

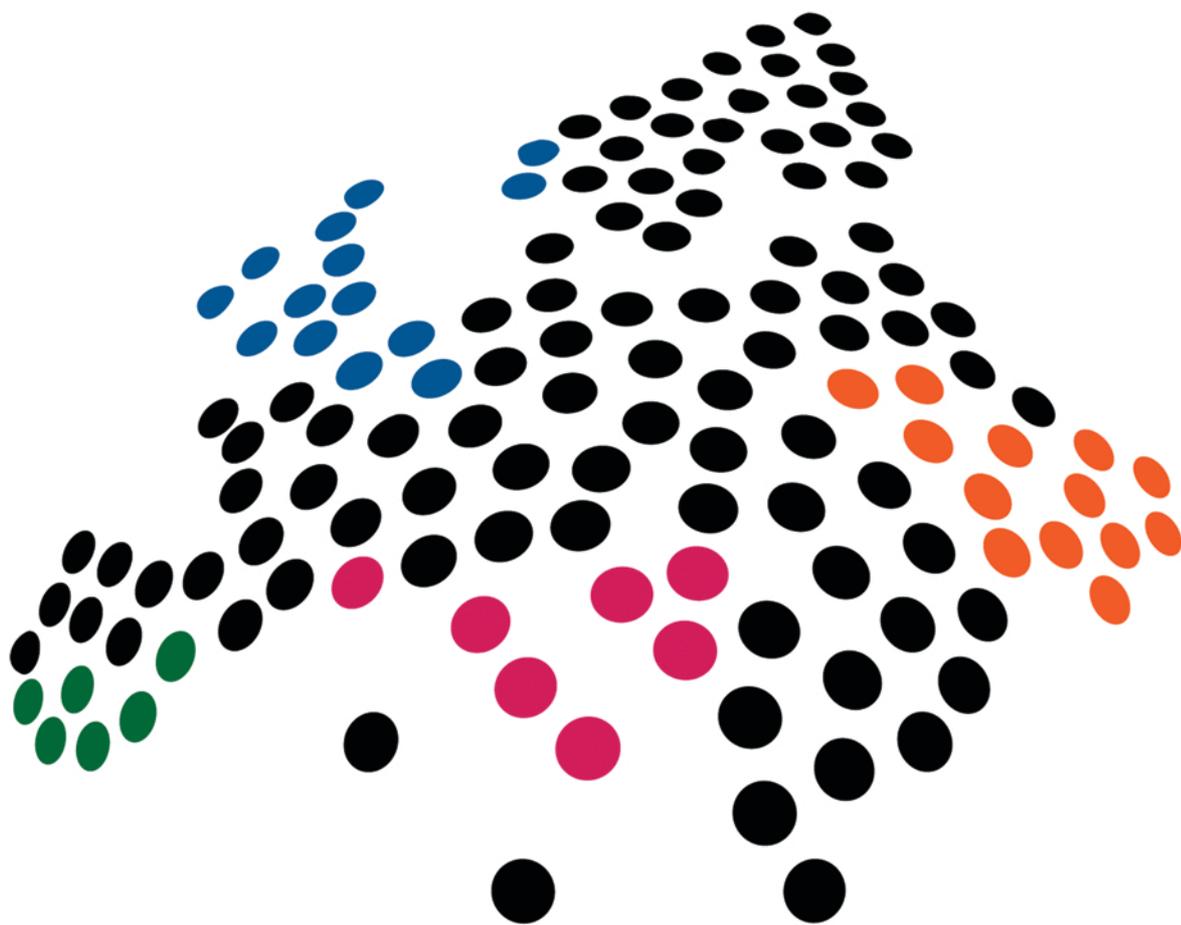


e-cadernos
CES

Centro de Estudos Sociais | Publicação trimestral | n.13

POLICREDOS.

Política da Cultura e Religião na Europa do Sul



13

Secularismos hoje



Centro de Estudos Sociais
Laboratório Associado
Universidade de Coimbra

Centro de Estudos Sociais



Universidade de Coimbra



União Europeia



e-cadernos ces

PROPRIEDADE E EDIÇÃO

**CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS
- LABORATÓRIO ASSOCIADO
UNIVERSIDADE DE COIMBRA**

www.ces.uc.pt

COLÉGIO DE S. JERÓNIMO

APARTADO 3087

3000-995 COIMBRA

PORTUGAL

E-MAIL: e-cadernos@ces.uc.pt

TEL: +351 239 855573

FAX: +351 239 855589

CONSELHO DE REDAÇÃO DOS E-CADERNOS CES

MARTA ARAÚJO (Directora)

ANA CORDEIRO SANTOS

JOSÉ MANUEL MENDES

LAURA CENTEMERI

MARIA JOSÉ CANELO

MATHIAS THALER

PAULO PEIXOTO

SILVIA RODRÍGUEZ MAESO

AUTORES

RICARDO MARQUES

FABRÍCIO ROBERTO COSTA OLIVEIRA

ADILSON SEMEDO

MANUELA SOUSA LUZ

PAULA ROCHA

HELENA VILAÇA

TERESA TOLDY

DESIGN GRÁFICO DOS E-CADERNOS CES

DUPLO NETWORK, COIMBRA

www.duplonetwork.com

PERIODICIDADE

TRIMESTRAL

VERSÃO ELECTRÓNICA

ISSN 1647-0737

© CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE COIMBRA, 2011

SECULARISMOS HOJE

ORGANIZAÇÃO

Teresa Toldy e Mathias Thaler



CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS

2011

Índice

Introdução.....	4
Ricardo Marques - <i>O voluntariado na dialética Estado/Igreja em Portugal – Princípios da substituição da complementaridade</i>	9
Fabício Roberto Costa Oliveira - <i>Religião e participação política: considerações sobre um pequeno município brasileiro</i>	36
Adilson Semedo - <i>Pode-se falar da secularização em Cabo Verde antes da independência nacional? A diferenciação funcional do religioso e do político no período colonial (1462-1975)</i>	64
Manuela Sousa Luz e Paula Rocha - <i>A propósito da secularização e das metamorfoses de um mundo (re)encantado</i>	83
 @cetera	
Entrevista por Helena Vilaça <i>Pensar sociologicamente a religião: uma conversa com Grace Davie</i>	113
 Recensão	
Teresa Toldy – <i>Debates do religioso no espaço público</i>	125

Introdução

O secularismo constitui, sem dúvida, um dos alicerces da autoimagem ideológica da Europa. A noção (ou, melhor dito, as noções) de secularismo serve(m) vários objetivos politicamente relevantes: marca(m) o momento da história europeia em que a Igreja e o Estado se separam institucionalmente; assinala(m) o constante declínio das crenças individuais, o que é, supostamente, um sinal de uma modernização bem-sucedida; e descreve(m) o processo de diferenciação que permite a multiplicidade de esferas sociais com os respetivos padrões locais de legitimidade. Estes objetivos constituíram-se, também, ao longo do tempo, como significados múltiplos da própria palavra “secularismo”. Aliás, a apresentação deste “fenómeno” só é possível recorrendo a uma série de conceitos nem sempre coincidentes: *secularismo*, *secularização* e *laicidade* não significam, necessariamente, o mesmo.

A narrativa padrão do secularismo (enunciada no início do parágrafo anterior) é bem conhecida na sociologia da religião (em algumas das suas escolas tradicionais). Contudo, se observarmos a Europa com atenção e a partir do exterior, esta estória, na melhor das hipóteses, está incompleta e, na pior, é prejudicial. A imperfeição da narrativa padrão do secularismo torna-se evidente assim que consideramos a diversidade real do “mundo da vida” das sociedades atuais. Além disso, a experiência passada dos projetos coloniais e a atual experiência dos padrões migratórios perturbam (se não dissolvem) o pressuposto básico de que as crenças individuais estão permanentemente em declínio.

Como tal, o tema do secularismo apela à necessidade de estruturação de discursos complexos, capazes de fazer jus à diversidade de contextos socioculturais, de modelos de relação entre religião, Estado, Igrejas, comunidades religiosas e sociedades, não sendo possível fugir à pergunta acerca da “validade” ou aplicabilidade do “projeto secularista” noutros contextos socioculturais que não apenas os ocidentais. Aliás, a pergunta acerca da exequibilidade e efetividade deste projeto coloca-se, cada vez mais, em horizonte europeu: será possível falar de uma separação quimicamente pura entre religião e Estado, por exemplo? Será realista

falar de um eclipse da religião na vida pública e de um declínio da sua presença no “mundo da vida”? Mais radicalmente ainda: o projeto secularista da Modernidade chegou a concretizar-se?

O presente número dos *e-cadernos* – não pretendendo resolver questões complexas e que constituem objeto das crescentes disputas em curso, a nível europeu e global – apresenta uma visão caleidoscópica do tema do secularismo, incluindo textos que se debruçam sobre a relação das instituições religiosas com o Estado, a relação entre a religião e o poder colonial e a persistência de manifestações de religiosidade no quotidiano. E fá-lo concentrando-se em três países diferentes, mas com uma ligação entre si resultante de laços (ou nós?) e cruzamentos coloniais: Brasil, Cabo Verde e Portugal.

Cada um dos textos apresentados parte de pressupostos não necessariamente iguais para abordar o tema do secularismo, o que exige de cada um deles uma definição inicial do que entendem por tal, para que os/as leitores/as não se “percam na tradução”, nem num labirinto de conceitos desconexos. Além disso, todos incluem uma resenha histórica da evolução das práticas sobre as quais se debruçam – um traço igualmente relevante para a compreensão das diversas formas de secularismo e de persistência do religioso, resultantes da diversidade de contextos espaço-temporais.

Da leitura dos artigos apresentados neste número dos *e-cadernos* poderá concluir-se com facilidade que um outro traço comum a todos eles, ainda que com matizes diferentes e partindo de pressupostos diversos, é a sua recusa de uma interpretação simplificada do secularismo como um dado adquirido: todos os textos, de formas diferentes, questionam a narrativa dos vários tipos de eclipse da religião anunciados pela Modernidade.

Assim, Ricardo Marques, num texto intitulado “O voluntariado na dialética Estado/Igreja em Portugal – princípios da substituição e da complementaridade”, oferece uma análise da separação de poderes e do confronto ideológico a propósito da laicidade do Estado patente na emergência de um voluntariado laico no século XIX, em Portugal, bem como no próprio conceito de subsidiariedade. Retomando as análises de modelos da relação entre Estado e Igreja de Matteo Bonnotti e de Veit Bader, Ricardo Marques procura avaliar a possibilidade de aplicação dos mesmos à sociedade portuguesa atual. O autor conclui que, “a partir do século XIX, a Igreja perde em Portugal o (quase) monopólio do voluntariado, surgindo novas formas de voluntariado de perfil mutualista ou cooperativo”, com contornos bastante diferentes daqueles que eram próprios de um voluntariado de inspiração religiosa. A Igreja é substituída pelo Estado. Contudo, esta é também a fase de surgimento da doutrina

social da Igreja, na qual a subsidiariedade ocupa um papel extremamente relevante, como reação à tutela estatal.

Se o artigo de Ricardo Marques se debruça sobre a relação institucional da religião (da Igreja Católica, mais concretamente) com o Estado, sobretudo no que diz respeito ao papel social de ambos os atores, o texto de Fabrício Oliveira trata da relação entre religião e participação política, ilustrada na emergência de atores políticos católicos numa pequena cidade do interior do estado de Minas Gerais. O autor defende que “a religião e a política têm implicações mútuas e fronteiras que não são nitidamente definidas”. Retomando a história da Igreja Católica no Brasil como pilar fundamental de legitimação da colonização portuguesa, Fabrício Oliveira recorda que a separação entre o Estado e a Igreja só se deu com a instauração do regime republicano, o que não significa que a influência da Igreja sobre o Estado não se tenha prolongado durante o século XX. O artigo debruça-se sobre a emergência de atores políticos católicos, posteriormente ao Concílio Vaticano II, a partir dos líderes locais das Comunidades Eclesiais de Base. No entender do autor, esta emergência constitui um comprovativo de que, apesar de haver uma separação constitucional entre o campo religioso e o campo político, existe uma interação e implicações entre eles.

Adilson Semedo, por seu turno, num texto intitulado “Pode-se falar da Secularização em Cabo Verde antes da Independência Nacional”, aborda a ligação estabelecida, após a independência, entre a modernização do país e a “diferenciação funcional das esferas religiosa e política”, já que a religião cristã (a Igreja Católica, concretamente) havia desempenhado um papel muito relevante no colonialismo português, forjando uma sociedade sob os “preceitos da civilização paroquial” (segundo Yves Lambert, para quem o cristianismo católico se configurou de modo a gerar um “fidelismo ou total confiança na Igreja Paroquial de pertença”). De facto, segundo Adilson Semedo, a interligação estrutural entre os domínios religioso e político não só está na génese da sociedade cabo-verdiana, regida pelo poder colonial, como se prolongou no tempo (o autor faz uma resenha histórica muito elucidativa). Poderá, então, falar-se de secularização na sociedade cabo-verdiana, após a independência? O autor assume o conceito de secularização de Dobbelaere (que distingue entre “secularização societal”, “organizacional” e “individual”), procurando demonstrar que, “em Cabo a modernização societal se traduziu na “luta pelo desenvolvimento” e que este projeto foi e é tanto político quanto religioso. Como tal, Adilson Semedo conclui que não é fácil falar de secularização em Cabo Verde, após a independência.

A persistência do religioso no mundo moderno reaparece, desta vez, num outro registo – o do “mundo da vida” – no texto de Manuela Sousa Luz e Paula Rocha. De acordo com as autoras, coexistem no Portugal contemporâneo uma tendência secularizante (entendida pelas mesmas como “privatização das práticas religiosas e do sagrado) e uma tendência “revivalista”, patente em terapias alternativas *New Age* e em crenças e práticas ancestrais, de religiosidade popular, associada a bruxas, no Vale do Sousa, um ambiente católico. Após um périplo por várias teorias da secularização, as autoras apresentam as investigações já mencionadas sobre terapias alternativas e práticas de bruxaria e concluem que “cresce o interesse pelas metamorfoses da crença religiosa, pela problemática dos novos movimentos religiosos e pela religiosidade não convencional”. Segundo Manuela Sousa Luz e Paula Rocha, “estes sinais sociais revelam algumas fragilidades do conceito de secularização enquanto uma narrativa meta-social capaz de explicar na totalidade os fenómenos em torno da religião e numa determinada perspetiva de evolução social”.

O presente número dos *e-cadernos* termina com uma entrevista e uma revisão. Helena Vilaça organizou e conduziu uma entrevista a Grace Davie, um nome incontornável da sociologia da religião. Esta entrevista, sendo autobiográfica, constitui igualmente uma apresentação das teses fundamentais de Grace Davie relativas aos significados que a religião assume no mundo moderno, em particular, no contexto europeu. Assim, a autora refere-se à sua tese do “crer sem pertencer”, que fez escola na sociologia da religião e que constitui o subtítulo de um dos seus livros mais relevantes, *Religion in Britain since 1945*. Mais tarde, Grace Davie desenvolveu um outro conceito, que, na sua perspetiva, é mais promissor: o de “religião vicária”, isto é, a noção de religião praticada por uma minoria ativa em nome de um grupo mais vasto. Na entrevista, a autora refere-se ainda àquilo que considera ser a “singularidade da Europa”, que, no seu entender, resulta do facto de não se verificar neste continente um crescimento exponencial de formatos pentecostais, nem um “mercado religioso vibrante”, como os Estados Unidos da América, ou ainda um espaço de lutas violentas associadas à religião. A entrevista prossegue a perspetiva de Grace Davie acerca dos principais desafios colocados presentemente à sociologia da religião – motivo pelo qual a sua leitura se torna muito inspiradora.

Por fim, este número inclui ainda a revisão de três livros de cariz bastante diferente entre si: uma obra de Anselmo Borges, intitulada *Religião e diálogo inter-religioso*; uma obra coordenada pelo mesmo e por João Gouveia Monteiro, sobre *As três religiões do Livro* e ainda uma obra de divulgação, de Alain de Botton, com o

sugestivo título *Religião para ateus. Um guia para não crentes sobre as utilizações da religião*. Porquê estas obras? A recensão tem por objetivo a apresentação de duas obras académicas e de uma obra sobre “o mundo da vida” e sobre a forma como em cada uma delas se estabelece a conjunção e a disjunção entre religião, modernidade e secularismo.

Esperamos que este número, da iniciativa do POLICREDOS, o Observatório do CES dedicado à temática da Política da Diversidade Cultural e Religiosa na Europa do Sul, possa contribuir para animar um debate, em Portugal, sobre questões que, em toda a Europa e em muitas outras partes do mundo, são tidas como um *must* académico. Deste ponto de vista, seria até interessante que o número pudesse abrir a porta a respostas à pergunta (de si, provocatória): por que motivo não constitui o debate em torno da religião, do secularismo e do pós-secularismo um *must* num país com índices de religiosidade, ao que parece, tão elevados...?

Teresa Toldy e Mathias Thaler

O VOLUNTARIADO NA DIALÉTICA ESTADO/IGREJA EM PORTUGAL – PRINCÍPIOS DA SUBSTITUIÇÃO DA COMPLEMENTARIDADE

RICARDO MARQUES

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Resumo: O presente artigo “O voluntariado na dialética Estado/Igreja em Portugal – Princípios da substituição e da complementaridade” – inscreve-se na ótica das relações entre estes dois atores utilizando como foco de abordagem o voluntariado. Neste âmbito, discorre sobre a importância dos seus sucessivos momentos históricos dando principal enfoque ao século XIX, altura em que, a par do surgimento de novas formas de voluntariado não conotadas com a Igreja, ocorre a separação de poderes e o “confronto” ideológico em torno da “visão” de um Estado laico. A forma como esta “secessão” determinou o realinhamento dos atores, tendo como particular exemplo o entabulamento da Doutrina Social da Igreja, no qual o princípio da subsidiariedade assume um papel essencial na “perceção ideológica” do voluntariado, influenciou as perspetivas atuais sobre a temática contribuindo, da mesma forma, para visões conflitantes sobre o papel do Estado e sobre o papel do Terceiro Setor – onde as instituições e as “visões” da Igreja ocupam um papel preponderante em termos de intervenção social.

Palavras-chave: Voluntariado, Estado, Doutrina Social da Igreja, princípio da subsidiariedade, história de Portugal

INTRODUÇÃO

Embora a temática da separação de poderes esteja relativamente bem documentada em termos históricos, subjaz um certo vazio no que à história do voluntariado diz respeito. No mesmo sentido, embora a Igreja ocupe um papel determinante na abordagem da problemática do voluntariado, aferido quer em termos de instituições, quer em termos de ideologia, mas principalmente em termos de uma história das misericórdias que remonta aos séculos XV/XVI, subjaz o mesmo vazio temático no que diz respeito ao impacto que as transformações sociais ocorridas no século XIX implicaram, nomeadamente em termos de importância e redefinição do papel do voluntariado.

Observando-se uma inequívoca relação entre a história da relação Estado/Igreja e a temática da secularização, há que compreender a presença de diversas perspectivas teórico/conceituais sobre este conceito, assim como a ausência de uma linha unitária. Neste prisma, Vilaça (2006: 91) refere que nos “esforços de sistematização” dos diversos corpos teóricos se encontram duas correntes principais: a de Dobbelaere, que entende a multidimensionalidade do conceito – compreendendo uma dimensão macrossocietal (que incorpora, num primeiro nível, a laicização), uma dimensão meso/organizacional (que afere a modernização das instituições religiosas) e uma dimensão micro (que incorpora a religiosidade individual) – e a de Tschannen que, na senda dos trabalhos de Popper e Kuhn, entende a secularização enquanto um paradigma autónomo e não uma teoria para onde confluem diversos paradigmas.

Por sua vez, Casanova (2006) refere que a secularização pode ser entendida em três vertentes: enquanto declínio das crenças e das práticas religiosas nas sociedades modernas; enquanto privatização da religião – entendida como pré-condição para o surgimento dos partidos democráticos liberais; e enquanto diferenciação das esferas seculares (Estado, economia, ciência) – entendida enquanto emancipação das instituições e normas religiosas. Taylor (2007), por seu turno, refere que o enfoque da abordagem tanto pode enfatizar a análise das práticas e das instituições como enfatizar o “afastamento” dos indivíduos face a “deus” e à “crença religiosa”. No entanto, privilegia uma terceira vertente a que denomina “as condições da crença”, ou seja a passagem de sociedades onde a crença em “deus” era imutável/inquestionável para outros perfis nos quais esta constitui apenas uma das múltiplas escolhas individuais. São estas “condições da crença”, ou esta possibilidade de escolha, que permitem compreender uma era ou uma sociedade como secular ou não. Crítico das teorias vigentes, refere que a “modernidade” está imbuída de uma visão romantizada, mas negativa, sobre a história das sociedades não seculares, tornando-se necessário “recuar até ao passado” para se ultrapassar muitas das dicotomias presentes (crente/não crente, ciência/religião, etc.).

Imbuída desta visão, esta análise incidirá sobre a história do voluntariado em Portugal, centrando-se na esfera das relações entre Estado e Igreja, considerando que essa história caminha lado a lado com a da secularização – logo, o entendimento de uma poderá contribuir para o entendimento da outra. Da mesma forma, traçará a inevitável relação entre a influência da Igreja Católica Romana e a forma como esta relação se reflete não apenas no peso que as instituições da Igreja ostentam em termos do Terceiro Setor, particularmente visível nas que recorrem ou que promovem o voluntariado, mas também em termos ideológicos e doutrinários. Sendo assim, incidirá na influência que a religião ostenta em termos de uma prática social como o voluntariado, aspeto que não deixa de observar uma tendência que, se nem sempre crescente, se caracteriza pela

manutenção e pelo reforço, visível quer em termos de enquadramento jurídico, quer também no entendimento do que deve ser uma prática/atividade não remunerada, patente em termos de valores e motivações dos indivíduos e das organizações. Inerentes a estas questões, encontramos a lógica da reivindicação, da incorporação, muitas vezes do conflito, onde os papéis que são atribuídos ao Estado, à Igreja e à própria sociedade civil, ou os papéis que os próprios atores incorporam, ostentam um peso que extravasa o simbólico, não obstante a presença das áreas cinzentas e regiões sem fronteiras definidas.

A presença da relação entre voluntariado e Igreja/religião em termos de teoria sociológica será também contemplada nesta abordagem, de forma a aferir não só as temáticas mais relevantes como também o grau de influência de uma crença/prática religiosa para o exercício do voluntariado. Neste ponto, observa-se que, embora já exista algum substancial corpo teórico sobre a matéria, predominam os estudos de caso ou parcelares, subsistindo a inexistência de abordagens macro sobre esta relação. Na ausência dessa mesma abordagem macroestrutural, muitos dos estudos apenas referem a importância da religião como um dos múltiplos indicadores que influenciam uma prática de voluntariado, não sendo suficientemente descortinado o que está no seu âmago. No entanto, tornar-se-ia extremamente complexo estudar a relação entre religião e voluntariado sem considerar o peso de outras variáveis. Embora não se procure uma análise particularizada ou de âmbito quantitativo, observaremos que existem claras tendências nas linhas de investigação que têm incidido sobre esta temática.

Na parte final deste artigo proceder-se-á a uma análise dos modelos da relação entre Estado e Igreja patentes no estudo de Matteo Bonnotti (2008) de forma a entender se algum dos mesmos pode ser aplicado à sociedade portuguesa atual. No mesmo sentido, procurar-se-á aferir se as dinâmicas do voluntariado em Portugal, atendendo ao seu “contexto religioso”, obedecem a uma perspetiva “pluralística”.

1. ESTADO, IGREJA E VOLUNTARIADO EM PORTUGAL – ETAPAS DA HISTÓRIA

Embora a história do voluntariado em Portugal não seja recente, existe alguma escassez de informação relativamente à sua evolução e percurso. A primeira dificuldade prende-se com a própria definição concetual do termo “voluntariado”. Embora a Lei de Bases do Voluntariado seja de 1998¹ e, logo, possua alguma atualidade, esta define o voluntariado como:

o conjunto de ações de interesse social e comunitário realizadas de forma desinteressada por pessoas, no âmbito de projetos, programas e outras formas de

¹ Lei n.º 71/98 de 3 de Novembro. Diário da República. 1-Série A. Assembleia da República.

intervenção ao serviço dos indivíduos, das famílias e das comunidades desenvolvidos sem fins lucrativos por entidades públicas ou privadas.

Sendo assim, teremos que ter em especial atenção os aspetos inerentes a uma atividade “desinteressada”, a cuja prática a pessoa que se dedica não auferir qualquer tipo de remuneração por parte da entidade a quem presta o seu trabalho. Em termos históricos o carácter não remuneratório não consistia numa obrigatoriedade objetiva, e é precisamente do vazio legal que caracteriza alguns dos períodos históricos que decorre o princípio da não remuneração, simultaneamente a par da livre vontade da pessoa que se dedica ao voluntariado, que serve como principal balizador e aferidor da sua “presença” em termos cronológicos.

Nesta análise do contexto histórico português encontramos os trabalhos de investigadores como Acácio Catarino (2004) e Rogério Roque Amaro (2002). Acácio Catarino aponta quatro períodos temporais importantes: Idade Média, século XIX; Estado Novo e Pós-25 de Abril de 1974. Enquanto na Idade Média se encontram as bases da ação social, de âmbito caritativo, no século XIX assiste-se ao surgimento de um voluntariado impulsionado pela “tímida” industrialização, assim como pelo advento, principalmente a partir de metade do mesmo século, do republicanismo português influenciado pelos ideais da Revolução Francesa. Nesse sentido, observa-se o surgimento de um contexto político-social que possibilita o aparecimento de quatro tipos de organizações, cada uma das quais conducente a /coincidente com um determinado tipo de voluntariado: cooperativo, mutualista, político e associativo. Embora estas quatro vertentes, salvaguardando as inevitáveis diferenças, incorporassem uma prática de voluntariado, ou seja, uma prática não remunerada, tornava-se evidente que os objetivos de âmbito político/social, de reivindicação ou de defesa dos seus membros, consistiam numa característica comum. O lado político-social patente, quer na luta por melhores condições de trabalho, quer na luta contra a dominante classe burguesa, quer ainda na luta pelo derrube do regime monárquico, eram alguns dos seus denominadores comuns. Com o advento do Salazarismo (1933-1974) este tipo de organizações sofre, na maior parte dos casos, um inevitável revés e proibição. Relativamente a este período, Catarino refere que este se caracteriza por três linhas principais: o aparecimento da Previdência Social (mais tarde substituída pela Segurança Social); “o peso crescente do trabalho social remunerado” – conducente à profissionalização do trabalho social e, subsequentemente, a substituição dos voluntários por trabalhadores remunerados; e finalmente o entendimento do Estado enquanto “solução” para os problemas sociais – implicando, da mesma forma, um menor espaço de intervenção para as organizações de voluntariado. Neste último ponto, refira-se o facto de já não estarmos na presença de um

voluntariado de perfil tão marcadamente político, reivindicativo, ou ideológico, excluindo, evidentemente, as organizações corporativas ou políticas permitidas/alinhadas pela máquina estatal, mas por um voluntariado de âmbito quase exclusivamente social. Posteriormente, com o advento do período democrático, observa-se a existência de cinco linhas fortes, nomeadamente: o surgimento do voluntariado revolucionário – ou seja, alinhado face a um partido ou a uma ideologia política; a renovação e substituição do voluntariado tradicional – baseado no entendimento de que a extensão dos problemas sociais e o arco da sua ação teriam de ser mais abrangentes; o aparecimento de novos domínios – reflexo de uma sociedade em que problemáticas como a descolonização, a escolarização, a saúde e a habitação teriam que ser alvo de um maior grau de intervenção; a aproximação entre os diversos domínios – potenciada pela comemoração do Ano Internacional dos Voluntários em 2001, que dinamizou a política estatal de promoção do voluntariado em termos de uma estratégia coerente/coincidente com a da União Europeia; e, por último, aquilo que o autor define enquanto “menosprezo e impasse” – associado ao facto de subsistir um estereótipo negativo face ao voluntariado, no seu entendimento enquanto “inferior” ao trabalho remunerado e, por inerência, pela visão de que o setor não lucrativo é inferior ao setor lucrativo.

Este quadro histórico é partilhado por outros investigadores, embora o foco da análise nem sempre seja coincidente. Rogério Roque Amaro, por exemplo, coloca o enfoque na questão da industrialização, sendo com base neste processo que define os períodos cronológicos: pré-industrial; “era industrial”; surgimento do Estado Providência e pós-industrial. Por sua vez, um estudo da autoria da Universidade Católica e da Johns Hopkins University, coordenado em Portugal por Raquel Campos Franco (2008),² refere que uma das mais-valias do setor não lucrativo português é, justamente, a existência de uma forte tradição em termos da participação da sociedade civil. Neste âmbito, destaca as suas principais influências: a “herança” da Igreja Católica Romana; a tradição de mutualismo; uma longa presença de controlo político autoritário e, por último, a recente transição democrática. Neste último ponto, refere que foi essa mesma transição democrática que conduziu a uma crescente confiança do Estado relativamente às organizações privadas não lucrativas. Denota-se, nesta abordagem, que Igreja e Estado se “encontram” como interlocutores, tornando-se, muitas vezes, nos principais atores, sem serem, contudo, os únicos nesta redefinição sobre o setor não lucrativo onde o voluntariado se insere.

² Coordenado por esta autora, trata-se de um estudo comparativo de 38 países, que teve como assistentes de investigação Vera Pinto Leite, Mariana Costa, Liliana Fernandes, Marta Ribeiro e Carlos Azevedo. O estudo também contou com a participação da Fundação Luso-Americana, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação Ilídio Pinho, assim como da Fundação Aga Khan.

Esta mesma observação pode ser encontrada nos estudos a nível europeu. A Educational, Audiovisual, & Culture Executive Agency (2010), a par das etapas citadas no estudo da Universidade Católica, destaca a influência das santas casas da misericórdia e de outras instituições de caridade, influência, que foi, inclusive, ampliada e disseminada na colonização de outros territórios. Neste ponto, entende que tal só foi possível devido à aliança existente entre a monarquia e a Igreja Católica. Relativamente ao período industrial, refere que, mesmo tendo possibilitado o surgimento de novas organizações, principalmente mutualistas, o voluntariado em Portugal sempre foi o reflexo de alianças existentes entre o Estado, a Igreja e as sucessivas elites económicas, não obstante o seu substancial decréscimo no período do salazarismo. Com o seu término e, subsequente, transição democrática aponta como datas marcantes não só as comemorações do Ano Internacional dos Voluntários de 2001, como também o reconhecimento, em 1994, do estatuto das organizações não-governamentais para o desenvolvimento.

Embora todas as abordagens coincidam na importância da influência da tradição das organizações da Igreja, do mutualismo do século XIX, do salazarismo e da transição democrática, sendo estas as principais etapas focadas, existem certas linhas de análise que carecem de uma abordagem mais aprofundada. Por exemplo, se bem que seja reconhecido à Igreja um papel privilegiado, nomeadamente na relação com as diversas roupagens do Estado, denota-se que nem sempre essa mesma relação se caracterizou pelo mesmo “bom entendimento”. Esta perspetiva nem sempre surge clarificada nas análises consideradas. É o caso, evidentemente, do século XIX, reconhecido como a principal etapa para o incremento do voluntariado em Portugal. Sendo certo que as transformações socioeconómicas originadas pelas alterações no aparelho produtivo possibilitaram novas formas de organização e respostas sociais, é também certo que a maior parte das mesmas se orientava numa matriz algo diferente da eclesiástica. Ora, estando o voluntariado diretamente relacionado/incorporado na relação entre Estado e Igreja, coloca-se a seguinte questão: de que forma a história dessa relação influenciou a sua própria história? Para o compreender há que analisar a história dessa relação, particularmente as suas ruturas.

2. DO SÉCULO XIX AO XXI – CISÕES E APROXIMAÇÕES ENTRE A IGREJA E O ESTADO EM PORTUGAL

Segundo Lopes (2007: 55), a separação entre Estado e Igreja ocorre no século XIX com o advento do iluminismo em Portugal, fomentado por uma disputa entre o poder político e o poder religioso pela posse dos espaços públicos. Há que considerar, particularmente, que os bens da Igreja eram substanciais, pertencendo-lhe, inclusive, a posse de grande parte das terras. Outro reflexo da importância da Igreja também era aferido pelo número de

clérigos por habitante, considerado um dos mais altos da Europa, assim como pelo número de mosteiros – aspeto que foi dinamizado pela ação do monarca Dom João V, ou seja, pelo próprio Estado. No entanto, a partir da segunda metade do século XVIII, com a chegada ao poder do Marquês de Pombal, observa-se uma inflexão de orientação na esfera das relações entre Estado e Igreja. Algumas das medidas consistiram na dissolução das ordens religiosas e, subsequentemente, confiscação dos seus bens; na expulsão do Núncio Apostólico; no restabelecimento do “beneplácito régio”³ e no fim da separação de base inquisitória entre cristãos “velhos” e “novos”. Relativamente a este período, o historiador Oliveira Marques (2006: 375) realça o papel do Marquês de Pombal enquanto “ideólogo” do Despotismo Esclarecido do rei Dom José, que tinha por base os princípios da doutrina do Iluminismo, e que teve como principal expressão a promulgação da Lei da Boa Razão em 1769. Segundo os mesmos princípios, a sociedade dever-se-ia reger pelo princípio da racionalidade, ou baseada no entendimento de que a natureza humana deveria ter como pressuposto a razão. Ou seja, ao encontro de uma “lei natural” que deveria servir a todos os indivíduos. Tratava-se de uma orientação profundamente laica, visto romper com o Absolutismo tradicional baseado na subordinação do Rei às leis civis e às leis religiosas. Segundo os princípios do Despotismo Iluminado/Esclarecido cabia ao Rei, quer a interpretação das leis naturais, quer a interpretação das leis religiosas – princípio que implicava a subordinação da Igreja face ao monarca ou, dito de uma outra forma, da sua subordinação face ao Estado. Foi também iniciado um processo de distanciamento face ao Vaticano e de promoção de uma Igreja “exclusivamente” nacional. Para além dos princípios de nivelamento das classes sociais, da abolição dos privilégios baseados na hereditariedade, da promoção do industrialismo e do favorecimento dos monopólios nacionais como forma de reduzir o peso das importações, este período também se caracterizou pela dinamização de uma assistência pública organizada que retirou importância e papel à assistência de caridade de base religiosa.

Embora a Revolução Liberal de 1820 tenha posto término ao período do Despotismo Iluminado, apenas posteriormente, no reinado de Dona Maria Pia, se observou uma nova “aproximação” entre o Estado e a Igreja, nomeadamente através da legislação de 1901 que legalizou as ordens religiosas – desde que, contudo, fosse respeitado o imperativo de promoção de ações de âmbito caritativo e educativo. Não obstante esta aproximação, o “anticlericalismo” português manteve-se como uma constante até à proclamação da Primeira República em 1910. Neste período, tal como sucedeu em 1836, altura em foram erigidos liceus de perfil laico, contrapontos ao monopólio do ensino religioso, também a legislação republicana aboliu a maior parte dos feriados religiosos e impediu a ação da

³ O beneplácito régio consistia no direito de censura face às decisões e orientações eclesiásticas.

Igreja em diversas áreas do domínio social. Posteriormente, através do Decreto-Lei de 20 de Abril de 1911 – que ditou a separação oficial entre Igreja e Estado – foram tomadas outras medidas secessionistas, nomeadamente o fim do ensino religioso na Universidade de Coimbra e a nacionalização dos bens pertencentes à Igreja.

Com o advento do Estado Novo assistiu-se a uma nova aproximação entre o Estado e a Igreja. Embora a Constituição de 1933 mantivesse o princípio de separação entre os dois, reconhecia o catolicismo como a religião oficial portuguesa, embora não lhe fosse atribuído o seu “monopólio”, nomeadamente ao garantir a liberdade religiosa de todas as confissões, assim como a neutralidade de ensino nas escolas estatais. De todas as formas, a Igreja recuperou, de um modo gradual, grande parte dos seus antigos privilégios, tais como benefícios fiscais, reconhecimento civil do casamento religioso e proibição do divórcio em casamentos religiosos. Todos estes aspetos seriam, posteriormente, consagrados na Concordata de 1940 e no Acordo Missionário de 1941. Posteriormente, com o advento da democracia em 1974, estes princípios acabaram por ser revistos, sendo revogadas algumas das suas premissas.⁴ Neste sentido, a Constituição de 1976 consagrou, tal como a de 1933, o princípio da separação entre Estado e Igreja e os fundamentos de um Estado laico, nos quais se incluem a liberdade religiosa e o princípio da não discriminação em termos de escolha religiosa. No entanto, tal como na sua antecessora, também é reconhecido o papel primordial da Igreja Católica, ancorado no primado da sua importância no decorrer do processo histórico português.⁵ Como reflexo desta primazia, apenas a 21 de junho de 2001 é aprovada Lei da Liberdade Religiosa⁶ que, além de servir de garantia de direitos às religiões e confissões minoritárias, clarifica as temáticas da assistência religiosa hospitalar, fiscalidade e casamento. O fundamento destas medidas prendia-se com a necessidade de enquadrar a Igreja nos princípios das “sociedades democráticas pluralistas”.

Embora a história do voluntariado em Portugal esteja diretamente confrontada com a relação Estado/Igreja subsiste um certo vazio relativamente a esta temática, considerando, particularmente, que as atividades de voluntariado se incluem no Terceiro Setor e que o eixo desta relação tem de ser entendido na ótica do Estado Providência (Ferreira, 2000). Colocando-se diversos eixos de relação, a principal dificuldade prende-

⁴ Em 2004 é revista a Concordata. Uma das medidas revogadas prendia-se com a possibilidade de serem permitidos divórcios em casamentos celebrados no âmbito religioso. Em termos de consagração de direitos e deveres, é realçado o papel do Estado na educação das crianças e jovens; o princípio da não discriminação relativamente ao ensino de religião e moral nos estabelecimentos de ensino público não superior; e a possibilidade de cada contribuinte afetar 0,5% dos seus impostos sobre os rendimentos para instituições sociocaritativas ou para comunidades religiosas. Esta revisão é apelidada de “Concordata da Democracia”.

⁵ O autor refere a existência de um certo paralelismo entre o texto constitucional e a importância histórica da bula *Manifestis Probatum* do Papa Alexandre III que reconhece, em 1179, a independência de Portugal e Afonso Henriques como seu monarca.

