.4% do conjunto dos candidatos que cursam filosofia e teologia, tanto diocesanos (+36.9%) como religiosos (+28.7%)<sup>48</sup>. Nestes dois níveis de estudos apenas na América do Norte e na Oceania se mantem o decréscimo. Utilizando como fonte o *Annuario Pontificio* podemos observar a evolução do número de seminaristas em filosofia e teologia, desde 1962 a 1993. Neste espaço de tempo, entre o primeiro e o último ano o decréscimo foi de -1343, dando-se uma quebra muito acentuada em 1975 (408 candidatos). A partir desse ano tem havido um aumento, já notório em 1993 (550 candidatos), mas, mesmo assim, o volume deste último ano representa apenas cerca de 1/4 do que se verificava em 1962. Se a quebra foi generalizada em todas as regiões sócio-religiosas do Continente, a retoma, porém, não foi simultânea e a sua intensidade não tem sido uniforme.

Mais significativo é o aumento dos que frequentam o curso teológico, pois pressupõe uma opção mais firme na escolha do sacerdócio. Entre 1980 e 1991, segundo o *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, o acréscimo cifrou-se em 81% para o clero diocesano<sup>49</sup> e em 22.5% para o clero religioso. O crescimento de seminaristas, neste nível de ensino, tem-se verificado em todos os continentes, ainda que com ritmos diferentes. Excepção é a Oceania e a América do Norte onde se vem verificando uma quebra.

---

48 No que se refere aos candidatos religiosos, os valores são muito oscilantes ao longo do período. Comparando o ano de 1990 com o de 1975, o aumento cifrava-se apenas em 9.4%.

49 Segundo os dados da Comissão Episcopal dos Seminários, os candidatos diocesanos a cursar teologia eram 247 em 1983 e 444 em 1993. O volume tem sido sempre crescente em todos os anos deste período, com uma única excepção. Em 1984: 260; em 1985: 315; em 1986: 285; em 1987: 331; em 1988: 340; em 1989: 389; em 1990: 396; em 1991: 406; em 1992: 434.

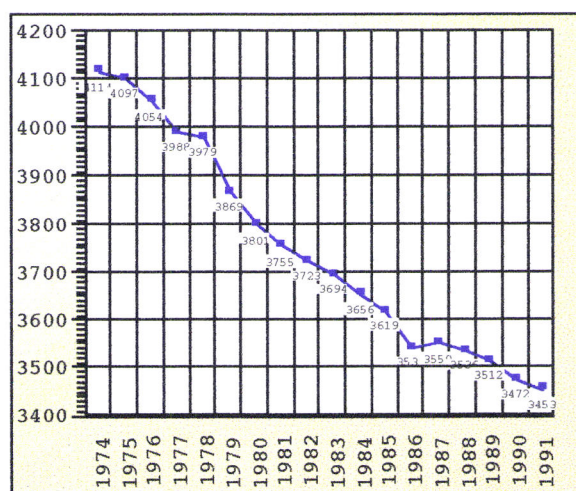


Nota saliente do que deixamos dito é a tendência para o recrutamento dos novos sacerdotes privilegiar o investir de recursos na juventude, fase da vida em que, geralmente, se fazem as escolhas vocacionais. A partir da década de 80 e sobretudo nos últimos anos, essa prática parece estar a resultar, pois é crescente o número de candidatos a cursar teologia, a que corresponde um aumento no número de ordenações.

Mas, pese embora este crescimento, o volume de padres diocesanos presentes nas dioceses continua a diminuir, ainda que a um ritmo inferior nos últimos anos, conforme o gráfico seguinte ilustra, já que o número de ordenações é inferior à mortalidade e aos abandonos, mantendo-se um saldo negativo.

No período entre 1974 e 1991 o número de ordenações de padres diocesanos foi de 520, ao passo que as mortes foram 1105 e os abandonos 365, o que dá um saldo negativo de -950. Tal saldo, porém, tem sido decrescente, pois, embora a mortalidade tenha subido, diminuiu o número de abandonos e houve um crescimento de ordenações, a partir de 1980 e, sobretudo, nos últimos 6 anos, conforme se pode observar no gráfico e quadro seguintes.

Gráfico 1 - Evolução do número de sacerdotes diocesanos (1974-1991)



Fonte: *Annuario Statisticum Ecclesiae*, 1976-1991

Quadro 5 - Evolução do número de ordenações, mortes e abandonos do clero diocesano (1974-1991)

	1974-1979	1980-1985	1986-1991
Ordenações	126	172	222
Mortes	345	359	401
Abandonos	258	81	26
Saldo	-477	-268	-205

Fonte: *Annuario Statisticum Ecclesiae*, 1976-1991

Muito rapidamente, comparemos a situação de Portugal com a que acontece no resto do mundo, no que se refere ao número de sacerdotes diocesanos e ordenações, mortes e abandonos, utilizando como fonte o *Annuario Statisticum Ecclesiae*.

No conjunto da Igreja Católica, como em Portugal, no período entre 1975 e 1991, deu-se um decréscimo do volume de padres de -4461, pois passaram de 263051 para 258590, o que corresponde a -1,7%. Para ele contribuiu, sobretudo, a diminuição ocorrida na Europa, em que a quebra foi de -12.1% (-21406 padres). Quebra houve-a também na Oceania (-148 padres o que corresponde a -5.0%) e na América do Norte (-6.5%, ou seja, -2783 efectivos), embora no conjunto do

continente americano se tivesse dado um aumento (+3924), tal como em África (+5816) e na Ásia (+7353). Note-se que em 1991, a distribuição percentual dos padres diocesanos é muito desigual: Europa (60.2); América (27.0); Ásia (7.5); África (4.2%); Oceania (1.1%). Só a América do Norte, relativamente ao conjunto do continente americano, detem uma quota de 57.6%. Há que concluir, portanto, que, na sociedade ocidental, industrializada, o fenómeno é diverso do resto mundo.

O volume de padres depende directamente da diferença entre o número de ordenações e a soma das mortes e dos abandonos. A África e Ásia distinguem-se dos demais continentes por esse saldo ter sido sempre positivo ao longo do período em análise, devido ao número crescente de ordenações, em percentagem muito elevada, que superou a mortalidade e os abandonos. No continente americano em geral, em que o saldo foi negativo até aos primeiros anos da década de oitenta, a partir de 1984, devido ao crescente aumento de ordenações estas superaram a mortalidade, ainda que crescente e o nível dos abandonos que, embora tendo diminuído, se mantem relativamente constante, desde os anos oitenta. Na Oceania, tem sido sobretudo a baixa de ordenações e a mortalidade que têm contribuído para que o saldo seja negativo. Na Europa, embora o saldo continue a ser negativo tem, no entanto, diminuído, não só porque a mortalidade tem vindo a baixar, o mesmo sucedendo com os abandonos, mas principalmente, pelo aumento das ordenações, a partir da segunda metade dos anos oitenta. A América do Norte constitui um caso particular, pois têm decrescido as ordenações e aumentado a mortalidade, ainda que os abandonos sejam menos elevados. A nível global só já no final da década de oitenta o saldo começou a ser positivo e aumentou bastante de 1988 para 1991, devido, sobretudo, ao crescimento das ordenações.

Voltando a analisar a situação portuguesa, o decréscimo em volume dos padres residentes nas 20 dioceses faz-se acompanhar do seu envelhecimento progressivo. Com efeito, em 1975, a idade média que era de 52.6 anos<sup>50</sup> passou para 58.9 anos em 1991<sup>51</sup>, embora a dos padres religiosos seja inferior (54.3 anos) à dos padres diocesanos (59.4 anos).<sup>52</sup> Em 1991, este indicador é relativamente homogéneo em todas as regiões sócio-religiosas que estabelecemos. Nas regiões de Lisboa/Santarém e Sul é de cerca de menos 1 ano e de mais 1 ano na do Centro Litoral. Considerando cada uma das dioceses separadamente, a de Viana do Castelo é aquela em que o clero está menos envelhecido (idade média de 55.7 anos), seguindo-se-lhe Setúbal (56.1 anos). As dioceses de Bragança e da Guarda são aquelas em que o envelhecimento é maior, sendo a idade média, respectivamente, de 64.4 anos e de 64.2 anos.

O quadro seguinte compara a estrutura etária observada em 1975 e a apurada em 1991.

Quadro 6 - Estrutura etária do clero residente nas dioceses, em 1975 e 1991

Conjunto etário	1975	1991
24-34 anos	7.0	7.9
35-49 anos	37.8	15.1
50-64 anos	40.1	38.9
65 e + anos	15.1	38.0

Fonte: Gabinete de Investigação e Acção Social de Évora

50 Este valor é o que consta da base de dados do Gabinete de Investigação e Acção Social de Évora que dispõe de elementos detalhados, por diocese, nos diversos anos subsequentes.

51 Separando os que têm encargos paroquiais dos que os não têm, a idade média dos primeiros é, no conjunto, cerca de dois anos mais baixa; a dos segundos, dois anos mais elevada.

52 Os cálculos de 1991, sobre a idade do clero, têm como fonte a data de nascimento dos padres (diocesanos - 3413 e religiosos - 302) residentes em cada uma das dioceses e que consta do *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*. Tenha-se em conta que, no que se refere ao clero religioso, apenas cerca de 1/3 do seu total é referido na fonte supra citada. No conjunto há 51 padres cuja data de nascimento é omissa. Na contagem houve o cuidado de excluir as duplicações e os residentes no estrangeiro, pois a forma de apresentar a informação, em cada diocese, não é homogénea.

O quadro põe em evidência o envelhecimento relativo de 1991. Com efeito, apenas 23% do clero tem menos de 50 anos, ao passo que, em 1975, a percentagem era quase dupla (44.8). Também é significativa a inversão que se observa no conjunto etário de 65 e + anos que passa de 15.1% para 38.0%. O ligeiro aumento percentual (+0.9) do conjunto mais jovem fica a dever-se ao acréscimo de ordenações dos últimos anos que atrás referimos.