⁶ Para a sua promulgação foi constituído um grupo de trabalho denominado “Comissão da Liberdade Religiosa”.

se com a caracterização/definição de um modelo de Estado Providência que se coadune com a realidade portuguesa, respeitando e atendendo aos particularismos/similaridades da Europa do Sul. Atendendo à noção de que existe um processo histórico baseado na interação que conduz à existência de determinado tipo de regime (Esping-Andersen, 1991: 115); considera-se que esse mesmo processo se caracteriza pela importância de três vetores: o modelo de formação política da classe trabalhadora; a lógica de alianças consagradas durante a transição de uma economia rural para uma “sociedade de classe média” e, por último, a importância das reformas conducentes à institucionalização das “preferências de classe e do comportamento político”. Insurgindo-se contra os críticos e os que pretendem a menorização do Estado Providência, assumindo que a tónica não deve ser colocada na ótica dos gastos do Estado, mas sim na sua natureza de “classe”, Esping-Andersen define três modelos distintos de Estado Providência: social-democrata (característico dos países escandinavos: Suécia, Noruega e Dinamarca) – baseado no princípio de que os trabalhadores necessitam de recursos sociais (saúde educação), mas que, simultaneamente, a política social é garante da eficiência económica; modelo conservador-corporativo (característico da Europa Continental: Alemanha, França, Áustria, Holanda, Itália) – baseado no entendimento de que o Estado, através da previdência social, poderia substituir o mercado e servir de garante para a manutenção de uma sociedade estratificada, de base conservadora, alicerçada pelo princípio da subsidiariedade; e o modelo liberal (característico dos países anglo-saxónicos: Estados Unidos, Canadá, Austrália e Reino Unido) – baseado no princípio assistencialista e onde a previdência social está limitada aos “comprovadamente pobres”, subsistindo um forte estigma em relação à população que recebe apoios. Na linha dos trabalhos de Esping-Andersen, mas focados na relação entre as organizações do Terceiro Setor e o Estado, Anheier e Salomon (*apud* Ferreira, 2000) distinguem os Estados em termos de estrutura jurídica e em termos de capacidade de provisão de bem-estar, definindo os “common law countries”, onde se incluem os países anglo-saxónicos (Reino Unido, EUA, Canadá e Austrália), nos quais as organizações estão mais voltadas para o mercado e para o lucro; os “civil law countries”, onde se incluem a França, Alemanha, Áustria e Itália, nos quais as organizações estão mais voltadas para o Estado e apresentam características similares às organizações públicas, sendo influenciadas pela tradição católica e pelo “princípio da subsidiariedade”; e, por último, as organizações dos países escandinavos de inspiração social-democrata, onde a fraca expressão do setor não lucrativo se deve ao forte domínio estatal. Em termos de voluntariado, nos países anglo-saxónicos predomina o voluntarismo caritativo, enquanto nos países da Europa continental predomina o “princípio da subsidiariedade”, patente na Doutrina Social da Igreja. No entanto, esta tipologia não deixa de apresentar algumas variações. Por exemplo, enquanto em França

e na Bélgica se observa uma “orientação social”, na Alemanha e na Áustria se assiste a uma “orientação familiar”.

As críticas que, geralmente, se apontam a estes modelos, principalmente aos trabalhos de Esping-Andersen, mas também extensíveis aos de Anheier e Salomon, prendem-se com o facto de os países do sul da Europa, nomeadamente Itália, Grécia, Espanha e Portugal, não se enquadrarem nas tipologias definidas. Nas razões das diferenças, Ferrera (1999: 456) salienta o desenvolvimento tardio do Estado Social nestes países, caracterizado por uma “permanente austeridade” conducente a um “estado de subdesenvolvimento institucional e financeiro”. Salvaguardando as diferenças e as especificidades, Ferrera enuncia algumas das similaridades entre os países do Sul: o seu carácter dualista – existindo substanciais discrepâncias entre a proteção social atribuída ao emprego dito regular (institucional) face ao emprego irregular; uma proteção social desequilibrada relativamente aos grupos de risco; uma abordagem de perfil universalista face aos sistemas de saúde; a existência de conluíus entre o setor público e o setor privado – sendo os ganhos, maioritariamente, para o último; uma “arquitetura de Estado Social” ancorada no clientelismo; e, por último, um financiamento da Segurança Social caracterizado por uma distribuição desequilibrada dos custos pelos grupos ocupacionais, assim como um forte peso da economia paralela. A somar a estes aspetos, ainda há a acrescentar a pressão externa derivada das políticas de convergência da União Europeia. No mesmo sentido, Serapioni e Sesma (2011: 621) observam que a crescente retórica política/legislativa em torno de direitos individuais e coletivos não tem sido acompanhada por uma maior implementação na prática.

Usualmente caracterizado pela presença de um Estado Providência fraco e por uma Sociedade Providência que atua, particularmente, ao nível de redes e que consegue suprir, quer de maneira formal, quer de maneira informal, as insuficiências do Estado, baseando-se na tipologia de Anheier e Salomon, Ferreira (2000) refere que a realidade portuguesa incorpora um modelo misto, visto conjugar a “redistribuição universalista” e a “previdência laborista”, apresentando como principais características: princípio da diferenciação positiva, prestação universal de garantia a um rendimento mínimo e integração social e profissional através de programas. Relativamente à Igreja, observa subsistir uma “tributação de base conservadora/corporativa” onde ela representa, através das misericórdias, metade das IPSSs registadas na Direção-Geral da Ação Social. De todas as formas, embora entenda que subsiste uma “ameaça” de gradual privatização dos serviços estatais da área social, não deixa de existir uma tendência, iniciada nos anos 1980 e 1990, no sentido de o Estado português se tentar equiparar aos países com sistemas de segurança social mais avançados.

Uma das principais problemáticas desta área, ou um dos debates mais acentuados, prende-se, exatamente, com esta questão: englobado no Terceiro Setor, como deverá ser a relação entre voluntariado e Estado?

3. PRINCÍPIOS DA RELAÇÃO ENTRE VOLUNTARIADO E ESTADO – SUBSTITUIÇÃO E/OU COMPLEMENTARIDADE

Subsistem duas linhas fortes, duas interpretações, ou dois princípios sobre o formato que deverá ostentar a relação entre o voluntariado e o Estado em Portugal, embora nenhum dos princípios se possa considerar linear ou homogéneo. Pelo contrário, ostentam, muitas vezes, “intensidades” variáveis. A primeira das visões, sendo essa a que está mais formatada na sociedade portuguesa contemporânea, baseia-se no princípio da complementaridade. Este princípio ancora-se no facto de que o primado da ação social, a área de primazia (mas não a única) no campo do voluntariado, deve estar na inerência do Estado através dos seus serviços públicos, quer em termos de Poder Central, quer em termos de Poder Local. Neste sentido, as atividades de voluntariado, entendendo, nesta vertente, as que estão enquadradas nas organizações do Terceiro Setor, devem ser apenas complementares aos serviços do Estado e nunca podem ser substitutas da ação do mesmo. Uma das principais razões apontadas prende-se com o facto de que o Estado não se deve desresponsabilizar da sua ação social, ou deixar de providenciar a qualidade desses serviços e o livre acesso aos mesmos. Esta lógica também pressupõe que a maior parte das atividades deve continuar a ser realizada por profissionais, quer por razões de qualidade do serviço, quer para evitar a tensão inerente à extinção de postos de trabalho, quer ainda pelo princípio de que o Estado incorpora um ator neutro na relação com os indivíduos e com as comunidades. Neste prisma, encontram-se algumas das ações concretas de dinamização do setor, nomeadamente a constituição em 2000,⁷ um ano antes do Ano Internacional dos Voluntários, do Conselho Nacional para a Promoção do Voluntariado (CNPV), entidade estatal enquadrada e sob a tutela, até à presente data, do Ministério do Trabalho e da Solidariedade Social e que pretende servir como órgão consultivo e representante das organizações públicas e privadas que prestam serviços de voluntariado.⁸ Uma das principais medidas implantadas pelo CNPV prende-se com a constituição dos Bancos Locais de Voluntariado de nível concelhio, entidades que exercem o papel de mediadoras entre os voluntários e as organizações que procuram os seus serviços. Em termos legais, apenas pode ser constituído um Banco Local de Voluntariado (BLV) por concelho. Da mesma forma, um dos requisitos para determinada entidade constituir um BLV, ou para ser uma “entidade

⁷ Resolução 50/2000.

⁸ O CNPV está, também, relacionado com a REAN (Rede Europeia Anti-Pobreza/Portugal).

enquadradora/promotora”, prende-se com a sua capacidade logística, história e reconhecimento por parte da comunidade local onde se insere. Embora não exista nenhuma obrigatoriedade para este pressuposto, a maior parte dos BLV está enquadrada em municípios, existindo raras exceções em que os BLV estão sob a alçada de instituições do Terceiro Setor. Embora não se possa falar em monopólio do Estado observa-se uma predominância deste ator, visto possuir não só a tutela institucional do voluntariado como também o “ditar” das regras (burocráticas e jurídicas) perante as quais as atividades de voluntariado devem estar enquadradas.

Dentro do mesmo princípio da complementaridade, não se encontra, apenas, o Estado nas suas dimensões Central e Local. Também a União Europeia – entendida enquanto entidade supranacional – ocupa um papel essencial nesta relação, quer através de programas como o Serviço Voluntário Europeu, quer através do apontar de orientações, patentes nas diretivas aos Estados-Membros, como aconteceu, em 2011, com as atividades do “Ano Europeu das Atividades Voluntárias que Promovam uma Cidadania Ativa”.⁹ Neste sentido, tal como sucedeu em 2001 quando se comemorou o Ano Internacional dos Voluntários, também se assiste a esta tentativa atual de dinamizar os países-membros no sentido de criarem conjunturas político-sociais para a prática e para a promoção do voluntariado. Refira-se que o incentivo ao voluntariado faz parte dos objetivos do Tratado de Lisboa de 2007, nomeadamente ao implicar os Estados e os seus governantes a serem proativos no entabulamento de políticas e programas de promoção/capitalização do voluntariado. Logo, também o “Estado União Europeia” se assume como um ator determinante nas políticas de voluntariado nacionais, não por ter a capacidade de impor regras, subsistindo definições legais e conceptuais bastante díspares de país para país, mas pela sua capacidade de impor lógicas de pressão aos Estados-membros.

A segunda visão sobre a relação Estado/voluntariado prende-se com o princípio da substituição, baseado no pressuposto de que não deve ser apenas o Estado a deter o monopólio da ação e da intervenção social, mas que deve ser dado ao setor privado não lucrativo uma quota substancial desse domínio. Embora não se possa considerar como antípoda ao princípio da complementaridade, o tópico está colocado no ator que deve ocupar o papel principal ou ser o mais determinante. Logo, segundo o princípio da substituição, seria o Estado que deveria ser complementar à ação das organizações não lucrativas e nunca o contrário. As razões invocadas prendem-se com a existência de uma sociedade civil organizada que consegue suprir as necessidades populacionais, exatamente por se considerar mais próxima das populações. Nesta lógica, deveriam ser

⁹ Aprovado por Resolução do Parlamento Europeu em 2005.

as entidades do setor não lucrativo a responsabilizarem-se não só pela promoção e gestão das políticas do voluntariado, como também estaria sob a sua alçada a aplicação das medidas de apoio social. Sendo assim, o Estado restringir-se-ia apenas a disponibilizar os instrumentos legais e a suportar através de subsídios as entidades do Terceiro Setor. Outra das razões apontadas prende-se com a noção de que o Estado nem sempre consegue ser uma entidade representativa, muito menos uma entidade considerada neutra por todos os atores. Na procura de uma maior representatividade foi constituída, em 2007, a Confederação Portuguesa do Voluntariado (CPV), entidade que tem como objetivo representar os voluntários e as diversas organizações federadas de voluntariado. Desta forma, a sua constituição é entendida como o preenchimento de uma lacuna que o trabalho do CNPV não contemplava – ter por funções representar os voluntários. Embora não seja substituta ao CNPV, estando, inclusive, integrada na sua “estrutura” enquanto entidade observadora, a CPV emerge e “reclama-se” da sociedade civil.

O princípio da substituição não é apanágio das organizações pertencentes à Igreja, embora a Igreja seja um dos atores mais expressivos nas dinâmicas do voluntariado. De facto, pode “ler-se” no princípio da substituição o princípio da subsidiariedade patente na Doutrina Social da Igreja. A origem desta doutrina é apontada ao século XIX, mais especificamente ao ano de 1871, através da publicação da encíclica *Rerum Novarum* pelo Papa Leão XIII. O seu aparecimento é, muitas vezes, explicado pela necessidade de a Igreja ter de encontrar soluções para lidar com as problemáticas sociais derivadas do processo de industrialização. No entanto, há que realçar que é também neste período que se assiste a uma das maiores cisões ideológicas entre Igreja e Estado. Nesta ordem de ideias, podemos advogar que o entabulamento da Doutrina Social da Igreja não deixa de constituir uma resposta face à diminuição sentida relativamente à menorização do papel eclesial em termos de intervenção na sociedade, nomeadamente nas questões da pobreza e da exclusão social.

Enquadrado nestes pressupostos doutrinários, nomeadamente no capítulo dedicado aos Princípios da Doutrina Social da Igreja, o princípio da subsidiariedade baseia-se no entendimento de que não se pode agir sobre a “dignidade da pessoa humana” sem se intervir, simultaneamente, sobre os grupos onde ela se insere. Logo, a Igreja deverá ter um papel preponderante nesta intervenção. Segundo o compêndio da Doutrina Social da Igreja observa-se que:

O princípio de subsidiariedade protege as pessoas dos abusos das instâncias sociais superiores e solicita estas últimas a ajudar os indivíduos e os corpos intermédios a desempenhar as próprias funções. [...] Com o princípio da

subsidiariedade estão em contraste formas de centralização, de burocratização, de assistencialismo, de presença injustificada e excessiva do Estado e do aparato público.(2010: 71)

Nesta visão, observa-se que quanto menor for a presença, o peso e a intervenção do Estado, maior será o benefício das comunidades envolventes. Trata-se, em suma, de uma reconfiguração da ação estatista baseada no seu menor envolvimento, ou restringida ao domínio do custeamento das atividades voluntárias. No entanto, em termos de disponibilização de recursos financeiros, continua a ser o Estado uma das principais fontes de fundos das organizações que recorrem a voluntários no âmbito das suas atividades. De todas as formas, o voluntariado está inscrito na Doutrina Social da Igreja, nomeadamente na aplicação do princípio da subsidiariedade onde, a par da “cooperação no âmbito do privado-social”, é apontado como um dos mecanismos para desenvolver a “dimensão social da pessoa”, chegando a afirmar que:

Muitas experiências de voluntariado constituem um ulterior exemplo de grande valor, que leva a considerar a sociedade civil como lugar onde é sempre possível a recomposição de uma ética pública centrada na solidariedade, na colaboração concreta, no diálogo fraterno. (2010: 140)

Esta questão dos princípios, esta incorporação/definição do voluntariado, assume, contudo, paralelismos com a definição legal do setor, nomeadamente porque a Igreja também os entende como unitários e indivisíveis. A par do princípio da subsidiariedade, ainda encontramos: “o princípio do bem comum”, a “destinação universal dos bens”, a “participação”, “o princípio de solidariedade”, “os valores fundamentais da vida social” e “a via da caridade”. Por sua vez, a Legislação¹⁰ define os seguintes princípios: solidariedade, participação, cooperação, complementaridade, gratuidade, responsabilidade e convergência. Embora os princípios patentes na legislação ostentem um carácter mais operativo, mais focados na relação entre os voluntários e as organizações, e os da Doutrina Social da Igreja ostentem uma maior carga ideológica (não deixando de também ser operativos), quer a solidariedade, quer a gratuidade, ou até o próprio “desinteresse” da ação voluntária, estão patentes nos dois documentos, subentendendo-se a “influência” dos princípios doutrinários da Igreja para o entabulamento das normativas legais. Não obstante estas similaridades, subsistem

¹⁰ Capítulo II, artigo 6.

posições antagónicas sobre os papéis que devem assumir o Estado e a Igreja/Terceiro Setor.

Tanto a lógica da complementaridade, como a lógica da substituição (ou da complementaridade “invertida”), não deixam de surgir como respostas, ou ensaios de respostas, face a uma realidade de baixa participação da sociedade portuguesa nas atividades voluntárias comparativamente com os restantes países da União Europeia, particularmente com os países do norte da Europa. De facto, segundo dados comparativos do European Values Study, relativos a 1999/2000, (*apud* Educational, Audiovisual, & Culture Executive Agency, Directorate General Education and Culture, 2010) e do Eurobarometer, relativos a 2006 (*idem*), a participação da população portuguesa no voluntariado é considerada “relativamente baixa” pela União Europeia situando-se no intervalo dos 10%-19%. Note-se que a média da União Europeia se situa nos 23%.¹¹ No entanto, há que considerar que os estudos tendem a contemplar, apenas, o voluntariado formal, olvidando toda a atividade voluntária de âmbito informal, ou seja, não enquadrada em programas de voluntariado, assim como a generalidade das atividades associativas. De todas as formas, mesmo sendo um número superior ao apresentado pelos estudos de caracterização, comparativamente com os países do norte da Europa o valor continuará a ser substancialmente inferior. Em termos de áreas de intervenção, a maior parte dos voluntários está integrada na área dos serviços sociais (36%). Da mesma forma, embora o voluntariado religioso não seja a principal atividade das organizações do Terceiro Setor, inclusive das pertencentes à Igreja, ele não deixa de representar 7% do total das atividades de voluntariado.

Não obstante a baixa taxa de participação portuguesa em atividades de voluntariado, observa-se que as perspetivas diferenciadas estão sempre omnipresentes. Tendo em conta que o voluntariado constitui uma atividade não remunerada, que em termos de PIB nacional não ultrapassa o 1%, este posicionamento dos atores – Estado, Igreja, Terceiro Setor – ostenta um cunho fortemente ideológico. Embora a prática de voluntariado seja, muitas vezes, atribuída à esfera da sociedade civil, englobada nas esferas da democracia e da cidadania, as suas políticas (oficiais ou não), as suas diretrizes, os seus eixos de orientação, ostentam um cunho fortemente personalizado. A Igreja, enquanto ator privilegiado, embora muitas vezes conflituante com outros atores, ocupa um peso essencial no delineamento das suas políticas, quer enquanto parceiro, quer enquanto grupo de pressão. Ou seja, a presença desta entidade não pode ser, apenas, aferida em termos quantitativos (número de organizações e número de voluntários), mas também em

¹¹ Portugal “partilha” esta característica com países como a Bélgica, República Checa, Espanha, Malta, Chipre, Roménia, Irlanda, Polónia, Eslovénia e Eslováquia. Com uma participação inferior (menos de 10%) encontra-se a Itália, Bulgária, Grécia e Lituânia. No sentido inverso, Áustria, Holanda, Suécia e Reino Unido possuem a maior taxa de participação (mais de 40%).

termos do que a sua ação significa relativamente à influência de aspetos tais como a “crença”, a “pertença” ou, num sentido mais lato, a “religião”. Coloca-se a seguinte questão: de que forma a pertença e a crença influenciam a prática de voluntariado?

4. VOLUNTARIADO E RELIGIÃO – LINHAS DE ESTUDO TENDENCIAIS

Os estudos que procuram traçar linhas de abordagem entre o voluntariado e a religião – e onde se colocam, exatamente, as questões da crença e da pertença – têm seguido as seguintes tendências: participação da sociedade em organizações de voluntariado; grau de “laicidade” e de “religiosidade” dos países e das organizações; importância das redes relacionais e importância dos valores.

Na tentativa de aferir a importância da religião no grau de participação em organizações de voluntariado, encontramos os estudos de Ruitter e De Graaf (2006). A análise destes autores parte de três níveis (hipóteses) de abordagem: nível individual, nível contextual e nível de interação. O último nível afere, justamente, a relação entre a ação individual face ao contexto nacional em que ela se insere. Neste sentido, constata-se que existe uma relação direta entre a frequência da igreja e a participação no voluntariado. Ou seja, aqueles que frequentam com maior regularidade um culto religioso são aqueles que também ostentam uma maior prática em termos de voluntariado. Em termos de comparação por países, observam-se que em países não laicos são menores as diferenças entre os que frequentam um culto religioso e os que não frequentam. No entanto, não deixam de observar que mesmo relativamente ao voluntariado em organizações seculares existe uma maior propensão por parte dos “crentes assíduos” relativamente aos que ostentam uma menor frequência ou que não são crentes. Da mesma forma, observam-se que este aspeto está mais presente nos crentes católicos do que nos protestantes ou dos que não manifestam qualquer crença religiosa.

Outra abordagem pode ser encontrada em Wang e Graddy (2008), embora o foco da análise seja a comparação entre a participação, em termos de voluntariado e donativos, nas organizações religiosas e nas organizações laicas. Neste sentido, observam-se que as redes relacionais, assim como a existência de “confiança social” influenciam, de igual modo, a participação em organizações laicas e não laicas. No entanto, referem-se que o “ativismo organizacional”, ou seja, o dinamismo inerente à organização de voluntariado, apenas afeta as organizações laicas em termos de donativos, não acontecendo o mesmo em relação às organizações da Igreja. No sentido inverso, referem-se que ambas as organizações ostentam graus de dependência similares e são influenciadas, quer pelos indicadores de participação humana, quer pelos indicadores financeiros. Uma das conclusões mais interessantes do estudo prende-se com aquilo que os autores entendem como “grau de satisfação com a vida”. Neste âmbito, são os indivíduos “mais satisfeitos”,

a par dos “mais religiosos” (prática e crença), os que contribuem mais facilmente para as organizações de índole religiosa, aspeto que não está presente em termos de participação nas organizações de perfil laico. Outra abordagem pode ser encontrada em Ingen e Meer (2008) que, nos estudos que têm realizado sobre as diferenças de participação relativamente ao género, quer em termos de países, quer em termos de organizações, salientam uma menor discrepância de participação nas organizações pertencentes à Igreja, algo que já não acontece em organizações laicas.

Esta temática das redes também é explorada por Brown e Ferris (2004) que analisam a relação entre o capital social e a filantropia/comportamento filantrópico de forma a aferirem os fatores que influenciam o mesmo capital social, assim como a sua influência face ao voluntariado e aos donativos. Trabalhando sobre “microfundações”, observam que a noção que os indivíduos incorporam relativamente ao capital social está diretamente relacionada com a sua pertença a determinada “rede”. Neste sentido, embora agreguem lógicas normativas de participação, a pertença às redes (familiares, religiosas, de vizinhança, etc.) acaba sempre por fomentar uma maior ou menor participação cívica dos indivíduos. No mesmo sentido, referem que, quer as redes, quer as normas, contribuem para a acumulação de “stocks” de capital social, sendo ambas entendidas enquanto um investimento por parte dos indivíduos. Bekkers (2005), por exemplo, numa análise centrada sobre a importância da família, observa a existência de uma maior propensão para o voluntariado por parte de filhos cujos pais também foram voluntários. Neste sentido, esta manutenção da prática não deixa de traduzir a manutenção da rede, aspeto que contribui para a promoção de valores e para a criação de capital social. Embora não incida sobre o voluntariado, Vilaça (2008: 27) traça uma relação entre as redes, o capital social e a solidariedade (cristã), entendida não enquanto conceito original, mas oriundo no séc. XIV no âmbito de uma estratégia de adaptação “do Catolicismo à modernidade e ao processo de secularização em particular”. Na senda dos trabalhos de Billiet e Halman observa a “perceção” de maiores níveis de capital social em indivíduos e em culturas mais religiosas comparativamente com outras em que esses pressupostos não se verificam, nomeadamente porque a prática e o sentido de pertença a uma comunidade contribuem significativamente para os mesmos. Se a questão das redes e da “confiança social” assume um papel preponderante na participação dos indivíduos no voluntariado – e onde a crença, a pertença e a participação face a uma religião contribuem, de forma decisiva, na escolha dessa organização – também os valores assumem uma importância funcional. De facto, os valores são referidos como uma das principais motivações para a prática do voluntariado. No entanto, embora valores como “altruísmo”, ou “desinteresse da ação” sejam citados como os mais comuns, assiste-se a uma tendência de gradual crescimento de valores de índole

individualista. Neste âmbito de estudos, Yeung (2008), partindo de uma análise ao voluntariado finlandês promovido pela Igreja, afere o grau de crescimento dos valores individualistas e a forma como estes se foram impondo sobre os valores de solidariedade e de altruísmo. No entanto, observa que mesmo que se esteja a assistir a um “individualismo emergente”, a prática do voluntariado não deixa de se inscrever no âmbito das escolhas individuais. Ou seja, mesmo sendo uma escolha individual, não deixa de ser uma “escolha livre”. Neste sentido, considera que os valores conotados com o altruísmo e com a solidariedade não são, necessariamente, conflituantes com o individualismo crescente, mas sim complementares. Esta perspetiva está, de certa forma, incorporada em Hustinx e Lammertyn (2003) que atentam para o facto de os estudos ocidentais sobre o voluntariado se começarem a basear numa abordagem qualitativa em vez de numa abordagem meramente quantitativa. No cerne dessa inversão encontra-se uma maior tentativa de conceptualização dos estudos sobre o voluntariado, sintomático da necessidade de serem privilegiadas análises mais reflexivas. Neste sentido, referem que, nesse leque de análises, as que relacionam a “modernização” com as origens/consequências da “individualização” e da “secularização” são as que mais têm contribuído para essa inversão de “paradigma” de análise. Mas ao contrário de Yeung, entendem subsistir a permanência de uma prática “autocentrada”, sintomática do crescimento dos valores individualistas, aspeto que não deixa de traduzir um menor envolvimento relativamente ao coletivo, ou, dito de outra forma, a superiorização do “egoísmo” face ao “altruísmo”, ou do indivíduo face à coletividade.

A importância dos valores assume uma substancial expressividade, nomeadamente por ser com base nos valores individuais/coletivos que se trabalha a “motivação” dos indivíduos no sentido de se tornarem/permanecerem voluntários. Num estudo comparado, Marisa Ferreira *et al.* (2008) analisam a importância das teorias motivacionais e da personalidade desenvolvendo um quadro conceptual por autor, data, país e área de estudo. Entre vários autores, observam que nos estudos de Cavalier as motivações prendiam-se com os “valores”, “aspeto social” e “carreira profissional”; que em Vitner, Shalom e Yodaft as motivações estavam relacionadas com a “satisfação”, “respeito” e “reconhecimento”; que em Soupormas e Ironmonger os interesses dos indivíduos derivavam do “ajudar os outros”, do “envolvimento pessoal e familiar”; etc. Da mesma forma, analisam o estudo do supracitado Yeung, onde as motivações estavam relacionadas com o “bem-estar pessoal”, “ajudar os outros” e “religião”. Entendendo que a principal questão se prende com a necessidade, sentida por parte das organizações, em termos de “atração” e “retenção” de voluntários, sintetizam as principais motivações dos voluntários: altruísmo, pertença, ego e reconhecimento social, aprendizagem e desenvolvimento. Neste sentido, torna-se visível que esta necessidade de integração do

indivíduo no coletivo, esta necessidade de se sentir “útil” a uma comunidade, não deixa de apontar similaridades com motivações originadas pela crença e pela pertença a uma religião, sendo, em certos casos, um reflexo da importância das mesmas.

Especificamente sobre a realidade portuguesa, dentro desta linha de orientação, Catarino (2004) aponta como principais motivações para a prática de voluntariado a “gratuidade”, o “aspeto pessoal” e a “solidariedade”. Neste âmbito, divide as motivações segundo alguns pressupostos: motivações religiosas, motivações laicas”, motivações “centradas no imperativo do voluntariado” e motivações mistas ou indefinidas. Dentro das motivações laicas, aponta as relacionadas com o altruísmo, a filantropia, o humanitarismo e as militâncias políticas, desportivas, associativas, etc. Relativamente às motivações religiosas, o enfoque coloca-se no domínio da “caridade” e da “salvação”. Trata-se de uma perspetiva interessante, embora nem sempre estas diferenças surjam, relativamente, clarificadas, nomeadamente porque as motivações para a prática do voluntariado podem ser múltiplas e coincidentes. Mas sem dúvida, constata-se que a existência da crença, a pertença a uma religião, continua a ostentar um peso significativo não só para a prática do voluntariado como também na escolha de uma organização laica ou religiosa para essa mesma prática.¹²

Esta importância da religião para a prática de voluntariado cada vez mais se tem revelado uma linha de análise nesta área, inclusive nos estudos que não têm esta relação como ponto de partida da abordagem, tal como podemos observar no que toca à questão das redes e do capital social. De facto, a importância da Igreja e da religião no Terceiro Setor e no voluntariado, não só em Portugal mas, também, em outros contextos europeus, condiciona uma certa transversalidade temática. No entanto, coloca-se, inevitavelmente, a seguinte questão: que modelo de relação Estado/Igreja encontramos na sociedade portuguesa?

5. MODELOS DE RELAÇÃO ESTADO/IGREJA – À PROCURA DE UM MODELO PORTUGUÊS

Em “Secularism, Religious Political Parties and Non-Constitutional Pluralism” Matteo Bonotti (2008) analisa alguns modelos da relação Estado/Igreja e as suas implicações no âmbito da política normativa das organizações religiosas. Crítico do modelo de Tariq Modood e de Riva Kastoryano (*apud* Bonotti, 2008) denominado “modelo pluralístico de integração/assimilação institucional”,¹³ por este não responder ao problema de integração dos novos grupos religiosos, defende, não deixando de ser crítico em relação ao mesmo, o modelo de Veit Bader (*apud* Bonotti, 2008) denominado “pluralismo não-constitucional”,

¹² Referimo-nos especificamente à escolha de uma organização pertencente, ou não, à Igreja. Há que entender, de todas as formas, que a prática de voluntariado numa organização pertencente à Igreja não significa, na maior parte dos casos, que se trate de “voluntariado religioso”.

¹³ Tradução do autor.

por este possibilitar um quadro normativo mais tendente à integração dos novos grupos religiosos.

Relativamente a Modood e Kastoryano, os trabalhos destes começam por apresentar três modelos. O primeiro é o modelo inglês, que se caracteriza por uma distinção clara entre a Igreja, institucionalmente associada ao Estado, e uma enraizada sociedade secular onde se denota a influência de filósofos tais como David Hume. Neste sentido, a limitação histórica de poder por parte da Igreja acabou por contribuir para um menor peso dos movimentos anticlericais. O segundo modelo, modelo americano, é determinado pela Primeira Emenda da Constituição norte-americana, que define uma separação radical entre o Estado e a Igreja. Ao contrário do que acontece no modelo inglês, existe uma coexistência entre um Estado secular e uma sociedade extremamente religiosa. No entanto, tal como no modelo inglês, também não existe uma relação direta entre a secularização política e a secularização da sociedade. O terceiro e último modelo, o modelo francês, proíbe a existência de uma igreja estabelecida, tal como no americano. No entanto, ao contrário do modelo americano e do inglês, responsabiliza e implica o Estado na necessidade de “privatizar” a religião, embora este não deixe de atribuir um estatuto legal e institucional às diversas congregações religiosas.

No modelo americano, Bonotti entende como positivo o facto de possibilitar a pluralidade de manifestações e congregações religiosas. No entanto, baseando-se nos trabalhos de Giovanni Sartori, entende que os partidos religiosos tentam influenciar a sociedade a partir de “dentro”, algo que só é possível devido à existência de “pluralismo”. Neste universo, observa a criação de um círculo vicioso de legitimação política – ou seja, embora não tenham a capacidade para alterar o quadro político podem almejar à existência de uma “unanimidade pluralística”. Neste prisma, as organizações político-religiosas acabam por tender para o facciosismo visto não existir uma conexão institucional entre as suas estruturas pluralísticas e a “unidade da política”. Assim sendo, a unanimidade pluralística acaba por ser inviável nas organizações religiosas e as suas estruturas acabam por ser meramente parciais. Relativamente ao modelo francês, Bonotti entende que se apresenta com uma grande influência “jacobina”, baseada num expressivo anticlericalismo ideológico tendente a terminar com a expressão do religioso na vida pública. Neste sentido, as organizações religiosas só podem participar se contribuírem para a legitimação do poder estabelecido, acabando por redundar numa perspectiva de “unitarismo”, no sentido em que as organizações e os partidos religiosos são excluídos do domínio público. Sobre o modelo inglês, observa que o reconhecimento público da religião propicia o fortalecimento e o aparecimento de organizações/partidos religiosos. No entanto, tal facto não significa que as organizações religiosas não

pertencentes à maioritária religião anglicana tenham o mesmo espaço. Logo, não determina, automaticamente, a existência de um “pluralismo religioso”.

Relativamente ao modelo “pluralista de integração/assimilação institucional”, o secularismo fundamenta-se na ideia da existência de uma esfera pública neutra, sem favorecer nenhum tipo de religião e onde o surgimento de novos grupos étnicos e religiões pode contribuir para o fortalecimento do quadro constitucional dos países ocidentais cujas sociedades foram moldadas segundo os valores cristãos. No entanto, ao não serem reconhecidos os mesmos direitos a outras religiões, os valores do pluralismo acabam por não ser observados. Numa avaliação crítica a este modelo, Bonotti refere que tendo os valores cristãos moldado a organização das sociedades ocidentais, os valores das outras religiões ainda não dispuseram do tempo necessário para atingir o mesmo grau de influência, visto constituírem processos sociais que levam séculos a estabelecer-se. Logo, defende um modelo institucional não apenas diferente dos modelos inglês, americano e francês, mas também do modelo “pluralista de integração/assimilação institucional”, nomeadamente o modelo de “pluralismo não-constitucional” de Veit Bader. Segundo Bader, a religião pode ser reconhecida não só a nível constitucional como também a nível administrativo, legal e deliberativo. Sendo assim, define cinco modelos sobre a implicação da Igreja e da religião, caracterizados por diferentes graus de institucionalização, de monismo e de pluralismo: (1) forte estabelecimento de uma Igreja monopolista (Israel, Sérvia, Grécia) – neste modelo não há lugar para uma institucionalização pluralista de outras entidades religiosas; (2) “Weak establishment” (Inglaterra, Escócia, países escandinavos) – consagração constitucional de uma única congregação religiosa, mas que tem de obedecer ao pluralismo religioso da sociedade; (3) pluralismo constitucional ou estabelecimento plural – reconhecimento constitucional ou legal da existência de mais do que uma religião (exemplo: coexistência, na Finlândia, da Igreja Luterana e da Igreja Ortodoxa); (4) pluralismo não-constitucional (NOCOP)¹⁴ – combina direitos constitucionais com pluralismo restrito legal (exemplo: lei da família), assim como pluralismo institucionalizado (das organizações), pluralismo político e pluralização religiosa e cultural da sociedade; (5) modelo do não-estabelecimento e do pluralismo privado – possibilita o pluralismo religioso na sociedade mas não o reconhece em termos constitucionais e políticos (próximo do modelo americano). Em relação a este último, Bader critica a “falsa neutralidade”, assente no liberalismo económico que implica a discriminação de minorias religiosas e promove a desigualdade entre as religiões organizadas. Ou seja, ao contribuir para a manutenção dos privilégios de uma confissão religiosa, acaba por não promover o pluralismo.

¹⁴ NOCOP - Non-constitutional Pluralism.

O NOCOP, segundo Bader e Bonotti, consegue um melhor equilíbrio entre a identidade nacional e a igualdade religiosa, pois estas, ao não serem entendidas enquanto estáticas, envolvem uma “dialética de institucionalização” que impede a “intolerância religiosa”. Bader também o aponta como sendo um modelo bastante útil na educação, saúde e serviços sociais – visto constituir serviços que podem ser providenciados pelas organizações religiosas (financiadas pelo Estado). No entanto, Bonotti refere que Bader não reconhece suficientemente o papel dos partidos e das organizações religiosas, tornando-se necessária uma abordagem mais aprofundada sobre a natureza identitária dos mesmos.

Detendo-nos sobre a realidade portuguesa, observamos que, tal como nos modelos sobre a natureza do Estado Providência (Esping-Andersen, Salomon e Anheier), mais uma vez, as especificidades portuguesas acabam por não ser contempladas, nomeadamente se considerarmos os três modelos de Modood e Kastoryano. Relativamente ao modelo inglês, se bem que a presença/influência da Igreja em Portugal, nomeadamente a sua aliança/parceria com o Estado seja visível em termos históricos, não parece verificar-se o mesmo grau de separação/cisão entre a Igreja e a sociedade civil, nomeadamente porque embora consagrados na Constituição, os princípios do laicismo nunca se radicalizaram de uma forma continuada e conflituante. O culto de Fátima, por exemplo, resultado das “aparições” de 1917, embora só tenha sido reconhecido oficialmente pela Igreja em 1930, contribuiu, desde os anos 1920, para o ressurgimento social e cultural da religião, assim como para o seu processo de “re Cristianização”, aproximando-a das culturas populares (Dix, 2010). No mesmo sentido, embora a Constituição da República determine os pressupostos de um Estado laico, tal como acontece no modelo americano, a sociedade portuguesa, embora não determine o primado de nenhuma igreja/religião, não apresenta a mesma pluralidade de organizações religiosas que a sociedade norte-americana. Relativamente ao modelo francês, embora os seus princípios ideológicos tenham constituído a principal influência do republicanismo, do laicismo e da secularização, gradualmente esses ideais foram perdendo a mesma capacidade dinamizadora tal como aconteceu, por exemplo, durante o Estado Novo, não obstante a inexistência de enquadramentos legais. Relativamente ao modelo “pluralista de integração/assimilação institucional”, ou o modelo ideal, aplicam-se as mesmas críticas de Bonotti – embora a Constituição determine uma abertura pluralística e existam condições para a prática de outras religiões não católicas, a verdade é que ainda não foi possível atingir o mesmo espaço de expressão para outras comunidades religiosas.¹⁵

¹⁵ Baseando-se em dados do European Social Survey, relativamente ao intervalo 2002/2008, Vala *et al.*

Questionando sobre os modelos de Veit Bader, em Portugal não existe, tal como em Israel ou na Sérvia, o monopólio exclusivo de uma religião, nem, como na Finlândia, a existência legal de duas ou mais religiões. Da mesma forma, a sociedade portuguesa não se inscreve no “modelo do não-estabelecimento e de pluralismo privado” (ou norte-americano), visto o pluralismo religioso estar consagrado em termos constitucionais. Relativamente ao modelo de “Weak establishment”, embora exista a referência à importância da religião católica, essa primazia não está consagrada em termos constitucionais. Logo, sobra o modelo do “pluralismo não-constitucional”. No entanto, tal como no modelo “pluralista de integração/assimilação institucional”, o “pluralismo não-constitucional” também parece incorporar um perfil ideal, um arquétipo, não correspondendo ao retrato de uma sociedade atual, neste caso a portuguesa, justamente por não se verificar o pluralismo institucional, religioso ou político – não por ser, automaticamente, negado, mas por manifestar uma expressão residual. Há outro aspeto interessante a considerar, Bader entende que este modelo permite às organizações da Igreja (e por inerência as do Terceiro Setor) assumirem as expensas da ação social, deixando ao Estado o papel de financiador. Nesse âmbito, incorpora similaridades relativamente ao princípio da substituição. Logo, embora não exista nenhuma referência direta ao voluntariado, afirmamos que ele, também, se inscreveria neste domínio. Dito de outra forma, a incorporação desse modelo ideal redundaria numa menor expressão do Estado no domínio da ação social e, subsequentemente, na assunção de que as políticas da sua promoção/implementação estariam na esfera privada. Coloca-se a inevitável questão: seria possível, nesse âmbito, almejar a uma sociedade mais pluralista? Não tendo respostas, a verdade é que este modelo parece sugerir que uma menor intervenção do Estado corresponde a um maior grau de pluralismo.

Esta separação entre as esferas pública e privada inscreve-se na mesma retórica da secularização, embora o próprio conceito não seja linear.. Se entendermos a secularização apenas enquanto emancipação das normas religiosas (Casanova, 2006) observam-se as suas similaridades face ao modelo ideal de Veit Bader defendido por Bonotti. No entanto, atendendo ao campo do voluntariado não se pode afirmar que, com

(2010) observam que a percentagem de portugueses inquiridos que declara “pertencer a uma religião” se situa nos 87,7% em 2008, aumentando relativamente a 2002 (85,8%). Nos restantes 30 países (não incluindo Portugal) a média cifra-se nos 64,2% (2008). Por outro lado, embora diminua de 2002 para 2008 (97,1% para 96,3%) a religião “católica” continua a ser a predominante. Seguem-se a religião “protestante” e “outras confissões cristãs” (1,3%), “ortodoxa” (0,7%), “islâmica” e “religiões orientais” (0,2%). Relativamente à média dos outros países europeus existe um maior grau de distribuição, encontrando-se nas três primeiras: “católica” (33,3%), “ortodoxa” (29,1%) e “islâmica” (18,9%). No entanto, em termos de uma “prática diária” (2008) a média portuguesa (1,9%) é inferior à dos restantes países considerados (2,3%). Por sua vez, Menendez (2007), baseando-se em dados comparados do European Social Survey e do European Value Survey, respeitantes a 1999/2000, num total comparativo de oito países (Portugal, Áustria, Bélgica, Espanha, França, Irlanda, Polónia e Itália) observa que Portugal é o país em que os inquiridos declaram ter um maior nível de “confiança na Igreja” (78%).

a incorporação deste modelo, ele assumisse uma expressão mais plural, porque, tal como afirma Casanova (2006: 12): muitas organizações religiosas minoritárias “assumem a forma” de organizações voluntárias. Ou seja, o voluntariado de organizações religiosas minoritárias acaba por ser uma forma de contrariar o monopólio da religião católica maioritária. Esta visão também está patente em Vilaça (2006: 263). Concluindo, a somar à (in)existência de um “pluralismo religioso” português, ancorado em torno da cisão entre “um catolicismo fortemente identitário e professante e uma intelectualidade anticlerical”, há que acrescer a desigualdade na gestão e distribuição de recursos, não só entre Estado e Igrejas “dominantes”, mas entre essas mesmas igrejas e as minorias religiosas, nomeadamente as “emergentes” em Portugal, muitas delas impulsionadas por fluxos migratórios recentes (igrejas/comunidades ortodoxas, evangélicas, pentecostais, muçulmanas, etc.).

Assumindo que nenhum dos modelos considerados enquadra, de uma forma fidedigna, as especificidades da realidade portuguesa, constatamos que nesta definição de modelos subsiste a mesma dicotomia complementaridade/substituição construída no domínio dos diferentes “processos e contraprocessos de secularização” inerentes à dialética Estado/Igreja. Relativamente ao pluralismo, entendido no âmbito desta relação, ou no âmbito de uma relação “Igreja maioritária/Igrejas minoritárias”, está inscrito no Princípio Geral do voluntariado: “O Estado reconhece o valor social do voluntariado como expressão do exercício livre de uma cidadania activa e solidária e promove e garante a sua autonomia e pluralismo”.

CONCLUSÃO

A história do voluntariado em Portugal está intimamente relacionada com a história da Igreja, sendo notória a sua influência, quer em termos de organizações promotoras, quer em termos ideológicos. No entanto, a harmonia dessa relação sofre um inevitável revés com o advento das teorias iluministas, laicas e, posteriormente, republicanas no âmbito da solidificação de um Estado “secular”. Particularmente a partir do século XIX, a Igreja perde em Portugal o (quase) monopólio do voluntariado, surgindo novas formas de voluntariado de perfil mutualista ou cooperativo em que o pressuposto ideológico assentava em contornos político-sociais bastante díspares em relação aos advogados pela Igreja. Da mesma forma, perde influência em termos de ação social passando o Estado a ocupar o seu anterior papel. No entanto, é neste período de perda de influência que irrompe a Doutrina Social da Igreja, onde um dos seus princípios mais emblemáticos, justamente o da subsidiariedade, se rebela contra a noção do Estado tutelar e onde o voluntariado é apresentado como a “expressão física” da aplicação desse princípio. Logo, se por um lado a Doutrina Social da Igreja pode ser encarada como uma “reação”, por

outro o voluntariado assume-se na ótica da “ação”, ou do colocar em prática as lógicas doutrinárias eclesiais.

Em termos atuais, estes pressupostos continuam bastante visíveis, sendo os princípios da substituição face ao Estado ou da complementaridade face ao mesmo os mais presentes na sociedade portuguesa. Neste âmbito, embora o voluntariado constitua apenas uma das múltiplas esferas do Terceiro Setor, sendo, justamente, aquela que observa um menor pendor económico, constitui um dos campos onde o debate ideológico e as perspetivas conflituantes se tornam mais incidentes.

Relativamente à análise do corpo teórico, é observável que as questões da crença e da pertença, assim como a importância dos valores, continuam a ser preponderantes, quer na escolha de uma organização para a prática do voluntariado, quer para a prática em si; e onde a questão das redes assume uma salutar importância, nomeadamente na sua influência em termos de capital social dos indivíduos.

Relativamente aos modelos de relação Estado/Igreja, embora não seja possível enquadrar fidedignamente a sociedade portuguesa em termos dos modelos apresentados, observa-se que existe uma clara tendência para a definição de um modelo ideal – que, neste caso, seria o modelo de “pluralismo não-constitucional” de Veit Bader. Mas, mais uma vez, observamos que no entendimento do que será uma sociedade mais pluralista os papéis a atribuir ao Estado e às organizações religiosas não deixam de estar imbuídos de perspetivas “profundamente” ideológicas, em relação às quais podemos fazer emergir os princípios da complementaridade e da substituição. Nesse sentido, na ótica do entendimento do que deve ser uma sociedade mais pluralista ou, na melhor das hipóteses, no trilho da caminhada para esse “ideal”, voltamos a reencontrar o voluntariado – justamente por conjugar a teoria com a prática – quer o estejamos/queiramos entender numa perspetiva laica, religiosa, híbrida ou nenhuma.

RICARDO MARQUES

Ricardo Marques é licenciado em Sociologia, mestre em Sociologia – Cidades e Culturas Urbanas pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e doutorando em Sustentabilidade Social e Desenvolvimento na Universidade Aberta. Desenvolve a atividade de Bolseiro de Investigação no Centro de Estudos Sociais no âmbito do projeto “Estudo sobre voluntariado”, financiado pela Fundação Eugénio de Almeida e integrado por Mauro Serapioni (coordenador), Teresa Maneca Lima e Sílvia Ferreira contando, ainda, com a colaboração de Ana Rita Lança. Neste artigo desenvolve uma reflexão pessoal baseada numa das múltiplas linhas de pesquisa do projeto de investigação.

Contacto: marquesricardo@yahoo.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amaro, Rogério Roque (2002), *O voluntariado nos projectos de luta contra a pobreza*. Lisboa: Comissão Nacional para o Ano Internacional dos Voluntários.
- Bekkers, René (2005), "Charity Begins at Home, How Socialization Experiences Influence Giving and Volunteering", 34th Arnova Annual Conference, Washington DC.
- Bonotti, Matteo (2008), "Secularism, Religious Political Parties and Non-Constitutional Pluralism", 2nd ECPR Graduate Conference Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha.
- Brown, Eleano; Ferris, James M (2004), "Social Capital and Philanthropy: An analysis of the impact of social capital on individual giving and volunteering", International Society for Third Sector Research, Toronto.
- Casanova, José (2006), "Rethinking Secularization: A global comparative perspective", *The Hedgehog Review*, 8(1/2), 7-22.
- Catarino, Acácio (2004), "Voluntariado - uma leitura da experiência", *Sociedade e Trabalho*, 19/20, 9-15
- Dix, Steffen (2010), "As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa", *Análise Social*, vol. XLV, 5-27.
- Educational, Audiovisual, & Culture Executive Agency, Directorate General Education and Culture (2010), "Study on Volunteering in the European Union". Country Report Portugal. GHK.
- Esping-Andersen, Gosta (1991), "As três economias políticas do Welfare State", *Lua Nova*, 24, 85-116.
- Ferreira, Marisa; Proença, Teresa; Proença, João F. (2008), "As motivações no trabalho voluntário", *Revista Portuguesa e Brasileira de Gestão*, 7(3), 43-53
- Ferreira, Sílvia (2000), "As organizações do terceiro sector na reforma da Segurança Social", IV Congresso Português de Sociologia, Coimbra.
- Ferrera, Maurizio (1999), "A reconstrução do Estado Social na Europa meridional", *Análise Social*, vol. XXXIV, 457-475.
- Franco, Raquel Campos (coord.) (2008), *O sector não lucrativo português numa perspectiva comparada*. Porto: Universidade Católica Portuguesa/ Johns Hopkins University.
- Hustinx, Lesley; Lammertyn, Frans (2003), "Explaining Differences in Styles of Volunteering: The case of the Flemish Red Cross volunteers", Fifth International Conference of the International Society for Third-Sector Research, University of Cape Town, África do Sul.
- Ingen, Erik Van; Meer, Tom van der (2008), "Inequalities in Voluntary Association Participation and Social Security Expenditure", Contemporary European Perspectives on Volunteering: Civic Virtue vs. Social Movement Activism conference. Estocolmo.
- Lopes, Policarpo (2007), *Para uma sociologia do catolicismo, entre a depressão de sentido da modernidade e a expressão pós-moderna*. Lousã: Rei dos Livros.
- Marques, Oliveira A. H. (2006), *Breve história de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença.
- Menendez, Millán Arroyo (2007), "Religiosidade e valores em Portugal: comparação com a Espanha e a Europa católica", *Análise Social*, vol. XLII, 757-787.

- Ruiter, Stijn; De Graaf, Nan Dirk (2006), "National Context, Religiosity, and Volunteering: Results from 53 countries", *American Sociological Review*, 71(2), 191-210.
- Serapioni, Mauro; Sesma, Dolores (2011), "A participação dos cidadãos nos sistemas de saúde dos países da Europa do Sul: Portugal, Itália e Espanha. Resultados preliminares de um estudo comparativo", *Sociologia On Line, Revista da Associação Portuguesa de Sociologia*, 2, 599-629.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Vala, Jorge; Torres, Anália; Ramos, Alice; Lavado, Susana (2010), "Portugal e Europa, atitudes e valores em mundança", *European Social Survey 2002-2008*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- Vilaça, Helena (2006), *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento.
- Vilaça, Helena (2008), *Imigração, etnicidade e religião: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de Leste*. Lisboa: Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural.
- Wang, Lili; Graddy, Elizabeth (2008), "Social Capital, Volunteering and Charitable Giving", *Voluntas*, 19, 23-42.
- Yeung, Anne Birgitta (2008), "Free to Choose: So why choose volunteering? Exploring Independence and Social Action in the Finnish Church", *Voluntary Action, The Journal of the Institute for Volunteering Research*, 9(1), 35-45.

REFERÊNCIAS ELETRÓNICAS

- Conselho Nacional para a Promoção do Voluntariado. Página consultada a 11/07/2011, em <http://www.voluntariado.pt/>
- Confederação Portuguesa do Voluntariado. Página consultada a 11/07/2011, em <http://www.convoluntariado.pt/>
- Eurobarometer. Página consultada a 11/07/2011, em http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm
- Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2010), Pontifício Conselho "Justiça e Paz". Consultado a 11/07/2011, em <http://www.veritatis.com.br/ebooks/cdsi.pdf>

LEGISLAÇÃO

- Lei n.º 71/98 de 3 de Novembro. Diário da República. 1-Série A. Assembleia da República.

RELIGIÃO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE UM PEQUENO MUNICÍPIO BRASILEIRO

FABRÍCIO ROBERTO COSTA OLIVEIRA

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

Resumo: Neste artigo problematizo a ideia de que contemporaneamente vivemos um período em que religião e política estão em campos distintos. Faço uma apresentação do processo de colonização do Brasil, mostrando o quanto a Igreja Católica foi importante para a formação nacional e como sua presença é contínua no cenário político brasileiro. Neste sentido, apresento um estudo sobre a emergência de atores políticos católicos numa pequena cidade do interior do estado de Minas Gerais, onde a atuação de lideranças comunitárias se deu com grandes motivações religiosas e revelaram encontros de dois campos de ação: o religioso e o político. Assim, defendo que religião e política têm implicações mútuas e fronteiras que não são nitidamente definidas.

Palavras-chaves: secularização, política, religião, espaço público, Igreja Católica.

INTRODUÇÃO

Uma das principais marcas identitárias do Brasil é o catolicismo. Até fins do século XIX, a Igreja Católica era a única instituição religiosa reconhecida oficialmente. Por isso, gozava de proteção do Estado para realizar sua expansão institucional e ao mesmo tempo era atuante na legitimação da colonização portuguesa.

A separação entre Estado e Igreja se deu apenas com a instauração do regime republicano (1889). Para Mariano (2003), esta separação não só faz parte do processo de secularização como o impulsiona. Entretanto, as relações de cooperação entre as duas instituições foram estreitas até meados do século XX, e a liberdade religiosa plena sempre foi mais um discurso do que uma prática efetiva.

Os desafios envolvendo a liberdade religiosa estão muito presentes na América Latina, e quiçá, para além de suas fronteiras. Oro e Ureta (2007), a respeito das constituições dos 20 países latino-americanos, mostram que três países (Argentina,

Bolívia e Costa Rica) se declaram católicos e outros seis (Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Peru e Paraguai) fazem menção à Igreja Católica com “dispositivos particulares”, revelando tratamento desigual destas frente às demais.

No Brasil, não obstante a constituição declarar separação entre Igreja-Estado, desde fins do século XIX, as relações entre religião, políticas e Estado são muito estreitas. O estudo de Oro (2001) junto aos políticos do estado do Rio Grande do Sul (vereadores da capital e deputados estaduais) revela que 64% dos vereadores e 79% dos deputados, que responderam aos questionários da pesquisa, “consideram que a imagem de um político está socialmente comprometida caso se afirme sem vínculo religioso” (Oro, 2001:167). Assim, acreditam que poderiam ser prejudicados em suas votações caso afirmassem não possuir crenças religiosas.

Neste artigo, analiso a emergência de atores políticos católicos, considerados localmente “políticos de igreja”, cuja atuação e formação como agentes políticos se deu em decorrência de desdobramentos do processo de constituição de espaços eclesiais. Estes possibilitaram a emergência de líderes católicos no contexto de descentralização paroquial no interior de Minas Gerais, no período pós-Concílio Vaticano II (1962-1965).

Especificamente faço uma análise do modo como a formação de comunidades de base e lideranças católicas se mostrou de suma importância no contexto político local,¹ revelando encontros de campos de ações diferenciados: o religioso e o político. Neste sentido, minha análise aponta para o fato de que religião e política estão intimamente inter-relacionadas nas práticas políticas no interior do país e, possivelmente para além destes contextos. Apesar da ruptura formal entre o Estado republicano brasileiro e a Igreja Católica, estruturante da colonização do Brasil, este processo de separação foi sempre parcial e apresenta desafios importantes no contexto contemporâneo.

A questão que procuro destacar neste texto, qual seja a emergência de atores políticos com discursos embasados em concepções religiosas católicas é consequência direta de transformações no catolicismo brasileiro de início da década de 1960, influenciadas pelas proposições advindas do Concílio Vaticano II. De entre estas se destaca a legitimidade de maior espaço de atuação de leigos em atividades religiosas na Igreja Católica. Isso, principalmente no Brasil, redundou na formação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Nestas comunidades, grupos católicos se reúnem, muitas vezes sem presença do pároco e realizam algumas atividades rituais fundamentais à vivência cotidiana dos grupos católicos.

¹ Não cito o nome dos atores sociais locais como forma de preservá-los. No mesmo sentido, não cito o nome do município que está localizado no Vale do Rio Doce de Minas Gerais. Atualmente conta com uma população de aproximadamente 14 000 habitantes. Sua principal atividade econômica é a agropecuária (Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Os únicos nomes reais são de Alípio Jacinto e João Resende, coordenadores do Movimento da Boa Nova (Mobon).

No desenvolvimento do processo de constituição de novas práticas católicas foi formado o Movimento da Boa Nova (Mobon),² com objetivo de propalar as novas resoluções advindas do Concílio Vaticano II. Este Movimento atuava e ainda atua no propósito de organizar comunidades e formar lideranças católicas leigas locais, responsáveis por dinamizar o catolicismo nas comunidades que têm características similares às CEBs que se espalharam pelo Brasil.

O Mobon contribui para a valorização leiga, não obstante, dependia de alianças com párocos para que pudesse adentrar espaços eclesiais, onde pudessem ministrar seus cursos, propalando suas ideias e objetivos. A partir da década de 1980, com a consolidação da redemocratização brasileira, os cursos passaram a apresentar uma estreita relação entre religião e política.

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A IGREJA CATÓLICA E O ESTADO NO BRASIL

Weber (1999, 2002) considerava que na modernidade a religião iria migrar da esfera pública para a privada, onde predominaria um Estado secularizado, legitimado pelo direito racional e burocrático, algo fundamental ao processo de secularização. Este conceito é alvo de muitas controvérsias e um grande desafio teórico enfrentado de forma contínua por pesquisadores das ciências humanas e sociais, que apresentam diferentes interpretações e constroem novas perspectivas de análise (Negrão, 2005; Pierucci, 1998; Zepeda, 2010).

De maneira geral, entende-se secularização como processo social em que “o pensamento, práticas e instituições religiosas perdem seu significado para a operação do sistema social” (Wilson, 1998: 49). No mesmo sentido, Zepeda (2010: 129) entende como secularização o “conjunto de mudanças pelo qual a religião perde sua relevância social, ideológica e institucional”. Necessário considerar que este processo é muito desigual entre os diferentes países e regiões do mundo, mas com significado amplo: onde a religião perderia sua condição hegemônica na vida social e seria mais restrita à subjetividade e à vida privada.

Até às vésperas da consolidação das concepções Iluministas, a religião era uma questão estatal. Embora houvesse exceções e estratégias locais, que não podem ser desconsideradas, cabia aos súditos seguir a religião oficial legitimada pelo poder governamental. A partir do século XVIII, em alguns países houve início do processo de separação entre Estado e religião, onde o primeiro se tornaria laico e o segundo, assunto de ordem privada. Neste caso, em tese, pertencer a uma religião se tornaria uma livre

² O nome Movimento da Boa Nova adveio de um dos principais cursos da fase inicial, intitulado “A Boa Nova do Evangelho”. A partir dele “começaram a fazer referência ao grupo como o ‘pessoal do Boa Nova’ ou a ‘equipe do Boa Nova’”(Araújo, 1999: 70).

escolha livre dos agentes sociais. Assim, a religião passaria a ser algo de foro exclusivamente íntimo, uma consequência do processo social de secularização, onde igrejas e estados tornar-se-iam autônomos.

A secularização do aparato jurídico-político do Estado, além de reiterar a autonomia e a supremacia do direito em relação a outras formas de ordens normativas, reduziria a pretensão dos grupos religiosos de imporem suas normas a todo o conjunto da sociedade. “Com sua secularização, o Estado, portanto, passou a garantir legalmente a liberdade dos indivíduos para escolherem voluntariamente que fé professar e o livre exercício dos grupos religiosos” (Mariano, 2003: 113).

Sabe-se que no Brasil, a relação de cooperação mútua entre Estado e Igreja Católica não acabou concomitantemente à Proclamação da República: “a perseguição policial aos cultos afro-brasileiros efetuada até os anos 50 atesta a longa via-crúcis percorrida pela liberdade religiosa no país” (Mariano, 2003: 112). Atualmente, ainda há discussões sobre a presença de imagens católicas em espaços públicos.

A dificuldade para a vivência de maior liberdade religiosa e separação efetiva entre religião e política advém do processo histórico de colonização brasileira.³ A coroa portuguesa e a Igreja Católica tinham uma relação de cooperação fundamental para a colonização: ao Estado português cabia dotar a colônia de administração e desenvolver uma política de povoamento para fornecer mão-de-obra e institucionalizar as relações que se estabeleceriam entre Metrópole e Colônia. À Igreja Católica cabia legitimar o Estado, as condições sociais vigentes e cumprir com as funções sacras às quais ela se atribui: estar presente na vida das pessoas desde o nascimento, com o batismo, passando pela crisma, casamento, extrema-unção e enterro em cemitério com administração eclesiástica.⁴

A relação de cooperação do período colonial tinha o rei no centro das funções de poder, tanto no governo civil como no religioso: “para melhor administrar as questões do domínio político e religioso, instituiu a Mesa de Consciência e Ordens que respondia à necessidade de se regularem os negócios eclesiásticos” (Teixeira, 1988: 15). O poder do rei sobre a Igreja Católica não era objeto de contestação pelo clero. A formação teológica do clero na Universidade de Coimbra, onde muitos deles estudaram, era carregada da concepção político-religiosa portuguesa legitimadora da colonização, tanto que os primeiros conflitos entre Estado e Igreja só se deram na década de 1870 por influência de poucos bispos que haviam estudado na França (Casanova, 1994).

³ Sobre a relação entre religião e política no Brasil, o quinto capítulo do livro *Public religions in the modern world*, de José Casanova (1994), é muito elucidativo.

⁴ O regime de padroado consistia em uma relação de reciprocidade entre a Igreja e o Estado. Por um lado, o Estado gozava do privilégio de receber dízimos e rendas e, por outro, era responsável por edificar templos, erigir dioceses e paróquias, incrementar missões entre os índios e manter os missionários (Lima, 2004 : 23).

Sob tutela da Coroa, a Igreja Católica objetivava obter controle sobre a vida social. Ser católico era uma identificação autoevidente a todos que viviam em terras brasileiras: através de conventos, das paróquias, das irmandades e confrarias formou-se uma sociedade na qual ninguém escapava à necessidade de apelar para instituições religiosas para conseguir emprego, emprestar dinheiro, garantir sepultura, providenciar dote para a filha que queria casar-se, comprar casa, arranjar remédio e o Estado cuidava da administração financeira e da repressão (Hoornaert, 1991: 18).

Consolidou-se uma sociedade colonial em que era quase impossível viver alheio à vida religiosa, praticamente todos os eventos e fases marcantes da vida deveriam passar pelo crivo do catolicismo. No período do Brasil colonial “poder participar das atividades religiosas representa ser aceito socialmente, estar de acordo com os preceitos da Igreja tridentina quanto ao controle dos costumes e difusão da moral cristã” (Figueiredo, 1998: 102).

O catolicismo se impunha como obrigatoriedade por estar presente em todos os eventos de vida social. Mais do que uma instituição voltada exclusivamente para o religioso, a Igreja Católica desempenhava as funções de registro civil, de escola, de centro de serviço social, de organizadora de festas e reguladora da vida familiar (Oliveira, 1986: 14).

As relações entre a Igreja Católica e a Coroa portuguesa ficaram inalteradas com a Declaração da Independência, quando passa a prevalecer o Padroado Régio e o Imperador detém a prerrogativa de decisão a respeito das orientações vindas de Roma (Paiva, 2003). As relações de cooperação entre a Igreja Católica e o governo português se deslocaram para uma relação de cooperação entre Igreja Católica e o Imperador brasileiro.

A Igreja Católica atuou na manutenção da ordem social vigente e pela “pregação e pelos sacramentos – especialmente pela confissão – o aparelho eclesiástico está sempre lembrando à população as normas morais a serem seguidas e os castigos reservados aos transgressores” (Oliveira, 1986: 153). Assim, o catolicismo se caracterizava por uma religiosidade sem nenhuma tensão com a esfera social.

A submissão do religioso ao político significava uma submissão do clero aos anseios políticos institucionalizados do poder monárquico e à elite agrária (Casanova, 1994). A Igreja Católica romana não demonstrava qualquer anseio no sentido de rever sua postura tradicional, pelo contrário, as orientações da década de 1870 “por ocasião do Concílio Vaticano I, retratadas no *Syllabus* papal com a condenação às liberdades individuais, apenas denunciavam o endurecimento da postura conservadora que provinha de Roma, fruto mesmo do longo papado de PIO IX” (Paiva, 2003: 65).

O Concílio Vaticano I lançou “uma pá de cal para qualquer possibilidade de modernização do mundo católico ao declarar a infalibilidade do papa, o que só reforçava a hierarquia da Igreja” (Paiva, 2003: 65). Foi no Concílio Vaticano I (1870) que se consolidaram “os alicerces de um catolicismo avesso às inovações, de autodefesa e apologético” (Teixeira, 1988: 24).

Os bispos mais empenhados no projeto reformador do Concílio Vaticano I – entendendo como reformadora a busca de maior unidade católica no território brasileiro, bem como a expansão do catolicismo com clero mais institucionalizado – encontrava forte oposição do antigo clero secular e introduzia as medidas de forma gradativa, a fim de evitar conflitos maiores. Os bispos reformadores se caracterizavam pela busca da disciplina eclesiástica: (1) com a formação espiritual e intelectual do clero, (2) com ênfase na catequese e difusão de novas devoções e (3) no rigor à disciplina eclesiástica com o combate à concubinação e às práticas profanas (Oliveira, 1986: 157).

O processo de romanização redundou na substituição de devoções tradicionais por outras novas, trouxe consigo a substituição de antigas irmandades e apesar de choques entre “vigários – ou bispos – e as poderosas confrarias tradicionais (choques que ainda ocorrem em alguns lugares), em geral o processo completou-se pela submissão das antigas associações leigas ao poder clerical” (Oliveira, 1986: 288). A vigência do catolicismo colonial caracterizado como sendo de “muita reza, pouca missa, muito santo, poucos padres” estava colocada em xeque (Hoornaert, 1980: 399).

A romanização foi capaz de vetar boa parte das manifestações populares leigas.⁵ Neste processo houve uma ênfase naquilo que Bourdieu (2005: 39) chama de monopolização da gestão de salvação pelo grupo de especialistas religiosos, detentores do saber religioso, em contraposição aos leigos que seriam os “destituídos do capital religioso”. Essa divisão redundou na separação simbólica cada vez maior entre o saber sagrado e a ignorância profana que o segredo exprime e reforça.

Neste cenário, há, de um lado, um *domínio prático* de um conjunto de esquemas de pensamento, adquiridos por familiarização, comuns a todos os membros dos grupos e, de outro, o *domínio erudito* de um conjunto de normas e conhecimentos explícitos sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição responsável por reproduzir o capital religioso (Bourdieu, 2005).

Nesse raciocínio, Bourdieu (2005) demonstra evidente preocupação em relação à diferenciação do trabalho de produção simbólica em que haveria, de um lado, um grupo

⁵ Segundo Teixeira (1988: 30) “o leigo vai, paulatinamente, ocupando uma posição passiva no interior do campo religioso, enquanto que o aparelho religioso (clerical) se reestrutura segundo um eixo de poder religioso. As bases leigas passam a ser cada vez mais controladas através de uma complexa rede de mediações (associações, paróquias, dioceses), onde se concretiza um verdadeiro trabalho molecular. Esta realidade só passou a ser questionada a partir do Concílio Vaticano II”.

produtor dos bens simbólicos e, de outro, um grupo que seria consumidor desses bens. Assim, ressalta-se a separação entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado, representado pelo corpo de administradores do sagrado, e os leigos definidos como profanos, no sentido de serem os ignorantes da religião. Nesse caso, há uma oposição entre competências religiosas ligadas à estrutura de distribuição do capital cultural. A romanização era um propósito de destituição dos grupos locais, com propósitos de concentrar no Vaticano e na figura do Papa o poder de manipulação dos bens de salvação.

Na prática, a romanização fez com que as relações entre a Igreja Católica e o Império se tornassem conflituosas. O Império objetivava manter a Instituição Católica sobre sua tutela, e os ideais do Concílio Vaticano I objetivavam que o clero seguisse os ditames papais, acreditando que, dessa forma, poderia expandir a fé católica “num sentido mais verdadeiro”.

Segundo Oliveira (1992), embora a Igreja Católica estivesse oficialmente separada do Estado, ela tornou-se guardiã da ordem social, algo que se esboçou no fim nos anos de 1920 e se consolidou nos anos de 1930. A Igreja Católica era reconhecida pelo Poder Público que “apoia suas obras beneficentes, escolas e hospitais, acata suas diretrizes sobre a legislação referente à família e aos bons costumes, e introduz o crucifixo nas repartições públicas” (Oliveira, 1992: 42). Um dos sinais que evidenciam esta “concordata” implícita “é a imagem do Cristo Redentor no ponto culminante do Rio de Janeiro, pairando sobre a capital da República” (*ibidem*).

Segundo Oliveira (1992), o entendimento político estava assentado no fato de a Igreja Católica desempenhava uma função pública e oferecia ao conjunto da população “ritos de passagem”,⁶ além de conferir solenidade a eventos sociais e familiares. Esta “concordata não escrita” inscrevia-se como uma decorrência natural do catolicismo romano na sociedade e na cultura brasileira” (*ibidem*).

O bom entendimento entre a Igreja Católica e o Estado vigorou até o fim dos anos de 1960, até quando repousa sobre uma concepção burguesa do catolicismo: “cujo núcleo está na doutrina da salvação individual e numa ética interpessoal, em princípio válidas para todo e qualquer regime sociopolítico” (*ibidem*).

O catolicismo que se consolidou estava fundamentado numa relação de cooperação com o poder político vigente, que por sua vez estava diretamente atrelado às elites agrárias (Casanova, 1994). Este mesmo catolicismo era extremamente hierarquizado e o clero contava com toda a legitimidade junto aos leigos. Essa relação de cooperação é uma característica das mais importantes da colonização brasileira.

⁶ Oliveira (1992) cita batismo, primeira comunhão, casamento e funeral.

Mostro ainda no presente artigo que apesar da ruptura com o Estado em meados do século XX, acompanhando processos de transformações católicas, os leigos vão adquirir maior proeminência no campo religioso. Processo que na década de 1980 redonda numa militância político-partidária de leigos católicos muito relevantes para a história do Brasil, em que grupos religiosos assumem poderes de governança, levando consigo suas concepções religiosas arraigadas. Assim, mostro que houve um processo local em que o discurso religioso entra em cena nas disputas políticas. Casanova (1994) denominou tal processo como uma “desprivatização” da religião e mostrou o importante papel da religião no espaço público.

A relevância do trabalho de Casanova (1994) foi ter mostrado que a “desprivatização” da religião não precisa necessariamente ser interpretada como antimoderna, antissecular, ou uma reação antidemocrática. Assim, ele mostrou que a ideia de que uma privatização da religião não tem se correspondência empírica em diversas regiões do mundo, destacando-se o Brasil, onde os processos de democratização e modernização da sociedade tiveram a religião católica como impulsionadora.

Importante ressaltar que este mesmo processo de modernização implicou, segundo David Martin (1990), no crescimento do pentecostalismo no Brasil e na América Latina como um todo. Estas denominações fomentam compromissos sociais dos seus fiéis e os estimula a exercerem papel de evangelizador responsável pelo futuro da sociedade em que vive, dando significado à militância religiosa e política dos mesmos. Isso teve e ainda tem contornos importantes nas disputas políticas no Brasil, mas daremos enfoque ao catolicismo.

A FORMAÇÃO DE COMUNIDADES E LIDERANÇAS RELIGIOSAS

Nesta parte faço elucidacões sobre o processo de formaçãõ de comunidades e lideranças comunitárias no interior de Minas Gerais, focando a descentralizaçãõ paroquial que instituiu novos espaçõs de açãõ e proeminência de atores leigos, o que encontrou resistências e desafios importantes para sua efetivaçãõ.

Ao falar de Igreja Católica é preciso destacar que uma das características históricas, enquanto instituiçãõ, é sua hierarquizaçãõ. A forma com que isso se reproduz tem, na formaçãõ do clero, uma de suas principais explicações. É no exercício da constituiçãõ de novos quadros que se institui que o respeito à alta cúpula é fundamental: ações hierárquicas devem ser vistas como vontades divinas, sendo, portanto, suficiente para justificar, explicar e legitimar as decisões institucionais. Boff (1982) destaca que, em nível interno, o poder da hierarquia e as manifestações de autoritarismo na Igreja Católica têm pouco a perder para formas similares de dominaçãõ existentes na sociedade civil.

A Igreja Católica tem o Papa como maior fonte de poder decisório. Se por um lado a Cúria Romana é responsável pela instituição em âmbito internacional, o bispo e seus sacerdotes são responsabilizados pelas unidades locais, as dioceses. Estas se constituem como unidade jurídica e geográfica. As dioceses são divididas em áreas menores, chamadas paróquias. Neste caso, o bispo transfere aos padres, poderes locais e funções sacramentais a cumprir. “A organização das funções da Igreja está, portanto, intimamente ligada ao zoneamento do território da diocese” (Theije, 2002: 171).

Essa divisão territorial é das mais perspicazes por permitir que a instituição, pelo menos teoricamente, tenha representantes nos mais diversos espaços do mundo, numa complexa rede de ramificação, onde a instituição mantenha sua presença no propósito de gerir os “bens de salvação” por um grupo de especialistas religiosos, detentores do saber religioso, o clero, atendendo aos leigos, que pela própria definição seriam “destituídos do capital religioso” (Bourdieu, 2005: 39).

A capacidade da Igreja Católica em se fazer presente em amplos territórios e reproduzir-se durante séculos de existência com esta estrutura funcional é característica fundamental da instituição. Não obstante, a partir da Segunda Guerra mundial, o clero encontrava dificuldades em atender às demandas dos grupos leigos.

Neste sentido, procurou-se dar maior valorização à atuação leiga e alguns setores católicos se identificaram com a ideia de uma “democratização fundamental”, “de base”, que seria resultante de um trabalho educativo que estava relacionado à formação de comunidades cristãs “que se apresentam como pequenos ‘grupos primários’ – no sentido de análogos ao grupo familiar, porque apoiados sobre valores como a amizade, a cooperação, a família, a fé” (Paiva, 1985: 13).

A democratização de base e o trabalho educativo eram representativos do interesse de grupos católicos em atuações mais consistentes e aproximadas da realidade dos leigos. Essa postura ganha legitimidade institucional no bojo do Concílio Vaticano II (1962-1965) que declarou a importância da atuação leiga na instituição e motivou a cooperação e corresponsabilidades entre os diversos estratos da Igreja Católica (Mainwaring, 1989). A Constituição Dogmática, *Lumen Gentium*, diz que:

os sagrados pastores devem reconhecer e fomentar a dignidade e responsabilidade dos leigos na Igreja; recorram espontaneamente ao seu conselho prudente, entreguem-lhes confiadamente cargos em serviço da Igreja e dêem-lhes margem e liberdade de acção, animando-os até a tomarem a iniciativa de empreendimentos. Considerem atentamente e com amor paterno, em Cristo, as iniciativas, pedidos e

desejos propostos pelos leigos. E reconheçam a justa liberdade que a todos compete na cidade terrestre.⁷

Este documento conciliar é representativo de uma concepção de maior espaço de atuação aos leigos. Segundo Teixeira (1998: 202), o Concílio “provoca uma grande ruptura eclesial, questionando o imobilismo tradicional imperante e suscitando um movimento acelerado de transformações”. Não obstante suas limitações em termos de transformações práticas, muitos pesquisadores do catolicismo concordam que “o Vaticano II foi, sem dúvida, a mais ampla reforma da história da Igreja” (Serbin, 2001: 98).

A valorização do leigo era representativa de transformações na Igreja Católica, pois havia certa relativização da ênfase na separação simbólica entre os agentes legítimos da Instituição, os sacerdotes, detentores do saber religioso, e os leigos caracterizados por serem despossuídos de capital religioso (Bourdieu, 2005). Esta separação simbólica e prática não deixou de existir, mas a concepção de que membros da hierarquia e leigos são corresponsáveis pela instituição e mais, que estes poderiam gerir atividades religiosas em nome dela é muito significativo.

No contexto de transformações católicas, na Diocese de Caratinga-MG, surgiu o Mobon com o propósito de estimular a organização de comunidades de base e a formação de lideranças leigas que pudessem ser atuantes nestes espaços. A atuação deste movimento foi destacada pelo bispo Dom Eugênio Corrêa, no jornal oficial da Diocese em 1971:

[Trata-se de] Um trabalho gigantesco, em extensão e profundidade. É o trabalho por excelência da Igreja pós-conciliar. Padres somos tão poucos! Os padres devem ser mais supervisores e animadores das comunidades. Devemos deixar para os leigos tudo o que os leigos podem fazer. Caminhamos decididamente para a diversificação dos ministérios: foi-se o tempo em que só o Padre sabia, mandava e fazia de tudo. Ninguém pode ser universal, hoje sobretudo. (Corrêa, 1971 *apud* Araújo, 1999: 67).

O trabalho é destacado como sendo “pós-conciliar”, representativo da influência efetiva do Concílio e do apoio à premissa de que os leigos podem ocupar espaços de atuação na instituição, sendo os padres mais “supervisores e animadores”, mostrando ruptura com a concepção de que: “foi-se o tempo em que só o Padre sabia, mandava e fazia de tudo”, deixando explícito o estímulo ao trabalho dos grupos leigos. Embora estes

⁷ Capítulo IV – “Os Leigos”, disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm.

fossem tutelados pelos párocos e sempre houvesse limitações nas funções que pudessem exercer.

Neste sentido, não é sem importância o fato de que o Bispo encontrava dificuldade em obter maior número de párocos, um desafio generalizado do catolicismo. Para se ter uma ideia do número de padres que abandonavam suas funções, entre 1939 e 1963, os Papas concederam 563 dispensas do sacerdócio; já no curto período entre 1964 e 1970, foram 13139 dispensas (Martina, 1997: 356).

Neste contexto, lideranças leigas representarem padres e interesses eclesiais, sobretudo em áreas mais distantes da sede da paróquia, era uma forma de suprir a carência de párocos, não deixando o catolicismo oficial ausente nos diversos espaços diocesanos. O Mobon promovia cursos com o propósito de organizar as comunidades e formar as lideranças que atuariam nas mesmas. No curso de Boa Nova ao Evangelho, ministrado em 1970, trabalhou-se o seguinte conteúdo a respeito de comunidade:

A vida comunitária é de importância capital

- O homem não vive isolado
- O cristianismo exige vida comunitária
- Os convertidos precisam do apoio da comunidade
- A fé necessita de ambiente: de vida, de diálogo, de comunidade.

Vantagens de comunidades pequenas

- Conhecimentos profundos
- Todos tem sua vez
- Amizade
- Valorização da pessoa
- Sentido mais profundo da vida
- A comunicação é mais autêntica
- A comunidade é estímulo para o homem
- Faz crescer em forças desconhecidas
- Leva o a se expandir
- Dá-lhe disposição e otimismo para o trabalho.⁸

A comunidade é vista como elemento fundamental para a vivência do cristianismo. Sendo esta, inclusive, uma “exigência do cristianismo” àqueles que desejassem ser verdadeiramente católicos, os “convertidos” precisam da comunidade, onde haveria

⁸ O conteúdo deste curso foi copiado do material de uma líder religiosa chamada Cora Furtado de Melo que gentilmente nos cedeu seu caderno com anotações dos cursos do Mobon que já participou.

“ambiente de vida” e “diálogo”. Relações interpessoais são estimuladas sob o argumento de que o homem “não vive isolado”.

Os estímulos para que as pessoas vivessem em comunidade eram frequentes. Assume-se o suposto da necessidade fundamental de “formar comunidade”, colocar as pessoas em contato e em relações sociais e diálogo, sob o argumento de que “a pessoa humana precisa de segurança”. Afirma-se que há vantagens, nesta vivência, em função da construção da amizade, do estímulo para o trabalho, do otimismo e que se pode ter um “um sentido mais profundo da vida”.

As interações sociais nas comunidades constituíam uma maneira importante de as pessoas compartilharem visões do mundo propaladas pelo catolicismo; afinal o catolicismo busca interferir diretamente nas ações “deste mundo”, sendo a religião, desde a antiguidade, um componente fundamental dos mecanismos identitários da sociedade (Carvalho e Borstner, 2010).

Neste sentido, em contexto local, o Mobon era responsável por atuar, junto aos párocos, na organização das comunidades de base. Os católicos eram convidados para celebrações, reuniões e cursos, onde eram estimulados à formação de uma comunidade num processo de contínua descentralização da paróquia por pequenas unidades locais referenciadas por capelas.

Na paróquia onde foco meus estudos, os cursos estavam sendo ministrados desde 1971.⁹ O estímulo para organizar os cursos e reorganizar o catolicismo local foi justificado pelo pároco pela pouca participação dos leigos:

Encontrei na sede,¹⁰ poucos membros de Apostolado da oração e vicentinos. Não têm atuação nenhuma. São pessoas que fazem questão de comparecer às reuniões, mas vida cristã de participação nos sacramentos muito pouca. Instrução religiosa muito pouca.¹¹

A organização do catolicismo e a formação de “base” eram frágeis, algo que o pároco desejava que fosse superado pelos cursos do Mobon, acompanhados pela dinâmica das comunidades e suas lideranças. Uma das fases do processo de formação de comunidade, caracterizada pela identificação da necessidade de construção da capela, foi narrada pelo pároco:

⁹ “Movimento da Boa Nova do Evangelho – Em toda a Paróquia (sede e igrejas filiais) estão sendo ministrados cursos de: Base, Boa Nova, O Evangelho na Vida, Fidelidade ao Evangelho, Treinamento e Aprofundamento, Curso de Bíblia, cursos de: Natal e Semana Santa, cursos sobre Apocalipse – todos estão sendo ministrados ininterruptamente. Todos estes cursos são encerrados, tanto na sede como na capela, filiais, com a celebração da Semana Santa.” Livro do Tombo da Paróquia, n.º 3, página 6.