Assentando a dinâmica pastoral da Igreja Católica no clero, o menor volume deste e o seu envelhecimento induzem uma menor capacidade no desempenho das funções que lhes estão atribuídas, tanto cultuais, como de evangelização. O envelhecimento acentua a distância cultural face às gerações mais jovens da população e, por certo, uma menor compreensão e resposta aos seus problemas. A diminuição do volume de padres levará a que haja um menor número de párocos nelas residentes, implicando mudanças na forma tradicional de implantação territorial da Igreja.

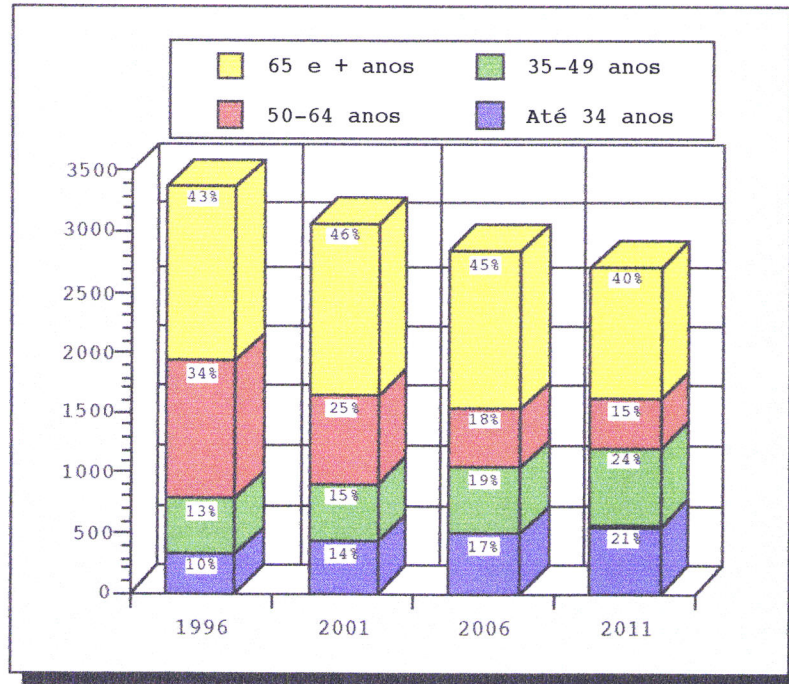
Embora falível, fizemos uma projecção da estrutura etária do clero, por períodos quinquenais, para os próximos 20 anos<sup>53</sup> e que o gráfico seguinte ilustra.

---

53 Tendo como base a estrutura etária de 1991, distribuímos proporcionalmente, por conjuntos etários de 5 anos, aqueles cuja idade é omissa, para assim não deixar de ter em conta o volume de 3715 padres residentes nas dioceses. Conhecido o crescimento das ordenações dos últimos 5 anos, tomamos como hipótese que, em cada período quinquenal, o acréscimo será de 15%. Partindo deste pressuposto, o volume de ordenações será o seguinte: 1992/96 - 220; 1997/2001 - 253; 2002/06 - 291; 2006/2011 - 335. Conhecida a tendência para os novos padres se ordenarem numa idade mais tardia (na década de 20, a idade média de ordenação era de 23.6 anos; nos anos 80 de 27.1 e em 1990 e 1991 de 28.3) e que cerca de 20% se ordenam depois dos 30 anos, distribuímos o volume previsto de ordenações, nesta proporção para o conjunto etário dos 30-34 anos. Não entramos em conta com o número de desistências por ser pouco significativo. Quanto à mortalidade utilizámos o modelo oeste das tábuas-tipo de Princeton (24w para os dois primeiros períodos e 25w para os dois últimos).

Da leitura do gráfico e da informação mais detalhada em nota<sup>54</sup> verifica-se que se pode prever, entre 1996 e 2011, um decréscimo de 660 padres, o que significa que a mortalidade é bastante superior ao número de ordenações.

Gráfico 2 - Projecção da estrutura etária do clero residente nas dioceses (1996-2011)



Fonte: Anuário Católico de Portugal, 1991-1994

Já em 1996 haverá um acréscimo dos mais idosos (65 e mais anos) que, mesmo no fim do período projectado, serão cerca de 2 em cada 5 padres, em percentagem ligeiramente superior mesmo à observada em 1991 (38%). Notória é a diminuição progressiva da faixa etária entre os 50 e 64 anos. Dar-se-á,

54

Estrutura etária do clero residente nas dioceses (1991-2011)

Idade	1996	1996%	2001	2001%	2006	2006%	2011	2011%
25	176	5,2	202	6,6	232	8,1	267	9,9
30	164	4,9	226	7,4	260	9,1	299	11,0
Até 34	340	10,1	428	14,0	492	17,3	566	20,9
35	171	5,1	163	5,3	224	7,9	258	9,5
40	141	4,2	169	5,5	162	5,7	222	8,2
45	140	4,1	138	4,5	167	5,8	159	5,9
35-49 anos	451	13,4	470	15,4	553	19,4	640	23,6
50	272	8,1	335	11,4	339	12,1	352	12,9
55	389	11,6	260	8,5	131	4,6	130	4,8
60	476	14,1	362	11,8	244	8,6	123	4,5
50-64 anos	1.137	33,7	758	24,8	510	17,9	415	15,3
65	471	14,0	425	13,9	328	11,5	221	8,2
70	431	12,8	392	12,8	361	12,7	279	10,3
75	291	8,6	318	10,4	298	10,5	275	10,1
80	249	7,4	269	8,8	305	10,7	314	11,6
65 e + anos	1.442	42,8	1.403	45,9	1.293	45,4	1.089	40,2
Total	3370	100,0	3060	100,0	2847	100,0	2710	100,0
Idade média	59,4		58,8		57,3		54,9	

Fonte: Anuário Católico de Portugal, 1991-1994

simultaneamente, o crescimento dos que têm menos de 50 anos que, no último quinquênio, já representam 44.5%, o que significa uma alteração estrutural importante. Dado porém, o elevado número dos que têm 50 e mais anos, também só no último período a idade média do clero sofrerá uma baixa significativa, situando-se em 54.9 anos, mas, mesmo assim, superior à observada em 1975.

A modificação da estrutura etária será, portanto, bastante lenta e concomitante com o decréscimo numérico. Se o aumento dos padres com idades mais jovens é indício de capacidade de inovação e renovação do clero, o volume dos que atingem a idade da reforma não deixará de colocar dificuldades.

As notas mais salientes do que deixámos dito sobre o clero são as seguintes:

- o decréscimo do número de padres tem sido e continuará a ser uma constante nas próximas décadas, pese embora o aumento do volume de candidatos ao sacerdócio, cuja idade mais tardia de recrutamento é uma mudança estrutural significativa, e de ordenações, que se verifica desde meados da década de oitenta e que se pressupõe continuará a crescer;

- a estrutura etária, apesar disso, só sofrerá uma alteração significativa dentro de cerca de 15/20 anos, mas mesmo nessa altura será ainda elevado o peso dos mais idosos;

- o decréscimo do volume de padres colocará dificuldades à estrutura paroquial em que tem assentado a pastoral eclesial e implicará a sua menor funcionalidade;

- a desigual distribuição do clero pelas regiões sócio-religiosas, que não é previsível modificar-se, não contribuirá para a modificação das diferenças religiosas entre o norte e o sul do país.

Dado o papel preponderante do clero e a influência que exerce nas tendências que se verificam no interior da Igreja, não basta, por certo, considerar apenas o seu número e idade. Importante é ter em conta também o seu tipo de personalidade, mais orientado para os valores ou para os interesses, mais propenso à mudança ou estabilidade.<sup>55</sup> Se tanto valores e interesses podem induzir à mudança ou levar à permanência, a orientação para os valores torna as pessoas mais propensas a comprometer-se com programas e ter comportamentos que reflectem os ideais que prosseguem; a orientação para os interesses tende a procurar primeiro as vantagens próprias e dos seus grupos, mesmo que para tal seja necessário excluir os outros. Com base nestas quatro características, Neal tipifica quatro tipos ideais de personalidade (o profeta, o sacerdote, o líder pastoral e o canonista)<sup>56</sup>, todos necessários, mas contribuindo de forma diferente para a funcionalidade do sistema diocesano, dado que respondem de forma diferenciada às situações que enfrentam.

O “profeta” está, sobretudo, comprometido com os valores religiosos fundamentais e preocupa-se que eles se incarnem de forma adaptada aos tempos e aos lugares. Apela à mudança sempre que o sistema sócio-religioso contradiz esses valores, ou seja, quando as formas instituídas se tornam disfuncionais à missão de que se sente incumbido. Tende a ser objecto de censura no interior da Igreja, porque nem sempre concretiza os valores segundo as formas tradicionais, e a ser aceite pela sociedade uma vez que está mais atento e aberto à articulação entre o

55 Sobre esta temática há uma tese interessante, cf. Sister Maria Augusta NEAL, *Values and Interests in Social Change*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc., 1965. A Autora defende que os diversos tipos de personalidade dão respostas diferentes aos problemas da Igreja e de uma diocese em particular e podem induzir a mudança ou a estabilidade. A partir do paradigma teórico e da utilização de uma metodologia por ela desenvolvidos estudou o clero da diocese de Boston nos Estados Unidos da América. Nele baseados, fizemos também um estudo empírico sobre o clero de uma diocese portuguesa. Cf. Carlos Alberto Martins de OLIVEIRA, *Personalidade e Mudança Social - Estudo sobre o Clero da Diocese de Beja (1985)*, Évora, Universidade de Évora, 1985.