¹⁰ A sede a que se refere o Padre, é a principal igreja da paróquia, localizada na principal praça do município.

¹¹ Livro do Tombo da Paróquia, n.º 3, página 7.

Comunidades novas:

- As primeiras missas que celebrei nestas novas comunidades. 1) Córrego dos Martins (Beija-Flor) numa casa da escola, a pedido de Antônio, celebrei a santa missa, às 3 da tarde. Muita gente. Falamos da necessidade de se construir uma igreja neste córrego – 11 de janeiro de 1971.¹²

A partir dessa missa, as pessoas deveriam escolher um local, geralmente doado por um proprietário de terras, e se organizarem para efetuarem a construção da capela, em torno da qual se agregariam atividades religiosas e sociais. As lideranças religiosas leigas, moradoras destas comunidades, seriam atores essenciais para a dinâmica do catolicismo comunitário. O Mobon ministrava cursos a estas pessoas com o propósito de transmitir concepções sobre formas de agir na comunidade.

No Curso de Coordenador de Comunidade, de 1982, são passadas instruções para as lideranças religiosas:

1. Seja você mesmo.
2. Não seja covarde.
3. Não atrapalhe a Comunidade.
4. Vendo que não dá, peça para sair.
5. Não esconde seu dom.
6. Não seja comodista.
7. Procure não cansar a Comunidade.
8. Seja prudente no falar.
9. Não dê ouvidos à fofoca.¹³

As características apontadas como importantes para as lideranças comunitárias são fundamentais para uma vivência mais harmônica para além da vida religiosa, constituindo-se como princípios de ação política e civilidade. Características como ser “prudente na fala” e “não dar ouvidos a fofocas”, são válidas para uma série de cargos públicos e mesmo para a vivência comunitária. “Não acomodar”, “não atrapalhar a comunidade”, não ser comodista, não cansar a comunidade e não atrapalhá-la são fundamentais para que as lideranças se sustentem como tais, pois a legitimidade do exercício de suas funções passa pelo crivo das pessoas dos grupos em que estão inseridos. (Melucci, 1996).

¹² Livro do Tombo da Paróquia, n.º 3, página 7.

¹³ Material de Cora Furtado de Melo.

As lideranças precisavam mostrar potencialidade e coerência de atuação tanto aos moradores da comunidade como aos párocos e missionários do Mobon, agentes externos ao cotidiano do espaço comunitário, mas nem por isso menos influentes em sua dinâmica. Melucci acredita que

a existência de uma rede de associações ou comunidade facilita a emergência de uma liderança. Porque uma rede de filiações e socialização pode prover um treinamento onde as habilidades necessárias para a emergência de uma liderança podem ser aprendidas, e porque essa rede pode lhe fornecer recompensas na forma de solidariedade e valores, o que encoraja o líder a assumir os riscos associados com sua posição (1996: 335).

Nos cursos do Mobon, as falas eram estimuladas, os atores se viam sociabilizados nos estudos religiosos, o que favorecia o desenvolvimento das habilidades de convencimento. Neste contexto, houve organização de comunidades e uma rede de lideranças que caracterizam a descentralização da paróquia e transmissão de poderes às lideranças religiosas leigas em contexto local. Tanto a descentralização da paróquia era limitada, já que a sede principal continuava sendo a referência, como o poder das lideranças era restrito, dependente da legitimidade do pároco, mas nem por isso este processo deixava de ser de profunda importância.

A formação comunitária gerou, por um lado, agregação de lideranças religiosas e grupos católicos¹⁴ na constituição das comunidades; entretanto, também houve divisão de propósitos nas localidades, em geral conhecidas como córregos, pois algumas pessoas não aderiram aos propósitos de organização social promovidos pelo pároco. Alguns preferiam continuar frequentando missas na igreja principal da paróquia; outros achavam que a descentralização não iria funcionar e pessoas com problemas de relacionamento evitavam frequentar os mesmos espaços.

Mesmo entre os adeptos à formação de comunidades havia aqueles que demonstravam insatisfação com a eleição de uma liderança para coordenar à comunidade ou com alguma prática do líder. Os coordenadores são eleitos por meio de voto dos participantes católicos das atividades, o que isso fazia com que o cargo fosse objeto de disputa de dois em dois anos. Era pois na prática, uma forma de se medir forças em contexto local: um desdobramento da descentralização paroquial, onde as comunidades elegem seus representantes junto à paróquia.

¹⁴ Pessoas participantes das comunidades mas que não frequentavam cursos do Mobon e tinham pouca representatividade nas atividades religiosas locais não eram consideradas lideranças.

A princípio todos seriam candidatos, as pessoas anotariam os que achassem bons representantes entre todos. Na prática havia uma campanha “pé de ouvido” em que os interessados pediam votos aos participantes das comunidades e o padre tinha suas preferências por alguns nomes, o que constituía uma limitação à escolha espontânea e “de base”.

Dessa forma, havia profundas dificuldades na implantação dos propósitos democratizantes. Essa mediação religiosa pra uma Vicência democrática nos faz recorrer ao conceito de mediação que ressalta a necessidade de se pensar a constituição da sociedade com valorização de conflitos e contradições na construção da sociedade, contrapondo-se à visão “que geralmente representa a construção da ordem social como unidade perfeita, fundada sobre uma solução final das contradições do presente, seja como sociedade transparente (e sem conflito)” (Neves, 2008: 24). Assim, os agentes “desenham comportamentos sociais correspondentes a uma almejada sociedade (pré-proclamada)” (Neves, 2008: 35), o que pode deparar com grandes dificuldades na realidade prática. Considerar isso foi importante para entender que os membros das comunidades divergiam muito, tanto em seus propósitos religiosos como políticos, campos de ação que estavam em estreitas relações.

LIDERANÇAS RELIGIOSAS E PODER POLÍTICO

As interações entre engajamentos religiosos e políticos se revelaram dinâmicas e apresentaram importantes dilemas à vivência comunitária. Os coordenadores de comunidade tinham como desafios corriqueiros atender às demandas dos leigos, do pároco, das outras lideranças religiosas e leigos participantes. Era uma atividade que exigia grande capacidade argumentativa e habilidade nas relações sociais, pois era necessário mobilizar lideranças para atividades comunitárias, conversar com famílias e pessoas cuja conduta fosse questionada pelos membros da comunidade, e, ainda, constituir exemplo de conduta por serem representantes dos interesses da Igreja Católica em contexto local.

As pessoas desenvolviam estas habilidades, tanto em práticas cotidianas, como para além delas, nos cursos de formação ministrados pelo Mobon em salões paroquiais, capelas e localidades improvisadas, na mesma cidade e também fora dela. Experiências novas e relevantes para pessoas que até ao momento quase não tinham contato com párocos, raramente falavam em público e o aprendizado de práticas religiosas era praticamente restrito à transmissão de devoção religiosa familiar.

A formação católica proporcionada pelos cursos do Mobon e a legitimidade de atuação leiga, fruto do processo de descentralização da paróquia, contribuía para a emergência de novos atores políticos em contexto local. Embora a política não emergisse

como algo relevante a estes atores, a organização estabelecida era um cenário que favorecia tal propósito. Assim, há estreita relação entre exercer ocupação de liderança religiosa e engajamento político, não necessariamente partidário.

Processos similares estavam acontecendo no nordeste do Brasil, com o MEB. Segundo Kadt (2003: 382), a organização de comunidades, mesmo que rudimentares, “fizeram uma diferença significativa na capacidade da comunidade, primeiro de formular certas metas coletivas, e depois de agir com firme propósito de realiz-las”.

O texto de Neves (2008: 75), sobre a organização comunitária na região amazônica, também apontou para o fato de que, entre fins da década de 1960 e início da década de 1970, o Movimento de Educação de Base (MEB) contribuiu para a promoção de projetos pedagógicos emancipatórios e ajudou a agregar “aquelas unidades sociais e políticas em fluxos horizontais e verticais, agrupando e interconectando *ribeirinhos para viverem entre comunidades*”.

Casanova (1994) também destaca a importância do MEB para a organização social, enfatizando ainda que foi muito relevante a utilização dos métodos educacionais de “conscientização” de Paulo Freire. Ele mostra também a importância de estes processos terem ocorrido sob tutela da CNBB, o que institucionalizou e legitimou a emergência de concepções religiosas que destacam a necessidade de melhorias sociais.

A promoção de novas vivências comunitárias favorecia a emergência da concepção da capacidade de agir coletivamente. Esse fato, aliado ao contexto da década de 1970, em que grupos católicos se destacaram pela resistência à ditadura militar e formação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que tem como função primordial de defender trabalhadores rurais e pequenos trabalhadores no campo, lideranças católicas locais se viram legitimadas a reivindicar direitos:

A gente foi entendendo que essa f exigia uma atuação, mas não entrou muito na questão da política não, entrou mais na questão social, sindicato, 1975 mais ou menos, a fase do sindicato. Como é que nós vamos viver a nossa fé se a gente não se organiza, sobretudo, o trabalhador rural que está aí a mercê de ninguém?¹⁵

Este relato do dirigente do Movimento ressalta a existência de um processo de transformações, que mesmo lento e gradual convergia para a união de diferentes campos de ao, o da religião e o da política. A organização dos trabalhadores rurais se via facilitada pelas organizações preexistentes, onde já havia desenvolvido um sentimento comunitário e participativo na construção de suas capelas, organização de festas e

¹⁵ Entrevista concedida por João Resende, em outubro de 2009.

cursos, dentre outros. Esse aspecto contribuía para maior autoestima e sentido de ação no espaço público.

Os cursos, importantes instrumentos de formação católica, iniciaram a legitimação da mobilização em prol das “causas sociais”, numa linguagem mais religiosa, que era no entanto diretamente vinculada ao engajamento político partidário. No curso de “Fidelidade ao Evangelho”, de 1978, a temática política é explícita:

1. A política prejudica a Evangelização? Por quê?

O político pode pertencer ao movimento de Evangelização? Por quê?

2. O que tem haver a Comunidade com os políticos?

Qual deve ser a atitude das comunidades? Por quê?

Respostas

1. Sim; leva as pessoas a tomar atitudes não cristãs.

É difícil; porque nem todos se controlam.

2. Influenciá-los para o bem.

Indicar bons candidatos. Só assim teremos uma política sadia.¹⁶

A resposta é de que a “entrada” na política prejudica a evangelização, por “levar a atitudes não cristãs”. Não obstante, é enfatizada a necessidade de indicação de bons candidatos, de “influenciá-los para o bem” na promoção de uma política sadia. Era a resposta de um grupo leigo, fundamentada em seus próprios interesses, como também dos missionários religiosos, num contexto em que a “questão política” tornava-se uma preocupação e espaço de ação do Movimento.

No processo da redemocratização brasileira, as temáticas dos cursos, sobretudo na chamada à mobilização e organização se revelam ainda mais consistentes:

a) Temos trabalhado pela nossa libertação, ou esperamos que ela venha pelos outros? O que fazer?

b) Temos confiado nas forças dos fracos, ou vamos na conversa e opressão dos grandes? Como resolver isso?

c) Quais os pontos em que a Comunidade está mais escravizada? O que fazer?¹⁷

Estas questões se revelaram no Curso de Semana Santa, em 1984. A convocação às lideranças leigas para que se organizassem e realizassem ações para saírem da condição vigente ficou explícita. As concepções da teologia da libertação, segundo as

¹⁶ Material de Dona Cora.

¹⁷ Conteúdo de Material manuscrito de Dona Cora.

quais deve haver uma necessária relação entre teologia e contexto socioeconômico (Smith, 1991), se faziam presentes.

Na cidade, o diretório do Partido dos Trabalhadores (PT) foi formado, basicamente, pelas lideranças religiosas das comunidades rurais. Dos vinte e um membros que constituíram o diretório do PT local, dezesseis eram homens, quinze eram lavradores e lideranças de comunidades rurais. Um homem era cabeleireiro que vivia no centro do município e das cinco mulheres, quatro eram professoras e uma era estudante.¹⁸

Todos eram participantes das comunidades de base e atuaram na formação de um PT com perfil rural e eclesial. Havia um predomínio masculino, reproduzindo a desigualdade de poder no exercício de coordenação da comunidade. As mulheres escolarizadas tinham o papel fundamental de zelar por toda a parte burocrática e organizacional do partido, além das contribuições decisórias, já que a maioria dos homens era analfabeta e tinha grandes dificuldades nestes trâmites.

Novaes (2002: 91) afirma que, no final dos anos 1980, agentes de pastorais tornaram-se quadros de partidos, associações e sindicatos. Nos partidos políticos destaca-se o PT, onde se encontram muitas lideranças que vieram de CEBs. Muitas cartilhas e informações propaladas por agentes da Igreja Católica enfatizam o “voto consciente”, essa concepção fortalecia “representações e práticas presentes no Partido dos Trabalhadores (o PT), mas, ao mesmo tempo, não podem se identificar totalmente com um partido. Partido é parte, a Igreja quer atingir o todo”.

O trabalho de Rachel Meguelo (1989), sobre a formação do PT, aponta para o fato de que setores da Igreja Católica, engajados nos trabalhos de CEBs e da Teologia da Libertação, mobilizaram um número significativo de movimentos populares urbanos que emergiram na década de 1980 e tiveram importância fundamental na formação do PT. Por isso a Igreja Católica era acusada de favorecer tal partido (Casanova, 1994). Neste sentido,

a aproximação da Igreja ao partido deu-se desde o início, e foi provavelmente estimulada pela idéia existente da Igreja de viabilizar a construção de um partido dos trabalhadores, “um PT cristão”. Esta idéia, sem dúvida, refletia a orientação progressista que setores da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) esboçavam, fundamentada na ‘Teologia da Libertação’ (Meneguelo, 1989: 64).

O PT foi um dos principais “herdeiros” dos “quadros de Igreja” (Novaes, 2002). Para Löwy os novos movimentos populares brasileiros, bem como a sua expressão política, o

¹⁸ Informações baseadas no livro de atas do diretório municipal do PT, 05 de abril de 1987, n.º1, p. 2.

PT, “são, em grande parte, produto do trabalho de formiga de militantes cristãos, e de atividades de agentes leigos das pastorais e das comunidades cristãs de base” (1991: 51).

Na localidade em que realizei o trabalho são corriqueiras as justificativas de atuação política como consequência de motivações advindas de vivência religiosa:

O que fez eu entrar na política e ser político foi realmente a Igreja, o trabalho de Igreja. Porque não vale a pena eu falar que rezo ou que estou na Igreja se eu não tiver fazendo trabalho pelo social, trabalho em prol do mais sofrido, daquele que precisa. Então isso aí, foi o Mobon, os trabalhos do Mobon que fez a gente enxergar que a política estava caminhando para o lado errado, favorecendo às vezes um grupo e massa sofrida que precisava tava a Deus dar. Então, o nosso trabalho, na paróquia, aqui no Mobon fez a gente ver que precisava entrar na política. Pra ter alguém com consciência cristã para entrar na política.¹⁹

A representação que se faz de si é de um engajamento político como consequência de motivações das atividades religiosas. Neste caso, o engajamento é representado uma necessidade e responsabilidade adquirida por meio de suas atividades religiosas, sendo construída a perspectiva de que o trabalho político é “trabalho social a favor do mais sofrido”. Nessa lógica, seria incompatível falar: “que rezo ou que estou na Igreja, se eu não tiver fazendo trabalho pelo social”. A concepção é de a religião exige práticas pelo “social” que vão além da “reza”.

Essa legitimidade religiosa procura revelar uma concepção de que a política é algo a fazer bem aos outros, uma forma de construir um “bem comum” e estar a serviço da comunidade. Em diversos casos, a aproximação com a questão política deu-se com as concepções propaladas pelo Mobon:

Não, nem gostava. Eu nem gostava nem de política antes do Mobon. Porque na verdade eu via, a gente andava percebendo que a política era muito suja, muito suja, meu Deus do céu, eu quase nem votava. Eu nem sei se eu votei não, eu ia lá e riscava aquilo tudo lá, eu falava assim, esse cá não merece meu voto, esse aqui não merece meu voto, este aqui também não merece. Não sei se votei antes do Mobon não. Eu acho que não, eu riscava aquilo lá. Era muito sujo.²⁰

¹⁹ Entrevista concedida em outubro de 2009, por uma das principais lideranças religiosas e petistas do município, já exerceu cargo de vereador e prefeito.

²⁰ Entrevista concedida em outubro de 2009, por uma liderança religiosa que já exerceu cargo de vereador no município.

A política era representada como algo sujo e passa a ser vista, pelo menos discursivamente, como uma forma de atuação para melhoria das condições sociais. Neste caso, o palanque passava a ser algo procurado ao invés do afastamento.

Martins (1989: 58), analisando transformações culturais da população rural, afirma que uma questão importante a se analisar é a “progressiva e crescente sensibilidade do trabalhador rural, e dos pobres em geral, a um discurso religioso que tem forte conteúdo político. Mesmo que a motivação de quem o faz seja uma motivação estritamente religiosa e, muitas vezes, até mesmo missionária”.

As preocupações com o “social” não deixam de ser preocupações morais e éticas religiosamente orientadas. Martins (*ibidem*) evidencia que no “cotidiano das populações do campo, e não só delas, o sagrado e o profano se mesclam. O religioso e o não religioso estão combinados na mentalidade do homem comum, embora ele mesmo os hierarquize segundo seus próprios critérios culturais”. As lideranças religiosas que se engajavam na “política”, possivelmente mesclavam seus interesses políticos e religiosos que não têm um “sentido puro”, pois estão permeados de “razões, emoções, valores e convicções” que acabam por se mesclar.

Esta ideia é importante para não partirmos do suposto de que a religião e, sobretudo, o catolicismo, é uma forma unitária de representação da realidade, mas sempre contextual, negociada, repleta de relações de poder e processos dinâmicos, pois “a relação entre as mudanças ideológicas dentro da Igreja institucional nunca pode ser traduzida diretamente para a prática religiosa e criadora de significado dos leigos nas paróquias brasileiras” (Theije, 2002: 72).

Apesar do diretório do PT local ter sido formado com hegemônica participação de lideranças religiosas de comunidades rurais, alguns já tinham algumas relações com políticos locais e eram de famílias representativas, no entanto destacam a motivação religiosa como forma de legitimação de suas ações no campo político. Muitos foram bem sucedidos politicamente, com a eleição de vereadores e prefeitos. Entretanto, quero problematizar a ideia de que este engajamento tenha sido generalizado e mostrar que os desafios que isso apresentava às comunidades de base.

RELIGIÃO E POLÍTICA NA COMUNIDADE: ENTRE REZAR JUNTO E VOTAR SEPARADO

As CEBs foram de extrema importância para a constituição de uma variedade de lutas por justiça social e incentivaram a formação de lideranças políticas de esquerda. Elas foram influentes na motivação dos fiéis católicos para a luta política, muitos deles se envolveram em organizações comunitárias, movimentos sociais pela reforma agrária, sindicatos e partidos políticos. Muito destes agentes foram mobilizados por uma ética

profética de tradição religiosa que sensibilizava para a necessidade de transformações sociais (Casanova, 1994).

Embora haja grandes divergências nas definições do que sejam as CEBs, todas se aproximam da definição de que são pequenos grupos que geralmente se reúnem uma vez por semana, usualmente para discutir a Bíblia e sua relevância para a reflexão de problemas contemporâneos (Mainwaring, 1989: 127). As comunidades organizadas pelo Mobon são próximas desta perspectiva, foram delas que emergiram lideranças políticas locais.

Distante de ser fato isolado em espaço local, isso foi algo que ocorreu em amplas partes do país. Neste sentido, alguns estudiosos afirmaram que “o discurso liberacionista é inerentemente persuasivo para os participantes da *comunidade* e portanto os têm arrastado a todos para a luta política” (Burdick, 1998: 14). Entretanto, outras perspectivas menos ativistas também ocupam lugar importante no trabalho das CEBs. Burdick (1998) cita, como exemplo, uma pesquisa realizada na cidade de Vitória – ES, cuja diocese realizou trabalho de pastoral progressista durante mais de vinte anos.

O levantamento de informações com “70 000 membros ativos das CEBs revelou que a maioria permanecia desinteressada em movimentos sociais ou outros assuntos políticos” (Burdick, 1998: 14). Há, então, um descompasso relevante entre o que desejavam os agentes pastorais e intelectuais católicos engajados com as ideias liberacionistas e a forma com que os fiéis católicos, participantes das CEBs, compreenderam e responderam às mensagens da “campanha cultural”²¹ católica.

A respeito disso, Theije (2002) chegou à conclusão de que há sempre um processo de ‘ajuste situacional’ às mensagens religiosas, ou seja, os religiosos pensam e refletem sobre as mensagens religiosas dentro de seus contextos para agir ou não conforme as ideias recebidas, pois podem ocorrer diversos impedimentos locais para tais ações. Assim, ela acredita que considerar a não ação política como uma falha de conscientização do projeto liberacionista seria “uma má compreensão do funcionamento do processo político e um descaso do raciocínio do povo” (Theije, 2002: 333). Ou seja, as pessoas têm suas razões para suas ações na política, pelo que dever favores, a família votar em grupo diferente, ou ter parentesco com alguns políticos podem ser considerados critérios importante.

As respostas aos objetivos político-religiosos são ajustadas aos contextos e possibilidades locais. No município estudado, muitas lideranças religiosas se afastaram

²¹ Segundo Theije (2002: 72) “o objetivo de toda campanha de política cultural é mudar as idéias, os sentimentos e a prática do povo”. No catolicismo, “ao longo das épocas, diferentes grupos de atores realizaram campanhas culturais com o objetivo de estabelecer ideologias e práticas religiosas específicas” (*ibidem*: 118). É dentro desta perspectiva que vemos a difusão das ideias da teologia da libertação como sendo uma campanha liberacionista.

das atividades católicas promovidas pelo Mobon por não estarem de acordo com o propósito de mobilização político-partidária:

Muitos foram largando o Mobon. Muitos destes, depois foi largando, foi entregando, perdeu, ficou com vergonha. Perdeu até religiosamente, o cara foi afastando? Se eu contar o nosso lado não foi muito. Mas em outros lugares o pessoal foi largando o Mobon, foi largando até a Igreja, porque o cara, na verdade, perdeu o jeito. Porque se pega um documento da Igreja, hoje fala que é uma luta, não vou dizer até que tem que ser PT, mas que você tem que ter uma luta pela vida. Aqui foi pouco, alguns pararam porque não concordou.²²

A afirmação de que foram poucos os casos de pessoas que deixaram o Mobon é mais uma tentativa de minimizar os desgastes causados pelo engajamento político do que uma realidade. Lideranças religiosas que não se empenharam numa “luta a favor da vida”, que naquele contexto era uma adesão ao PT, perdia legitimidade junto ao Movimento.

Naquele contexto, a agregação Mobon-PT era evidente. Uma liderança comunitária, contrária ao PT, afirma que nas comunidades “começou uma politicagem danada” e quem “votasse no partido contrário da Igreja não podia ser uma pessoa pregadora do Evangelho”, “é assim, por exemplo, eu no caso, se o coordenador orientasse lá, pregando lá e falando política e tal, falando que a gente tem que saber votar, quase indicava o candidato, não chegava a falar o candidato que a gente tinha que votar” e

quem não entendesse só se fosse bobo. Nisso e depois se ele soubesse que a gente votou no candidato ao contrário do dele a gente não podia pregar [...]. Não podia dar curso, não podia fazer uma mensagem na igreja, uma pregação, não, só porque votou no candidato ao contrário do dele. E nisso aí já começou, aí já veio o negócio derrubando a comunidade.²³

A maioria das comunidades estava sob coordenação de lideranças do Mobon e a punição àquelas lideranças que não apoiavam seus propósitos políticos era iminente. Os espaços que poderiam dar destaque à participação religiosa eram vetados àqueles não aderiam aos propósitos petistas. O trabalho de mobilização política constrói alianças

²² Entrevista concedida em outubro de 2009, por uma liderança religiosa que já exerceu cargo de vereador no município.

²³ Entrevista concedida por uma liderança comunitária adversária do PT, janeiro de 2011.

entre as pessoas que buscam os mesmos objetivos políticos, mas também gera desagregação com aqueles com outros vínculos partidários.

Preciso ressaltar que este processo de agregação e desagregação é mais dinâmico que estático. Esse depoimento dá uma noção disso:

às vezes existe as pessoas, às vezes até companheiro da gente que surge muito. Mas ele quer emprego, algum tipo de benefício que você não pode fazer porque é particular, que não tem jeito de fazer, que você não tem dinheiro. Às vezes é liderança e ele critica a gente e zomba e tudo e acaba virando. E na outra não está mais com a gente. E continua no grupo de reflexão. A gente tem coordenador de comunidade que não votou em mim, trabalhou contra e é coordenador de comunidade. Vem no Mobon, está dando curso, deu curso de Bíblia.²⁴

A liderança político religiosa demonstra decepção com os “companheiros de Igreja” por desejarem empregos e benefícios particulares, o que não corresponderia à política “consciente”. A decepção com a liderança religiosa que “trabalhou contra” é grande, porque em sua concepção ser do Mobon e ser do PT se torna uma agregação lógica.

Se a “política cristã” era para ser diferente das práticas políticas corriqueiras, nem sempre isso foi possível e a dinâmica política local revela a mesma faceta de outros contextos em que “entre duas eleições muita coisa se passa: conflitos interpessoais inviabilizam a permanência de duas pessoas na mesma facção; favores de diferentes fontes criam para um mesmo indivíduo ou para a mesma família problemas de lealdade e assim por diante” (Palmeira, 1992: 29).

Vale atentar para o fato de que ser coordenador de comunidade era uma forma de obtenção de capital político. Assim, não apenas as ideias de engajamento político contribuíram para o engajamento nas eleições, mas também a própria forma de organização do Movimento “nas bases”. Neste caso, “conscientização” e “democratização” estão bastante emersos em relações de tradicionalismo.

Prestar favores mesmo àqueles conscientes é uma questão das mais importantes do fazer-se da política local. Palmeira (1996: 144) destaca que “é uma cena comum os candidatos mais ideológicos, queixarem-se de estar sendo obrigados a ‘meter a mão no bolso’, isto é, para serem capazes de estabelecer vínculos com os eleitores terem de aceitar a ‘lógica’ da doação e do favor”. Ou seja, um político que tenta romper com toda a lógica política tradicional está fadado ao insucesso.

²⁴ Entrevista concedida em outubro de 2009, por uma das principais lideranças religiosas e petistas do município, já exerceu cargo de vereador e prefeito.

Mudanças na perspectiva de uma participação mais democrática da população podem, de fato, ocorrer, mas isso tem uma limitação na lógica do “jogo político” local que passa longe de ser desprezível. Assim, o fato de ser coordenador de uma comunidade pode promover certos ganhos de capital político, mas a lógica do favor e da política de facções é muito presente. Ser destaque religioso e “rezar junto” é insuficiente para que se vote do mesmo lado.

Há um processo dinâmico e uma coexistência de diferentes ordens sociais, em que é preciso evitar a concepção reificante de que foi a “comunidade vota no PT” ou “a comunidade é contra”.²⁵ Assim é necessário qualificar os contextos de mediação que leve em conta seus dinamismos e desafios políticos.

Neste sentido, Novaes (2002: 68) ressalta que o capital político acumulado nos espaços religiosos não era automaticamente transferível para a política partidária e o sucesso eleitoral dependeu de uma conjugação de fatores, que “se não prescindiu do apoio do ‘pessoal da Igreja’, ultrapassou seus muros e sua vontade”. Para o sucesso das candidaturas contaram fatores que influenciam no campo político, como: “lealdades locais, regionais, trocas de favores, preconceitos arraigados, avaliações de perfis de candidatos em disputa e habitus de classe” (*ibidem*: 69).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma camada de lideranças religiosas constituída entre as décadas de 1970 e 1980 continua com atuação política destacada no Brasil. Muitos ocupam cargos políticos nacionais de grande importância. O discurso destes políticos, bem como a atuação dos mesmos, é muito marcado pela formação religiosa.

Por mais que a constituição e leis nacionais afirmem de forma consistente a separação entre os campos político e religioso, a interação e implicações múltiplas entre estas duas instâncias da vida social é extremamente presente, como vimos no contexto de militantes políticos locais. As relações entre religião e política, no Brasil, superam diferentes períodos e contextos, passando por readaptações e transformações contínuas e dialogando estreitamente com as condições sociais, políticas e econômicas.

Os agentes sociais do campo religioso são dinâmicos e reagem ativamente no campo político quando suas demandas e crenças estão sob ameaça. Dessa forma, colocam no cenário público as crenças religiosas, levando-as em consideração, muitas vezes de maneira decisiva, para se fazer escolhas políticas.

Assim, se uma das dimensões da secularização é a separação das dimensões religiosas e políticas, pode-se dizer que isso não tem ocorrido de forma linear ou

²⁵ Para aprofundar ver Neves (2008).

preconcebida. Muito disso se revela no fato de que os atores sociais mostram grande habilidade de relacionar e vivenciar estas duas instâncias que não estão restritas à esfera privada e íntima, como teriam pensado alguns autores, mas presentes nos discursos e motivações para a representação política em espaço público.

Em contexto local, isso advém da formação e organização de comunidades, bem como da formação de lideranças que emergiram do processo de descentralização paroquial, que promovendo uma ampla transformação social local, para além dos propósitos religiosos, facilitou a emergência de novos atores influentes e novos espaços de sociabilidade local que favoreceram o desenvolvimento da habilidade do exercício de liderança.

Neste processo inicial já se constituía a união de grupos agregados à comunidade e outro apartado de seus propósitos. Aqueles reunidos às comunidades tinham um coordenador responsável pela dinamização das atividades comunitárias, o que significava amplos esforços e necessária habilidade, fato que também lhes rendia poder e formas de obtenção de capital político.

No processo de redemocratização, estas lideranças se engajaram no PT e muito de suas motivações para as ações políticas possuem uma consistente dimensão moral e religiosa, onde os cristãos deveriam buscar formas de construir uma sociedade mais justa. Não obstante, relações de poder tradicional como a prestação de favores e autoritarismo nas comunidades se revelaram muito presentes.

Neste sentido destaco que a atuação política é dinâmica e que o sucesso de tal engajamento é sempre provisório, haja vista que as mudanças “de lado” são corriqueiras. Assim, é preciso estar atento ao fato que: se pode “rezar junto e votar separado”, a adesão ao engajamento político-religioso é limitada e que uma comunidade abarca grupos de pessoas com uma enorme diversidade de propósitos. Isso revela que agentes do mesmo grupo religioso podem apresentar interesses políticos díspares. Os atores sociais mostram ampla capacidade em articular interesses religiosos e políticos e fazer adaptações em contextos de transformações sociais.

FABRÍCIO ROBERTO COSTA OLIVEIRA

Possui graduação em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (2002) e mestrado em Extensão Rural pela Universidade Federal de Viçosa (2005). Em 2008 iniciou o curso de doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. No primeiro semestre de 2011, no âmbito do seu doutoramento, passou por um estágio sanduíche no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, em Portugal. Trabalhou como professor em instituições privadas e como substituto na Universidade Federal de Ouro Preto,

ministrando disciplinas de história e ciências sociais. Trabalha principalmente com os seguintes temas: sociologia da religião, movimentos sociais rurais, história oral, memória e identidade.

Contato: frcoliveira@yahoo.com.br

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araújo, Ricardo Torri (1999), *O movimento da boa nova*. Belo Horizonte: O Lutador.
- Boff, Leonardo (1982), *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes.
- Bourdieu, Pierre (2005), *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Burdick, John (1998), *Procurando Deus no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Carvalho, Joaquim e Borstner, Bojan (2010), "Religions, Identities and Citizenships", in Ann Katherine Isaacs (org.), *Citizenships and Identities: Inclusion, Exclusion, Participation*. Pisa: Plus-Pisa University Press, 105-138.
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Figueiredo, Cecília M. F. (1998), "Religião, Igreja e religiosidade em Mariana no século XVIII", in *Termo de Mariana: História e documentação*. Mariana: Imprensa. Universitária da UFOP, 98-125.
- Hoornaert, Eduardo (1980), "A cristandade durante a primeira época colonial", in Eduardo Hoornaert Riolando Azzi; Klaus van der Grijp; Benno Brod, *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Hoornaert, Eduardo (1991), *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800*. Petrópolis: Editora Vozes..
- Kadt, Emanuel de (2003), *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa: Editora UFPB.
- Löwy, Michael (1991), *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez, autores associados.
- Mainwaring, Scott (1989), *A Igreja e a Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense.
- Martin, David (1990), *Tongues of Fire: The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford. Blackwell.
- Lima, Maurílio César de (2004), *Breve história da Igreja no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Martina, Giacomo (1997), *História da Igreja: de Lutero a nossos dias. IV - A era contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola.
- Mariano, Ricardo (2003), "Efeitos da Secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais", *Civitas*, Porto Alegre, 3(1), 111-125.
- Martins, José de Souza (1989), *Caminhada no Chão da Noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: Hucitec.
- Melucci, Alberto (1996), *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meneguelo, Rachel (1989), *PT: a formação de um partido, 1979-1982*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Negrão, Lísias (2005), “‘Nem Jardim encantado’, nem ‘clube dos intelectuais desencantados’”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20(59). São Paulo: Anpocs, 23-36.
- Neves, Delma Pessanha (2008), “Mediação social e mediadores políticos”, in Delma Pessanha Neves (org.), *Desenvolvimento social e mediadores políticos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, Coleção Estudos Rurais, 21-44.
- Novaes, Regina Reys (2002), “Crenças religiosas e concepções políticas: fronteiras e passagens”, in Carlos Fridman (org.), *Política e cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 63-98.
- Oliveira, Pedro Ribeiro de (1985), *Religião e dominação de classe: gênese e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Editora Vozes. Petrópolis.
- Oliveira, Pedro Ribeiro de (1992), “Estruturas de Igreja e Conflitos Religiosos”, in Pierre Sanchis (org.), *Catolicismo: modernidade e tradição*. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER. São Paulo: Edições Loyola, 41-66.
- Oro, Ari Pedro (2001), Políticos e Religião no Rio Grande do Sul – Brasil, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 15, 161-179.
- Oro, Ari Pedro; Ureta, Marcela (2007), Religião e Política na América Latina: uma análise da legislação dos países, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre (27), 281-310.
- Paiva, Vanilda (1985), *Igreja e questão agrária*. São Paulo: Edições Loyola.
- Paiva, Ângela Randolpho (2003), *Católico, protestante, cidadão: Uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro-Belo Horizonte: Editora UFMG-IUPERJ.
- Palmeira, Moacir (1992), “Voto: racionalidade ou significado”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20, 26-30.
- Palmeira, Moacir (1996), “Política, Facções e Voto”, in Moacir Palmeira e Marcio Goldman, *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Pierucci, Antônio Flávio (1998), “Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(37), 43-73.
- Serbin, Kenneth P. (2001), *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Smith, Christian (1991), *The emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Teixeira, Faustino Luis Couto (1988), *A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Theije, Marjo De (2002), *Tudo o que é de Deus é Bom: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana.
- Zepeda, José de Jesús Legorreta (2010), “Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25(73), 129-141.

- Weber, Max (1999), *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva (Vol. 1)*. Brasília, DF: Universidade de Brasília - São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Weber, Max (2002), *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC Editora.
- Wilson, Bryan.T (1998), "The Secularization Thesis: Criticisms and rebuttals", in Rudy Laermans, Bryan Wilson, Jaak Billiet (orgs.), *Secularization and Social Integration: Papers in honor of Karel Dobbelaere*. Leuven: Leuven University, 45-65.

PODE-SE FALAR DA SECULARIZAÇÃO EM CABO VERDE ANTES DA INDEPENDÊNCIA NACIONAL? A DIFERENCIAÇÃO FUNCIONAL DO RELIGIOSO E DO POLÍTICO NO PERÍODO COLONIAL (1462-1975)

ADILSON SEMEDO

INSTITUTO DE SOCIOLOGIA, FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

Resumo: Um dos grandes desafios do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (P.A.I.G.C.), logo após a Independência Nacional de Cabo Verde, foi a modernização de um país herdado do colonialismo português. O corte com determinadas práticas tradicionais afigurava-se fundamental na prossecução de tal objetivo e pela primeira vez na história do arquipélago o Estado divorciava-se formalmente da religião, inaugurando assim uma nova fase nas relações entre o religioso e o político. Este artigo, que constitui uma reflexão síntese sobre os resultados de parte de uma investigação, ainda em curso, e que tem como propósito refletir, a partir de uma perspetiva sociohistórica, sobre o processo de secularização societal de Cabo Verde, problematiza o significado da diferenciação funcional das esferas religiosa e política no período em que a administração do arquipélago era portuguesa e questiona, a partir deste aspeto, o alcance da separação de 1975.

Palavras-chave: secularização societal, religião, política, Cabo Verde.

INTRODUÇÃO

A Igreja Católica foi o elemento religioso preponderante no arquipélago desde a sua descoberta ao seu povoamento, instituição cuja história por muito tempo se confundiu com a história do Ocidente. Deixou marcas no tempo e foi marcada pelo tempo, numa conjugação de fatores muito humanos, psicológicos, morais, sociológicos, intelectuais e espirituais, cuja consequência foi a civilização do ocidente a partir de uma mentalidade, património cultural e artístico e valores comuns (Baumgartner, 2001).

Desta cultura teológica-espiritual derivaria o que Yves Lambert destacou como “civilização paroquial”, cujas principais características se prendem ao facto de a vida comunitária girar entre a Terra e o Céu e em que a exterioridade religiosa, herdada e

construída social e historicamente por esta civilização, comportaria a distância mantida em relação ao sagrado, o ritualismo dos crentes e um fidelismo ou total confiança na Igreja Paroquial de pertença (Bobineau e Tank-Stroper, 2008). A principal aposta deste modelo civilizacional é a educação das gerações jovens, concretizada segundo um eixo central, que é a visão do mundo considerada por Lambert como uma “conceção cristã totalizante da vida”.¹

A expansão marítima levou os portugueses ao arquipélago de Cabo Verde, um conjunto de dez ilhas de poucos recursos humanos, materiais e naturais. O improvável aconteceu e, ao longo dos séculos, forjou-se nessas ilhas uma nova sociedade moldada, também, sob os preceitos da civilização paroquial. Assim, Cabo Verde nasce para o mundo no mesmo período em que se forja no Ocidente o nascimento da modernidade, e a primeira marca identificadora que recebeu do Ocidente foi a condição de nação cristianizada.

Este artigo resulta de uma investigação ainda em curso e espelha uma reflexão que nasce a partir da demonstração da validade do pressuposto suporte da investigação que averiguou que, no processo evolutivo sociocultural da sociedade cabo-verdiana, os domínios religioso e político, criadores e provedores de sentido, estiveram estruturalmente interligados, donde derivam efeitos relacionais que se prolongaram no tempo.

Por outro lado, a revisão do estado da arte, que cumpre objetivos ligados à mesma investigação em curso, permitiu constatar que a secularização tem sido considerada uma proposta teórica incontornável dentro do domínio da sociologia da religião (Vilaça, 2006), pese embora as críticas que lhe têm sido dirigidas (Casanova, 2004) e as reformulações que têm sido feitas (Bruce, 2002; Dobbelaere, 2004). Entretanto, constatamos outrossim que tanto as vozes críticas como as defensoras concordam acerca da especificidade ocidental deste processo e sobre a necessidade de averiguar a sua aplicabilidade em outros contextos socioculturais.

Com base nesta constatação e considerando que a partir da Independência Nacional em 1975 se instaura em Cabo Verde o Estado laico, o artigo tem como propósito elaborar as bases para uma discussão do processo de secularização na sociedade cabo-verdiana, tomando como foco a secularização institucional que, em determinadas leituras, é tratada como um derivado da diferenciação funcional das esferas sociais (Cf. Dobbelaere, 2004; b).

Destarte, focados na dimensão da secularização que Dobbelaere (2004) designa de secularização societal, procuramos demonstrar que, no caso Cabo-verdiano, o processo

¹ Cf. Lambert, Yves *apud* Bobineau, Olivier e Tank-Stroper, Sébastien (2008), *Sociologia das Religiões*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 83.

de diferenciação funcional antecede o processo de laicização, e que isso impõe limites à assunção da laicização como diminuição da influência da esfera religiosa no âmbito social.

1. A DIFERENCIAÇÃO FUNCIONAL E A SECULARIZAÇÃO SOCIETAL

Poucos aspetos da sociologia têm despertado tantas paixões como a secularização, seja como conceito seja como processo. É justamente neste ponto que o trabalho de Dobbelaere (2004) constitui um marco porque, no seu esforço de sistematização e de clarificação concetual, define a secularização como um conceito multidimensional e recomenda a distinção entre a secularização societal, a secularização organizacional e a secularização individual (Furseth e Repstad, 2006: 83; Vilaça, 2006: 91).

Similarmente às abordagens que o precederam, Dobbelaere associa secularização ao processo de diferenciação estrutural e funcional das instituições sociais, que numa primeira fase o autor designa de laicização (Bobineau e Tank-Storper, 2008: 81). O nível médio é aquele em que se situa a mudança religiosa, dimensão que dá conta da modernização da religião, que induz tanto mudanças nas Igrejas instituídas como nas igrejas minoritárias e seitas e, por sua vez, o comportamento individual em matéria religiosa, englobando o envolvimento, as atitudes, as condutas e os valores religiosos, o que constitui o nível micro da secularização (Vilaça, 2006: 92-93).

Entende Vilaça (2006: 92) que a secularização no seu plano macrosocietal remete para a laicização da sociedade e acrescenta que o autor associa a secularização no seu plano social ao processo de diferenciação funcional entre os subsistemas, conceito que ele busca em Luhmann.

Fazendo uso da terminologia de Thomas Luckmann, Dobbelaere (2004: 29) propõe que o acantonamento da religião na periferia das sociedades industriais torna possível observar a dissolução do cosmos sagrado, coerente e tradicional e o desenvolvimento das ideologias institucionais, baseadas na orientação racional de esferas institucionais especializadas. Deste modo, secularização societal é o processo pelo qual as ideologias institucionais autónomas substituem, dentro dos seus domínios, um dominante e transcendente universo de normas.

No entendimento deste autor, uma variável importante a considerar no estudo deste processo é o contexto cultural. Assim, com recurso ao trabalho de Steve Martin, mostra as formas diferentes como este processo ocorre consoante o tipo de monopólio religioso que se vivencia numa dada sociedade, para concluir que a secularização societal não é um processo evolucionário direto, mas um processo que ocorre com altos e baixos (Dobbelaere, 2004: 62 e 71).

Propomos, de seguida, analisar como se posicionam estes altos e baixos dentro do contexto cultural cabo-verdiano, apresentando uma breve síntese da diferenciação em termos de funções entre os domínios política e religião durante o período colonial (1460-1975).

2. A INSTALAÇÃO DO CORPO ECLESIAÍSTICO NO ARQUIPÉLAGO DE CABO VERDE

As ilhas foram descobertas no quadro que se denomina de “cristandade”, no qual existe uma total simbiose entre a Igreja e a sociedade temporal (Rogues, 2002), traduzida na conceção de que só existe uma sociedade e destinada a uma só finalidade: a salvação dos homens segundo o evangelho. Essa sociedade é regida por uma dualidade de estruturas que pressupunha a articulação dos papéis do papa e do imperador, dos reis e dos bispos, do senhor feudal e do pároco.

Na Península Ibérica sucede nos finais da Idade Média uma situação peculiar advinda da consolidação da soberania nacional, vista como uma das forças anteriormente elaboradas que caracterizam o domínio ultramarino e, até certo ponto, atribuem-lhe o destino de descobridora e conquistadora de novos mundos (Martins, 1987).

Deste modo, a origem da Igreja em Cabo Verde aparece intrinsecamente ligada aos portugueses e ao espírito missionário na época dos descobrimentos. De acordo com António Brásio (1973), deve-se ao Infante Dom Henrique o processar do próprio conceito do apostolado missionário moderno.

O ideal “serviço de Deus” encontrara em Dom Henrique o homem certo, uma vez que, dos filhos de D. João I, apenas D. Henrique herdou do pai a vocação de cruzado. A finalidade estatutária da Ordem de Cristo, de que foi nomeado administrador vitalício em 1420, era, segundo a bula de criação de 14 de março de 1319, não somente resistir aos inimigos do nome cristão, mas quebrar os seus ataques e impulsos, expulsá-los e recuperar as terras da cristandade, fraudulentamente ocupadas (Brásio, 1973).

Brásio (1973) entende que a famosa bula *Dum Diversas*, de 18 de junho de 1452, bem como o conteúdo geral do diploma dão-lhe não só o carácter de bula de cruzada, mas também concede ao rei de Portugal o direito, sem restrições, de todos os domínios territoriais da mais variada categoria na posse dos sarracenos, pagãos, infiéis e de quaisquer inimigos de Cristo, faculdade de invadir, expugnar, subjugar, reduzir os seus habitantes a perpétua escravidão e de os tornar propriedade do Estado português.

A posse material destes imensos territórios pelo rei e infante de Portugal, outorgada pelo Papa nos termos do direito internacional da época, não foi dada sem motivo de muito peso. Desde 1427 que a Coroa portuguesa mandava as suas caravelas “a descobrir o mar e as províncias marítimas para as bandas meridionais e polo antártico,

com grandes trabalhos, prejuízos e despesas” (Brásio, 1973) e já então o infante povoara de cristãos certas ilhas desabitadas no oceano, onde mandara fundar igrejas e outros lugares pios, em que, por “sua louvável iniciativa e diligência”, muitos habitantes e naturais dessas ilhas oceânicas tinham recebido o batismo.

Eduardo dos Santos (1964) debruça-se, também, sobre a questão das datas e realça que, a 6 de janeiro de 1442, Eugénio IV confirma a cessão à ordem de Cristo do senhorio das terras que se viessem a conquistar e a descobrir. Nicolau V, pela bula *Dum Diversas* de 18 de junho de 1452, concedeu a Afonso V e seus sucessores a faculdade de conquistar e submeter os reinos pertencentes aos mouros, infiéis e inimigos de Cristo.

Em 1455, a 13 de março, Calisto III declarou que esta jurisdição se estenderia a todas as descobertas do ultramar, o que viria a ser confirmado por Sisto IV, a 21 de junho de 1481, e por Leão X, a 7 de junho de 1514.

O ideal missionário em Portugal, nos quarenta anos de atividade ultramarina do Infante D. Henrique, que foi concretizado inicialmente no “serviço de Deus” e depois no espírito das cruzadas, ganhou estabilidade jurídica a partir de Nicolau V e Calisto III com a institucionalização do Padroado Espiritual da Ordem de Cristo, depois da incorporação da sua administração na Coroa em 1551.²

Deste modo, em menos de oitenta anos, a coroa portuguesa havia edificado em seu favor aquilo a que se viria a chamar de Padroado Régio, que nada mais era que uma forte fonte de afirmação política imperial, que se baseava em múltiplas inferências do rei na esfera do espiritual e organizativa da Igreja, através da Mesa da Consciência e Ordens, seu órgão regulador (Santos e Soares, 2001).

Assim, fazendo acordo com Santos e Soares (*ibidem*), a intervenção régia ia além da simples apresentação de dignidades e curas de igrejas. Intervinha também no pagamento aos clérigos das dioceses do além-mar, na fundação e dotação de novas igrejas, conventos ou outros institutos religiosos, na iniciativa de novas missões. Isso explica o facto de o rei ter sido o destinatário e árbitro de quase todas as reivindicações e invocações do corpo eclesiástico ultramarino, indício revelador da sua dependência relativamente à Coroa portuguesa.

² Segundo Nuno da Silva Gonçalves (1996) “a 30 de dezembro de 1551, o papa Júlio III, com a bula *Praeclara charissimi* incorporou na Coroa Portuguesa os mestrados das três ordens militares, suprimindo a jurisdição de Tomar que transferiu para o rei, mesmo que fosse de menor idade ou mulher. Ficava assim definido o quadro jurídico em que os reis de Portugal agiam, percebendo-se, deste modo, a constante invocação do título de governador e administrador perpétuo da Ordem de Cristo na documentação real referentes as missões.” (*in Os Jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1604-1642)*). Lisboa: Brotéria, 58)

A situação eclesiástica no arquipélago de Cabo Verde refletiu o panorama apresentado, com uma estrutura que nasce diferenciada com a base e o corpo nas ilhas e o topo em Lisboa.

Este breve incurso histórico permite-nos constatar que a primeira fase da Igreja em Cabo Verde, designada por Cerrone (1983) como fase missionária (1460-1533), corresponde a este momento de definição e negociações entre a Coroa portuguesa e o papado. Se tomarmos como exemplo o caso do arquipélago de Cabo Verde, a Coroa fez do sucesso da evangelização, nos anos que sucedem às descobertas, a moeda de trocas nesses ajustes com o intuito de legitimar as maiores aspirações e direitos e reforçar a soberania nacional fora das suas fronteiras.

Para além da convergência comum de interesses universalizantes, e não nos cabe discutir aqui os seus reais propósitos, a necessidade de legitimação ao nível do então direito internacional facilitou o entendimento e estabelecimento das prerrogativas de parte a parte.

Da instituição do Padroado Espiritual, que se inscreve numa obra descrita pelo Papa Nicolau V como pia e louvável, “na qual coincidem ou se identificam os interesses da própria fé e da republica universal da Igreja pois que nela se trata da salvação das almas, do aumento da fé e abatimento de seus inimigos” (*apud* Brásio, 1973: 16), suportada no instrumento jurídico-canónico, a bula *Romanus Pontifex*, poderíamos constatar a edificação de um acoplamento estrutural entre os subsistemas religioso e político, permeado pelos rudimentos do que seria então o subsistema jurídico.

Entretanto, não sendo a sociedade portuguesa de então uma sociedade funcionalmente diferenciada, no sentido em que estabelece a Teoria da Diferenciação Social de Luhmann (2007b), trata-se, como estabelece Berger (2004), apenas de um caso exemplar em que a religião, como o manto sagrado, cobre e legitima toda uma ordem social.

Deste modo, este arranjo estrutural traduziu-se na constituição das distintas autoridades responsáveis pela administração do arquipélago, nos seus conturbados diálogos em torno da (re)produção de uma ordem social que se queria coesa e útil aos propósitos da Coroa, traduzidos “na conquista e civilização de novos mundos”.

3. O SÉCULO XVI E A QUESTÃO DOS PAGAMENTOS

Apurámos que os primeiros 120 anos de vida da Igreja Católica no arquipélago de Cabo Verde foram marcados pelas condições em que se deu a instalação da Igreja e o diálogo entre os eclesiásticos e os responsáveis pela administração civil, sustentados no estipulado pelo Padroado. Tal girou em torno das questões das ordenanças, da posse de bens materiais, da escravatura, das disputas em volta da preservação das respetivas

autoridades e jurisdições, e os confrontos tornaram-se mais evidentes depois dos tempos áureos em que Santiago funcionou como entreposto atlântico entre os continentes.

Os conflitos que opuseram os Jesuítas às autoridades civis demarcam-se como o retrato exemplar desse quadro, em que à falta de cumprimento dos pagamentos se contrapunham excomunhões e ameaças variadas, inclusive a de abandono.

Senna Barcelos (2003a)³ expõe de forma documentada um rol de ocorrências que atestam os confrontos entre as diversas autoridades em presença, num perigoso crescendo ao longo do tempo, que levou, não poucas vezes, a situações violentas e a vias de facto, ora em função do abuso dos governadores, ora dos bispos, ora do cabido ou do provedor da Fazenda. Atestam queixas do cabido contra o bispo, do governador contra o bispo, deste contra aquele, do ouvidor contra o bispo e governador, num rol de intrigas e confrontos que cunham o primeiro volume dos *Subsídios*.⁴

Essas situações conflituosas ocorrem, entretanto, num contexto de baixa diferenciação funcional, em que a Coroa era o juiz regulador das relações entre o civil e o religioso, dois corpos essenciais para o alcançar do que estabelecera como objetivo último: “a conquista e civilização de novos mundos”.

Inerente a este propósito está o modo diferencial de relação com o soberano, construída em função dos serviços e do papel que cabia a cada um desses corpos desempenhar no empreendimento colonizador (Cohen, 2007). A Igreja Católica aparece como uma entidade que, embora constituísse um elemento integrador ao serviço da Coroa, era transcendente ao Estado Português e isso traduz a sua condição relacional diferenciada.

Em determinadas situações, os bispos foram incumbidos de assumirem o cargo de governador, como aconteceu, por exemplo, com o bispo D. Fr. Lourenço Garro (1627-1646), que chegou a decretar a prisão de um Ouvidor. Além disso, os governadores tinham ordens expressas de como deveriam receber os bispos (Barcelos, 2003a: 467).

Não obstante a sua condição diferenciada e enquanto elemento integrador, a Igreja Católica estava, também ela, assim como as outras entidades presentes, imbuída de uma missão que se definia como civilizadora e, nessa condição, os eclesiásticos eram também “filhos da folha” (Cohen, 2007), tendo os conflitos sido gerados, nesse período, maioritariamente em torno da liquidação dos pagamentos.

³ Cristiano José Senna Barcelos é autor do que se considera a mais completa e documentada obra histórica sobre as províncias ultramarinas de Cabo Verde e Guiné, sob o título *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*, publicados em fascículos, pela primeira vez e de forma faseada (entre 1899 a 1910) pela academia das Ciências de Lisboa. A versão aqui utilizada é a segunda edição, em quatro volumes, do Instituto da Biblioteca e do Livro, na Praia, em 2003.

⁴ Vide, como caso exemplar, o que opôs o Provedor da Fazenda ao Cabido, no suceder do qual um capitão ordenou ao sargento-mor que atirasse ao chantre que era trazido por uma procissão religiosa (Barcelos, 2003a: 166).

A primeira metade do século XVII marca o início da longa agonia da sociedade escravocrata e seguem-se períodos de mudança política, social e cultural que agudizaram as contradições apontadas.

4. OS SÉCULOS XVII E XVIII E OS DESAFIOS DA CRIOLIZAÇÃO

Apurámos que os séculos XVII e XVIII podem considerar-se como os da verdadeira fusão do “tipo cabo-verdiano”, temperado em trabalho duro, na busca tenaz dos meios de subsistência, desamparado, quiçá, explorado por uma economia débil, frágil, aleatória (Cerrone, 1983).

A partir da segunda metade do século XVII, as ilhas de Cabo Verde viveram uma situação bastante paradoxal, quiçá a maior da sua história (Soares, 2002). No arquipélago escalavam navios de várias nacionalidades e com destinos diversificados. No entanto, as ilhas estavam mais isoladas do que nunca, uma vez que pouco tinham a oferecer.

Segundo Soares (2002) a sociedade urbana/mercantil de quinhentos foi, aos poucos, vendo a sua economia tornar-se agrária. O empobrecimento dos terra-tenentes e de alguns abastados que armavam para a costa da Guiné conduziu à fraturação da rígida ordem e hierarquia social. Os senhores de escravos veem-se obrigados a vender ou a alforriar, em troca de dinheiro, os grandes contingentes de escravos que possuíam. Isso aumentou o número de forros que não tinham capacidade para suportar uma atividade agrária autónoma, agravada pelas condicionantes naturais, com as crises de seca.

Constituíam uma classe marginalizada sob todos os aspetos e eram um foco de conflitos sociais. O poder central, dado que não conseguia pôr no terreno mecanismos eficazes de controlo (administrativos, judiciais ou militares), abandona esta função essencial à elite local, pelo que acaba por ser forçado a ceder-lhe grande parte do poder político e, com isso, a condescender com os seus desmandos, arbitrariedades, exercício fraudulento dos ofícios, monopólio do comércio local, prática generalizada do contrabando e política especulativa dos preços (Soares, 2002).

Externamente, a Restauração teve como consequência a rutura das relações entre Portugal e a Santa Sé, o que viria a deixar em suspenso as estruturas eclesiásticas no Reino e nas colónias, situação que perduraria até 1668 aquando do tratado de paz entre as duas coroas ibéricas. Deste modo, nas últimas três décadas do século XVII foram reativadas as políticas do reino em relação a Cabo Verde e à Igreja. A Coroa procurou escolher eclesiásticos reconhecidos por serem enérgicos, decididos e rigorosos.

Assim, surgem bispos que vão tentar contrariar o estado das coisas e tomar a seu encargo a gestão da diocese. D. Frei António de S. Dionísio tinha como lema repor a ordem na “Casa de Deus” (Soares, 2002). Governou a diocese entre os anos 1675 e

1684, disputou o cargo de governador com o ouvidor geral em 1675 (Barcelos, 2003a: 276) e foi acusado pelo governador em 1679 de cuidar mais dos seus interesses do que do serviço de Deus numa ilha assolada pela miséria (Barcelos, 2003a: 281).

D. Frei Vitoriano Portuense estaria à frente da diocese durante os vinte anos que se seguiram, de 1685 à 1705. É tratado por Soares (2002: 358), como o “bispo absoluto” que além da investida contra os excessos da elite nos governos interinos, na Misericórdia e costumes morais, também os governadores e ouvidores seriam alvo do seu vigoroso governo, que mostrou querer manter o seu poder pessoal e jurisdição eclesiástica a par (ou mesmo acima) dos daqueles. Durante o seu episcopado sucederam-se 5 governadores e com todos eles o bispo manteve acesas polémicas, conflitos de jurisdição ou contendas pessoais.

Neste sentido, se nos primeiros 120 da vida da diocese de Santiago os conflitos giraram essencialmente em torno dos pagamentos atrasados, nos séculos XVII e XVIII esses conflitos intensificaram-se e presenciamos situações em que uma autoridade procurou ganhar ascendente sobre a outra. Incrementou-se aquilo que foi avançado como o “crónico” problema do arquipélago, principalmente a partir do século XVIII: *a perturbação da jurisdição*.⁵

De bispos absolutos passamos a governadores absolutos que reinam sobre um povo marcado pela morte, pela seca, pela fome, pelo medo, pelo abandono e pela carência espiritual e material. Assim, o edifício social de Santiago apresentava um certo grau de complexidade, com conflitos e querelas infundáveis por gerir, agravados pelo caos administrativo e pelos problemas económicos (Pereira, 2004).

Deste modo, o quadro dos séculos XVII e XVIII não difere substancialmente do precedente. Ainda se está perante um contexto em que a política e a religião se diferenciam funcionalmente de forma mínima. O maior exemplo disso mesmo é dado em 1712 quando coube ao Bispo Frei D. Francisco de Santo Agostinho (1709-1719) a liderança da população mobilizada contra os piratas invasores franceses (Barcelos, 2003a: 395).

A administração das ilhas surge como a função comum às autoridades religiosas e políticas, uma questão que cada vez requeria maiores cuidados, ainda mais considerando-se incompatibilidades entre o processo de crioulização da máquina administrativa e os intentos mercantilistas pombalinos.

Gabriel Fernandes (2006) discute este aspeto e ressalta as profundas mudanças que a ascensão do Marquês de Pombal trouxe ao poder, em 1750, no quadro político-administrativo e societário cabo-verdiano. A sociedade crioula e a elite local passariam a

⁵ Segundo Pereira (2004: 81) a perturbação da jurisdição define-se como as interferências dos vários poderes em áreas que não lhes pertencem em função das suas competências e razão da matéria.

ser confrontadas com forças externas que as asfixiariam e fustigariam, após décadas de experiência de autogovernança e de exploração de desencravamento internacional do arquipélago.

Deste modo, num contexto em que internamente a organização e a administração constituíam os principais desafios, descortinámos que o propósito conquistador e civilizador, instituído na constituição do Padroado Régio, limitar-se-ia à costa, sem nunca se ter tornado efetivo em todo domínio da extensão da diocese de Santiago.

Com a falta de recursos financeiros e de estratégia conjunta entre os setores civis e eclesiásticos, tal propósito, até o século XIX, não passou de uma airosa intenção, facto que já havia ficado evidenciado com os sucessos da presença dos jesuítas no arquipélago, na primeira metade do século XVII (Gonçalves, 1996).

5. O SÉCULO XIX E O FIM DO CICLO DOS “BISPOS-GOVERNADORES”

Em relação ao século XIX, a observação das intercomunicações entre os domínios religioso e político nas ilhas de Cabo Verde permite perceber uma crescente autonomização do político em relação do religioso. Por exemplo, fechou-se o acesso à administração civil aos elementos eclesiásticos, o que vale dizer que, a partir deste século, fecha-se o ciclo dos bispos-governadores em Cabo Verde.

A corroborar tal facto, chega também ao fim o ciclo das “perturbação da jurisdição” no sentido bilateral e inicia-se a regulação política do ensino público, uma esfera tradicionalmente adstrita ao domínio religioso, o controlo dos bens da esfera religiosa e a concessão de um estatuto jurídico ao religioso. Estes aspetos ganham sentido quando se sabe que o século XIX é marcado em Portugal pelo “reforço da política do Regalismo”, em que toda atividade da Igreja estava sujeita ao beneplácito régio, uma relação que permitia a permanente intervenção regalista nos negócios eclesiásticos (Fernandes, 2007).

O decreto de 16 de junho de 1822 proveu diversos ramos da administração pública da província de Cabo Verde (Barcelos, 2003b: 242) e trata-se de um documento que retrata as mudanças que chegam com o século XIX. Os artigos 4.º e 5.º determinavam a suspensão dos provimentos e os mínimos das Cômruas dos párocos com os acréscimos devidos a uns ou outros que, com devida habilitação, quisessem reger aulas públicas das primeiras letras.

Foi deliberado que os bispos deveriam garantir que os párocos tivessem somente o necessário para sua decente sustentação, e no artigo 16.º estipulou-se que o Governo empregaria os meios necessários para ampliar a Província de Cabo Verde a graça do *Rescripto Apostólico*, que permitia em Portugal o trabalho em certos dias santos.

Durante a agitação da década de trinta, confirmam-se as tendências da década anterior. A instrução pública desponta como o assunto político prioritário, tanto que

Visconde Sá da Bandeira, ministro da marinha e do ultramar, em 23 de maio de 1838, oficiou ao Cardeal Patriarca para pôr a concurso igrejas da diocese que estavam vagas, para serem providas de eclesiásticos que mais merecessem para se dedicarem à instrução das mocidades das suas respectivas paróquias (Barcelos, 2003c: 202).

Neste ponto, ao serviço do Estado, reifica-se uma nova função para os eclesiásticos, e, em 1838, este ministro atende queixas do governador Martinho sobre o estado das igrejas nas ilhas, quando recomenda ao padre Moniz, então governador da diocese, a aplicação de 400\$000 de réis no concerto das igrejas “visto ser elle o pastor que na necessidade devia acudir ao seu rebanho e que Sua Magestade esperava dos seus princípios evangelicos este ato voluntario de caridade christã e que se entendesse sobre este assumpto com o governador” (*apud* Barcelos, 2003c : 199-200).

O “movimento católico” de resistência e oposição ao liberalismo e ao socialismo, que marca o início da segunda metade do século XIX (Vargues e Ribeiro, 1993: 235), encontrou eco no arquipélago nas comunicações do Bispo de D. Patrício Xavier. Contudo, esta voz remaria numa maré adversa. Se o século XIX assiste, na sua alvorada, à diferenciação funcional do político em relação ao religioso, no seu ocaso, assiste à sobreposição do político sobre o religioso que passa a recorrer às carências morais do povo para justificar a necessidade da sua ação civilizacional.

Constatamos assim que, em Cabo Verde, no “século das revoluções”, os propósitos civilizacionais vão mover-se paulatinamente da esfera da fé para a esfera da instrução. A moral dos provincianos despontou como *item* que requeria especiais cuidados de forma recorrente nos relatórios eclesiásticos,⁶ na medida que o domínio da política reforçava a sua autonomia e deixava o domínio da religião na delicada posição de ter que justificar o caráter necessário das suas ações.

Este contexto explica também a importância da edificação do Seminário-liceu de São Nicolau nas décadas finais do século XIX, geralmente considerada, na literatura sobre as ilhas, somente sob o ponto de vista das suas consequências na sociedade cabo-verdiana, o que nem sempre permite apreciar o impacto deste feito para a organização católica, que, neste período, encarava um ambiente ideologicamente hostil.

Constatamos que este século foi marcado por conflitos que paulatinamente reforçam a autonomização do político em relação ao religioso. A participação ativa dos membros do clero nas eleições para deputados, na segunda metade do século, é exemplo disso, quando mostra que o domínio religioso buscou a sua afirmação e preservação, operando com ferramentas do domínio político, buscando a eleição de representantes que lhes fossem favoráveis.

⁶ Cf. Barcelos (2003c e 2003d) e Pereira (2010).

6. O LAICISMO DO SÉCULO XX E O NASCIMENTO DE UMA ALIANÇA MODERNA

O século XX foi marcado em Cabo Verde pela agudização da questão da nação. Primeiro com a morte do sonho da adjacência sucedido pelo despertar do sonho da independência (Oliveira, 1998). Notamos que as tendências evidenciadas no final do século precedente foram radicalizadas na primeira década deste século e que se evoluiu para uma situação em que a influência do sistema político sobre o religioso atinge o seu máximo no quadro contextual que vaticinou o fim da “fé-religião-crença” em Portugal e nos seus territórios ultramarinos.

Todavia, e considerando a situação específica do religioso e do político no ambiente cabo-verdiano, julgamos, corroborando a posição expressa em Santos (1964), que o governo republicano sabia dos benefícios que as missões católicas tinham trazido no campo da civilização, desejando os efeitos mas recusando os pressupostos. Deste modo, o republicanismo, no que respeita a matéria religiosa, encontrou cedo as limitações à sua aplicabilidade no contexto ultramarino, principalmente quando subjacente ao problema das missões religiosas desponta o problema da nacionalização, o que obrigou o governo central a auscultar o terreno.

O Relatório acerca da aplicação da lei de separação do Estado e das Igrejas na Província de Cabo Verde de 1913⁷ retrata isso mesmo, e as suas conclusões alertaram para os riscos de uma possível anarquia, caso faltasse à população uma direção religiosa.

Constatamos que a progressiva atenuação da política republicana sobre a matéria religiosa não significou o incremento das ações católicas e que, como Cerrone (1993) realça, caminhou-se para uma situação de “letargo religioso” que somente seria revertido nos inícios dos anos quarenta.

É neste período que ocorre um outro momento marcante para as relações entre os domínios que apreciamos: a assinatura da Concordata e do Acordo Missionário, assinados pela Santa Sé e pelo Estado Novo.

A promulgação do Estatuto Missionário em 5 de abril de 1941, que visava dar execução a certas disposições do Acordo Missionário, entre tantos outros aspetos estabeleceu no artigo 80.º que os missionários “não seriam funcionários do Estado” e, neste sentido, não estariam sujeitos ao regulamento disciplinar nem a outras prescrições ou formalidades a que pudessem estar sujeitos aqueles funcionários, passando a ser considerados doravante como pessoal em serviço especial de utilidade nacional e civilizadora (Santos, 1964: 98).

⁷ Relatório acerca da aplicação da lei de separação do Estado, das Igrejas, na Província de Cabo Verde. Praia: Arquivo Histórico Nacional, Fundo Secretaria Geral do Governo, Cx. n.º 528, peça n.º 9.

Constatamos que, se a Santa Sé esteve presente ao longo dos séculos abordados como uma omnipresença, que nem sempre precisava ser evidenciada, é nos séculos XIX e XX que sobrevém uma nova forma de intervenção, mesmo porque o intuito de nacionalização das igrejas a visava diretamente.

Assim, um dos pontos do Acordo foi a estipulação, segundo os artigos I e IV, da criação das divisões eclesíásticas “em dioceses e circunscrições missionárias autónomas” (Santos, 1964), que teve o condão de facilitar a ultrapassagem de uma perspectiva missionária exterior para através da “territorialização da ação pastoral” fornecer um enquadramento mais adequado e voltado para a afirmação da realidade autóctone (Ferreira, 2000). Dentro desta disposição separou-se o Vicariato-Geral da Guiné de Cabo Verde, que manteve em vigor o regime paroquial (Santos, 1964).

A nova aliança, que designamos como moderna na medida em que estipula uma diferenciação funcional entre domínios sociais, e aqui apoiamo-nos na assunção do moderno como um estrutura social em que predomina o princípio da diferenciação funcional (Luhmann, 2007b: 589), marca, como já dissemos, uma nova fase da vida do catolicismo em Cabo Verde.

O Acordo Missionário conferiu um certo grau de auto-organização e autonomia, evidenciado no artigo 7.º, segundo o qual a Santa Sé passou, de forma exclusiva, a proceder à nomeação de um Arcebispo ou bispo residencial, sob a condição de antes comunicar ao Governo Português, a fim de saber se contra a nomeação não havia alguma objeção de carácter político geral (Santos, 1964). Deste modo, pode-se afirmar que o Estatuto Missionário reconheceu assim a autonomia e a liberdade católica em matéria religiosa ao contrário da tradição regalista (Ferreira, 2000).

Destarte, se durante o século XIX o político visou alcançar a autonomia em relação ao religioso, no século XX, julgamos que o religioso, em função dos acontecimentos que se vivenciam nas primeiras décadas do século XX em Portugal, procura reforçar a sua posição de “sal do mundo”.

A Igreja Católica, ciente dos efeitos do republicanismo e consciente do advento de potências comunistas, passou a privilegiar alianças que salvaguardassem com maior cuidado as suas expectativas e privilegiassem as suas ações. Este intuito também convinha ao sistema político português e marca a evolução da religião do Estado para a religião da nação, elucidada por Braga da Cruz (1998).

Assim, julgamos poder dizer-se que o século XX, com os seus ruídos e perturbações, internos e externos, criou condições para a acentuação da diferenciação funcional do domínio religioso, para a diversificação das organizações religiosas dentro deste domínio e para que as operações religiosas se tornassem o único propósito das organizações religiosas presentes no ambiente cabo-verdiano. Este contexto, por sua vez, reforçou a

diferenciação funcional entre o religioso e o político, tendo sido já defendido que a pluralidade religiosa no Ultramar contribuiu para reforçar o regime de separação (Ferreira, 2000).

Entretanto, é inegável a interdependência entre os dois domínios e a sua colaboração mútua. Julgamos que este aspeto se torna compreensível quando importamos o conceito de acoplamento estrutural, que dentro da linguagem sistemática traduz a abertura de um sistema a um outro, apesar da sua clausura operacional; ou seja, quando um dado sistema coloca a disposição de um outro a sua estrutura de funcionamento, de modo que este possa realizar as suas operações (Neves, 2005: 53).

Deste modo, enquanto o Estado Novo possibilitava à Igreja meios financeiros e legais para o seu funcionamento, a Igreja colaborava na reprodução de uma ordem política, porque historicamente legítima.

7. A TRANSFORMAÇÃO DO QUADRO SEMÂNTICO

Adotamos como semântica um corpo de ideias, ligado a uma dada estrutura social, que se impõe como uma ordem com direito próprio (Luhmann, 2007b: 426). Assim, quando apreciamos as relações entre os domínios político e religioso no período compreendido entre os descobrimentos e a independência nacional, “o problema missionário” aparece como o ponto de convergência de expectativas dos dois domínios e a “missão civilizadora” aparece-nos como este corpo de ideias em cima do qual se erigia a união.

Esta expectativa contingente materializou-se na Ordem de Cristo, uma ordem de cariz religioso-militar, a partir do qual se instituiu o Padroado Régio, instituição jurídica de direitos e deveres que constituía o principal instrumento de intervenção. Este quadro traduziu-se, em Cabo Verde, na constituição dos religiosos como “filhos da folha” e membros do corpo administrativo que, até às primeiras décadas do século XIX, podiam tomar a seu encargo o governo civil das ilhas.

Assim, a missão civilizadora passa nos primeiros séculos por uma forte presença dos eclesiásticos nos assuntos administrativos. Com o advento do liberalismo, que carregou a marca da autonomização do político, as atividades administrativas dos clérigos são limitadas, relegando-se a eles a difícil questão da educação e da moral do povo. O republicanismo coloca em xeque o carácter necessário das missões religiosas nas ilhas e em todo território ultramarino, uma questão que se revelou de difícil resolução, quando se confrontavam os propósitos civilizacionais com a situação social vivenciada nas ilhas.

A assinatura da Concordata e do Acordo Missionário em 1940 carrega o propósito de reavivar esse ideário civilizador. Baseando-se nesta aliança, o Estado garantiu os meios de regulação da política religiosa no arquipélago e a Igreja Católica adquiriu meios para dedicar-se à política social, num contexto de territorialização da ação pastoral, com base

no qual a população cabo-verdiana, a partir da sua especificidade, é considerada também “povo de Deus”.

Como mostra Braga da Cruz (1998), para o Cardeal Patriarca esta aliança era um pressuposto levado em conta pelo Estado de forma a realizar a sua missão civilizadora; o mesmo é dizer, fazer portuguesas as províncias do Ultramar num encontro franco e leal das duas partes, considerando, assim, que o campo colonial e da missão, ao contrário do campo interno, não exigia a independência e autonomia das duas esferas. Esta imbricação está bem patente no que Cerrone (1983) destaca como fase da Restauração da Igreja Católica (1941-1975), um período que nasce com a tarefa de dar continuidade a um propósito histórico, orgulho do império português: a missão civilizacional.

Entretanto, notamos que o domínio religioso delineou a sua diferenciação na segunda metade deste século e fê-lo no atendimento das carências materiais e espirituais de um povo. Observamos que, nos anos 1950, a revitalização religiosa será feita através do reforço da função religiosa, que já não mais se confunde com a do político, embora a ela ligada, e que se encarna no serviço ao “povo de Deus” e não mais ao Estado que representa Deus. Este serviço encontrou o seu fundamento na política da territorialização da ação pastoral preconizada pela Santa Sé.

Esta hipótese consubstancia-se na análise das comunicações públicas da época. Se as publicações religiosas apareceram nos inícios dos anos 1950 (Gonçalves, 1966: 181), num quadro de crise e de decadência, que ganha visibilidade com a “catástrofe da assistência”,⁸ a comunicação pública católica esboçara-se nos periódicos oficiais laicos, debruçando-se sobre os problemas da “pátria”.

O Padre A. Figueira, o Rev. Padre Olavo Martins e o Padre Francisco Alves do Rego teceram considerações sobre as estradas da ilha de Santiago, sobre as contrafações do que de mais humano e digno existe na terra, sobre a família e a educação recebida na Escola e na Igreja, respetivamente.

Não obstante, são as comunicações do Bispo D. José Colaço que melhor traduzem “o serviço à população”. Numa homilia publicada em junho de 1962,⁹ em honra ao aniversário do regime, destacou os ganhos advindos para a vida religiosa a partir de 28 maio de 1926 e o condicionalismo criado pela Concordata e pelo Acordo Missionário. Lembrou que não se poderiam quedar estáticos perante os problemas que o presente e o futuro levantavam ao nível temporal e eterno, que cabia à Igreja e ao Estado equacionar,

⁸ No dia 20 de fevereiro de 1949, os protegidos pela Assistência Pública estavam alinhados ao longo de um muro aguardando a distribuição da comida quando o muro veio abaixo vitimando 230 pessoas. O impacto desta tragédia furou o muro de silêncio que o regime salazarista havia imposto acerca da fome. Cf. João Nobre Oliveira, 1998: 521.

⁹ Cf. Cabo Verde Boletim de Propaganda e Informação (1962), ano XII, n.º 153. Praia: Imprensa Nacional, 1-4.

e propôs que o dia de celebração do aniversário do Regime também fosse um dia de oração “para que o sangue se faça luz e as lágrimas se transformem em estrelas cintilantes de glória”.

Como desemaranhar o apelo do Bispo D. José Colaço? Parece credível haver uma relação entre este apelo e a encíclica *Fidei Donum* de 1957, como nos mostra Ferreira (2000: 397), em que o Papa Paceli apelara para a presença organizada dos leigos católicos como protagonistas da missionação, não só no sentido restrito à missionação, mas particularmente no apoio à necessidade de desenvolvimento.

Assim, se a ação missionária foi ligada à administração do arquipélago até ao século XX, nos anos cinquenta, ela passa a ser pensada como um meio que deveria visar o desenvolvimento dos povos. Não deixa de ser relevante que nesta mesma altura o Estado português tenha sido interpelado pela comunidade internacional sobre as suas possessões coloniais e que os nacionalistas cabo-verdianos discutissem a independência das ilhas como a única via para o seu desenvolvimento.

Deste modo, neste curioso triângulo formado pela Igreja Católica, pelos nacionalistas e pelo Estado-Novo, que se consolida nos anos 1960, sobrevém o desenvolvimento como um novo corpo de ideias comum, que desponta enquanto a sua outra face histórica, a missão civilizadora, declina.

Percebemos que dentro deste contexto tanto o clero como os nacionalistas determinaram o serviço a população como sua expectativa e cada um, a seu modo, se posicionava como mediador entre o povo das ilhas e a administração colonial, que na sua fase tardia procurou atender a esta demanda de desenvolvimento (Correia e Silva, 2001). Assim, se não podemos adiantar que acerca da independência havia um entendimento convergente, o desenvolvimento desponta como uma aspiração legítima do povo das ilhas.

CONCLUSÃO

Aparentemente não é sustentável falarmos da secularização “da” sociedade cabo-verdiana no período colonial, mas julgamos que é acertado, em relação a este mesmo período, a assunção de que se pode falar da secularização “na” sociedade cabo-verdiana, na sua dimensão societal. A secularização da mesma ao nível organizacional ainda requer estudos. Ao nível individual pudemos descortinar, num trabalho anterior, que os preceitos e valores religiosos ainda enformam o homem cabo-verdiano, quando muito no campo das relações íntimas (Semedo, 2008), mas carecem de dados quantitativos, quer oficiais, quer eclesiásticos, em relação à prática religiosa.

Em relação à secularização societal é uma hipótese que a laicização estabelecida a partir de 1975 tenha ocorrido sem choques de grande monta, na medida em que a

diferenciação funcional entre a religião e a política já vinham sendo preparadas ao longo dos anos, como demonstramos. Isso chama a atenção para o carácter ideológico das disputas que marcaram o ano precedente à Independência, quando a Igreja foi chamada a responder à sua colaboração com o colonialismo.

Entendemos, a partir do que sustentamos no ponto 7, que as estratégias nacionalistas e eclesiásticas, particularmente da Igreja Católica, já vinham sendo testadas ao longo da década de 1960. Enquanto os primeiros estabeleciam a guerra como meio para a independência, e este como condição elementar para o desenvolvimento, os segundos procuravam atender internamente a essa necessidade de desenvolvimento, situação que se materializa na construção de um novo seminário na capital do arquipélago em 1957, o Seminário de São José, que formaria os principais dirigentes religiosos e políticos das décadas seguintes.