56 Cf. Id. *ibid.*, p. 15-16.



sistema religioso e o ambiente social. À posição mais crítica deste, opõe-se o posicionamento mais conservador do “sacerdote”, também identificado com os valores últimos do sistema. A expressão de que o ‘padre é o homem de Deus’ sintetiza o comportamento que dele se espera. Enquanto o “profeta” presta uma maior atenção às realidades humanas, o “sacerdote” coloca o acento tónico no divino. Com efeito, identifica-se com as formas instituídas que procura conservar e implementar. Como tende a enfatizar que Deus actua, sobretudo, através do sistema sócio-religioso, culpa os indivíduos e não a organização religiosa pelos desvios aos padrões tradicionais. A acentuação que dá às normas, leva-o a ter dificuldade em se adaptar à mudança que tendencialmente considera como uma ameaça à conservação do sistema que constitui uma das suas preocupações fundamentais.

Também na Igreja existem e são necessários os que se preocupam mais com os aspectos organizativos e burocráticos. Para o “líder pastoral” a escolha de meios para o sistema religioso atingir os objectivos baseia-se, sobretudo em critérios de eficácia. Abre-se à mudança sempre que considera os novos métodos como instrumentos que melhor servem os fins. Orientado mais para o poder e controlo da organização, poderá tender a formas de relação autoritárias que, se provocam segurança, geram insegurança nos que se orientam por valores. O “canonista” tem como preocupação primeira o cumprimento estrito das normas, tende a colocar em segundo plano, quer os objectivos a atingir, quer os valores, e estabelece barreiras às mudanças estruturais e funcionais. É o guardião dos ritos e dos símbolos.

O peso destes quatro tipos de clero, as formas como interagem e as suas decisões condicionam o estilo do sistema religioso e permitem prospectivar também as suas tendências. Não dispomos de informação, nem é nosso objectivo principal,

estudar este aspecto. Não quisemos, no entanto, deixar de chamar a atenção para a sua importância e, com este excuro, complementar a leitura da realidade estatística com outra mais qualitativa.

### 2.3. Os Diáconos Permanentes

O diaconado permanente foi restaurado depois do Concílio Vaticano II, em 1967<sup>57</sup>, mas, em Portugal, só vinte anos mais tarde foram ordenados os primeiros diáconos permanentes, embora as estatísticas da Igreja revelem a presença de alguns antes de 1987, mas ordenados no estrangeiro.

Segundo o *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*, a idade média, do total de 40 diáconos permanentes, é de 56 anos. A sua distribuição não é homogênea nas diferentes regiões sócio-religiosas do país: no Norte Interior, 2; no Centro Litoral, 7; em Lisboa/Santarém, 22; no Sul, 6 e, nas Ilhas, 3. O seu número, em 1993 subiu para 65, segundo o *Anuario Pontificio* de 1994, embora ainda haja 11 dioceses<sup>58</sup> onde não existe este tipo de clero. O seu número e o tempo de existência são ainda bastante reduzidos para que se possa, globalmente, observar a influência da sua acção. Parece haver uma tendência para o aumento do seu volume, mas, pelo menos até agora, a sua actuação não é independente da dos sacerdotes no que se refere à gestão directa das paróquias.

Segundo o *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, no conjunto da Igreja, os diáconos permanentes atingiam em 1991, o volume de 18408, tendo havido um

57 Segundo o *Código do Direito Canónico*, cânon 1091, a idade mínima de ordenação dos diáconos permanentes são os 25 e os 35 anos, respectivamente, para os solteiros e para os casados, exigindo-se a estes últimos o consentimento da esposa. A propósito do diaconado permanente, cf. Manuel Ferreira ARAÚJO, "O Diaconado Permanente Avança em Portugal": *Lumen*, Ano 45, n.º 6, Junho-Julho 1984, p. 18.

58 Essas dioceses são: Angra, Beja, Bragança, Coimbra, Guarda, Lamego, Leiria, Portalegre e Castelo Branco, Santarém, Viana do Castelo e Viseu.

crescimento geral em todos os continentes comparativamente ao início do período para o qual dispomos de informação: 1976. No entanto, este tipo de clero representa ainda uma percentagem muito pequena (4.6%) relativamente ao conjunto dos padres, diocesanos e religiosos, variável conforme as zonas do mundo. Na Europa são cerca de 2.2%, e menos ainda nos outros continentes, exceptuado o americano (10.9%). Só na América do Norte já atingem, porém, uma posição de relevo (16.7%) e parecem constituir uma alternativa à diminuição global de padres que aí se verifica.

Em Portugal, por falta de vocações ou incapacidade das dioceses em criar infraestruturas para a formação dos candidatos ao diaconado permanente, este tipo de clero está ainda numa fase de implantação, sendo difícil prospectivar como irá evoluir.

#### 2.4. Os Religiosos

Os religiosos estão associados numa federação: Conferência Nacional dos Superiores Maiores dos Institutos Religiosos (CNIR)<sup>59</sup>. Segundo o *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*<sup>60</sup>, o total de religiosos é de 2182, mas, destes, apenas 1659 residem em Portugal, já que os restantes trabalham nas Missões “ad gentes”, com emigrantes ou residem no estrangeiro. No total estão incluídos os que se encontram

---

59 Segundo o *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*, são 40 os Institutos Religiosos Masculinos actualmente radicados em Portugal. Apenas um é de origem portuguesa: a Sociedade Misionária da Boa Nova, fundada em 1932. De todos, o mais antigo é o Beneditino, que remonta ao século VI, tendo sido também o primeiro, dos actuais, a fixar-se em Portugal no século XI. Regra geral, foram fundados em Portugal anos ou mesmo séculos depois da sua criação no estrangeiro. Remontando ao século XIII, apenas existem 6: Beneditinos, Dominicanos, Frades Menores Conventuais, Carmelitas e Agostinhos. Entre os séculos XIII e XX só viriam a ser fundados outros 6 institutos. É a partir de 1902 que os restantes 28 (70%) se radicam em Portugal. Porém, 16 (40%) chegam após 1950. A década de 60 é aquela em que maior número (6) de institutos é fundado. Na década de 80 surgem mais 3: os Carmelitas Descalços, que remontam ao século XII; a Comunidade Shalom, em 1974 e os Palotinos, em 1988.

60 Cf. o *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*, p. 623 e ss.

em formação: 282 escolásticos e 79 noviços. A esta soma há que acrescentar mais 205 postulantes ou aspirantes.

Em 1960, o seu número elevava-se a 2814, sendo 1217 padres, 827 irmãos, 471 escolásticos e 299 noviços. Vinte anos mais tarde, em 1980, o seu número baixara para 2370.<sup>61</sup> Em 1991, segundo o *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, os irmãos eram 452, os noviços 49, os aspirantes ao sacerdócio apenas 14. Assim, num período de 30 anos, tal como aconteceu com o clero secular, também os religiosos em geral e os não padres, em particular, diminuíram em volume.

A distribuição dos religiosos não padres é desigual conforme as regiões, mas em proporção semelhante à que já indicámos para os padres religiosos.

Atendendo ao *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, entre 1979 e 1993 houve, em Portugal, uma quebra de -18.6% de Irmãos. A diminuição destes, no conjunto da Igreja, foi de -11707, durante este período, ou seja, -15.8%, superior à quebra dos padres religiosos (-7.8%), embora com intensidades diversas nos cinco continentes. Acréscimo, houve-o apenas na África (+687) e na Ásia (+56).

## 2.5. As Religiosas

Os 98 institutos de religiosas, formam uma federação: Federação Nacional das Superiores Maiores dos Institutos Religiosos Femininos (FNIRF).<sup>62</sup>

---

61 Cf. a base de dados do Gabinete de Investigação e Acção Social de Évora.

62 Segundo o *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*, os Institutos Religiosos foram fundados muito mais recentemente do que os seus congéneres masculinos. Os dois mais antigos, dos actualmente existentes, remontam à última década do século XVIII: Sociedade das Filhas do Coração de Maria (1790) e Congregação da Apresentação de Maria (1796), tendo-se ambos radicado em Portugal já no século XX. Dos restantes 87 cuja data da fundação original nos foi dada conhecer, 45 surgiram ao longo do século XIX e 29 na primeira metade do século XX, ou seja, apenas 12 (cerca de 14%) foram fundados a partir de 1950. Os Institutos Religiosos Femininos de origem Portuguesa são 19 e apenas 4 são anteriores ao século XX. O primeiro a ser fundado foi, em 1868, a Congregação Portuguesa das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena. Na primeira metade do século XX, mais exactamente, entre 1923 e 1950 foram fundados 12, isto é, cerca de 63% do total de origem nacional. Entre 1965 e 1970 foram criados os 3 restantes, sendo o das Educadoras Paroquiais o mais recente (1970).

O total de membros a residir em Portugal é de 7050, formando 795 comunidades. Desse total, as postulantes são 107, as noviças 113 e as juniores 381.<sup>63</sup>

Tendo em conta a informação do *Annuario Pontificio* de 1994, os membros dos institutos religiosos femininos distribuíam-se, em 1993, da seguinte forma, pelas regiões sócio-religiosas: no Norte Interior - 25.2%; no Centro Litoral - 35%; em Lisboa/Santarém - 25.7%; no Sul - 9.1% e, nas Ilhas - 10.1%.

Pelo que nos é dado observar, o papel desempenhado pelas religiosas na pastoral activa (evangelização em geral, ensino e actividades sócio-caritativas) tem aumentado, embora não haja informação disponível que nos permita dizer mais.

Em 1973, o total atingia 9175, sendo 262 postulantes e 278 noviças<sup>64</sup>, o que significa que não só diminuiu o número de religiosas, como são menos as vocações femininas para a vida consagrada.

A diminuição das religiosas não se verifica apenas em Portugal, mas no conjunto da Igreja. Com efeito, segundo o *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, entre 1976 e 1991, a quebra global foi de -8.5%, ou seja, menos 99350 religiosas professoras, embora tenha havido um acréscimo na África e na Ásia. O total de 875332 religiosas professoras, no entanto, distribui-se de forma muito desigual nos vários continentes. Na Europa há 50.5%; no continente americano, 29,9%, metade das quais na América do Norte. Em África, na Ásia e na Oceania são, respectivamente, 5%, 13%, e 1.5%.