Deste modo, tanto um domínio como o outro elegem o serviço ao povo como o seu ideário. Ter-se-ão apercebido disso os vitoriosos dirigentes nacionalistas quando preconizaram e implementaram a laicidade em Cabo Verde? Ter-se-ão apercebido que o alicerce da Igreja Católica no arquipélago já tinha sido substituído algum tempo antes da Independência Nacional? Terão percebido que a laicização do Estado libertou, finalmente, a Igreja Católica da esfera política, com todos os riscos que tal acarretava para os novos dirigentes? Terão dado conta que teriam que lutar pelas consciências com a Igreja Católica?

É assente a ligação da secularização com a modernização societal. Em Cabo Verde, modernização societal traduz-se em luta pelo desenvolvimento, que, a par de político, é também um projeto religioso. Em suma, não se afigura fácil falar de secularização em Cabo Verde, mesmo depois de 1975.

ADILSON SEMEDO

Adilson Semedo é doutorando em Sociologia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, investigador integrado no Instituto de Sociologia da mesma faculdade e bolsheiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia.

Contacto: adiguído@hotmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barcelos, Cristiano José Senna (2003a), *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*, Volume I. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro [2.^a edição].

Barcelos, Cristiano José Senna (2003b), *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*, Volume II. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro [2.^a edição].

- Barcelos, Cristiano José Senna (2003c), *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*, Volume III. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro [2.ª edição].
- Barcelos, Cristiano José Senna (2003d), *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*, Volume IV. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro [2.ª edição].
- Baumgartner, Mireille (2001), *A Igreja no Ocidente. Das origens às reformas do século XVI*. Lisboa: Edições 70.
- Berger, Peter (2004), *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus [5.ª edição].
- Bobineau, Olivier; Tank-Stroper, Sébastien (2008), *Sociologia das religiões*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América.
- Brásio, António (1973), *História e missiologia. Inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- Bruce, Steve (2002), *God is Dead: Secularization on the West*. Oxford: Blackwell Publication.
- Cabo Verde Boletim de Propaganda e Informação (1962), ano XII, n.º 153. Praia: Imprensa Nacional.
- Casanova, José (1994), *Public Religions in Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cerrone, Frederico (1983), *História da Igreja de Cabo Verde: subsídios*. São Vicente: Gráfica do Mindelo.
- Cohen, Zelinda (2007), *Os filhos da folha. Cabo Verde – séculos XV-XVIII*. Praia: Edições Spleen.
- Correia e Silva, António Leão (2001), “O Nascimento do Leviatã Crioulo. Esboços de uma sociologia política”, *Cadernos de Estudos Africanos*, 1, 53-68. Lisboa: Centro de Estudos Africanos, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.
- Cruz, Manuel Braga da (1998), *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Editorial Bizâncio.
- Dobbelaere, Karel (2004), *Secularization: an analysis at three levels*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang [2.ª impressão].
- Fernandes, António Teixeira (2007), *Igreja e sociedade. Na Monarquia Constitucional e na Primeira República*. Porto: Estratégias Criativas.
- Fernandes, Gabriel (2006), *Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde Crioulo*. Florianópolis: Editora da UFSC; Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Ferreira, António Matos (2000), “Igrejas e correntes religiosas em face do Império e da descolonização”, in Francisco Bethencourt; Kirti Chaudhuri (eds.), *História da Expansão Portuguesa. Volume 5: Último Império e Recentramento (1930-1998)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 384-405.
- Furseth, Inger; Repstad, Pal (2006), *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*. Hampshire: Ashgate.
- Gonçalves, José Júlio (1966), *A informação na Guiné, em Cabo Verde e em São Tomé e Príncipe (Acheegas para o seu estudo)*. Lisboa: I.S.C.S.P.U.
- Gonçalves, Nuno da Silva (1996), *Os Jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)*. Lisboa: Brotéria.

- Luhmann, Niklas (2007a), *La religión de la sociedad*. Madrid: Editorial Trotta.
- Luhmann, Niklas (2007b), *La Sociedad de la sociedad*. México: Editorial Herder; México: Universidad Iberoamericana.
- Martins, Oliveira (1987), *História da Civilização Ibérica. Vol. 7*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Neves, Rômulo F. (2005), *Acoplamento Estrutural, Fechamento Operacional e Processos Sobrecomunicativos na Teoria de Sistemas de Niklas Luhmann*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Brasil.
- Oliveira, João Nobre de (1998), *A imprensa cabo-verdiana (1820-1975)*. Macau: Fundação Macau, Direção dos Serviços de Educação e Juventude.
- Pereira, Daniel A. (2004), *A situação da Ilha de Santiago no 1º quartel do século XVIII*. Praia: Alfa-comunicações [2.ª edição].
- Pereira, Daniel A. (2010), *Memória sobre Cabo Verde do Governador Joaquim Pereira Marinho & outros textos*. Praia: Instituto Camões-Centro Cultural Português.
- Rogues, Jean (2002), “O catolicismo”, in Jean Delumeau (dir.) (2002), *As Grandes Religiões do Mundo*. Lisboa: Editorial Presença, 127-150 [3.ª edição].
- Relatório acerca da aplicação da lei de separação do Estado, das Igrejas, na Província de Cabo Verde. Praia: Arquivo Histórico Nacional, Fundo Secretaria Geral do Governo, Cx. n.º 528, peça n.º 9.
- Santos, Eduardo (1964), *O Estado Português e o Problema Missionário*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.
- Semedo, Adilson (2009), *Religião e Cultura. A Influência da Religião Católica na Reprodução da Dominação Masculina em Cabo Verde*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, Coleção e-books.
- Santos, Maria; Soares, Maria (2001), “Igreja, missionação e sociedade”, in Maria Emília Santos (coord.), *História Geral de Cabo Verde. Volume II*. Lisboa: ICCP; Praia: INAC, 359-508 [2.ª edição].
- Soares, Maria (2002), “A Igreja em tempos de mudança política, social e cultural “ in Maria Emília Santos (coord.), *História Geral de Cabo Verde. Volume III*. Lisboa: ICCP; Praia: INAC, (327-412).
- Vargues, Isabel Nobre; Ribeiro, Maria Manuela Tavares (1993), “Ideologias e práticas políticas”, in José Mattoso (dir.), *História de Portugal. Volume 5: O Liberalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 213-251.
- Vilaça, Helena (2006), *Da Torre de Babel às Terras Prometidas. Pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento.

A PROPÓSITO DA SECULARIZAÇÃO E DAS METAMORFOSES DE UM MUNDO (RE)ENCANTADO

MANUELA SOUSA LUZ

PAULA ROCHA

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

Resumo: Em pleno século XXI, e pese o significativo avanço da ciência, o certo é que o religioso persiste no mundo moderno e mesmo na Europa – continente profundamente secularizado – onde surgem várias modalidades (públicas e privadas) de manifestação do sagrado. Portugal, do mesmo modo, assiste à coexistência de tendências, aparentemente contraditórias. A par de um avanço da secularização, com base na privatização das práticas religiosas e do sagrado, regista-se também um aumento do revivalismo, bem como a inovação de novas crenças e visões do mundo.

Assim, no presente artigo, pretende-se demonstrar, através de dois estudos empíricos, a presença viva, dinâmica, da religiosidade e de espiritualidades na sociedade portuguesa, focando-se, num primeiro momento, no crescente aumento da procura das *terapias alternativas*, uma das dimensões do fenómeno *New Age*, e, num segundo, nas crenças e nas práticas ocultas vividas num quotidiano católico, no Vale do Sousa.

Palavras-chave: secularização, religiosidades, espiritualidades, *New Age*, bruxaria.

INTRODUÇÃO

A discussão da secularização emerge no seio da sociologia enquanto consequência da modernidade, associada ao surgimento do positivismo, do racionalismo e da autonomização dos ramos científicos – séculos XVII e XVIII. Embora este debate seja já longo e intenso, continua sem se verificar unanimidade entre os autores, seja no campo da sociologia, da antropologia, da filosofia ou da teologia. Neste sentido, enquanto uns consideram que a secularização é um fenómeno intrínseco ao próprio cristianismo, outros afirmam ser extrínseco, o que teoriza o geral enfraquecimento da religião.

Na disciplina sociológica, a abordagem da secularização foi particularmente preconizada por Max Weber, embora este não o tenha referido nestes termos, e,

posteriormente, desenvolvido e aprofundado por Ernst Troeltsch. É, então, na modernidade – caracterizada por Weber como implicando o *desencantamento do mundo* –, que a religião já não aparece como um fenómeno social fundamental para a sobrevivência da humanidade, mas antes como um fenómeno em decadência e intimamente ligado ao conceito de secularização (Vilaça, 2006).

No desenvolvimento da problemática, Olivier Tschannen (1992) procura superar as abordagens reducionistas e teológicas e constrói um quadro conceptual – que assume como um paradigma¹ explicativo do fenómeno religioso na contemporaneidade –, baseado em sete fundamentos principais: racionalização, mundanização, diferenciação, pluralização da oferta religiosa, privatização da religião, generalização como movimento oposto à privatização, declínio da prática, da crença e da indiferença religiosa.

Desde os clássicos até aos contemporâneos, os cientistas sociais esgrimm teorias capazes de resolver as várias questões associadas à religião na vida em sociedade. Uma tarefa controversa no campo académico quando se pretende dar conta das diferentes trajetórias da religião em várias partes do mundo, o que traduz, incontestavelmente, a impossibilidade da indiferença face a esta dimensão da vida humana.

Sem a pretensão de encerrar a questão ou explorar todas as tensões e dilemas existentes no presente artigo, a apresentação de dados empíricos é uma das fórmulas mais enriquecedoras para alimentar a discussão e arrecadar um maior proveito da reflexão científica neste *tempo* que, independentemente da denominação que se lhe queira atribuir, parece não querer virar costas a um *mundo* (possivelmente) *(re)encantado*, porque teima em manter a importância do divino. De resto, a direção das interrogações, por certo, é que deverá mudar e o olhar sociológico desviar-se para a subjetividade e as crenças individuais, sem esquecer as suas possíveis influências na esfera pública. Sob esta perspetiva, valorizam-se, assim, outros caminhos analíticos que reconhecem a permanência da religião no mundo moderno, sem com isso deixar de assumir as suas transformações e, conseqüentemente, potenciar diferentes objetos de estudo nas ciências sociais.

Nesse propósito, a pertinência do presente artigo prende-se com a apresentação de dois objetos de estudo que retratam a complexidade do fenómeno religioso quando se desloca a atenção para as formas como os sujeitos experienciam o sagrado. No primeiro caso, os Praticantes de Terapêuticas Alternativas (PTA) são alvo de interesse sociológico na medida em que se procura compreender as motivações para a procura das designadas *terapias alternativas*, na sua maioria, de origem oriental, as quais propõem respostas terapêuticas holísticas, valorizando, por isso mesmo, a dimensão espiritual

¹ O autor aplica a ideia de paradigma baseado no esquema kuhniano (Tschannen, 1991).

para a promoção da cura e ou bem-estar. No segundo caso, a análise reporta-se à religiosidade popular e à bruxaria tradicional, com o objetivo primordial em perceber a existência de *novos contornos da religiosidade popular, mediados por práticas de bruxaria* na área geográfica do Vale do Sousa.

1. DA DEFINIÇÃO DA RELIGIÃO À PROBLEMÁTICA DA SECULARIZAÇÃO...

Nas palavras de Durkheim, “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que a ela aderem” (*apud* Cruz, 2001: 400). Trata-se de uma organização social comum a uma comunidade, que partilha entre si o desconhecido, as questões essenciais da existência e génese humanas, bem como os diversos dilemas da vida, que procuram resolver por intermédio da fonte de fé compartilhada (Vilaça, 2006). Contudo, Hanegraaff (1999) distingue os termos “religião” e “uma religião”, sendo que o primeiro remete para “qualquer sistema simbólico” que influencia a ação humana e permite a ligação, através de rituais, entre o mundo do quotidiano e um sistema de crenças, por um lado, e um quadro de significados mais abrangente e metafísico, por outro. O segundo termo remete para uma definição que inclui as dimensões mencionadas anteriormente, mas integradas numa instituição.

Neste quadro de definição de religião, torna-se, então, essencial atendermos à sua dimensão substantiva e funcional. Numa perspetiva funcional, tal como o próprio nome indica, a religião é analisada pelo seu papel/função, enquanto numa definição substantiva analisamos o que a religião é na sua essência.

Porém, segundo Steve Bruce (1998), ambas as determinações encerram em si problemas: a primeira engloba questões que não são propriamente do âmbito religioso e que, muitas vezes, são até questões seculares, como o que diz respeito ao objetivo final da religião. Para além disto, as instituições religiosas nem sempre são coniventes com o que seria previsto enquanto padrão comportamental (religioso). O interesse legítimo em explorar as similitudes funcionais da religião pode ser alcançado com a definição substantiva, enquanto parte da definição funcional. Relativamente à definição substantiva, esta também acrescenta dificuldades, já que num entendimento ocidental sobre religião, quando se procura descompactar a noção de sobrenatural, deparamo-nos com determinados obstáculos em relação às culturas não-ocidentais. Os atores sociais não conseguem discriminar o natural do sobrenatural, sobretudo quando estão envolvidos num quotidiano que convive com medidas para evitar a bruxaria ou baseado em noções ancestrais. Deste modo, os atores sociais que não fazem esta distinção não podem aplicar uma definição substantiva através das culturas existentes. Steve Bruce considera, assim, que a religião consiste num conjunto de ações, crenças e instituições,

ou seja, trata-se de uma entidade sobrenatural com poder de agência, que se processa sobre a consciência.

A par disto, importa realçar que a modernidade, pelo seu carácter racional, tem vindo a contribuir para um aumento da pluralização da vivência religiosa na sua assunção individual do termo. A sociedade moderna é, pois, caracterizada pela “disciplina ascética, secularização, a crença de que a razão instrumental tem validade universal, diferenciação de diversas esferas da vida, a burocratização económica, política e práticas militares e o aumento da rentabilização dos valores” (Furseth e Repstad, 2006).

Na perspetiva de Peter Berger, a religião entra no campo da secularização enquanto “processo através do qual os sectores da sociedade e da cultura são subtraídos à autoridade das instituições religiosas e respetivos símbolos” (*apud* Vilaça, 2006: 86). Por conseguinte, há uma perda da importância da instituição religiosa em prol de outras que oferecem uma semelhante satisfação das necessidades, mesmo que numa lógica distinta. Neste sentido, no plano das sociedades avançadas, estas funções latentes tornaram-se pluralistas nas suas dimensões culturais e religiosas, pelo que a religião tem vindo a perder o seu domínio sobre as atitudes morais, uma vez que, por um lado, as ciências naturais desenvolveram-se e encontraram uma resposta validada e comprovada para a ordem natural, tendo abolido alguns dos pensamentos religiosos; e, por outro lado, os governos regulam as suas decisões por diferentes pontos de vista que não apenas o religioso (antes dominante).

A secularização refere-se, portanto, ao declínio da autoridade social da religião e não das manifestações religiosas, isto é, da presença, ausência da crença, organização ou ritual religioso. Trata-se de um projeto social desenvolvido por alguns atores e, também, pela resistência de outros, que veem na secularização um fim em si mesmo, ao invés de um processo. Tal facto direciona a atenção para os conflitos que surgem acerca da autoridade religiosa e para os atores sociais que são relevantes nesses mesmos conflitos, emergentes das consequências das lutas sociais em vez das mudanças institucionais concretas. Podemos, assim, considerar, segundo o autor, que o estudo da secularização não é mais que o estudo e compreensão destes conflitos (Chaves, 1998).

De forma complementar, a abordagem de Luckmann (1974) acrescenta que a análise da religião é feita por intermédio de conceitos como a diferenciação e a segmentação social, a privatização, a *bricolage religiosa* e a mundanização, devidamente enquadrados no tempo e no espaço, uma vez que, tais variáveis têm repercussões relevantes na totalidade do sistema social. Deste modo, a religião é analisada sob uma lente específica aquando da industrialização e urbanização (modernidade), refletindo a sua institucionalização especializada. Consequentemente, há uma privatização da crença, uma vez que o modelo oficial religioso não é mais o único, são abertas novas

possibilidades de vivência religiosa: individualizada e, por isso, plural no seu todo. É neste sentido que o autor remete para o conceito de “bricolage religiosa”, isto é, a possibilidade de cada indivíduo construir uma forma própria de religiosidade, que pode ser mais ou menos próxima do que é institucionalizado.

Remete para a racionalização própria do indivíduo, analisada de modo mais aprofundado por Bryan Wilson (1985), autor que estabelece uma relação de proximidade entre secularização e racionalização, interligando, na linha de Weber, a racionalidade com o *desencantamento do mundo*. Para além disto, o autor realça a perda da funcionalidade central da religião, já que outras instituições se colocam a par da Igreja no papel de coesão social, trazendo sentido à vida dos indivíduos pelo processo de privatização da crença e conseqüente pluralismo religioso. O autor entende que, quer a ciência quer a religião podem ser complementares e não necessariamente opostas e, por isso, a secularização não é um conceito falso, é antes um processo de diminuição do significado social da religião. Neste sentido, a secularização não anuncia o fim da religiosidade mas antes a sua mutação, por intermédio da racionalização individual e da privatização. Na relação individual com o mundo religioso, o indivíduo tem a possibilidade de transportar antigos mitos, rituais e construir à *la carte* a sua própria vivência, provando, assim, a manutenção de determinadas tradições religiosas, mesmo que metamorfoseadas à escala individual/plural.

Numa abordagem sintética da temática da secularização, consideramos ainda essencial trazer ao debate a tipificação operada por Karel Dobbelaere (2004), que considera o conceito em análise multidimensional, passível de ser estudado sob três níveis: micro, meso e macro. Assim, ao nível micro/individual, a secularização diz respeito a um declínio da participação religiosa individual; no meso/societal ocorre uma diminuição da relevância dos valores, da institucionalização da religião, para uma integração e legitimação no quotidiano da sociedade moderna. O plano societal é resultado de processos manifestos e latentes da secularização e das reações por eles provocadas; e ao nível macro/organizacional este processo encontra maiores obstáculos, uma vez que as igrejas monopolizam diversos sistemas no interior da sociedade (ligados, por exemplo, ao ensino ou à saúde), optando pela adaptação às mudanças seculares da sociedade e não na diluição. Por outras palavras, os sistemas sociais que cabem na organização religiosa acabam por garantir a manutenção da religião nas sociedades, não ignorando todas as mudanças que vão ocorrendo ao nível micro e meso.

Em Portugal, tal como nas restantes sociedades ocidentais, a predominância cristã passou por diferentes fases, desde a cristandade à secularização e da secularização ao secularismo. A busca pela autonomia do temporal efetuou-se através de uma relação de conflito com a religião (*e.g.* fé *versus* ciência), mas o que se tem vindo a verificar (na

modernidade) é uma relação de indiferença das instituições políticas face às instituições religiosas, onde estas veem obstaculizado o acesso à razão na humanidade. Porém, importa salientar, a secularização não é sinónimo de afastamento de Deus, traduzindo, antes, uma maior dignidade do Homem, da afirmação dos “seus direitos inalienáveis e do valor intrínseco da temporalidade, em autonomia e distante das instituições religiosas (Fernandes, 2001: 3). O mesmo não se passa com o secularismo que, ao contrário da secularização, é incompatível com a religião: enquanto a secularização diz respeito à “emancipação da razão e à autonomia das esferas do temporal face ao religioso”, o secularismo significa “a concepção e organização da vida e da sociedade prescindindo completamente de Deus e da religião” (Lopes, 2010: 54).

Neste sentido, considera-se, por um lado, aqueles que, apesar do abandono das práticas, mantêm uma crença cristã mais ou menos forte e, neste caso, trata-se de ideais e valores e menos de ritualismos. Estamos perante os que não necessitam de empenhamento para cultivar a sua crença e se encontram mais próximos da Igreja e mais afastados do secularismo. Por outro lado, estão os que procuram os movimentos evangélicos e carismáticos ou até religiões alternativas (e.g. de inspiração oriental) (Fernandes, 2001).

Quanto a este último fenómeno, assiste-se à mobilização da subjetividade e à rejeição do carácter formal das instituições religiosas tradicionais para encontrar respostas mais adequadas às inquietações, mobilizando um novo sistema de significação. Uma postura que não implica, necessariamente, um envolvimento e conversão. Deste modo, a diminuição da prática religiosa não é sinónimo de um caminho para o ateísmo.

No domínio do sentido, emergem ainda outros substitutos funcionais em detrimento do Cristianismo e outros que ainda não conduziram nem ao abandono total de Deus, nem aceitam os novos parâmetros onde a Humanidade se circunscreve. É aqui que surge espaço para a emergência de movimentos para-religiosos e terapêuticos, cabendo, também, aqui a astrologia, bruxaria, entre outros substitutos.

A mudança mais profunda diz respeito à autonomia moral individual, isto é, o livre arbítrio na tomada de decisões em qualquer domínio. Chegamos à época do pós-cristianismo, isto é, “a cristandade pertence ao passado. A pós-cristandade também há muito terminou. A sociedade ocidental entrou já na era pós-cristã”, nomeadamente na sociedade portuguesa, onde as “crenças dos que se dizem ainda católicos não obedecem a uma estrita ortodoxia da Igreja” (Fernandes, 2001: 12). Por outro lado, a Igreja defronta-se, ainda, com um problema nunca antes colocado em causa, que diz respeito à dificuldade em converter os indivíduos que possuem uma atitude de indiferença perante a religião (seculares), com uma vivência pautada pelo materialismo.

2. ENTRE O OCIDENTE E O ORIENTE: SECULARIZAÇÃO NUMA CRUZADA DE PROCESSOS

Evocar a modernidade e relacioná-la com as profundas e intensas transformações nos diversos domínios da sociedade é inquestionável, tal como interrogarmo-nos sobre qual o lugar da religião neste quadro analítico da secularização.

Se uma análise da realidade americana não coloca controvérsia entre os teóricos sobre a vivacidade e permanência religiosa, já o estudo do processo de secularização na Europa não se revela tão consensual, pois este não se evidencia de forma linear. De acordo com Hefner (1998), parece continuar a existir espaço suficiente para a vida religiosa (após a era da secularização), ou seja, a modernidade não traz consigo a marginalização da religião, como é o caso dos Estados Unidos da América.

A problematização da religião merece, deste ponto de vista, uma reformulação que não deve desprezar, entre outros, fenómenos como a imigração e a globalização, que permitem o cruzamento de diferentes culturas e valores dentro do mesmo espaço geográfico. Esta é, aliás, uma das propostas avançadas por Grace Davie (2006) para o entendimento da realidade europeia sobre esta matéria. Enumerando um conjunto de conceitos chave para a compreensão da secularização, a autora defende o “crer sem pertencer” como uma das principais características das sociedades modernas europeias. A relação entre as dimensões da crença e pertença podem ser inversas, isto é, a existência de uma não implica necessariamente a existência da outra. Um fenómeno que enfatiza, por exemplo, uma preferência para uma compreensão imanente de Deus, ao invés de uma compreensão transcendente (Davie, 2006; Heelas, 2008).

Um outro fator relevante para esta discussão, apontado pela autora, prende-se com o que ela designa como “vicarious religion”. Uma noção de religião que remete para a prática de uma minoria ativa em nome de um número muito maior, que não só entende, como aprova as práticas dessa minoria. Tal realidade reflete, não só o altruísmo da minoria em relação à maioria, como também “churches and church leaders perform rituals on behalf of others; church leaders and churchgoers believe on behalf of others; church leaders and churchgoers embody moral codes on behalf of others; churches, finally, can offer space for the vicarious debate of unresolved issues in modern societies” (Davie, 2006: 278). Dentro desta linha de pensamento assiste-se ao facto de determinados rituais da vida religiosa estarem ainda presentes na vida dos indivíduos, como o casamento, batizado ou a confirmação, ainda que numa escala mais reduzida, mas que o grupo não participativo nestas cerimónias aprova e, deste modo, vê garantidas as possibilidades de usufruir das referidas liturgias sempre que lhe seja conveniente, nomeadamente no que se refere ao momento da morte (Davie, 2006).

Parece, assim, perceptível a impossibilidade de optarmos por uma visão evolutiva e linear da secularização, pois trata-se de um processo dinâmico, claramente dependente do contexto sociocultural e do próprio processo da modernidade globalizada. Uma dinâmica que pode ser explorada a vários níveis, nomeadamente o social, quando se constata a erosão de um conjunto de símbolos e significados sagrados e o surgimento de outros (Demerath, 1998). Em suma, tal como temos vindo a demonstrar, em paralelo com o processo de secularização o fenómeno religioso complexifica-se no Ocidente, dando espaço a novas formas de vivência religiosa e, assim, representando autênticos desafios para as ciências sociais.

É neste quadro de ambivalências e de descontinuidades que nos propomos refletir sobre a forma como fenómenos de religiosidade e de espiritualidade muito particulares coexistem com o processo de secularização na sociedade portuguesa. A emergência das terapias e espiritualidades e a reatualização de antigas práticas de bruxaria são dois estudos empíricos que evidenciam essa mesma realidade nos pontos a seguir.

2.1. TERAPIAS ALTERNATIVAS: FORMAS CONTEMPORÂNEAS DE CURA FÍSICA E ESPIRITUAL²

Com o propósito de compreender a imbricação entre terapia e espiritualidade, procurou-se, neste estudo,³ analisar, através de várias dimensões da vida social, nomeadamente, religião, saúde, família e esoterismo, as lógicas íntimas que sustentam os comportamentos dos indivíduos e quais as razões para a procura das terapias alternativas. O objeto em análise são os Praticantes de Terapêuticas Alternativas (PTA), quer do ponto de vista do utente quer também do terapeuta, ou seja, de quem executa ou promove a terapia.⁴ A relevância da investigação prende-se, sobretudo, pela análise de diversas práticas ligadas ao *New Age* que evidenciam vários elementos cruciais no domínio do diagnóstico e da terapêutica, defendendo uma abordagem holística do indivíduo (corpo e espírito).

Os PTA assumem a procura das alternativas, quer pelo que elas oferecem ao nível do trabalho corporal (massagens, cuidados na alimentação), do emocional, quer da

² Investigação desenvolvida na Faculdade de Letras do Porto, em tese de Licenciatura (Luz e Alves, 2009) sobre o crescente aumento da procura das *terapias alternativas* na sociedade portuguesa, uma das dimensões do *New Age*, cujo fenómeno é alvo de aceso debate, quer na Sociologia da Saúde quer da Religião.

³ Na presente pesquisa conduziu-se para uma investigação próxima do método biográfico interpretativo que envolveu o uso e recolha de informações através de narrativas que, neste caso, não sendo histórias de vida, se traduziram em entrevistas semidirectivas gravadas (duração média de 2 horas de conversação). Utilizou-se o método de amostragem por conveniência que remete para um processo de escolha de casos facilmente disponíveis. Os nomes utilizados são fictícios.

⁴ Da imagem sociodemográfica obtida, interessa realçar que, em termos de escolaridade, a maioria dos inquiridos possui o ensino superior, é do sexo feminino e como atividade profissional pertence à categoria de Especialista das Profissões Intelectuais e Científicas (8/13), seguindo o grupo dos Técnicos e Profissionais de Nível Intermédio (2/13). As restantes atividades inserem-se na categoria Quadros Superiores da Administração Pública Dirigentes e Quadros Superiores de Empresa (1/13) e Pessoal dos Serviços e Vendedores (1/13). Estamos perante indivíduos com idades compreendidas entre os 30 e os 79 anos.

energia (reiki, acupuntura, etc.) e do trabalho espiritual (cura espiritual, mediunidade.) Para o presente artigo procura-se explorar apenas os dados que se tornam mais relevantes para o debate da secularização.

Nesta pesquisa, os PTA consideram-se na sua totalidade como pessoas espirituais, mas nem todas se assumem como sendo religiosas. Distinção corroborada por Hanegraaff (1999) quando, na sua abordagem sobre o fenómeno *New Age*, afirma ser possível diferenciar espiritualidade da religião, mas não o inverso. Deste modo, nos PTA em análise surgem dois grupos:⁵ **os religiosos**, pertencentes à Igreja Católica, e os **não religiosos**, sendo que ambos se homogeneizam quando se consideram, por unanimidade, seres espirituais. Por outro lado, em ambos os grupos, capta-se simpatia por outras crenças ou religiões, nomeadamente de origem oriental.

Sim [Espiritual e Católica]. [...] talvez seja mais espiritual do que religiosa, mas tenho alturas na minha vida em que sou absolutamente religiosa, católica. [...] mas... estou interessada em ver o budismo [...] Acho que tenho uma paixão porque acho que são pessoas de uma pureza muito grande, [n] o budismo. (Maria, utente)

Sim, muito [religiosa]. [...] Sou Católica praticante. [...] não posso ser crente e não ser espiritual. Tenho um corpo, uma alma, um espírito. E temos que saber tratar da nossa alma. Os nossos comportamentos, certos ou errados, um dia serão julgados por Deus. A nossa alma é salva se quisermos atender à palavra de Deus. (Alice, utente)

Contudo, ao considerarmos estes argumentos, percebe-se uma ausência de homogeneidade quanto ao significado atribuído ao espírito. Uma das utentes (Alice) refere-se ao poder do Espírito Santo e à existência da alma, para além do julgamento de Deus e da importância da *Sua* palavra. Um registo que revela a importância e o peso da instituição religiosa na sua vida privada. De acordo com Paul Heelas (2007), estamos perante o que se designa por *espiritualidades para a vida*, com uma conotação pentecostal, em que se obedece a uma vontade de Deus. Igualmente neste segmento de análise surgem outros dois utentes que mencionam a importância de que “há alguém [que] nos protege”, assim como a necessidade de se sentir mais próximo da religião, pela sua dificuldade em aceitar “ter uma vida que acaba” e deixar de ter o seu corpo físico.

Por sua vez, Ricardo, pai de criança oncológica, assume-se como católico não praticante, mas muito mais espiritual por ter hoje um maior conhecimento. Para a

⁵ Ver em anexo figura n.º 1.

resolução do problema de saúde da filha, procurou ajuda junto de várias formas terapêuticas alternativas, nomeadamente a mediunidade.

Sou católico, sem margem para dúvida, não tenho a mínima dúvida, agora [...] não pratico [...] Muito [Espiritual]. [...] a minha espiritualidade aumentou muito, aumentou em termos de conhecimento [...] de sabedoria, no fim de contas, quer dizer. Deu-me outra realidade que, se calhar, se não fosse isto, não conhecia. (Ricardo, utente)

Na mesma circunstância, Isabel, também mãe de criança oncológica, diz pertencer ao catolicismo, mas demonstra pouca firmeza nas suas convicções, valorizando mais a espiritualidade, para além de não ser uma praticante regular.

Eu considero-me uma pessoa espiritual. Eu considero-me... uma pessoa crente. Se acredito sempre na mesma figura, se acredito sempre na história do início do mundo da mesma forma, não; se acredito sempre na religião da mesma forma, não, mas considero-me uma pessoa religiosa. Considero [...] Muito mais espiritual que religiosa. [...] Eu pertença à religião Católica. Sou, pontualmente, praticante e sou interiormente praticante. (Isabel, utente)

Não deixa ainda de sustentar que não se identifica com o catolicismo de um modo exclusivo. Tal remete para a importância do sincretismo religioso, defendido por Robert Bellah (1986), ou “bricoleurs” por Levi-Strauss (*apud* Hart e Janssen, 1989).

Em termos de sociedade e de convenção [...] pratico a religião Católica, e, depois, interiormente pratico muitas religiões espirituais, que não têm nome, que não têm rosto. (Isabel, utente)

Quando atendemos ao grupo dos entrevistados dos **não religiosos** e, por conseguinte, não pertencem a nenhuma religião, regista-se uma tendência: o conceito religião é totalmente desvalorizado no sentido em que não lhe reconhecem utilidade para se (re)ligar a Deus. O enfoque reside na espiritualidade, ser espiritual.

Tenho grande simpatia pelo budismo, pelo hinduísmo e, portanto... ... até pela cabala [...] a religião, para mim, é demasiado pequena, acho que o caminho espiritual é um caminho também de integração [...] (Antónia, terapeuta)

Religião, re-ligar. Faz sentido se tu te sentes desligada de Deus, se tu não te sentes desligada de Deus não faz sentido nenhum. Vais re-ligar o quê? Não é? No fundo ela tornou-se desnecessária para a minha vida, a religião tornou-se desnecessária. (Manuel, terapeuta)

Penso que o conceito religião tem a ver com a prática de um ritual. Para mim, tenho dificuldade de aceitar isso. Não sou religiosa se assim se quiser entender religião. Não pratico esse ritual. [...] sou uma pessoa com muita fé e com muita espiritualidade. Porque a minha vida está muito relacionada com Deus e com a minha ideia que tenho de Deus. Sou uma pessoa que tenho muita fé em tudo o que faço, em tudo o que tenho, agradeço a um ser superior que é Deus [...] tenho uma necessidade constante de falar com Deus. Por isso, nesse aspecto, sou uma pessoa espiritual. (Laura, utente)

Não, não. Não tenho... supostamente terei uma religião. Sim, eu penso que sim [ser espiritual] [...] Se uma pessoa espiritual é uma pessoa que procura conhecer-se melhor, compreender melhor [...] a vida [...] e que procura qualquer coisa dentro de si própria, [...] sim, nesse aspecto acho que sim... (Tânia, utente)

Tendo presente a decomposição até aqui efetuada, torna-se pertinente, nesta fase, debruçarmo-nos sobre a religiosidade dos entrevistados, onde se percebe também algumas tendências.⁶ Como regularidade apresenta-se a necessidade de se ligar a Deus. Apenas uma entrevistada (Tânia) diz não rezar, contrariando todos os outros que variam entre rezar de modo convencional (4) ou rezar de modo não convencional (8), preferindo afirmar que fala ou dialoga com Deus, forças, energia ou consigo próprio porque é Deus.

Do grupo dos que pertencem à Igreja Católica, os entrevistados Isabel e Orlando, que pese esse facto, dizem não rezar de forma convencional e apenas falar, com as forças, energias, e com Deus, respetivamente. Ambos negam ter feito promessas, sendo que Orlando recusa a lógica compensatória desse ato. Já quanto à prática dominical, percebe-se que Isabel já o fez mas abandonou e Orlando afirma que o faz mas só às vezes. Os restantes quatro entrevistados rezam de modo convencional, já fizeram promessas dirigidas a Fátima e assumem uma prática dominical regular, excetuando Ricardo. O contraste, como previsível, surge no grupo dos não religiosos, onde não há registo de promessas e prática dominical.

⁶ Em termos de práticas, procurou-se apreender se os entrevistados rezam e, quando o fazem, a quem se dirigem, se já fizeram promessas e se procuram participar na eucaristia dominical.

Ainda no domínio da religiosidade, captamos as representações quanto ao fenómeno de Fátima⁷ e de Taizé.⁸ Como principal evidência destaca-se o desconhecimento deste último por parte da maioria dos entrevistados (10). Apenas Laura, Orlando e Filipe afirmam conhecer, mas só a primeira disse já ter participado nessa celebração, frisando que esse foi um momento em que sedimentou o que hoje defende: vivência espiritual muito rica e valorização da fé, sem religião.

Já lá fui, quando tinha pr' aí de 19 anos, mas essa viagem foi mais uma ajuda para eu acreditar naquele que acredito hoje. Ou seja, não preciso de estar numa religião para ter fé. Foi uma vivência espiritual muito rica. (Laura, utente)

Para Filipe, Taizé é apelativo aos jovens e representa a ausência de repressão de uma igreja. Mais uma vez, a desvalorização da institucionalização da religião.

E Taizé acaba por ser uma movimentação em que há uma certa liberdade de expressão – portanto, não há aquela repressão que temos numa igreja... responde um pouco às necessidades do jovem. ... Taizé tem música, as pessoas cantam, as pessoas dançam, as pessoas rezam, portanto, dá-lhes uma dimensão em que as pessoas se sentem bem apelativas. (Filipe, terapeuta)

Relativamente ao fenómeno de Fátima, apenas duas entrevistadas (Alice, Madalena) se mostram crentes, mas com as suas singularidades: Alice valoriza a figura de Nossa Senhora de Fátima, o espaço como sendo sagrado e onde se fazem promessas como sinal de penitência.

É um local onde as pessoas se reúnem porque têm fé, é um acto de fé e porque acreditam na aparição da Nossa Senhora aos três pastorinhos, durante seis meses seguidos. [...] É o altar do mundo porque parece que todas as nações vêm ali parar movidos pela fé. As pessoas vão lá cumprir promessas quando estão aflitas, porque a Nossa Senhora pediu penitência e oração, mas também mudança de vida, não só

⁷ Trata-se de um ponto alto de peregrinação de origem popular portuguesa, com expressão mediática nacional e internacional, que foi relegitimado pelo pontificado de João Paulo II, através das beatificações realizadas (Santa Alexandrina de Balasar e as dos pastorinhos de Fátima) (Vilaça: 2007).

⁸ Trata-se de um espaço ecuménico de peregrinação situado em França. Fundado por um protestante, Taizé representa um local de turismo religioso muito procurado por jovens, católicos, protestantes, ou sem filiação religiosa ou crença, caracterizando-se, assim, por um espaço eminentemente espiritual e associado a uma peregrinação contemporânea. Está em causa uma envolvimento mais mística e mais próxima do que Simmel define como sentimento religioso (Vilaça: 2007).

ir a Fátima e ter fé. A mensagem de Fátima é a conversão do mundo e rezar pela paz no mundo. Têm de se converter. (Alice, utente)

Madalena, mãe de criança oncológica e procurou várias terapias,⁹ sublinha também a dimensão sagrada do espaço, mas evidencia ainda a busca de paz, equilíbrio, para além de revelar mudança quanto à lógica das promessas.

Olhe, acredito em Fátima e, acho que é um local sagrado, onde se vive uma fé muito grande. Dá paz. Mas como disse, mudei a forma como se olha para o pedir e dar. [...] eu poderei fazer muitas caminhadas a pé, não está em questão isso, mas fazê-las para me encontrar com Deus, fazê-las por um equilíbrio. Não fazê-las por uma promessa. (Madalena, utente)

Todos os restantes (11) revelam desinteresse e descrença pelo fenómeno. Contudo, mesmo neste conjunto de pessoas, torna-se interessante apontar as representações aí mencionadas, pois, pese o ceticismo demonstrado, encontram-se sinais elucidativos de atribuição de significado ao fenómeno. Daí resultam as seguintes asserções: capacidade criativa humana, local com força divina, crença numa força energética, respeito e ambiente místico. É possível ainda agrupar as imagens negativas também sustentadas: crítica ao comércio instalado e ausência de espiritualidade.

De resto, é de salientar que existe apenas uma utente que revela uma certa homogeneidade quanto a este domínio, ligado à Igreja Católica: reza de modo convencional, faz promessas e reconhece o espaço de Fátima como sendo sagrado e importante para a conversão. Aponta, assim, a importância da salvação e um caminho a seguir para essa finalidade, afastando-se do que se associa ao fenómeno do *New Age*. Neste caso, tal como defende Paul Heelas (2007), Deus tem um projeto para cada pessoa e os caminhos trilhados são misteriosos. Estamos perante o Cristianismo organizado e a importância da religião na vida do indivíduo.

Um outro segmento explorado neste capítulo foi perceber a existência da adesão a práticas esotéricas, como ao tarot e à astrologia, uma das características do *New Age* (Hart e Janssen, 1989). De acordo com os resultados obtidos, percebe-se claramente a simpatia por estas experiências esotéricas, quer do grupo dos que pertencem à Igreja Católica quer dos que não pertencem a nenhuma religião. Apenas três entrevistados referem interesse por uma das práticas, ou tarot ou astrologia, contrariando com os

⁹ Práticas terapêuticas de origem oriental e ocidental: acupunctura, shiatsu, reiki, yoga, meditação e talhar.

restantes que revelam ter procurado ambas – que, no caso de Manuel, foi numerologia e não tarot.

Uma das dimensões de análise importantes na presente pesquisa passou pela apreciação das respostas obtidas à pergunta “Acredita que Deus é algo que emana no interior de cada um”. Sobre este ponto ninguém rejeita a afirmação, obtendo-se opiniões que variam entre a concordância total e parcial. São mais os que concordam sem reservas (7/13) dos que concordam parcialmente (6/13), sendo que estes últimos surgem em maior número no grupo das pessoas que pertencem à Igreja Católica (4/13), contra os dois que caem no grupo não religiosos. Para estes entrevistados, Deus é também exterior ao indivíduo, sendo que Alice refere o poder do Espírito Santo e Madalena o poder de Deus na sua vida.

Destaca-se, ainda, as designações utilizadas pelos entrevistados quando se referem a Deus como *energia*, *força espiritual*, ou se assumem como críticos a uma visão antropomórfica de Deus e defendem a semelhança de Deus com o próprio Homem. Este é o momento em que se percebe mais claramente que estamos maioritariamente perante utentes de práticas terapêuticas alternativas que mostram a sua necessidade de valorizar o *deus interior* e, deste modo, tal como defende Paul Heelas (2007), é possível organizar e atualizar o *self*, traduzindo-se num ser único e original. Para a população em análise, é possível uma ligação a Deus de forma desinstitucionalizada, ao que autor designa de “Cristianismo nominal”, e onde emerge um terreno fértil em alternativas do campo do sagrado. É possível, aliás, assistirmos à crença de que Deus é exterior e interior e, em simultâneo, tal como já referimos, é energia e informação.

Para além de conhecermos a pertença ou não a uma religião e a religiosidade de cada um, considerou-se também pertinente apreender a socialização do indivíduo sobre esta matéria face à sua família de origem e captar se este se identifica ou sempre se identificou com a instituição mencionada. Sobre este capítulo, dos 13 entrevistados, 8 revelam que a sua família de origem era católica praticante (Antónia, Elísio, Orlando, Laura, Ricardo, Madalena, Alice, Maria), sendo que a dos restantes, apenas cinco era católica, não assumindo, assim, uma prática regular (Filipe, Manuel, Marta, Isabel, Tânia).

Do grupo das pessoas religiosas, e atendendo a que se assumem como pertencentes à Igreja Católica, poder-se-á afirmar que impera uma lógica de reprodução face à família de origem no que toca ao vínculo estabelecido com a instituição, uma vez que estes afirmam ainda aí se manterem. O mesmo não se poderá concluir quanto ao grupo das pessoas não religiosas, pois todas entram em rutura face à sua família e, atualmente, não pertencem a nenhuma organização religiosa. Contudo, mesmo assim, sublinhe-se que ambos os grupos demonstram críticas e/ou ruturas quanto à religião. De salientar ainda

que alguns dos entrevistados, que se assumem sem religião, revelam que essa condição de cisão surge, na sua maioria, de forma gradual.

Da análise efetuada, é possível construir uma tipologia por semelhança¹⁰. Os PTA revelam, assim, a recusa dos dogmas, do pecado, da culpa, dos rituais, da institucionalização da relação com Deus, do fatalismo e da estagnação da igreja no tempo. É possível verificar que as ruturas registam-se em criança ou juventude, como no caso de Antónia e Laura, respetivamente, sendo que esta última surge após conflito familiar. Por sua vez, sublinhe-se Marta, que também na fase da juventude rompe com o catolicismo e admite que se predispõe para a espiritualidade num momento de crise.

[...] Olhe, há questão de 2000, vamos lá, tive um grande revés de vida, divorciei-me, o meu pai resolveu fechar-me o emprego, onde eu trabalhava, fiquei desempregada, foi um... zangou-se comigo, fui para os tribunais, eu e ele, e, portanto, foi um mundo... um mundo conturbado. Sozinha, com um filho [...] Aí sim, aí pode-se dizer que começou-me a voltar, portanto, digamos, o... o chamamento da tal espiritualidade, porque ninguém é chamada pela espiritualidade quando está bem instalada [...]. (Marta, utente)

Já relativamente a Orlando, apesar de evidenciar uma aproximação ao *New Age*, conforme já se sublinhou, não assume entrar em rutura com a sua formação Católica, pese embora não se identifique com os dogmas.

Isto é como pertencer a uma família, não é? Portanto, [...] nunca tive razões para [...] que me levassem a evoluir para um cisma [...]. (Orlando, utente)

[...] mas os dogmas da Igreja Católica, e as obrigações e as regras não me faziam sentir [...] as noções de pecado, de culpa, que podem, a maior parte das religiões têm um lado muito amordaçante e muito pouco libertador da natureza humana [...] (Antónia, terapeuta).

[...] é uma instituição que se manteve estagnada no tempo [...] inclusivamente dava poder. Foi moldada de forma a dar poder a certas pessoas, não é. (Ricardo, utente)

¹⁰ Ver gráfico em anexo n.º 2.

De acordo com as afirmações dos PTA, fica, assim, patente a predominância da valorização pela espiritualidade em detrimento da instituição religiosa, à qual são dirigidas algumas críticas, mesmo por parte dos que caem no grupo dos religiosos.

2.2. BRUXARIA E RELIGIOSIDADE POPULAR: CRENÇAS E PRÁTICAS OCULTAS NUM QUOTIDIANO CATÓLICO¹¹

Num outro estudo, que teve como linha temática orientadora a religiosidade popular e a bruxaria tradicional, o objetivo primordial foi procurar perceber a existência de *novos contornos da religiosidade popular, mediados por práticas de bruxaria* na área geográfica do Vale do Sousa (distrito do Porto). Uma pesquisa¹² que utilizou, simultaneamente, a metodologia qualitativa e quantitativa, de modo a atingir uma abordagem mais aprofundada da realidade, quer por intermédio dos discursos, quer através da informação estatística.

Sabendo que os católicos romanos têm vindo a assumir a dúvida persistente acerca da veracidade do meio oculto, é nesse espaço ambivalente que surge lugar para as práticas e crenças ocultas, emergindo um sincretismo que concilia a prática religiosa e a prática mágica. Assim, a prática católica no Vale do Sousa, definida na religiosidade popular, em vários momentos se cruza com a bruxaria tradicional, mais frequentemente, no que diz respeito aos seus rituais, orações e finalidade das preces.

Vários e diversificados são os rituais praticados nos consultórios esotéricos, desde a utilização do livro de S. Cipriano, da Bíblia, passando pelo uso de objetos religiosos, como o crucifixo, santos ou medalhas, ou somente pelo discurso religioso, com referência a determinadas orações católicas, desenvolvendo, assim, um discurso e práticas que convencem os cristãos que as procuram, retirando-lhe assim o possível sentimento de culpa (ou pecado).

Numa análise sobre o *modus operandi* das bruxas – os tratamentos aplicados e a superstição envolvida nestes processos –, notamos que as práticas ocultas têm um forte cunho simbólico, onde nada é por acaso, onde a coincidência não existe e onde se encontram sempre respostas. A simbologia dos números, das cores, das plantas, dos

¹¹ Investigação desenvolvida no âmbito do mestrado em Sociologia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Rocha, 2010).

¹² Para obtermos uma perspetiva mais abrangente, elaboramos uma análise através de três lentes distintas: a oferta, a procura e a posição da igreja. Do lado da oferta, realizaram-se 12 entrevistas a *bruxas*, exclusivamente do sexo feminino, com idades compreendidas entre os 34 e os 68 anos, maioritariamente com baixo nível de escolaridade (ensino primário ou básico) – apenas um caso de ensino superior; casadas ou viúvas – apenas um caso de divórcio; todas mães; e, na sua maioria, dedicam-se somente à atividade esotérica e à vida doméstica. Do lado da procura, utilizamos o inquérito por questionário, aplicado à porta das igrejas centrais dos concelhos, que constituem o Vale do Sousa, obtendo um total de 159 inquéritos e ainda, 5 entrevistas semidiretivas, que corresponde a uma amostra constituída por 58,9% mulheres e 41,1% homens, em que a maioria situa-se entre os 41 e os 50 anos e com o ensino primário e secundário concluídos (79,4%). Do lado da igreja, reunimos 18 entrevistas a párocos do meio geográfico em análise.

astros, das palavras, as horas do dia, da noite, os quatro elementos – água, terra, fogo, ar –, tudo é tido em conta, de forma mais ou menos rigorosa.

No meio esotérico e oculto aqui em análise, várias são as modalidades que se ramificam, podendo até ser consideradas como especializações do meio, embora assumam um mesmo fim: a procura do bem-estar material, físico, psicológico e/ou espiritual. Encontramos, portanto, diferentes profissionais, desde curandeiras, cartomantes e/ou tarólogas, médiuns e/ou videntes, espíritas e exorcistas. Estas profissionais do mundo oculto relatam, frequentemente, que sentem que é sua missão dedicarem-se a estas atividades, que Deus lhes atribuiu um dom especial e que devem usá-lo em prol do bem dos outros.

Se vier aqui todos os dias irmãos a gente fica aliviada, falo por mim, sinto-me uma pessoa diferente. Se há algum dia que não tenha irmãos, para poder descarregar, fico com uns problemas, e fico muito inchada e mais agressiva. (Guilhermina, 44 anos, morada aberta)

Relativamente ao sistema de crenças das *bruxas*, é caracterizado, sobretudo, pela miscelânea de códigos referenciais, de rituais, de superstições e da fé propriamente dita. É comum a falta de um sistema de crenças claro e objetivo, onde o que impera é uma reflexão e aceitação da pluralidade no mundo oculto, em que, facilmente, a esfera religiosa se entrecruza com a esotérica, mesmo que, por vezes, encerre em si determinadas contradições. Porém, não podemos ignorar que estas profissionais acabam por refletir a religiosidade vivida no espaço geográfico em análise: tal como acontece entre os restantes cristãos, a fé é individualmente e apropriada de forma distinta, vivida sendo, portanto, os rituais vividos, as orações e preces proclamadas, a adoração aos santos e o culto mariano, bastante comum.

Entre as bruxas do Vale do Sousa, encontramos, assim, por um lado, as que têm uma afeição especial por determinado Santo ou pela Nossa Senhora de Fátima, as que têm uma ligação especial com determinada igreja ou capela, as que afirmam ter uma fé irrevogável por Deus e dizem-se cumpridoras dos seus ensinamentos, bem como das práticas eucarísticas dominicais. Por outro lado, também encontramos aquelas que, ao longo do tempo, se foram afastando da Igreja Católica, sobretudo, a partir do momento em que se dedicaram mais afincadamente à atividade oculta, justificando que não sentem essa necessidade.

Sou católica, não sou muito de ir à igreja, por exemplo, há pessoas que trabalham nisto e estão sempre enfiadas nas capelas, eu não tenho necessidade, não me puxa para as capelas. (Maria João, 47 anos, médium/vidente)

Sou religiosa a meio termo. Não sou religiosa a ponto de ir todos os domingos à missa, não sou fanática da religião. (Margarida, 50 anos, cartomante)

Sou espiritualizada. Na religião, isso não. (Sónia, 35 anos, médium)

Neste sentido, pudemos detetar a existência de uma ligação entre o mundo oculto e a Igreja Católica, quer seja em termos do próprio sistema de crenças das *bruxas*, quer seja nos rituais das consultas e de tratamento, que, para além de se apropriarem de orações, objetos e práticas da Igreja, também utilizam este espaço para procederem a tratamentos, quer por intermédio de oferendas (e.g. velas), quer para satisfação de promessas e de determinados pedidos e rituais.

São muito parecidos, as orações são parecidas, o credo existe aqui, exactamente igual ao que existe na igreja As orações aos santos praticamente são iguais, sinceramente, há muitas, muitas semelhanças... (Lúcia, 48 anos, médium/vidente)

Temos o exorcismo, é uma parte que os padres também podem fazê-lo quando bem entenderem, porque há casos que os deviam tratar, temos as ladainhas, tenho os salmos, e outras coisas mais, acho que são próximas, são mesmo... (Rita, 63 anos, curandeira)

Eu também uso incenso, aquele que o padre tem, que é o incenso do Vaticano. (Lurdes, 54 anos, cartomante)

Lançando um olhar atento a alguns indicadores da religiosidade popular, relativamente ao sentimento de pertença à Igreja Católica, a maioria dos inquiridos considera ser religioso segundo as doutrinas (77,6%), sendo de salientar que destes, 46,8% são mulheres e, em termos de escolaridade, uma grande fatia deste grupo possui o ensino secundário (40,3%).

No que diz respeito à importância atribuída a Deus, 91,9% considera que Deus tem “muita importância”, sendo que, uma vez mais, são as mulheres que estão mais retratadas (55,7%), enquanto os homens representam apenas 35,7% e, é no ensino secundário que se reúne um maior número de indivíduos (45,6%). Quanto à frequência

da oração, a maioria (62,6%) afirma rezar diariamente – as mulheres mais que os homens (22,1% e 13,6%, respetivamente) – e, também, trata-se de uma prática que tende a diminuir com o aumento da escolaridade: 19,2% com ensino primário, 10,4% com o ensino secundário e 4,8% com o ensino superior completo.

Para além disto, embora a maioria afirme nunca ter procurado a via do oculto enquanto solução dos seus problemas, existe uma proporção relevante que já o tenha feito: 39,1% afirma já ter procurado, sobretudo as mulheres (24,8%) e entre os 51 e os 60 anos de idade (8,5%). Esta procura compõe-se, principalmente, por indivíduos que possuem o ensino primário (17,6%) e por técnicos e profissionais de nível intermédio (7,9%), seguido dos operários, artífices e trabalhadores similares, os trabalhadores não qualificados e reformados (representando cada grupo, 5,3%). No que remete para a frequência da procura do meio oculto, 63,3% revelam procurar estas vias algumas vezes por ano, enquanto 14,3% afirma frequentar semanalmente ou mais vezes.

Questionados acerca da interferência do oculto na vida das pessoas, 55,6% admite essa possibilidade, enquanto 44,4% a nega – são mais os indivíduos do sexo feminino e com menor escolaridade que respondem positivamente. Aqueles que admitem esta interferência revelam que se manifesta, sobretudo, ao nível da saúde (34%), dos medos (28,3%), da dificuldade em aceder ao emprego (24,5%), dos negócios (22,6%) e até das relações amorosas (20,8%).

No que diz respeito à perspetiva dos católicos sobre a relação entre a sua Igreja e o meio oculto, a maioria dos inquiridos não considera existirem semelhanças entre os rituais católicos com os que são praticados no meio oculto (62,3%). No entanto, 37,7% possui uma opinião contrária, revelando como semelhantes as orações religiosas (53,5%), a utilização de objetos religiosos (como o crucifixo, a Bíblia ou os Santos – 37,7%), as velas (23,3%), os defumadouros com incenso (20,9%) e por fim, a benzedura com água e óleos (11,6%). Questionamos, também, os indivíduos, acerca das suas crenças no mundo sobrenatural (de âmbito mais ou menos religioso) e a grande maioria afirma uma crença absolutamente religiosa, isto é, 69% afirma acreditar em Deus e na sua proteção divina, desprovido de qualquer ocultismo, sobretudo, as mulheres e com idades compreendidas entre os 21 e os 40 anos. Porém, 4% refere acreditar que o mundo oculto é uma “outra forma de procurar Deus”.

Numa análise entre a prática religiosa e a prática oculta, verificamos que a maioria dos respondentes considera contraditória a prática religiosa e oculta, em simultâneo, ou seja, 25,9% refere que “considera ser pecado a procura dos meios ocultos, para solucionar os seus problemas ou para satisfazer os seus desejos”. Contudo, 18,5% dos indivíduos considera que “Deus compreende o nosso sofrimento e não se importa que procuremos as causas dos nossos problemas”. Tal facto leva-nos a crer que a

religiosidade popular, quando envolta por um déficit da teologia católica (com uma herança tradicional e cultural, acompanhada por uma fraca (in)formação), pode causar uma confusão entre o que é de índole religiosa e mágica, devido às similitudes e fácil fluidez entre os dois meios. Neste sentido, os indivíduos que acabam por enveredar pelo caminho mágico, embora entrando em falta para com a sua Igreja e o seu Deus, o que efetivamente se reflete é que não existe essa consciência e noção do pecado. Assim, acabam por desenvolver um raciocínio e discurso contraditórios:

Nunca se pode servir a dois senhores. E é assim, num momento de desespero, como foi o nosso caso, nós fomos não foi tanto pelo acreditar, fomos conduzidos pelo desespero. Se uma pessoa vai...para mim isso não é justificação, ou se acredita ou não se acredita em Deus, se for guiado pelo desespero, como o padre de Braga me disse, pronto, é diferente... agora, nós dizer, vou à igreja, pratico, e são da igreja e vai ao consultório de uma bruxa ou um vidente acho que não faz muito sentido. (Maria, 18 anos, estudante)

Por último, procurámos analisar a relação entre determinados indicadores religiosos e profanos e, nesta análise, importa sublinhar que, em termos de religiosidade, são aqueles que se dizem mais religiosos (“sou religioso(a) segundo os ensinamentos da minha Igreja”), os que acreditam na existência de “uma espécie de espírito ou força viva”, os que consideram que Deus tem “muita importância” para si, os que afirmam rezar diariamente e várias vezes por dia, que já fizeram promessas e que utilizam objetos religiosos que, também, mais usam amuletos, mais acreditam no seu poder de sorte e proteção e que mais procuram o meio oculto para solução dos seus problemas. Por sua vez, os que revelam uma menor identificação com o meio religioso (“sou religioso à minha maneira” e “não consigo decidir se sou ou não uma pessoa religiosa”), são os que menos acreditam na existência plena de Deus, que fazem menos promessas e que não usam objetos religiosos, tendem a procurar menos o meio oculto e a não usar, nem acreditar no poder dos amuletos.

Deste modo, analisando os resultados estatísticos, cruzados com as entrevistas realizadas, percebemos que os cristãos católicos, mesmo os que se designam crentes e praticantes, nos momentos em que se sentem desesperados, procuram resposta através das *bruxas*: uns procuram-na de imediato, outros recorrem à igreja e às promessas, a par da medicina, e outros ainda recorrem aos três meios (ocultismo, religião e medicina), simultaneamente.

Alguns indivíduos acrescentam ainda que, embora já tivessem entrado em contacto com o mundo sobrenatural, não são capazes de acreditar na existência de um mundo

paralelo, de contacto com os espíritos, manipulado e intermediado pelas *bruxas*, que oferecem o tratamento, a cura e as soluções para os problemas. Para além disto, importa sublinhar que, embora exista alguma resistência em aceitar a dimensão espiritual, o universo mágico, da feitiçaria e adivinhação, embora suscite grande curiosidade, também coloca grandes dúvidas à maioria dos indivíduos, resultando numa fé ambivalente, entre o sagrado e o profano.

Por fim, no sentido de completar as formas de olhar esta realidade, procuramos esclarecer a perspetiva da igreja, por intermédio das entrevistas semidiretivas realizadas a padres do Vale do Sousa. Embora as opiniões sejam, de um modo geral, similares, existem algumas especificidades que iremos esclarecer de seguida.

No que remete para a religiosidade popular católica, importa, em primeiro lugar, referir que muitos são os padres que sustentam estarmos perante uma apropriação cultural da doutrina católica, em que muitas das práticas e crenças (muitas vezes, mitos) desenvolvidas e herdadas intergeracionalmente, são antes uma manifestação do povo e não uma proposta da Igreja. Para além disto, muitos consideram que os cristãos tendem para uma falta de formação cultural, o que acaba por abalar a sua fé, sobretudo nos meios rurais, em que facilmente confundem as diversas formas de ajuda que a sociedade disponibiliza: “Muita gente mistura a psiquiatria e psicologia, e é uma confusão, uma semana vão ao psicólogo outra ao psiquiatra, depois vão ao bruxo, depois ao padre” (Pe. Vitorino, 49 anos, Paredes).

Deste modo, segundo esta perspetiva, a “tradição” popular tem, muitas vezes, maior peso que a própria fé, ou antes, é a tradição que molda a religiosidade da maioria e não tanto a fé nos dogmas em que a Igreja se define. Assim, as promessas e as procissões são, mais que uma manifestação religiosa, uma manifestação popular, na base de uma troca mercantil entre Deus e o povo. Neste sentido, muitos padres revelam uma opinião que se opõe a algumas destas práticas da religiosidade popular.

Reconhecem, também, a existência de uma linha ténue entre o sagrado e o profano no desenvolvimento das manifestações religiosas que, quando aliada a um fraco conhecimento pleno dos fundamentos da sua doutrina, rapidamente os católicos trespassam para o mundo mágico e oculto:

O povo quando está com problemas recorre a todos os santos e a todos os diabos. A religião popular trabalha com um certo mercantilismo, quem responder mais rápido... as pessoas fazem promessas aos santos... isso, não são as promessas que fazem parte da religião... fazem parte da religião popular, não faz parte é da fé. Quando não resulta, porque nem tudo pode resultar, vão à bruxa, ao bruxo, fazer uma série de ritos. (Pe. Manuel, 67 anos, Penafiel)

Nós temos uma cristandade de multidões, grandes procissões, mas a religião deve ser vivida em pequenos grupos. Há muito barulho e pouca religião, mas está dentro do espírito de religiosidade. (Pe. Alberto, 74 anos, Castelo de Paiva)

Embora a Igreja não condene as pessoas pela procura efetiva dos meios ocultos (expulsando-as da Igreja), tal prática vai contra os seus fundamentos e princípios, contrários à sua teologia. Alguns consideram, assim, que as pessoas que facilmente procuram a via oculta e simultaneamente se dizem crentes na Igreja Católica, têm uma fé pouco “esclarecida” e até infantil, que é facilmente abalada pelas vicissitudes da vida.

Assim, enquanto a Igreja compreende que a religiosidade é uma dimensão transversal, que envolve a relação da pessoa com o transcendente, passando pelas suas diversas formas, também considera que o esoterismo, ocultismo e bruxaria são, também elas, práticas compreendidas psicologicamente, mas que não correspondem a uma manifestação religiosa. São meios que, através da crença numa solução mágica para os seus problemas, respondem às situações difíceis em que as pessoas se encontram e necessitam de conquistar a segurança e proteção.

De modo sucinto, podemos, então, assumir que a Igreja considera que a falta de fé é o principal impulsionador da superstição e procura do oculto. Nos casos em que a fé está ausente ou que é bastante frágil, tende a coabitar com a superstição. Por isso, verificamos que são, sobretudo, as situações limite e de desespero relacionadas com a saúde, o trabalho e a vida familiar que causam maior instabilidade espiritual nos indivíduos, conduzindo-os à procura de ajuda quer na Igreja, quer nas bruxas.

A religiosidade popular representa, assim, uma forma de aproximação ao oculto, na figura de Deus, permeável às influências esotéricas e ocultas do mundo mágico, efetivadas pela procura dos católicos por estes meios ocultos. Consequentemente se reflete na sociedade do Vale do Sousa novos contornos da religiosidade popular, mediados pelas práticas e crenças mágicas.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Duas abordagens empíricas que, em pleno século XXI, traduzem a vivacidade religiosa e as crenças mais diversas, facto que representam um tempo de “religiosidade emancipada e diversa”, substituindo um outro assinalado por “uma religião de igreja”. Na primeira pesquisa, estamos perante o fenómeno *New Age* que se afigura como eclético em termos de crenças e de práticas, revestindo-se, conforme defende Liliane Voyé, de uma religiosidade tipicamente autoconstruída (*apud Vilaça, 2008*).

Neste sentido, é notória a autonomia dos indivíduos, a liberdade de escolha e, por conseguinte, a existência de ruturas face à socialização primária do indivíduo, quer no que se relaciona com as práticas terapêuticas, quer na busca da espiritualidade. Traços característicos do fenómeno *New Age* ao demonstrar menor ligação à disciplina e autoridade institucional, congregando, no entanto, sistemas simbólicos de diversas origens (Heelas, 2007; Davie, 2006; Hanegraaff, 1999).

Estamos perante o fenómeno da privatização e a desinstitucionalização das práticas, bem como da *bricolage* e sincretismo religiosos. Nesta perspetiva, a tese da secularização responde, em parte, ao fenómeno em evidência, na medida em que é visível, cada vez mais, uma nova forma de organização das relações entre os indivíduos nas sociedades contemporâneas, que passa por assumirem uma busca individual mais dinâmica e menos preocupada com os vínculos de pertença.

Sublinhe-se, aliás, que mesmo os PTA assumidamente católicos não deixam de revelar, também, simpatias com outras correntes religiosas de natureza oriental e ainda práticas esotéricas, fenómeno que representa um religioso flutuante e cresce com a perda de dominação das instituições religiosas tradicionais (Champion, 1990).

Igualmente, no segundo estudo, constata-se que a religiosidade popular assume diferentes configurações e está em constante (re)atualização. Tal deve-se às alterações do próprio meio oculto que, embora se mantenha a bruxaria tradicional, subsiste uma tendência para o *New Age* e outras novas modalidades.

Em simultâneo com o processo de secularização, ambos os trabalhos revelam que está patente, na sociedade portuguesa contemporânea, a alteração dos universos de significação. Numa procura pelo sentido do ser e do estar no mundo, o Homem tende a abandonar os conceitos e pressupostos que, racionalmente, lhes surgem como ultrapassados, nomeadamente no que diz respeito ao mundo religioso, mas num contexto da globalização os sujeitos adaptam-se e dá-se um deslocamento da religião para a esfera subjetiva. Ou seja, mesmo que a instituição religiosa já não traduza a mesma relevância social enquanto influenciadora das consciências e condutas, verifica-se, então, uma apropriação individual da vida religiosa, num contexto em que se mantêm as práticas ortodoxas, embora estas estatisticamente estejam em declínio.

Tal como defende Paul Heelas (2007), estamos perante um fenómeno que se cruza também com a experiência e desenvolvimento pessoal subjetivo, o que atrai vários campos da vida social, designadamente o da saúde, uma vez que investem na vida interior e na promoção da qualidade de vida dos indivíduos, sob o lema da trilogia mente-corpo e espírito. O mundo das crenças pessoais é o alvo de mudança. A relevância do fenómeno das *terapias alternativas* revela, aliás, a perda da importância da religião como fonte de significado na vida dos PTA. Perante a generalizada convicção de que todos são

seres espirituais, a maioria dos entrevistados deixa clara a sua indiferença ao dogma e ao peso da instituição nas suas vidas. Tal não invalida que, em simultâneo, se assumam como católicos e praticantes.

É certo que existe o pressuposto de que a humanidade não pode existir sem a dimensão sobrenatural (divina), e como já assinalámos, tem sido observável a diminuição da prática das religiões históricas, bem como da sua influência sobre o comportamento e a moral social. Contudo, perante a realidade em análise, vários autores consideram que, provavelmente, não foi a crença que sofreu uma quebra, houve antes lugar para uma recomposição do campo religioso, isto é, uma alteração da relação entre o Homem e Deus. É importante ressaltar que a par deste abandono da prática religiosa se dá se uma emancipação de seitas e de novos movimentos religiosos (Barker, 1982).

O mundo ocidental tem evoluído no sentido da racionalização das teses, primitivamente associadas a uma série de mitos e de crenças que, durante um longo período de tempo, não foram questionadas, mas antes culturalmente herdadas por efeito dos processos de socialização que lhe estão subjacentes. Porém, ainda que o meio oculto surja na vida das pessoas como uma alternativa àquilo que não conseguem compreender ou controlar, os indivíduos necessitam de acreditar em algo superior, sobrenatural e oculto para, por exemplo, poder atenuar o sofrimento que, em determinados momentos da vida, são alvo.

No mundo ocidental assiste-se, aliás, à proclamação de um “menu da vida subjetiva” que promove a mudança massiva da cultura moderna subjetiva, capaz de fomentar um mercado diverso em torno do bem-estar holístico e de desenhar formas e caminhos para satisfazer as necessidades pessoais (Heelas, 2008). Coloca-se, assim, em análise as *espiritualidades da vida* que crescem na sociedade ocidental e, por isso, representam um desafio à teoria da secularização (Heelas, 2006). Isto porque “The adverse impact of the autonomous, unique, subjectively oriented mode of selfhood on theistic tradition is one thing; the positive impact on *New Age* spiritualities of life another. Secularization theory is not so much challenged as put in its place—a place where it serves to complement explanations of growth” (Heelas, 2006: 58).

Embora a religião tenha sofrido o processo de secularização e os seus crentes se tenham dispersado por outras formas de religiosidade, o Homem parece sentir uma necessidade permanente de contacto com o sobrenatural e o divino, bem como uma procura incessante pelo sentido da vida, através da dimensão espiritual, isto é, a procura por respostas que a ciência e a racionalidade, por si só, não são capazes de conceder.

Nesse sentido, aumenta o interesse pelas metamorfoses da crença religiosa, pela problemática dos novos movimentos religiosos e pela religiosidade não convencional. Estes sinais sociais revelam algumas fragilidades do conceito de secularização enquanto

uma narrativa metassocial, capaz de traduzir toda a complexidade dos fenómenos religiosos.

Indubitavelmente torna-se cada vez mais relevante o debate sociológico contemporâneo sobre a religião, sobretudo quando se trazem à luz análises reflexões sobre a secularização num contexto de modernidade globalizada, onde prolifera uma diluição e difusão dos bens simbólicos e salvíficos. Só assim será possível obtermos uma melhor compreensão das sociedades.

MANUELA SOUSA LUZ

Após um percurso profissional de cerca de 15 anos na área da assessoria de comunicação e jornalismo, em 2004, ingressou na Faculdade de Letras da Universidade do Porto e obteve o grau de licenciatura de Sociologia (pré-Bolonha), em 2009, com a tese “Terapias alternativas: formas contemporâneas de cura física e espiritual”. Interessada nas questões de confluência entre saúde e religião na sociedade portuguesa, iniciou o doutoramento em sociologia, em 2011, na Universidade do Minho, onde se encontra a frequentar o primeiro ano letivo.

Contacto: manuelasousa.luz@gmail.com

PAULA ROCHA

Formou-se em sociologia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 2009, e no ano seguinte, concluiu o mestrado na mesma disciplina científica, com o desenvolvimento de um estudo intitulado “Bruxaria e religiosidade popular. Crenças e práticas ocultas num quotidiano católico”. Desde 2011, é bolsista de investigação no Centro de Investigação e Estudos em Sociologia - IUL, no âmbito de um projecto financiado pela FCT.

Contacto: paula.alex.rocha@gmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barker, Eileen (1982), *New Religious Movements: A perspective for understanding society*. New York: The Edwin Mellen Press.
- Bellah, Robert (1986), “A nova consciência religiosa e a crise na modernidade”, *Religião e Sociedade*, ISER/CER.
- Bruce, Steve (1998), *Religion and Modernization Sociologists and Historians debate the secularization thesis*. New York: Oxford University Press, Inc.
- Champion, Françoise (1990), “La nébuleuse mystique-ésotérique”, in Françoise Champion; Danièle Hervieu-Léger (orgs.), *De l'émotion en religion*. Paris: Éditions du Centurion, 17-68.

- Chaves, Mark (1998), "In Appreciation of Karel Dobbelaere on Secularization", in Rudi Laermans; Bryan Wilson; Jaak Billiet (orgs.), *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, 3-5.
- Cruz, Manuel Braga (2001), "Teorias sociológicas – Os fundadores e os clássicos", *Antologia de Textos, I Volume*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [3.ª ed.].
- Davie, Grace (2006), "Religion in Europe in the 21st Century: The factors to take into account", *Archives of European Sociology*, XLVII(2), 271-296.
- Demerath, Nicholas Jay III (1998), "Secularization disproved or displaced?", in Rudi Laermans; Bryan Wilson; Jaak Billiet (orgs.), *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press.
- Dobbelaere, Karel (2004), *Secularization: An analysis at three levels*. Belgium: P.I.E-Peter Lang S.A.
- Fernandes, António Teixeira (2001), *Formas de Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*. Oeiras: Celta Editora.
- Furseth, Inger; Repstad, Pal (2006), *An Introduction to the Sociology of Religion - Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot: Ashgate.
- Hanegraaff, Wouter (1999), "New Age Spiritualities as Secular Religion: A historian's perspective", *Social Compass*, 46(2), 145-160.
- Hart, Joep; Janssen, Jacques (1989), *New Age in Netherlands. Results from a National Survey among Dutch young adults*. Netherlands: University of Nijmegen.
- Heelas, Paul (2006), "Challenging Secularization Theory: The Growth of New Age' Spiritualities of Life", in James Davison Hunter (org.), *The Hedgehog Review: Critical reflections on contemporary culture. After secularization*. University of Virginia: Inst. For Advanced Studies in Culture, 46-58.
- Heelas, Paul (2007), "The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal beliefs", *Nordic Journal of Religion and Society*, 20(1), 1-28.
- Heelas, Paul (2008), *Spiritualities of Life – New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. USA, Malden: Blackwell, Publishing.
- Hefner, Robert W. (1998), "Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age", *Annual Review of Anthropology*, 27, 83-104.
- Lopes, Policarpo (2010), *Para uma Sociologia do Catolicismo*. S.l.: Letras e Conceitos, Lda.
- Luckmann, Thomas (1974), *The Invisible Religion – The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan Publishing Co.
- Luz, Manuela Sousa; Alves, Bruno (2009), *Terapias alternativas: formas contemporâneas de cura física e espiritual*. Tese de Licenciatura em Sociologia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Rocha, Paula (2010), *Bruxaria e religiosidade popular. Crenças e práticas ocultas num quotidiano católico*. Tese de Mestrado em Sociologia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Tschannen, Olivier (1992), *Les théories de la sécularisation*. Genève: Droz.

Vilaça, Helena (2006), *Da Torre de Babel às Terras Prometidas*. Porto: Edições Afrontamento.

Vilaça, Helena (2007), "Recomposições dos rituais contemporâneos: a peregrinação", in António Fernandes (coord.), *Revista Digital da Faculdade de Letras: Sociologia*, 1(17), 55-68.

Vilaça, Helena (2008), "Relatório de Disciplina Sociologia das Religiões". Relatório destinado à prestação de Provas de Agregação em Sociologia, apresentado à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto: [Edição do Autor].

Wilson, Bryan (1985), "Secularization the Inherited Model", in Phillip E. Hammond (org.), *The Sacred in the Secular Age*. Los Angeles: University of California Press.

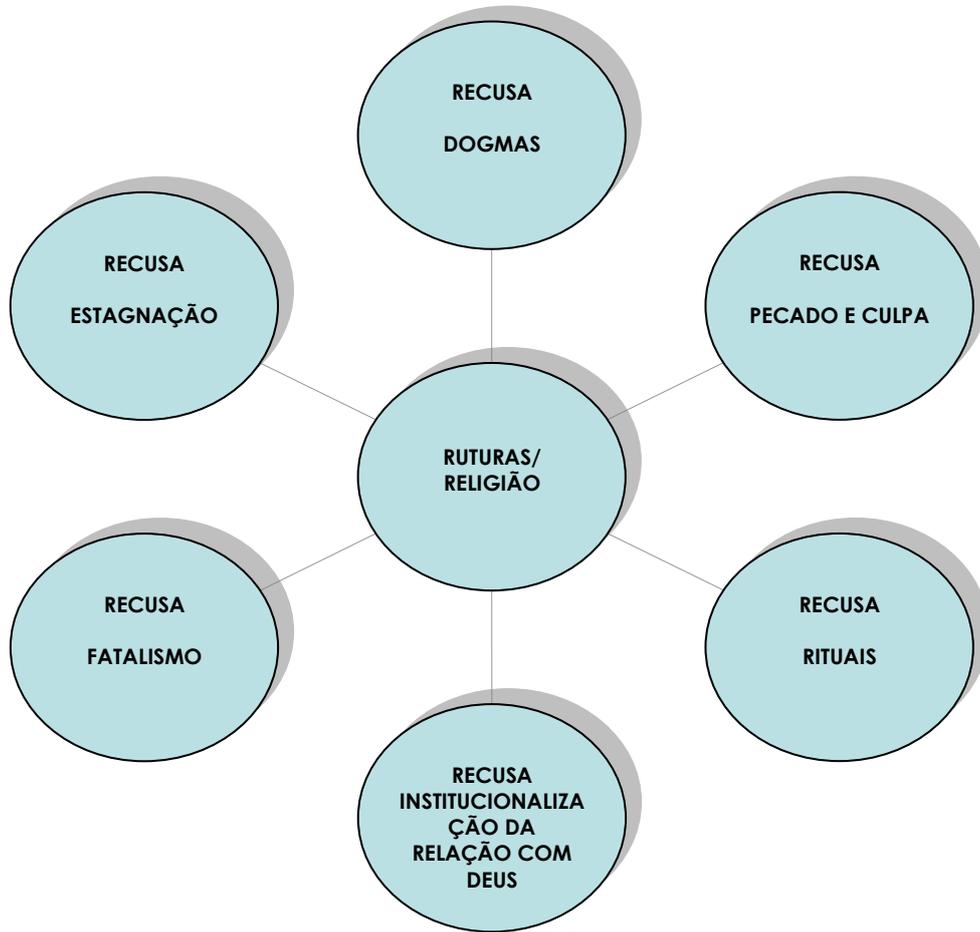
Anexo

Figura n.º 1 – Religiosidade dos praticantes de terapêuticas alternativas

Religiosidade	Nome	Práticas Religiosas	Promessas	Prática Dominical
Religiosos (Pertença à Igreja Católica)	Orlando	Fala com Deus Não reza	Não faz promessas Recusa lógica compensatória Pede ajuda	Prática dominical: às vezes
	Ricardo	Reza/Convencional Dirige-se a Deus e santos (familiares que faleceram)	Fez promessa Ir a Fátima	Não pratica
	Isabel	Reza/Não Convencional Dirige-se a forças, energias	Nunca fez promessa	Abandono da prática dominical
	Madalena	Reza/Convencional Dirige-se Nª Sª de Fátima	Fez promessa Ir a pé a Fátima	Prática dominical regular
	Alice	Reza/Convencional Dirige-se a Deus	Fez promessa Ir a Fátima	Prática dominical regular
	Maria	Reza/Convencional Dirige-se a Deus, natureza	Fez promessa Ir a pé a Fátima	Prática dominical regular
Não Religiosos (Sem pertença)	Antónia	Fala Dirige-se a Deus		Prática dominical regular em criança Hoje não pratica
	Filipe	Fala consigo próprio Faz papel de deus	Não fez promessas	Não pratica
	Elisio	Reflecte consigo próprio	Fez promessas em criança A Deus e Jesus	Prática dominical regular em criança Hoje não pratica
	Manuel	Fala consigo próprio. Deus está no seu interior	Nunca fez promessas	Não pratica
	Laura	Fala Dirige-se a Deus	Não fez promessas Pede ajuda a Deus	Prática dominical regular em criança Hoje não pratica
	Marta	Fala Dirige-se a Deus, ao universo	Não fez promessas	Não pratica
	Tânia	Não reza	Não fez promessas	Não pratica

ESPIRITUAL

Figura n.º 2 – Praticantes de terapêuticas alternativas e ruturas com a religião



@cetera

PENSAR SOCIOLOGICAMENTE A RELIGIÃO: UMA CONVERSA COM GRACE DAVIE

ORGANIZADA E CONDUZIDA POR HELENA VILAÇA

Grace Davie é Professora de Sociologia na Universidade de Exeter. Os seus interesses de pesquisa centram-se na sociologia da religião. Mais concretamente no estudo dos padrões religiosos europeus e nos novos paradigmas teóricos que emergem neste campo disciplinar – designadamente na noção de ‘modernidades múltiplas’. Como poderemos compreender a significação crescente que a religião assume no mundo moderno a partir de ferramentas e de conceitos que emergiram (predominantemente) no contexto do ‘excepcional’ caso europeu?

Entre as várias publicações de Grace Davie destacam-se *The Sociology of Religion* (2007); *Europe, the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World* (2002); e *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (1994).