---

63 Cf. *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*, p. 665 e ss.

64 Cf. a base de dados do Gabinete de Investigação e Acção Social de Évora.

## 2.6. Os Institutos Seculares

Também os institutos seculares formam, em Portugal, uma federação: Federação Nacional dos Institutos Seculares (FNIS).<sup>65</sup>

Segundo o *Annuario Statisticum Ecclesiae*, em 1991, no conjunto, havia, em Portugal, 209 membros de incorporação definitiva, 71 de incorporação temporária, 21 candidatos admitidos à prova e 8 pessoas associadas a um instituto.

Nesse mesmo ano, no conjunto do mundo, os institutos seculares femininos de direito pontifício tinham 20530 membros de incorporação definitiva, 2754 de incorporação temporária, 1281 candidatos admitidos à prova e 10920 pessoas associadas a um instituto. A esmagadora maioria eram europeus e americanos, sendo a sua expressão muito diminuta nos outros continentes. Mas, segundo a mesma fonte, relativamente a 1988, deu-se uma grande quebra das diversas categorias dos seus membros.

Em Portugal não existem Institutos Seculares Masculinos, embora os haja em todos os continentes, num total de 850 membros, dos quais 86% são europeus.<sup>66</sup>

## 2.7. O Laicado

Em sentido amplo, que enfatiza o jurídico, o laicado católico é uma categoria social que possui, em comum, quatro características. Duas de inclusão: ser baptizado e pertencer, por isso, a uma sociedade - a Igreja; e duas de exclusão:

não ser clérigo, nem religioso. Membros da Igreja, os leigos partilham a mesma fé e

65 Cf. *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*, p. 701-708. São 14 os Institutos Seculares, mas de origem portuguesa são apenas 3, dos quais 2 são os mais antigos: Cooperadoras da Família (1933) e Servas do Apostolado (1952). Em 1961 é fundado o Instituto da Sagrada Família. Todos os Institutos Seculares radicados em Portugal foram fundados no século XX e a fundação no nosso país, com excepção de 3, fez-se a partir da década de 60. Segundo esta fonte, os Institutos referidos parecem ser apenas os de direito pontifício, havendo dioceses em que há Institutos de Direito Diocesano e que não constam da referida fonte. Desde 1975, com data conhecida, segundo a nossa fonte, apenas 3 foram criados.

66 Na leitura dos dados, tenha-se em conta a fonte, pois, ao que sabemos, existem Institutos Seculares Masculinos radicados em Portugal.

prestam culto a Deus, consistindo o seu papel institucional específico<sup>67</sup>, quer individual, quer colectivo, em “*assumir as realidades temporais e dispô-las para que se realizem segundo Cristo*”, “*testemunhando Cristo especialmente pela vida e pela palavra, na família, no grupo social e no meio profissional*”, conforme referem os documentos conciliares.<sup>68</sup> Neste sentido o laicado é muito numeroso, já que todos os baptizados, que não renegaram explicitamente a sua fé, a ele pertencem. O seu papel traduz-se em comportamentos concretos que se podem observar, analisar e interpretar. No nosso estudo veremos em que medida praticam o culto, se aproximam ou afastam da doutrina e perfilham os valores morais dela decorrentes. Não analisaremos directamente as formas individuais do cumprimento do seu papel mais difuso de testemunho na família, na profissão, na vida social e política.<sup>69</sup> Sabemos, porém, através dos resultados da Sondagem, quais as preferências de testemunho religioso dos baptizados que se continuam a considerar católicos. A maioria (35.4%) escolhe como preferência o cumprimento dos seus deveres, tanto na família como na profissão, seguindo-se aqueles que não têm uma forma de expressão exterior (29.6%). São minoria os que dizem dar testemunho pela palavra (5.4), pelo apostolado (3.4%), e pelo empenhamento social (.8). Cerca de 1 em cada 10 escolhe as práticas culturais, havendo também (13.4%) os que não sabem ou não respondem à questão.<sup>70</sup>

67 Cf. *Código do Direito Canónico*, cânon 225.

68 Ad Gentes, 15 e 21.

69 Seria interessante que, partindo da observação concreta do exercício dos seus papéis difusos, se fizessem investigações sobre o impacto que os leigos têm na construção da sociedade.

70 Cf. Anexo I - *Questionário*, P9, p. 32. No que se refere à tipologia dos leigos enquanto fiéis, o critério mais utilizado, porque expedito, é o da prática religiosa, que é um indicador global, embora não único e completo, de diferenças de vitalidade religiosa. Na II Parte do nosso estudo serão apresentadas diversas tipologias baseadas, quer num critério global de todas as variáveis no seu conjunto, quer em critérios parciais das crenças, do culto, dos valores morais e da religião como valor, tendo em conta também as características sociais, económicas, familiares, etc. da população portuguesa. Dobbelaere pensa também que para medir a integração na Igreja é necessário escolher normas características da Igreja e observar em que medida essas normas determinam os comportamentos. Quanto maior for a conformidade, tanto maior será a integração. (cf. Karel DOBBELAERE, “Une Typologie de l'Intégration à l'Église”, *Social Compass*, vol. XV, nº 2, 1968, p. 117-141). As tipologias utilizadas são de duas espécies: as que se

Em sentido estrito, que privilegia os laços sociais, o laicado é o conjunto dos leigos que, com maior ou menor intensidade, mas, sempre e de forma permanente, desempenham papéis específicos, podendo ser reconhecidos pelas funções que exercem. É utilizando o termo neste sentido estrito que poremos em evidência alguns aspectos da situação do laicado.

Segundo Émile Pin,<sup>71</sup> as actividades religiosas podem classificar-se, genericamente, em rituais e instrumentais.

As primeiras, litúrgicas, são, regra geral, de âmbito paroquial e a participação nelas é mais comum. Minuciosamente definidas, constituem o lugar privilegiado da institucionalização. Os papéis específicos atribuídos aos leigos são os de acolhimento, animação litúrgica, acólitos, leitores, cantores e ministros extraordinários da comunhão. Com excepção destes últimos, em que há uma preparação concreta para o seu exercício, os outros são, não raro, atribuídos ocasionalmente, embora haja também casos em que recebem formação e formam pequenos grupos organizados, mas isso varia muito de paróquia para paróquia.

As actividades instrumentais têm um objectivo claramente definido e maior liberdade de meios. Os objectivos são diversos: aculturação religiosa, gestão económica e administrativa, actividades sócio-caritativas, organização pastoral,

---

baseiam apenas na prática religiosa e as que consideram outros elementos. Até 1960, as tipologias basearam-se, quase exclusivamente, em normas sacramentais e culturais. Segundo o Autor acima mencionado, para estabelecer uma tipologia, deve atender-se a três critérios de catolicidade: a crença, a prática e a ética, pois a integração é uma variável multidimensional. A partir de um estudo empírico, multidimensional, Dobbelaers estabelece a seguinte tipologia: católicos muito fortemente integrados; fortemente integrados; medianamente integrados ou periféricos; pouco integrados ou nominais; não integrados e os que pertencem a outras religiões ou não têm uma religião. Exemplo de tipologias baseadas só na prática são as de Le Bras que distingue entre os devotos; os fiéis e os dissidentes. (Cf. Gabriel LE BRAS, *Études de Sociologie Religieuse*, ( 2 vol.: 1. *Sociologie de la Pratique Religieuse dans les Campagnes Françaises*; 2. *De la morphologie à la Typologie*). Paris, Presses Universitaires de France, 1961). Outros autores que usaram como critério único o da prática dominical foram, por exemplo: M. Smet, J. Van Houtte e C. Leplacé. Fichter, cuja tipologia não se baseia apenas na prática, distingue entre nucleares, modais, marginais e adormecidos. (Cf. Joseph H. FICHTER, *Las Relaciones Sociales en una Parroquia Urbana*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1966. p. 16-85). Também Pin apresenta uma tipologia de paroquianos e de paróquias. Cf. Émile Jean PIN, *La Paroisse Catholique. Les formes Variables d'un Système Social*, Roma, Université Pontificale Grégorienne, 1968, p. 28-29.

71 Cf. Émile PIN, *op. cit.*, p. 97 e ss.



etc.. Estas tanto as há a nível paroquial como diocesano, sendo importante a existência de órgãos coordenadores. A presença dos leigos em órgãos consultivos é importante, pois permite que discutam problemas e planeiem actividades, conduzindo ao sentido de pertença. A corresponsabilidade efectiva depende, em boa parte, da participação na tomada de decisões. Sabe-se também que os leigos desenvolvem actividades nos meios de comunicação social. Dentre todas estas actividades sobressai a catequese, nas suas diversas formas, dado que tendo por finalidade a aculturação religiosa, esta transforma o modo como os indivíduos desempenham os seus papéis, modificando, normalmente, os processos sociais e conferem uma cosmovisão religiosa. É muito importante que para o exercício deste papel as estruturas eclesiais tenham formas específicas de formação, tanto doutrinal, como pedagógica.

Com excepção de estudos pontuais<sup>72</sup>, as estatísticas eclesiais são omissas a respeito, quer quanto às actividades, quer quanto à forma como estão organizadas e o número de leigos que nelas participam, embora se observe que as situações são muito diversas.

Através dos resultados da Sondagem, sabe-se que se pode estimar em 601000 (19.6%) aqueles que, autodefinindo-se como católicos praticantes, ajudam em actividades de âmbito paroquial: animação litúrgica, actividades sócio-caritativas, catequese, apostolado em geral, organização pastoral e serviços administrativos.<sup>73</sup> Note-se, porém, que há os que prestam mais do que um tipo de ajuda.

---

72 Cf., por exemplo, Carlos A. M. OLIVEIRA, "Situação actual do laicado na Arquidiocese de Évora", *Eborensia*, n.º 3-4, 1989, p. 39-52.

73 Cf. Anexo I, Resultados da Sondagem: Estatísticas Básicas (valores ponderados), p. 142-143.

Os leigos têm vindo cada vez mais a exercer o papel de professores de religião e moral no ensino básico e secundário, tanto nas escolas oficiais como públicas, e no ensino profissional. Eram 510 no ano lectivo de 1984/85, tendo duplicado o seu número no ano de 89/90: 1090. Neste último ano, cerca de 4 em cada 10 tinham um curso de ciências religiosas e 8% o curso de teologia.<sup>74</sup> No ano lectivo de 1991/92 os professores leigos representam 60% do total.<sup>75</sup>

Consideramos, agora, os movimentos e associações de leigos.

Os movimentos são uma organização estruturada e identificável cuja finalidade explícita é agregar membros para defesa ou promoção de objectivos precisos. Há-os, muito diversos, na sociedade em geral.<sup>76</sup> Têm um carácter reivindicativo dos ideais e valores que procuram fazer reconhecer e triunfar. São activos, isto é, procuram ganhar aderentes, prendem a atenção do público e dos dirigentes sociais e políticos. A sua actividade é marcada pela oposição e, facilmente, encontram resistências, bloqueamentos, atitudes de apatia e de indiferença. Desaparecida a oposição, transforma-se numa instituição, dando lugar a associações diversas. Alain Touraine<sup>77</sup> considera que, em geral, são lugares estratégicos onde se criam e explicitam valores novos, sendo através deles que os actores inovadores organizam a sua acção e procuram influenciar o curso dos acontecimentos. As suas funções principais podem resumir-se a três: servirem de mediadores entre as pessoas, as estruturas e as realidades sociais que defendem, criticam ou se propõem mudar, exercendo, nesse aspecto, uma função socializadora

---

74 Cf. Augusto da SILVA e C. A. Martins de OLIVEIRA, *Ensino da Religião e Moral, Portugal - 1988/89*, GIAS, Instituto Superior Económico e Social, Évora, 1990, p. 45.

75 Cf. Augusto da SILVA, *Educação Moral e Religiosa Católica 1989/90 - 1991/92*, GIAS, Instituto Superior Económico e Social, Évora, 1992, p. 20-23.

76 Cf. Guy ROCHER, *Sociologia Geral 5*, Lisboa, Editorial Presença, 1971, p. 28 e ss.

77 Cf. Alain TOURAINE, *Sociologie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1965; Id., *La conscience ouvrière*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

e constituindo-se como um meio poderoso de participação; desenvolverem e alimentarem uma consciência colectiva esclarecida e combativa, num sector particular ou em toda a sociedade; actuarem como meios de pressão. A sua eficácia vem-lhes do número de aderentes, da capacidade de organização e, sobretudo, da amplitude de relações que estabelecem e do status que lhes é atribuído. Na Igreja nascem porque há ideais de um determinado modo de encarar as relações com Deus, com os outros e com o mundo que são desconhecidos ou que não são respeitados. Os movimentos laicais evidenciam também que as estruturas eclesiais são dinâmicas e tendem a alterar-se.

Segundo Fichter<sup>78</sup>, as associações religiosas são conjuntos organizados de pessoas que coincidem na sua concepção das relações entre Deus e os homens e na prática padronizada e socializada dessas relações. Criam o sentido de pertença à Igreja e levam à integração. Podem constituir um meio favorável para se adquirir uma visão mais ampla de Igreja e constituir grupos de referência para os de fora, na medida em que levam outros a projectar neles o desejo de pertencer à Igreja. Característica comum é serem voluntárias e de participação activa muito limitada.

Segundo o *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*, existem, no total do país, 55 associações, movimentos e obras laicais identificadas separadamente<sup>79</sup> havendo, em ligação com o Episcopado, um órgão coordenador: o Secretariado Nacional para o Apostolado dos Leigos. A nível mundial, o órgão coordenador é o Conselho Pontifício para os leigos. Estas formas de actividade laical colectiva

---

78 Cf. Joseph H. FICHTER, *Las Relaciones Sociales en una Parroquia Urbana*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1966, p. 139-173.

79 Cf. *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*, p. 711-746. A mais antiga - Comunidades de vida cristã - remonta ao século XVI; 4 foram criadas no século XIX e as restantes, no século XX, 15 das quais depois de 1960. Há, no entanto, 17, cuja data de fundação não é referida.

possuem um conjunto de 68 publicações, havendo algumas que têm mais do que uma e outras que não possuem qualquer publicação (cf. quadro seguinte).

Consultando a informação da mesma fonte, por diocese, podem identificar-se mais 75, a maioria das quais, em número de 63, com expressão numa única diocese. Das restantes 12, destacam-se a Caritas presente em 11 dioceses, a Associação das Guias de Portugal e Família do Sacerdote em 7, Obra do Apostolado do Mar e Obras Missionárias Pontifícias<sup>80</sup> em 5.

As dioceses que têm maior número de instituições católicas leigas são Lisboa com 62 e Porto com 61, seguidas de Braga (44) e Évora (38). O número médio nas restantes dioceses é de 28. Beja, Lamego, Portalegre e Castelo Branco e Vila Real são as dioceses em que há menos instituições laicais (22).

Só é possível saber o número de membros de 8 instituições e que perfazem um total de 62585. O Corpo Nacional de Escutas é o que tem maior expressão numérica (46078 membros), seguindo-se-lhe a Sociedade de S. Vicente de Paulo (9845 membros).

Ao contrário de décadas atrás em que a Acção Católica teve um papel importante e aglutinador, presentemente, não existe um movimento ou associação nacional que se lhe compare.

A partir da pergunta feita na Sondagem aos que se autodenominaram de católicos praticantes, estima-se que pertençam a associações, movimentos e obras laicais um total de 567000 indivíduos (18.5%), havendo cerca de metade que dizem pertencer a grupos que não constavam da listagem apresentada no questionário, o

---

<sup>80</sup> Estamos em crer que os dados da fonte citada não correspondem à realidade, pois as Obras Missionárias Pontifícias têm delegações em todas as dioceses.

que nos leva a supor que aquele número está enfatizado. Além disso há pessoas que pertencem a mais do que uma instituição.<sup>81</sup>

Terá que se ter em conta, ainda, que, considerando aqueles que desempenham papéis específicos em paróquias e pertencem também a movimentos e associações, o total de leigos mais empenhados se reduz para cerca de metade, não chegando a atingir os 300000.

A grande maioria tem como fundador padres ou religiosos e religiosas, o que é uma contradição reveladora de como a autodirecção e responsabilização dos leigos é limitada. Uma boa parte é de origem internacional, facto que denota o seu espírito universal e missionário e pode, eventualmente, facilitar o estabelecimento de contactos entre leigos de várias nações.

Os seus objectivos são muito diversos (oração, formação, acção sócio-caritativa, etc.), o que é revelador de dinamismo, havendo as que se destinam a idades ou categorias sociais específicas.<sup>82</sup> A maioria estrutura-se em pequenos grupos de base paroquial e interparoquial, factor que parece favorável, uma vez que quando o número de relações é muito grande, os grupos têm muitos elementos inactivos. A forma de formação dos membros e dirigentes é bastante diversificada e as obrigações vão desde a simples inscrição à participação em reuniões periódicas, regulares e frequentes. Nota-se ainda que, apesar de haver um órgão coordenador a nível nacional, a comunicação entre os movimentos e associações é diminuta, facto que, entre outros, é revelador do laicado não constituir um grupo, na acepção sociológica do termo.

---

81 Cf. Anexo I, *Resultados da Sondagem: Estatísticas Básicas (valores ponderados)*, p. 141-142.

82 Cf. a propósito, Manuel Marinho ANTUNES, "Perfil dos Movimentos e Obras de Apostolado dos Leigos", separata da revista *Laikós*, nº 3, do Secretariado Nacional do Apostolado dos Leigos.

Concluindo, pode afirmar-se que, de um modo geral, o apostolado laical organizado está muito dependente do clero, nomeadamente dos párocos, parecendo haver uma maior autonomia no que se refere às actividades sócio-caritativas onde é deixado aos leigos um papel mais activo. É significativo que o maior impacto das intervenções da Igreja face aos problemas que atingem a sociedade, pelo menos através dos diversos órgãos de comunicação social, tenha provindo mais das intervenções da Conferência Episcopal<sup>83</sup> ou de alguns dos seus membros do que da Comissão Nacional de Justiça e Paz a que preside um leigo.

---

83 Sobre as intervenções do Episcopado, cf. *Documentos Pastorais*, 1967-1977, Lisboa, Secretariado Geral do Episcopado, 1977; *Documentos Pastorais II*, 1978-1982, Lisboa, Secretariado Geral do Episcopado, 1984; *Documentos Pastorais III*, 1983-1990, Lisboa, Secretariado Geral do Episcopado, 1991. Ainda muito recentemente (27.5.95), uma Nota Pastoral da Conferência Episcopal Portuguesa, abordou a actual situação sócio-política portuguesa. Os bispos começam por identificar os sinais de crise que, no seu todo, consideram descaracterizar a sociedade portuguesa levando a que nela prevaleçam os interesses económicos neo-liberais, julgados negativos para a justiça social, e a política se tenda a identificar com a actuação partidária o que é um reducionismo gerador do "descrédito da política e dos políticos". A isso não é indiferente a manipulação dos meios de comunicação social que, pelo contrário, devem actuar "em pleno respeito pelos princípios éticos e pelos direitos das pessoas e dos grupos". Por fim apelam a que os membros da Igreja "dêem testemunho do seu peculiar serviço à comunidade e vivam os seus compromissos sociais e políticos na coerência da fé que professam e das suas exigências concretas".

Quadro 7 - Instituições laicais (presenças nas dioceses e nº de publicações)

NOME	Presenças	N. Pub.
ASSOCIAÇÃO DOS COOPERADORES SALESIANOS	20	1
ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DOS CENTROS DE PREPARAÇÃO PARA O MATRIMÓNIO	20	1
ASSOCIAÇÃO CATÓLICA DOS ENFERMEIROS E PROFISSIONAIS DE SAÚDE	20	1
CORPO NACIONAL DE ESCUTAS	20	1
FRATERNIDADE CRISTÃ DOS DOENTES E DEFICIENTES	20	1
MOVIMENTO FONS VITAE	20	1
RENOVAMENTO CARISMÁTICO	20	1
SOCIEDADE DE S. VICENTE DE PAULO	20	1
LEGIÃO DE MARIA	19	2
MOVIMENTO ESPERANÇA E VIDA	19	4
ACÇÃO CATÓLICA DOS MEIOS INDEPENDENTES	17	2
ACÇÃO CATÓLICA RURAL	17	3
ASSOCIAÇÃO DOS SERVITAS DE N. SENHORA DE FÁTIMA	17	1
CONVÍVIOS FRATERNOS	17	1
CURSILHOS DE CRISTANDADE	17	
EQUIPAS DE NOSSA SENHORA	17	1
FRATERNIDADES LEIGAS DE S. DOMINGOS	16	1
OFICINAS DE ORAÇÃO E VIDA	16	1
APOSTOLADO DA ORAÇÃO	15	5
LIGA EUCARÍSTICA	14	1
MOVIMENTO 'COR UNUM' DOS APÓSTOLOS DO C. IMACULADO DE MARIA	14	1
MOVIMENTO DOS CRUZADOS DE FÁTIMA	13	
LIGA OPERÁRIA CATÓLICA	11	3
MOVIMENTO DOS FOCOLARES	11	3
MOVIMENTO OÁSIS	11	1
ASSOCIAÇÃO CATÓLICA INTERNACIONAL AO SERVIÇO DA JUVENTUDE	10	0
ASSOCIAÇÃO DOS MÉDICOS CATÓLICOS PORTUGUESES		
MOVIMENTO CATÓLICO DE ESTUDANTES		
MOVIMENTO NACIONAL CATÓLICO DE SERVIÇO DE DOENTES		
FEMININA OPERÁRIA CATÓLICA		
MOVIMENTO DE EDUCADORES CATÓLICOS		
FEMININA AGRÁRIA RURAL CATÓLICA		
MOVIMENTO MARIANO DE ORAÇÃO E REPARAÇÃO		
UNIÃO NOELEISTA PORTUGUESA		
COMUNIDADES DE VIDA CRISTÃ		
MOVIMENTO SHALOM		
MOVIMENTO VIDA ASCENDENTE		
OBRA DE SANTA ZITA		
ASSOCIAÇÃO DOS PROFESSORES CATÓLICOS		
GRAAL		
MOVIMENTO FAMILIAR 'CASAS DE SANTA MARIA'	4	
MOVIMENTO APOSTÓLICO DE SHOENSTATT		
MOVIMENTO CATÓLICO DE PROFISSIONAIS - METANÓIA		
MOVIMENTO DE APOSTOLADO DAS CRIANÇAS		
COMUNHÃO E LIBERTAÇÃO		
COMUNIDADE SHALOM		
FÉ E LUZ		
ASSOCIAÇÃO 'EQUIPE DU NID'	1	0
ASSOCIAÇÃO DO NINHO		
EQUIPAS DE S. DOMINGOS		
MOVIMENTO CATÓLICO DE EMPRESÁRIOS E GESTORES		
MOVIMENTO POR UM MUNDO MELHOR	1	2
SERVIÇO DE ENTREAJUDA E DOCUMENTAÇÃO CONJUGAL	1	1
ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE CANONISTAS		0
FEDERAÇÃO PORTUGUESA DOS ANTIGOS ALUNOS DE D. BOSCO		

Fonte: Anuário Católico de Portugal, 1991-1994

\*\*\*

Interpretando o conjunto da informação sobre os recursos humanos da Igreja Católica, em Portugal, importa concluir que são os padres e, porventura, as religiosas os agentes mais activos da acção pastoral. Aos leigos, na prática, cabe, em muitos aspectos, um papel secundário e subalterno, embora haja sinais da sua valorização.

A estrutura e funcionamento da organização eclesiástica é, por tradição, fundamentalmente, de base clerical. Os sinais de alguma mudança, como a predominância dos professores leigos de Educação Moral e Religiosa Católica, provêm, possivelmente, mais da escassez do clero do que de uma vontade concreta em alterar a situação. Não nos podemos esquecer, no entanto, que dificilmente poderia ser de outra maneira, dado que, só depois do Concílio Vaticano II, foi mais valorizado o papel dos leigos. Um dos factores que muito tem contribuído para a situação presente é a falta de instrução religiosa dos leigos, nomeadamente de nível superior. Sobretudo a esse nível de instrução o clero tem o domínio quase exclusivo, embora, nos últimos anos, já haja leigos que estudam teologia e se tenham realizado múltiplas acções para o desempenho dos seus papéis específicos.

A diminuição do clero e dos religiosos e religiosas, acompanhado da valorização do papel dos leigos, a sua maior formação e consciencialização, fará que, por certo, o panorama actual se vá transformando progressivamente.



### 3. Recursos materiais

Depois de termos traçado o panorama dos recursos humanos, vejamos, agora, os recursos materiais de que a Igreja Católica dispõe em Portugal no que se refere à instrução, às actividades sócio-caritativas e aos meios de comunicação social. Nas fontes já referidas são estes os únicos elementos disponíveis, quanto a recursos materiais. Sempre que possível, faremos também uma análise retrospectiva e compararemos a situação portuguesa com a que se verifica nos vários continentes.

#### 3.1. Centros de Formação e Instrução

No quadro seguinte apresentam-se, por regiões sócio-religiosas, os centros existentes e o número de alunos. Não entramos em conta com os seminários: 28 diocesanos e 63 religiosos, e com o número dos seus alunos que já antes indicámos.

Quadro 8- Centros de formação e instrução e nº de alunos, por região

ESCOLAS-ALUNOS / REGIÃO	NORTE	CENTRO	LX/SANT.	SUL	ILHAS	TOTAL
Escolas materno-infantis	118	80	107	70	11	386
Nº de alunos	7956	7156	8983	4520	1057	29672
Escolas primárias	29	60	30	15	17	151
Nº de alunos	2311	6977	6099	1950	2628	19965
Escolas secundárias	74	53	22	13	8	170
Nº de alunos	5863	15388	11279	4210	2327	39067
Institutos Superiores	2	2	3	1	0	8
Nº de alunos	496	247	398	83	0	1224
Faculdades da UCP	3	5	1	0	1	10
Nº de alunos	476	2489	4034	0	60	7059
Total de centros	226	200	163	99	37	725
Total de alunos	17102	32257	30793	10763	6072	96987

Fonte: Anuário Católico de Portugal, 1991-1994

Segundo o *Annuario Pontificio*, os institutos de educação, de 1962 para 1993, quase triplicaram, passando de 254 para 738, de forma generalizada a todas as regiões sócio-religiosas do país, posto que com intensidades diferentes.

Atendendo à informação do *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, podemos observar a evolução do número de escolas e de alunos, nos diversos níveis de ensino. Em Portugal, no que se refere ao número de escolas maternas e de alunos, o crescimento foi de 99.5% e de 103.9%, respectivamente, entre 1980 e 1991. Embora as escolas elementares e secundárias tenham diminuído em número, houve, no entanto, um acréscimo de alunos, respectivamente de 17.6% e de 38.1%, entre 1976 e 1991. Os índices de crescimento mais elevados verificam-se no número de alunos em escolas superiores. Significativo é, neste último ano, o volume de alunos em estudos eclesiásticos na Universidade Católica<sup>84</sup> ser de 785 e de 1399 em institutos superiores<sup>85</sup>.

Se os números que o quadro anterior mostra e o crescimento que tem sucedido se podem interpretar como reveladores da incapacidade do Estado face à explosão escolar que se verifica desde a década de setenta, Estado que se vê obrigado a recorrer à função supletiva da Igreja, evidenciam também não só a capacidade desta em mobilizar recursos como também a sua implantação crescente no sistema educativo. Conhecida que é, na mundivisão dos indivíduos, a importância da socialização que recebem na escola, a influência maior da Igreja, neste sector, leva a pressupor que, em princípio, possa haver, no futuro, uma elite católica mais esclarecida.<sup>86</sup>

---

84 A Universidade Católica Portuguesa foi inaugurada em 26.11.1968, sendo, portanto, uma instituição recente. Tem núcleos em algumas cidades, como Braga e Porto, fornecendo cursos superiores em diversos domínios da ciência, para lá da Teologia.

85 Quanto a este último dado, há que ressaltar que, porventura, nele se incluem leigos que frequentam cursos de formação religiosa de diversos tipos e graus.

86 Não tivemos oportunidade de recolher informação sobre o número de estabelecimentos de ensino e de alunos das escolas

A influência da Igreja Católica faz-se sentir também na leccionação da disciplina de Educação Moral e Religiosa.<sup>87</sup> Embora no Ensino Particular e Profissional as percentagens dos que frequentam a disciplina sejam bastante mais elevadas, é certo que o número total dos seus alunos é muito diminuto relativamente aos que frequentam as Escolas Públicas. Nestas, a evolução do volume de alunos que se inscrevem na disciplina, tem sido decrescente, quer globalmente, quer nos diversos graus de ensino. Com efeito, passou de um total de 50.3%, no ano lectivo de 1984/85 para 40% em 1991/92 e a percentagem de inscritos decresce quanto mais elevado é o grau de ensino. Em 1991/92, havia 70% de inscritos no Preparatório, 36.4% no Unificado, 10.9% no Complementar e 3.3 no 12º ano de escolaridade. *“Tudo parece passar-se como se estivesse ‘culturalmente definido’ que a Religião é para as crianças e que a disciplina de RMRC esgota as suas virtualidades a partir da adolescência”*<sup>88</sup>. Estes números levam-nos a admitir que, para a generalidade dos estudantes e dos seus pais, a importância dada à formação moral e religiosa não é um valor central, embora a situação possa ser condicionada por os conteúdos leccionados e os processos pedagógicos não serem atractivos e motivadores.

A nível mundial, o crescimento numérico das instituições de instrução e dos seus alunos também se verifica, em todos os níveis de ensino, posto que a uma taxa menos elevada do que em Portugal. As quebras são pontuais: na América do Norte tem havido um decréscimo de alunos em escolas primárias, secundárias e em

---

públicas e particulares que nos permitisse fazer uma interpretação mais completa dos dados que apresentamos. Sabe-se, no entanto, que é muito diminuta a percentagem dos que frequentam as escolas geridas pela Igreja Católica.

87 Cf. a este propósito, Augusto da SILVA, *Educação Moral e Religiosa Católica 1989/90 - 1991/92*, GIAS, Instituto Superior Económico e Social, Évora, 1992, p. 6-19.

88 Id. *ibid.*, p. 8.

estudos universitários, o mesmo sucedendo na Europa, mas apenas no que respeita aos dois níveis de ensino menos elevados.

### 3.2. Centros de Assistência Social

Em Portugal, o panorama que se observa, por regiões sócio-religiosas, está sintetizado no quadro seguinte.

Na globalidade, de 1962 para 1993, segundo o *Anuario Pontificio* de 1994, deu-se um crescimento bastante acentuado do conjunto de instituições de beneficência, que passaram de 232 para 2250. Este facto foi comum a todas as regiões do país.

Quadro 9 - Centros de assistência social, por região

CENTROS DE ASSISTÊNCIA SOCIAL / REGIÃO	NORTE	CENTRO	LX/SANT.	SUL	ILHAS	TOTAL
Hospitais	7	9	7	2	4	29
Ambulatórios e dispensários	7	14	18	1	13	53
Centros de idosos, doentes e deficientes	90	84	51	55	3	283
Orfanatos e outros centros para a infância	52	82	11	38	5	188
Creches	56	63	42	42	1	204
Consultórios familiares	1	3	4	7	1	16
Centros esp. de educação ou reeducação social	4	0	0	12	3	19
Centros sociais canonicamente erectos	297	231	147	98	22	795
Confrarias e Irmandades can. erectas	2116	898	80	411	72	3577
Misericórdias	95	72	34	123	22	346

Fonte: Anuário Católico de Portugal, 1991-1994

Segundo a informação do *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, se o número dos hospitais decresceu (-34.7%) e o de ambulatórios se manteve constante, no período

de 1976 a 1991, houve, pelo contrário, um crescimento muito acentuado de casas para idosos e doentes (+178.6%) e jardins de infância (+121.7%). Também o número de orfanatos cresceu (+38%). Significativo foi também o aumento dos que a fonte supra citada designa por 'outros centros', nomeadamente na segunda metade dos anos oitenta.

Todas estas estatísticas põem em evidência que a Igreja Católica tem tido, nos últimos anos, uma atenção especial para com os mais carenciados socialmente: os idosos e as crianças, evidenciando uma capacidade notável de mobilização de recursos, em contraste com a incapacidade do Estado que, todavia, subsidia algumas destas actividades.

A actividade sócio-caritativa da Igreja universal, expressa no número total de institutos de beneficência, tem aumentado no conjunto (+57.6%) e em cada um dos continentes, entre 1980 e 1991, período para o qual dispomos de informação. Em África +66.3%; na América do Norte +122.5%; no conjunto da América +96.3%; na Ásia, + 72.9%; na Europa + 22.4%; na Oceania +59.6%. Em Portugal, o crescimento foi de +168.1%.

### **3.3. Meios de Comunicação Social**

Embora não haja, com expressão nacional, um jornal diário ou semanal católico, a Igreja dispõe de dois poderosos meios de informação: a Rádio Renascença e a TVI. A Rádio Renascença, expressamente confessional, fundada em 1937, dispõe de 3 canais e é líder de audiências, nos últimos anos. A estação de televisão,

criada já nos anos noventa,<sup>89</sup> diz-se de inspiração cristã, sendo o seu capital inicial proveniente dos meios católicos. A sua penetração é, no entanto, muito reduzida. Não há estudos que permitam avaliar a influência destes dois meios na propagação da fé e dos valores que formem uma opinião pública baseada na visão cristã da vida. Pelo que, de forma impressionista, nos é dado observar, tanto a rádio como a televisão, mas especialmente esta, não têm programas sobre a problemática religiosa que tenham grande impacto na opinião pública. Quase se limitam, com excepção da estação radiofónica, à transmissão de cerimónias religiosas, como acontece também, dominicalmente, na rádio e na tv do Estado.

Localmente, as dioceses e as paróquias têm peso na informação regional, através de jornais, de boletins paroquiais e de estações de rádio. Estas nasceram apenas no fim da década de oitenta, depois que a legislação civil as permitiu à iniciativa privada. Mas, também aqui não há estudos que permitam avaliar o seu impacto junto do público. Todavia, pelo que nos é dado conhecer existe, nos meios locais e regionais, uma maior preocupação pela exposição doutrinária e pela informação religiosa, embora pareçam carecer de profissionais e de especialistas a eles dedicados.

As fontes estatísticas da Igreja Universal de que nos temos servido não dispõem de qualquer informação sobre este tipo de recursos, pelo que não poderemos estabelecer comparações.

O quadro seguinte, sintetiza a informação disponível sobre os meios de comunicação social da Igreja Católica, em Portugal.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> A estação de televisão foi adjudicada à Igreja por resolução do Conselho de Ministros de 22.2.92.

<sup>90</sup> As estações radiofónicas de inspiração cristã estão associadas, desde 1991, na A.R.I.C. e a imprensa na A.I.I.C., fundada em 1993. A partir de 1994, foi também fundada a Federação Nacional dos Meios de Comunicação de Inspiração Cristã que aglutina aquelas duas associações, bem como a Rádio Renascença (R.R.), a Televisão Independente (T.V.I.) e o Departamento de Ciências da Comunicação da Universidade Católica.

Quadro 10 - Meios de comunicação social, por região sócio-religiosa

MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL / REGIÃO	NORTE	CENTRO	LX/SANT.	SUL	ILHAS	TOTAL
Editoras católicas	9	10	11	2	2	34
Livrarias e distribuidoras	9	16	22	9	4	60
Jornais	136	24	48	38	5	251
Diários	1	0	0	0	3	4
Semanais	18	8	5	9	0	40
Quinzenais	9	4	25	6	2	46
Mensais	108	12	18	23	0	161
Boletins Paroquiais e Interparoquiais	182	68	44	46	45	385
Rádios	15	4	17	8	2	46
Regionais	3	3	5	5	1	17
Locais	12	1	12	3	1	29

Fonte: *Anuário Católico de Portugal, 1991-1994*

\*\*\*

O crescimento, não apenas a nível nacional, mas mundial, da implantação da Igreja no ensino e nas actividades sócio-caritativas é revelador, respectivamente, da sua preocupação por espalhar a doutrina e valores de que se reclama e por, na prática concreta, se colocar do lado dos mais desfavorecidos. Tal pode significar também que estas formas de actuação são consequência do 'retorno do sagrado' e que permanece latente o modelo tradicional da Igreja se inserir na sociedade. A importância que, em Portugal, a Igreja dá à sua inserção nos grandes meios de comunicação de massas revela a consciência que tem da importância crescente que estes têm na formação da opinião pública, realizando através deles uma socialização religiosa difusa.

### III - A DISTRIBUIÇÃO DO PODER RELIGIOSO

Depois de termos observado, através das estatísticas, o estado e a evolução das estruturas da Igreja Católica, tentaremos, agora, tendo em conta também o seu funcionamento, fazer uma leitura sociológica do seu significado global. Isso implica que equacionemos a temática das relações de autoridade que os diversos actores sociais estabelecem entre si.

Se, numa perspectiva psico-social e política, a autoridade deriva da participação efectiva dos membros da Igreja nas estruturas de governo, ensino e culto, do ponto de vista da doutrina eclesial, a autoridade tem origem divina e reside, em sentido estrito, na Hierarquia, sob o primado do Papa. Deste modo, a definição e reforma das estruturas organizativas das crenças, do culto e da moral 'deverão' ser feitas através da autoridade institucional; as tentativas de introduzir mudanças por outros canais constitui, pelo menos, um desafio a essa autoridade e é factor de tensões e até de conflitos. Mas, quer do exterior, quer do interior da própria Igreja há um apelo à participação de todos que, se não põe em causa, de forma radical, a autoridade institucional, induz novas formas do seu exercício relativamente às tradicionais. Com efeito, a própria eclesiologia expressa e decorrente do Concílio Vaticano II, não renegando os princípios, enfatiza uma nova visão de Igreja como Povo de Deus em que todos (bispos, padres e leigos), embora com estatutos distintos, são corresponsáveis. Ora essa corresponsabilidade implica, por si, a alteração das relações de poder e a necessidade de novas formas do seu exercício efectivo.

As dificuldades de adaptação à mudança levaram, nomeadamente nos anos que se seguiram ao Concílio, ao que alguns chamaram mesmo de crise de



autoridade<sup>83</sup>, dadas as manifestações, relativamente frequentes, de contestação não só das reformas conciliares como de algumas decisões ou indecisões dos membros da hierarquia quanto a implementá-las. Como consequência criaram-se situações de ruptura e até de abandono, quer de padres, quer de leigos. Progressivamente, no entanto, foi-se criando um clima de acalmia, especialmente depois da eleição papal de João Paulo II que, não raro de forma autoritária, impôs o silêncio às vozes discordantes. Mas vão longe os tempos em que se proclamava e aceitava o princípio de que "*Roma locuta, causa finita*". Ainda actualmente as próprias tomadas de decisão do Papa, nomeadamente em matéria de moral sexual, não são apenas motivo de discussão, como há pessoas e grupos que, no interior da Igreja, as não aceitam. Embora de forma mais esbatida, surgem, por vezes, divergências públicas entre a doutrina oficial e o pensamento teológico. Mas, para superar a 'crise' implementaram-se também novas estruturas que são espaço de diálogo, e as autoridades eclesiais tendem, pelo menos, a abandonar uma atitude de imposição, ou seja, de fazer prevalecer unilateralmente os seus pontos de vista, e preocupam-se em encontrar formas de persuasão e até de negociação.

Utilizando o esquema de leitura de Jacques Pallard<sup>84</sup>, consideremos dois tipos de modelos - o unanimista e o pluralista - e confrontemos com eles a realidade concreta das relações de poder no seio da Igreja Católica.

No modelo unanimista as relações sociais são verticais; na diocese, a autoridade concentra-se na pessoa do bispo que exige a obediência estrita a padres e leigos, um pensamento uniforme, uma concordância perfeita de opinião com a doutrina (ortodoxia) e da prática com a norma (ortopraxia); na paróquia, o pároco

---

83 Cf. Bernard DONAHUE, "La crise de l'autorité", *Concilium*, n° 114, 1976, pág. 97-103.

84 Cf. Jacques PALLARD, *Pouvoir religieux et espace sociale - La diocèse de Bordeaux comme organisation*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

tem uma atitude análoga sobre os fiéis e tenta imiscuir-se ou pelo menos influenciar, como notável, a vida social do meio e as decisões dos poderes locais. A acentuação da desigualdade de status, a centralização e a hierarquização são considerados factores essenciais para manter a coesão interna da instituição religiosa, não apenas no que se refere ao controlo das crenças e práticas religiosas, como também em matéria social e política. Ou seja, segundo este modelo não se reivindica apenas o domínio sobre a instituição eclesiástica, mas estende-se a função de magistério à sociedade. A atitude esperada é aceitação dócil e passiva das decisões superiormente tomadas.

No modelo pluralista, pelo contrário, a diversidade é admitida; as sensibilidades diferentes são toleradas; a iniciativa e a participação encorajadas; a consulta praticada; o compromisso entre opiniões é procurado; a autoridade não é abolida, mas exercida através da arbitragem e da negociação.

Se é certo que, como tipos ideais, estes dois modelos são indicativos de ênfases diferentes, e não realidades concretas em que as características de ambos se misturam, e que, sob um vocabulário novo, persistem comportamentos tradicionais, fornecem um código de leitura que permite comparar e interpretar estilos de autoridade de que as estruturas descritas são indicadores.

Mesmo tendo em conta que a realidade é muito diversificada e que a intensidade das características do modelo pluralista assume formas concretas diferentes, notam-se sinais de que ele tende a impor-se.

A nível mundial, a realização periódica de sínodos é a expressão máxima da colegialidade episcopal.

Em cada país, os bispos partilham pontos de vista, experiências e tomam posições conjuntas através das Conferências Episcopais. Em Portugal,

concretamente, a Conferência Episcopal tem comissões especializadas, cuja direcção é assumida colegialmente por bispos e em que os secretários são padres. A ela estão agregados secretariados e outros serviços, como, por exemplo, a Caritas e a Comissão Nacional de Justiça e Paz a que presidem leigos. Em alguns, como o Secretariado Nacional de Educação Cristã, também há religiosas que dele fazem parte. Se é significativo que nestes órgãos a presença de leigos é muito escassa, não raro, sobre problemas concretos, a Conferência Episcopal ouve a sua opinião. Se a estrutura vertical indicia a primazia do modelo unanimista, no funcionamento há também aspectos da presença do modelo pluralista. O estilo e conteúdo das próprias intervenções do Episcopado sobre a realidade social, económica e política revelam que já não reivindica para si o estatuto de condutor da organização sócio-política, antes aceita que é uma das vozes, entre outras, com direito a pronunciar-se e fá-lo, não tanto para consagrar o *status quo*, como para marcar a sua distância e o seu papel profético face ao que julga serem contra-valores nas relações entre os homens.

A nível diocesano, é muito variável, quer a existência, quer a forma de funcionamento concreto dos órgãos de consulta: Conselho de Consultores, Conselho Presbiteral, Conselho Pastoral e Conselho Económico, o mesmo se podendo afirmar de secretariados específicos de coordenação pastoral em diversos sectores. Esta pluralidade de organizações funciona como espaços institucionais em que os principais actores religiosos confrontam posições e contribuem para uma acção mais concertada e para reduzir tensões. São, pelo menos, sinais de descentralização que levam à aprendizagem de um exercício de autoridade mais democrático e dão a imagem de que, padres e leigos, passam de simples subordinados a colaboradores.

Também nas paróquias está aberta a possibilidade dos leigos, através dos seus representantes, expressarem, institucionalmente, os seus pontos de vista e ajudarem na tomada de decisões, nos Conselhos Paroquial e Pastoral, quando existem, e no Económico que é, institucionalmente, obrigatório. A existência e funcionalidade destes organismos depende muito do tipo de párocos e da consciencialização dos leigos. A nível paroquial, como referimos, também são distribuídos aos leigos papéis específicos, quer para as actividades rituais, quer instrumentais. Se, apesar de tudo, o modelo unanimista prevalece, não deixa de haver aqui sinais da tendência pluralista. Mas dificilmente poderia ser de outra maneira dado o peso histórico da autoridade do clero e a deficiente formação dos leigos, quase limitada à catequese de infância ou até a nenhuma, pois nem todas as paróquias a organizam.

Também a estrutura organizativa em arciprestados e zonas pastorais permite, pelo menos ao clero, trocar opiniões e concertar as suas actividades.

É um dado verificável que as autoridades religiosas locais (diocesana e paroquial) reconhecem como válidos movimentos e associações laicais cuja forma de enquadramento não é tradicional, isto é, não se confina à paróquia. Ao fazê-lo aceitam, de forma implícita, a reacção que essas organizações manifestam e simbolizam relativamente à inadequação das estruturas territoriais e, nomeadamente, à forma como são concebidas as relações entre Igreja e sociedade, entre clero e leigos. Por outro lado, admitem que os canais de comunicação evoluíram, que se deu uma democratização; que o quadro paroquial deixou de ser o modelo único da pertença institucional à Igreja. A estruturação das dioceses, em

instâncias funcionais especializadas em domínios específicos, mostra também, como em alguns aspectos, foi retirada a primazia do poder paroquial.<sup>85</sup>

Tudo isto significa que se vêm transformando as práticas de governo e até de discurso, pois um maior número de órgãos de consulta e de representação são canais de comunicação entre níveis hierárquicos e entre esferas de actividade distintas. Esta diversificação de formas de agrupamento e de pertença conduz, por sua vez, à transformação dos comportamentos religiosos tradicionais. O próprio exercício do poder se transforma, pois são redefinidos os modos de intervenção dos responsáveis.

Símbolo e factor de um novo tipo de relações entre a mensagem a difundir, a organização e o mundo é o método de revisão de vida que implica a análise da realidade social e que, introduzido pela Acção Católica, é hoje praticado por outros movimentos e associações. Com efeito, os organismos laicais introduziram, no corpo doutrinal de que a hierarquia é guardiã, outros critérios de avaliação religiosa. Em primeiro lugar, a noção de meio social que valoriza e torna próxima a realidade social e cultural, procurando-se que a mensagem a transmitir seja apreendida através de testemunhos e compromissos. Isso é reconhecer, pelo menos implicitamente, que não há uma linguagem universal e que se tem que ter sempre em consideração o ambiente social, anunciando as consequências da encarnação no plano da acção. Deste modo, a Igreja e o mundo deixam, tendencialmente, de ser dois polos opostos. A Igreja tende a ser considerada como fazendo parte da humanidade, sinal de salvação e símbolo do Reino de Deus. Em segundo lugar, a doutrina foi, em parte, substituída por um conjunto de práticas religiosas aceites

---

<sup>85</sup> Cf., a propósito, Augusto da SILVA, "A Paróquia em Mudança. Perspectivas Sociológicas", *Communio*, Ano VII, nº 1, Jan. 1990, p. 5-17. Este número da revista tem vários artigos, mais na perspectiva pastoral, que dão uma imagem das preocupações em transformar esta estrutura.

como válidas, como sejam, o testemunho, o compromisso, a experiência. Isto é factor de inovação perante uma tradição de magistério pela palavra. A utilização do método indutivo — ver, julgar e agir — significa que a análise social é precedente em relação ao recurso a critérios normativos. Admitir-se que Deus fala através dos acontecimentos tem por consequência aceitar que a revelação não está “completa”. Por outro lado, o método indutivo modifica as relações entre o clero e os leigos. É que, relativizando as formas de transmissão da mensagem, esta deixa de constituir um monopólio. Enquanto outrora a função doutrinal competia exclusivamente ao clero, hoje aceita-se e estimula-se que os leigos, adquiram um maior conhecimento religioso e participem na formação dos outros. Recordemos, por exemplo, o peso da presença dos leigos na educação moral e religiosa católica que no apartado anterior referimos. Há, assim, novos modos de socialização e novos agentes que introduzem uma reaprendizagem das relações hierárquicas. Com efeito, o clero, ao perder o controlo ideológico absoluto, passou a ser, também ele, um colaborador.

Se o conjunto de sinais de transformação não significam uma evolução linear, pois os dois modelos de funcionamento permanecem lado a lado, indicia, pelo menos, a tendência para admitir o pluralismo, o que pode ser sinal da emergência de uma organização diferente.

\*\*\*

Ao longo deste capítulo fomos, em cada ponto, tirando as conclusões mais importantes sobre a situação religiosa em Portugal e as estruturas de que a Igreja Católica dispõe.

O conjunto da informação estatística, na medida do possível comparativo, do nosso país com o que se verifica noutras zonas do mundo, leva-nos a concluir que a