Grace Davie trabalha atualmente em estreita relação com o Centro de Investigação de Religião e Sociedade de Uppsala (Uppsala Religion and Society Research Centre), mais especificamente com o Linnaeus Centre of Excellence: The Impact of Religion – Challenges for Society, Law and Democracy (http://www.crs.uu.se/Impact_of_religion).

As respostas de Grace Davie às questões aqui incluídas seguem de perto o capítulo “Thinking Sociologically about Religion: Discerning and Explaining Pattern”, publicado em Titus Hjelm & Phil Zuckerman (orgs.), *Studying Religion and Society: Sociological Self-Portraits*. London & New York: Routledge, 2012.

Nos anos 1960, particularmente na Europa ocidental, a religião tornou-se um fenómeno mais ou menos invisível para o mundo académico. De que modo ocorreu o seu interesse pela sociologia da religião? Pode descrever-nos em traços gerais a sua carreira académica?

Em 1964 fui para a Universidades de Exeter, no Reino-Unido, estudar sociologia (bem longe de Cambridge, onde cresci). Porquê Exeter? Para ser franca, não sei bem. Mas foi aí que comecei a minha formação em sociologia. Tendo obtido a graduação em 1967 queria, inicialmente, desenvolver o interesse que tinha no domínio das teorias sociológicas, aproveitando o facto de dominar com razoável competência a língua francesa. Fui para a London School of Economics com esta ideia na cabeça. Como muitas vezes acontece nos dias de menor pressão (cumprir rácios de produtividade não era uma questão na altura), o meu interesse mudou quando me detive momentaneamente noutra questão: uma pesquisa sobre uma comunidade protestante francesa no período entre Guerras, que visava caracterizar um movimento político atípico conhecido como “Associação Sully”.¹ O grupo era diminuto (uma pequena minoria dentro de uma minoria), mas permitiu-me compreender as pressões contraditórias da política francesa nos anos 1920-1930. Foi, fundamentalmente, nesse momento que compreendi pela primeira vez de que modo os contextos históricos, políticos e culturais incidem sobre as ideias religiosas, as pessoas e as organizações às quais elas pertencem. Eu precisava de perceber as razões que levaram essa comunidade protestante francesa como um todo a alinhar-se politicamente à esquerda no período do pós-Guerra. Mas também de procurar entender o que conduziu uma fração deste grupo a mover-se noutra direção.

A influência de David Martin foi fundamental na concretização dessa descoberta. Ainda que nunca tenha sido formalmente meu orientador, alimentou, mais que qualquer outra pessoa, a minha progressão enquanto estudante de doutoramento. Retrospectivamente, reconheço que os caminhos se cruzaram no preciso momento em que o David trabalhava o argumento da *Teoria Geral da Secularização*.² Os protestantes franceses eram apenas um entre vários outros casos das considerações pioneiras da secularização que acabaram por se converter em “teoria geral”. A influência do David foi formativa de um modo variado. Foi nesse momento que percebi que a função primordial

¹ O título completo da minha Tese foi “Right Wing Politics amongst French Protestants 1900-1945, with special reference to the Association Sully” (Universidade de Londres, 1975).

² David Martin (1978), *The General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell; ver também David Martin (1969), “Notes Towards a General Theory of Secularisation”, *European Journal of Sociology*, 10, 192-201; e Grace Davie (2001), “French Protestants and the General Theory,” in Martyn Percy e Andrew Walker (orgs.) , *Restoring the Image: Essays on Religion and Society in Honour of David Martin*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 69-81.

da sociologia era discernir e explicar padrões. Ou, por outras palavras, contextualizar e refletir sobre a natureza não aleatória da vida humana, incluindo as dimensões religiosas que a rodeiam. Foi, sobretudo, o David que me conduziu à sociologia da religião. Mas, como sublinhei no prefácio do livro *Religion in Britain since 1945*, ele teve a paciência para voltar a fazer tudo de novo uns 10 anos mais tarde, depois daquilo que pode ser descrito como licença de maternidade prolongada.³

Quando acabei o doutoramento estava a viver em Liverpool e era mãe de duas crianças pequenas, às quais, rapidamente, se juntou uma terceira. A decisão de retirar um tempo significativo à carreira para me consagrar à família era algo típico na minha geração – a segunda vaga do feminismo era apenas embrionária.

De um modo muito positivo, recordo esse período da minha vida com muito prazer. Na altura, estava bastante ocupada porque tinha dedicado uma quantidade significativa de tempo a atividades de voluntariado na cidade e na diocese de Liverpool. O facto de isso ter coincidido com um período turbulento na vida política de Merseyside, acrescentou, de certo modo, algo de novo (aprendi imenso sobre a política local). A transformação de Liverpool, que passou de uma cidade marcada pela animosidade sectária a um exemplo notável de esforço ecuménico, foi igualmente interessante. A interconexão da religião e da vida urbana foi colocada na cena pública mesmo diante dos meus olhos.

Um telefonema de David Martin no início dos anos 1980 deu-me a oportunidade de refletir sociologicamente sobre essas atividades. A minha primeira comissão resultou em dois relatórios sobre os Bispos da Igreja de Inglaterra (quer os Diocesanos, quer os Sufragâneos), cuja circulação foi restrita mas que me permitiram aprender bastante sobre a igreja;⁴ a segunda consistiu num estudo de fundo para a Comissão dos Arcebispos para as Áreas Urbanas Prioritárias, organismo que produziu o muito debatido *Fé na Cidade*.⁵ A minha própria contribuição foi publicada separadamente e sensivelmente um ano mais tarde num livro em coautoria com Geoffrey Ahern, intitulado *Inner City God: The Nature of Belief in the Inner City*.⁶ Uma coisa levou à outra e creio – pelo menos assim o espero – que continuará a ser assim.

Embora tudo tenha acontecido dessa forma, não correu propriamente como esperado. Em 1987, mudámos de novo de local de residência – devido a compromissos de carreira do meu marido – e regressámos a Exeter. Dado o meu incipiente interesse

³ Grace Davie (1991), *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, xiii.

⁴ Os relatórios foram encomendados pela Crown Appointments Commission. Foram entregues em 1984 (Diocesanos) e em 1985 (Sufragâneos) e destinaram-se apenas a circulação interna.

⁵ "Faith in the City – A Call for Action by Church and Nation: Report of the Archbishop of Canterbury's Commission on Urban Priority Areas" (1985). London: Church House Publishing.

⁶ Geoffrey Ahern e Grace Davie (1987), *Inner City God: The Nature of Belief in the Inner City*. London: Hodder and Stoughton.

pela igreja urbana, esta mudança não parecia propícia. Eu estava, por outro lado, de regresso à minha antiga universidade, ainda que para um departamento muito diferente daquele que tinha deixado. Em todo o caso, os meus colegas facilitaram a integração, na medida em que me encorajaram a “juntar-me a eles”; também pude assumir algumas horas de tutoria. Vários anos passaram, todavia, antes que algo parecido com um emprego se me apresentasse – ao qual tive de concorrer, como qualquer outra pessoa. Por todas estas razões, criei uma empatia profunda, quer em relação às mulheres que interromperam as suas carreiras para criar uma família, quer em relação (nas gerações mais recentes) àqueles que têm receios tão grandes de não conseguir retomar as suas carreiras que continuam a trabalhar, debaixo de grande pressão, ao mesmo tempo que criam e educam uma família. Nenhuma dessas duas situações é fácil de gerir, sendo uma questão que pouco tem a ver com género, enquanto tal, e que tem tudo a ver com a natureza do género no que diz respeito ao cuidado [a tomar conta de] – algo em que viria a refletir profissionalmente mais tarde na minha carreira. Entretanto, pude obter, finalmente, um posto de trabalho a tempo integral em 1994 – quando não estava muito longe de celebrar os meus cinquenta anos.

Antes dos finais dos anos 1980 e no dealbar dos anos 1990 as teorias da secularização dominaram a sociologia da religião. A Grace Davie é bastante conhecida por ter sido uma das sociólogas a sugerir uma nova abordagem; digamos um debate “pós-secularização”. O seu livro *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* suscitou fortes reações – na verdade continua a suscitar.

A data da minha nomeação em Exeter acabou por se tornar significativa num outro sentido. Foi por essa altura que publiquei *Religion in Britain since 1945*, um livro que fez a diferença – e não apenas para mim. O subtítulo, “Crer sem pertencer”, tornou-se pedra-de-toque para o debate acerca da religião na sociedade britânica, e até mesmo num contexto geográfico mais amplo. É difícil recordar-me como é que esta frase apareceu, mas foi usada pela primeira vez em público numa palestra apresentada em 1989 num encontro da Associação Internacional da Sociologia das Religiões, que foi publicada um ano depois.⁷ “Crer sem pertencer” tornou-se o fio condutor do livro de 1994. Dada a sua contínua significância, é importante sublinhar de que modo entendo o meu próprio trabalho:

⁷ Grace Davie (1990), “Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?”, *Social Compass*, 37, 455-69; ver também o artigo paralelo, Grace Davie (1990), “‘An Ordinary God’: The Paradox of Religion in Britain”, *British Journal of Sociology*, 41, 395-421.

Os termos “crer” e “pertencer” não devem ser considerados de maneira demasiado rígida. A disjunção entre as variáveis visa capturar um estado de espírito que permita sugerir uma área de investigação, uma maneira de olhar para o problema, não servindo para descrever um conjunto detalhado de características. Operacionalizar severamente uma ou ambas as variáveis distorce demasiado o contexto.

Contudo, essas variáveis acabaram por ser operacionalizadas, à medida que uma multiplicidade de académicos e de profissionais tentaram provar ou refutar o que eu tinha dito. Mas, como eu indiquei desde o início, "a questão torna-se muito rapidamente semântica, pois é claro que precisamos de descrever de alguma maneira, se não esta, a persistência do sagrado na sociedade contemporânea, apesar do declínio inegável da frequência da igreja." (1994: 93). A questão permanece independentemente da terminologia adotada. A publicação de *Religion in Britain* abriu, de modo imediato, uma enorme variedade de portas – originou um número crescente de convites para falar em conferências (académicas e de outra natureza) e suscitou oportunidades adicionais para participar no debate em curso sobre a religião na Grã-Bretanha moderna. Isso deu-me bastante gozo.

Mas o seu trabalho também começou a concentrar-se sobre a religião na Europa Ocidental e na sua relação com a modernidade. Como descreveria essa etapa seguinte?

O passo que se seguiu foi duplo. O meu interesse na relação entre religião e modernidade permaneceu, mas o ângulo de abordagem foi ampliado. Especificamente, fui convidada a explorar o lugar da religião na Europa moderna, considerando uma série de sociedades europeias, num volume editado por Colin Crouch, publicado pela Oxford University Press. O título do meu livro era meramente descritivo – *Religião na Europa moderna* não é um título excitante – e desta vez o subtítulo "Uma mutação de memória" não capturou a imaginação da mesma forma que “Crer sem pertencer”.⁸ Permitiu, no entanto, reforçar as minhas ligações crescentes com os sociólogos da religião em França, entre eles Danièle Hervieu-Léger, cujo trabalho sobre a religião como uma forma de memória coletiva foi formativo para o meu pensamento.⁹ Ao mesmo tempo, *Religion in Modern Europe* introduziu um segundo conceito, que, na minha opinião, é mais útil do

⁸ Grace Davie (2000), *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.

⁹ Ver Danièle Hervieu-Léger (2000), *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press; a edição francesa foi publicada por Editions du Cerf em 1993.

que crer sem pertencer para se compreender a situação religiosa na Grã-Bretanha e na Europa, apesar da popularidade contínua deste último.

Refere-se ao conceito de “religião vicária”...

Sim, não esquecendo que "religião vicária" é diferentemente matizada. A separação da crença e da pertença, sem dúvida, ofereceu caminhos frutíferos para se compreender e organizar o material sobre a religião na Europa moderna. Até certo ponto, capturou também o espaço entre as variáveis duras e as variáveis suaves relativas aos vínculos religiosos: crer, normalmente, reúne um grupo mais amplo do que pertencer. A reflexão em curso sobre a situação atual, no entanto, encorajou-me a refletir mais profundamente sobre essa relação. É evidente, por exemplo, que "crença" pode ser tanto uma variável dura quanto suave, como, aliás, pode acontecer com "pertença". Foi pensando na última, que a noção de religião vicária começou a surgir. É uma maneira de descrever o apego contínuo de uma grande parte da população europeia às suas igrejas históricas, quer frequente ou não essas instituições numa base regular. Cheguei à conclusão de que a ideia de religião vicária, como a noção de religião praticada por uma minoria ativa em nome de um grupo mais vasto, que (pelo menos implicitamente) não só entende como aprova muito claramente aquilo que a minoria faz, foi uma contribuição útil para o debate sociológico. Comecei a explorar este conceito no livro que se debruçou sobre a religião na Europa e fui-o refinando em publicações posteriores.¹⁰

Um grande número de pessoas (académicos, jornalistas, profissionais e comentadores de vários tipos) concorda comigo. Mas nem todos têm uma visão igualmente otimista do conceito. Não é prudente generalizar, mas, globalmente, todos os que resistem à ideia de religião vicária enquadram-se na mesma categoria que aqueles que resistem à ideia de crer sem pertencer, e pelas mesmas razões. Operacionalizam severamente os conceitos. Tentativas excessivamente rigorosas de clareza destroem não só a sutileza do conceito, mas também da realidade que o sustenta. Retrospectivamente, percebi que algo mais sério estava em jogo nestes debates: eles revelam diferentes filosofias de ciência que têm profundas implicações para a metodologia. A vida social não é apenas um agregado de atitudes e de comportamentos individuais, passíveis de avaliação quantitativa, por muito valioso que isso possa ser. É uma entidade subtil, composta por muitas camadas e em constante evolução, que exige um pensamento

¹⁰ Ver Grace Davie (2007),, “Vicarious Religion: A Methodological Challenge,” in Nancy Ammerman (org.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York, Oxford: OUP, 21-37; and Grace Davie (2010), “Vicarious Religion: A Response,” *Journal of Contemporary Religion*, 25, 261-67.

imaginativo, a fim de ser devidamente compreendida. A “religião vicária” é uma tentativa de responder criativamente a esse desafio.

Ao longo dos últimos 10 anos, refletiu sobretudo acerca da religião na Europa ocidental, observando os padrões da religião na Europa como um caso excepcional quando comparada com outras regiões do mundo.

Tem razão. É verdade que os padrões de atividade religiosa identificados neste canto relativamente limitado do globo não são os mesmos do mundo moderno em geral. *Europe: The Exceptional Case*, publicado em 2002, lida com estas questões, invertendo a questão "normal": em vez de perguntar o que a Europa é em termos da sua existência religiosa, pergunta o que a Europa *não é*. Não é (ainda) um mercado religioso vibrante como aquele que podemos encontrar nos Estados Unidos da América; não é uma parte do mundo onde o cristianismo está a crescer exponencialmente, sobretudo segundo formatos pentecostais, como no caso do hemisfério sul (América Latina, África Subsaariana, e Pacífico); não é uma parte do mundo dominada por outras religiões além da Cristã, mas é cada vez mais penetrada por elas; e não é, grosso modo, sujeita à violência muitas vezes associada à religião e a diferenças religiosas que se manifesta em outras partes do globo – tanto mais quanto a religião se enreda em conflitos políticos. Daí a inevitável, ainda que às vezes perturbante, conclusão: os padrões da religião na Europa moderna, designadamente a sua relativa laicidade, podem constituir um caso excepcional em termos globais.¹¹

Podemos concluir, então, que o seu livro *Religious America, Secular Europe*, em coautoria com Peter Berger e Effie Fokas, foi um resultado adicional da sua reflexão sobre a singularidade da Europa?

Sim, *Religious America, Secular Europe*, foi publicado em 2008.¹² Surgiu a partir de um conjunto de reuniões ocorridas em Berlim, centradas inicialmente em preocupações em torno da laicidade europeia. A sua eventual publicação, coincidindo com a eleição de Barack Obama como presidente, tornou-se muito oportuna. O livro parte de uma temática que assume variações, em que cada uma das quais explora detalhadamente as razões que fazem com que o contexto religioso nos EUA seja tão diferente do europeu. Em suma, uma série de fatores uniram-se nos Estados Unidos para formar uma espiral ascendente: "construção da nação, expansão económica, rápida urbanização, e um

¹¹ Grace Davie (2002), *Europe: The Exceptional Case*. London: Darton, Longman and Todd.,.

¹² Peter Berger, Grace Davie e Effie Fokas (2008), *Religious America, Secular Europe: A Theme and Variations*. Farnham: Ashgate.,.

influxo de novas pessoas interagem positivamente para promover o crescimento em vez do declínio no setor religioso".¹³ Cada um desses fatores suporta os outros, originando, para o bem ou para o mal, uma contínua vitalidade religiosa – muito longe das vicissitudes das igrejas de estado da Europa no mesmo período.

E que fatores são relevantes para explicar a natureza secular da Europa?

Um artigo que resume o meu pensamento sobre a Europa foi publicado em 2006 – sinto-me particularmente orgulhosa desse resumo e tenho-o usado como base de incontáveis apresentações para uma grande variedade de audiências.¹⁴ O seu título – “Religion in Modern Europe: The Factors to Take into Account” – é autoexplicativo. O seu ponto fulcral assenta na ideia de que os fatores em causa empurram e puxam em diferentes direções. Assim como antigos modelos entram em declínio, novas formas de atividade religiosa emergem, algumas delas incentivadas por populações recém-chegadas. A atual situação e, em grande medida paradoxal, pode ser resumida como se segue. Há, sem dúvida, um processo contínuo (ainda que desigual) de secularização na maioria das sociedades europeias, compensado pelo crescimento em algumas áreas. O mais preocupante de tudo é uma perda generalizada da literacia religiosa. Ao mesmo tempo, porém, poucos negariam a importância crescente da religião na vida pública, uma tendência incentivada pela presença cada vez mais evidente da religião na ordem mundial moderna. O que se segue, previsivelmente, é um debate de má qualidade sobre questões religiosas, pontuado por momentos de pânico moral. Facto que não constitui, tão-pouco, uma base sólida para a formulação de políticas.

Considerando a qualidade do debate sobre questões religiosas, quais são, na sua opinião, os principais desafios para a sociologia da religião? E de que modo isso influenciou a sua pesquisa recente?

O meu pensamento atual desenvolveu-se em duas direções bastante diferentes. Em primeira instância, encontrou expressão num livro encomendado pela Sage para a sua Série Millennium, que reflete sobre as razões que conduziram a sociologia da religião a desenvolver-se da maneira e na direção que a caracteriza.¹⁵ Por que razão, noutras palavras, certos aspetos das agendas de pesquisa receberam uma atenção

¹³ Berger *et al.*, *Religious America*, 31.

¹⁴ Grace Davie (2006), “Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to take into Account,” *European Journal of Sociology*, XLVII, 271-96. Uma versão mais curta deste artigo pode ser consultada em Grace Davie (2006), “Is Europe an Exceptional Case?”, *The Hedgehog Review*, 8, 23-34.

¹⁵ Grace Davie (2007), *The Sociology of Religion*. London: Sage; atualmente este texto está traduzido em espanhol, polaco, húngaro e grego.

desproporcional e quais são as consequências para a compreensão sociológica? O texto torna-se, de facto, uma avaliação crítica, quer do conteúdo, quer do método da sociologia da religião, sublinhando a importância de fatores contextuais para o desenvolvimento da disciplina em diferentes partes do mundo (o elemento comparativo é central). Foi publicado em maio de 2007 e tem sido amplamente traduzido (veja-se a nota 16). Uma nova edição está em andamento e, entre outras coisas, questiona o que aconteceu desde 2007. Mais especificamente, reflete sobre os múltiplos programas de pesquisa atualmente mais focados na religião em muitas outras partes do mundo, as razões para essa atividade sem precedentes e as implicações para as correntes dominantes da ciência social. Um ensaio na ARDA Guiding Paper Series oferece uma visão geral das minhas reflexões.¹⁶

Uma segunda vertente de pesquisa é muito diferente. Tem vindo a ser desenvolvida a partir dos meus vínculos com colegas suecos da Universidade de Uppsala, que levaram, por sua vez, a uma série de projetos de colaboração à escala europeia sobre a religião e bem-estar. O primeiro deles, "Bem-Estar e Religião numa Perspetiva Europeia" (WREP, 2003-06), foi financiado pela Fundação Tricentenário do Banco da Suécia; o segundo "Bem-estar e Valores na Europa" (WaVE, 2006-09) foi financiado pela Comissão Europeia, no âmbito do VI Programa Quadro. Ambos são centrais para o entendimento das modernas sociedades europeias e reúnem – empiricamente, bem como teoricamente – dois campos distintos de investigação: a sociologia da religião e a sociologia da política social. Até agora, os frutos desses esforços são dois livros coeditados.¹⁷ Mais uma vez, esses livros apareceram quando as questões focadas foram repetidamente colocadas no debate público. Dizem respeito ao lugar da religião na esfera pública, às ansiedades por parte de todos os europeus sobre o futuro do Estado social e à centralidade do género para ambas as questões. Foi por esta razão que comecei a refletir em novas maneiras sobre o significado do género, tanto para a compreensão da religião em si como para aqueles que a estudam. Do norte ao sul da Europa, são as mulheres que estão desproporcionalmente presentes no dia-a-dia no que respeita à prestação do bem-estar, do mesmo modo que estão também nas atividades da igreja. Ambas as esferas, em contrapartida, são em grande parte geridas por homens. Em concreto, essa situação foi inteiramente dada por adquirida: da Finlândia à Grécia, a resposta às nossas perguntas era sempre a mesma: as mulheres assumem os cuidados domésticos e familiares porque

¹⁶ Grace Davie, "Thinking Sociologically about Religion: A Step Change in the Debate?", *ARDA Guiding Paper Series*, State College, PA: The Association of Religion Data Archives at The Pennsylvania State University. Acedido a 22/08/2011, em <http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers.asp>

¹⁷ Anders Bäckström e Grace Davie, com Ninna Edgardh e Per Pettersson (orgs.) (2010), *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1. Configuring the Connections*. Farnham: Ashgate; Anders Bäckström, Grace Davie, Ninna Edgardh e Per Pettersson (orgs.) (2011), *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 2. Gendered, Religious and Social Change*. Farnham: Ashgate..

são melhores a fazer isso, tal como as mulheres que fazem as orações – em nome de todos os outros (um eco interessante de religião vicária).

Finalmente, o que diria sobre o conflito entre fé religiosa e interpretações sociológicas da religião e qual a sua opinião sobre o ateísmo metodológico?

Como deixei claro em *The Sociology of Religion*, a principal tarefa da sociologia é o discernimento e a explicação do padrão. A sociologia da religião, conseqüentemente, descompacta os padrões de vida social associados à religião nas suas diversas formas, e tenta estabelecer explicações para os dados que emergem. Não está, por outro lado, preocupada com as concorrentes alegações de verdade resultantes da grande variedade de sistemas de crenças que estão presentes nas sociedades humanas. Isso não significa que os sociólogos não tenham eles próprios crenças (religiosas): alguns têm e outros não. Isso significa, frequentemente, que seguindo Peter Berger – abordam o seu trabalho como "ateus metodológicos", suspendendo juízos pessoais sobre religião (incluído o seu próprio juízo), enquanto estão envolvidos no seu trabalho académico.¹⁸ Não discordo desta posição, mas, ao longo dos anos, tenho vindo a pensar em novos moldes. A sociologia eficaz obriga a compreender, tanto quanto possível, os indivíduos, os grupos, as organizações e as instituições em análise – e isso, certamente, deve começar com o sociólogo em si mesmo. Ao invés de suspender crenças ou julgamentos pessoais, considero que estes deveriam ser muito mais cuidadosamente articulados, a fim de que possam ser tidos em conta. Todos nós, cientistas sociais incluídos, trazemos algo para a mesa – se fingirmos que não o fazemos, estamos simplesmente a ser falsos. Pior ainda é a implicação da “bagagem religiosa”, que em larga medida é um problema, enquanto as visões seculares não o são. Dizer que sou atea e que, por isso, posso estudar religião sem enviesamentos, não é uma abordagem útil. Simpatizo muito mais com aqueles que estão conscientes da sua própria "formação" (nacional, social, intelectual, religiosa ou qualquer outra) e reconheço que isso pode ser utilizado tanto positiva como negativamente. Aqueles que se "conhecem a si mesmos" são muito mais propensos a entender os pontos de vista dos outros.

Eu, por exemplo, sei muito bem que perspetivo o meu trabalho como um membro moderadamente ativo da Igreja de Inglaterra, uma posição que traz consigo uma infinidade de contactos (os anglicanos são bons nisso) e uma capacidade de entender essa instituição particular, e seus equivalentes, de forma que um estranho não pode. Eu estou igualmente ciente do lado negativo: ou seja, que os meus juízos podem ser coloridos por esta situação – tal como as opiniões daqueles que vêm de uma posição

¹⁸ Peter Berger (1967), *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.

ideológica diferente, mas de um modo diferenciado. Um segundo ponto decorre do seguinte: instituir o seu próprio "ponto de vista" não é algo que se faça uma vez para todo o sempre; é um processo contínuo de autoescrutínio, sendo necessário certificar-se que em cada pedaço de investigação ou de escrita a "posicionalidade" é tratada adequadamente. E o que eu própria faço é o que espero dos outros. Por exemplo, procuro sempre esta capacidade ao examinar uma dissertação de mestrado ou uma tese de doutoramento e, com muita frequência, a realidade mostra que algumas discussões fascinantes emergem.

E a seguir?

Em termos de investigação sociológica no domínio da religião, estou convencida do seguinte: é claro que está a ocorrer uma mudança de patamar na subdisciplina. Um número inusitado de pesquisadores de diferentes disciplinas está atualmente envolvido no estudo da religião – algo que eu não esperava ver na minha vida profissional. A Cinderela foi finalmente convidada para o baile. O "sucesso" nesta escala sugere, porém, um outro passo: a necessidade de penetrar no núcleo filosófico das disciplinas associadas e de indagar que diferença o estudo sério da religião pode trazer aos seus modos de trabalhar. A dimensão da tarefa não deve ser subestimada. A maioria das disciplinas em questão surgiu mais ou menos diretamente a partir do Iluminismo europeu, o que significa que são sustentadas por uma filosofia marcadamente secular da ciência social. Curiosamente, é precisamente este ponto que Jürgen Habermas aprecia de forma tão clara e que aborda numa obra recente.¹⁹ Ele insiste, além disso, que os outros têm uma responsabilidade semelhante: ou seja, repensar os fundamentos das suas respetivas áreas de estudo, a fim de acomodar todas as implicações da religião e as questões religiosas nas suas análises das sociedades modernas. Se a Cinderela se quiser divertir no baile, é importante que ela tenha algo decente para vestir.

HELENA VILAÇA

Com um doutoramento em Sociologia, atribuído pela Universidade do Porto (UP), Helena Vilaça é professora auxiliar com agregação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Letras da UP e investigadora do Instituto de Sociologia da UP, onde coordena a linha de investigação "Desigualdades, Cultura e Território".

¹⁹ Jürgen Habermas (2006), "Religion in the public sphere", *European Journal of Philosophy*, 14, 1-25.

O seu trabalho científico tem incidido de modo dominante sobre a religião (e.g., pluralismo religioso e ético; migrações, etnicidade e religião; especificidades do catolicismo português). Estes eixos de pesquisa têm sido enquadrados em projetos nacionais e internacionais tais como “Religious and Moral Pluralism” (RAMP), “Church and Religion in an enlarged Europe” (C&R), “Comunidades religiosas e imigrantes do leste europeu”, “Les nouveaux défis de l’Église Catholique dans les pays de l’Europe Latin de tradition catholique” (GERICR).

Entre os seus trabalhos publicados destacam-se os livros: *Da Torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal*, 2006; *Imigração, etnicidades e religião: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes de Leste*, 2009; *Religião em Movimento: imigrantes e diversidade religiosa em Portugal e Itália*, editado com Enzo Pace, 2010; *Portraits du catholicisme: Belgique, Espagne, France, Italie, Portugal*, editado com Alfonso Perez-Agote *et al.*, em publicação.

Contacto: hvilaca@letras.up.pt

Recensão

DEBATES DO RELIGIOSO NO ESPAÇO PÚBLICO

Borges, Anselmo (2011), *Religião e diálogo Inter-religioso*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 135 pp. [2ª ed.]

Borges, Anselmo e Monteiro, João Gouveia (coord.) (2012), *As três religiões do Livro*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 108 pp.

Botton, Alain de (2011), *Religião para ateus. Um guia para não crentes sobre as utilizações da religião*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 313 pp.

Estranhar-se-á, eventualmente, que, num número dos *e-cadernos ces* sobre secularismo, apareça uma recensão de livros sobre a religião. Tal deve-se àquilo que considero ser uma nota comum aos três livros apresentados, diferentes entre si: o debate do religioso, da religião e das religiões em espaço público. De facto, se o livro da responsabilidade de Anselmo Borges e de João Gouveia Monteiro resulta de um colóquio ocorrido na Universidade de Coimbra (o que leva João G. Monteiro a considerar poder haver alguns que dirão ser “estranho fazermos este exercício em ambiente universitário”, coisa, aliás, com a qual o mesmo não concorda), a obra *Religião e diálogo inter-religioso*, da autoria de Anselmo Borges, por se constituir como uma reflexão não só teológica, mas também filosófica extravasa o campo exclusivamente intrarreligioso e coloca à consideração da razão a possibilidade e a pertinência deste tipo de diálogo em contexto secular. Por seu turno, Alain de Botton, na sua proposta de uma religião para ateus, faz um discurso laico acerca da pertinência, também ela laica e pública (embora também privada), da religião. Mas debrucemo-nos sobre cada um dos livros em separado, sendo que esta recensão

realçará fundamentalmente os aspetos das obras selecionadas que se relacionam com o tema central deste número dos *e-cadernos* (o secularismo), melhor o modo como cada uma das obras relaciona, ela própria, a relevância da religião com a relevância da secularização ou do secularismo.

A introdução da obra ***Religião e diálogo inter-religioso***, de *Anselmo Borges*, tem por título: “Urgência do tema”. Esta urgência estará relacionada, na perspetiva do autor, com as “quatro revoluções em marcha” (p. 6): a económica, com a globalização; a cibernética, que faz nascer um “sexto continente”; a genética, que transforma a relação com a vida, e a revolução ecológica, que urge concretizar, para que a humanidade tenha futuro. Estas quatro revoluções apelam a uma governança global e esta constituirá a forma de evitar o choque das civilizações. É sobre este pano de fundo que Anselmo Borges coloca a urgência do diálogo intercultural e inter-religioso.

A obra divide-se, então, em duas partes: uma primeira, dedicada à definição de religião e a segunda, sobre as condições de possibilidade do diálogo inter-religioso. A primeira parte abre com uma breve referência estatística ao número de crentes das diversas religiões à escala global. Conclui o autor que “nada indica que as religiões estejam em vias de desaparecimento. A profecia repetida do fim da religião não se confirma” (p. 16). A definição de religião como a procura de um sentido último leva Anselmo Borges a afirmar que “todo o ser humano é religioso” (p. 20), uma vez que se pergunta pela “ultimidade” (*idem*) e a religião poderá ser definida, precisamente, como “a dimensão da ultimidade humana” (p. 26). Avançando na procura de definição de religião, o autor apresenta sumariamente as interpretações funcionalistas e substantivas da mesma. Enquanto as primeiras apontam mais para uma descrição das funções da religião (intelectual, emocional, ritual-celebrativa, praxística e comunitária), as segundas procuram definir o âmago da religião. Como já foi dito, Anselmo Borges condensa esse âmago na “referência e relação com uma realidade última salvífica” (p. 35), da qual o ser humano se reconhece dependente. (Veremos mais adiante como Alain de Botton insiste nesta nota ao descrever a relevância laica atual da religião). Essa dimensão subjetiva é que distingue a religião do sagrado: enquanto a primeira consiste no movimento do ser humano para se transcender a si mesmo, procurando o sentido último, o sagrado constitui o polo objetivo desse o movimento – o que o autor, na senda da filosofia e da antropologia da religião, designa como “o Mistério”, “algo outro” (p. 49).

Na segunda parte da obra, Anselmo Borges coloca a questão do diálogo inter-religioso não só do ponto de vista da sua premência para a paz entre as nações (perspetiva adotada por Hans Küng, no seu projeto *Weltethos*), mas também de um ponto de vista teológico: “Como pode hoje uma religião considerar-se a depositária única da salvação, quando se pensa na ampliação do mundo religioso?” (p. 59). Nenhuma religião

se pode considerar como a única via da salvação, diz o autor, uma vez que a pertença religiosa é sempre contextualizada: a opção religiosa está relacionada com o espaço cultural no qual se nasce.

Mas antes de entrar no âmago da questão do diálogo inter-religioso, Anselmo Borges aborda algumas questões que considera “prévias” e que poderão condicionar o diálogo, nomeadamente: a violência, o fundamentalismo, a problemática da revelação e da leitura dos livros considerados sagrados e a secularização. Do seu ponto de vista, a violência associada à religião decorre do medo humano da morte, que leva à procura de acumulação de todas as formas de poder. Ora a luta das religiões derivará da pergunta acerca de qual delas terá um deus mais poderoso e a existência de diversas religiões será geradora da angústia relacionada com a incerteza de se ser “possuidor” da religião mais poderosa: “a intolerância deriva da angústia de poder não ter razão” (p. 73).

O fundamentalismo, por seu turno, segundo Anselmo Borges, não é apenas religioso: pode ser político, cultural, económico. O autor faz notar que a sua origem está nos Estados Unidos da América, no princípio do século XX, no contexto do protestantismo, e que o mesmo nasceu com o objetivo de preservar e defender do liberalismo teológico aquilo que era considerado como o fundamental da fé cristã. As páginas que Anselmo Borges escreve sobre o assunto são informativas e úteis para a superação da afirmação ignorante que identifica o fundamentalismo com o Islão.

À questão do fundamentalismo está também associada a problemática da interpretação dos livros sagrados: a leitura literalista dos mesmos não aceita que “tudo o que é autenticamente religioso é resposta humana a questões e perguntas profunda e radicalmente humanas” (p. 80). Neste ponto, o autor faz uma afirmação interessante: “Há Teologia precisamente porque a fé exige o debate público” (p. 81), isto é, o escrutínio da razão e de uma razão histórica. Neste sentido, os livros sagrados “não são um ditado divino – são Palavra de Deus em palavras humanas” (p. 93), cujo sentido fundamental, o “fio hermenêutico decisivo” (p. 85), consiste na “libertação-salvação total” (*idem*).

Anselmo Borges identifica a questão da “secularização e secularismo” como o último requisito para o diálogo inter-religioso. Deter-me-ei um pouco mais nesta secção, por motivos óbvios. O autor defende a perspetiva segundo a qual “a separação das Igreja e do Estado, da religião e da política, os direitos humanos, a ciência e a razão crítica, a autonomia das realidades terrestres” (p. 87) constituem, simultaneamente, “conquistas irrenunciáveis da modernidade” e “valores que também a Igreja Católica reconheceu no Concílio Vaticano II (1962-1965)” (*idem*). Esta afirmação leva, igualmente, Anselmo Borges a afirmar que, embora se deva reconhecer (como J. J. Tamayo, aliás, citado pelo autor) que nos deveremos interrogar sobre a possibilidade de “o Ocidente dar lições de direitos humanos e de tolerância ao Islão” (cit. p. 86), também se poderá perguntar se o

Islão é capaz de tudo aquilo que A. Borges identifica com a modernidade. Ficamos, portanto, cientes de que o autor opta pelo modelo de interpretação da secularização que a identifica com um produto positivo da modernidade e como algo que o cristianismo tem condições para aceitar mais facilmente do que outras religiões (ainda que A. Borges diga que não concorda completamente com os autores que consideram que a mesma constitui um fenómeno produzido pela fé cristã, de facto, afirma que “a secularização no sentido da emancipação da razão autónoma e das esferas temporais tem fundamentos bíblicos e pertence à dinâmica adulta do cristianismo” – p. 90). O autor coloca-se, pois, na perspetiva segundo a qual na origem da religião cristã está uma separação entre Deus e o mundo e de acordo com a qual, após séculos de Críandade, a Igreja Católica – ainda que por pressão social externa – foi capaz de aceitar a separação em relação ao Estado.

O autor distingue entre “secularização” e “secularismo”. A primeira – que ele considera “um avanço civilizacional” (p. 91) – consiste na neutralidade religiosa do Estado, em ordem à garantia da liberdade religiosa de todos os cidadãos, mas significa também emancipação da razão autónoma e das esferas temporais. O secularismo, por sua vez, tal como o laicismo, consiste numa “espécie de nova religião, substituindo o cristianismo” (p. 91), uma vez que pretende “eliminar o Mistério” (*idem*). Ora A. Borges considera que secularização não significa indiferença mútua. Antes, a separação deve “conviver de modo saudável com o reconhecimento do papel público das religiões, traduzido em múltiplas formas de colaboração entre as Igrejas e o Estado” (*idem*). Assim, A. Borges pronuncia-se sobre o papel que as religiões poderão ter para a fundamentação dos valores e o estabelecimento de vínculos de cidadania (cf. p. 92), tema central para a obra de Alain de Botton, como veremos. Referindo-se a Habermas, A. Borges refere-se à “capacidade superior” que as religiões têm de “articular a nossa sensibilidade moral” (*idem*) e apela a um ensino da religião na escola pública que não signifique um ensino religioso, mas sim um ensino *do* religioso, de tal forma que, como dizia Hegel, “não se trata de tornar os crentes descrentes nem os descrentes crentes”, mas de “contribuir para que todos se tornem lúcidos” (p. 99).

Uma vez enunciados estes requisitos, Anselmo Borges enumera os “pilares do diálogo inter-religioso” (p. 103 ss.): a existência de verdade e revelação em todas as religiões, o perspectivismo das religiões e a complementaridade das religiões. Todos estes pilares apontam para a seguinte conclusão: “Precisamente porque nenhuma religião – nem todas juntas – possui o Mistério na sua ultimidade e porque são ao mesmo tempo verdadeiras e imperfeitas, podem e devem aprender umas das outras e complementar-se” (p. 109). Na perspetiva de A. Borges, os ateus têm aquilo a que eu chamaria “um papel regulador” no diálogo inter-religioso, uma vez que, “estando de fora das religiões”, podem aperceber-se melhor da “inumanidade, superstição e idolatria, que tantas vezes

afectam as religiões” (p. 118). E, em última análise, o objetivo último do diálogo inter-religioso parece poder identificar-se, nas palavras do autor, com as diretrizes que o mesmo considera “inalteráveis” na maioria das religiões do mundo: “compromisso e responsabilidade por uma cultura da solidariedade e uma ordem económica justa, compromisso e responsabilidade por uma cultura da tolerância e uma vida vivida com verdade e veracidade, compromisso e responsabilidade por uma cultura da igualdade de direitos e companheirismo de homens e mulheres “ (p. 126).

Recorde-se que Anselmo Borges aborda o tema do diálogo inter-religioso e da secularização a partir da teologia e da filosofia da religião, e não da sociologia da religião ou da filosofia política. Como tal, nem seria de esperar, obrigatoriamente, que fizesse uma análise das formas concretas como Estados e instituições religiosas gerem não só a separação, mas também os compromissos, nem que fizesse uma leitura crítica da ligação das duas coisas a mecanismos de poder. O mesmo se diga relativamente a toda a discussão em torno da “des-secularização” ou do próprio secularismo como um mito da modernidade e ainda acerca do papel de um espaço público comum no diálogo inter-religioso e na regulação de situações de assimetria entre as religiões em contextos concretos. Contudo, sendo Portugal um país que – salvo honrosas exceções – parece passar bastante ao lado do debate atual acerca da secularização e do secularismo, uma obra como a de Anselmo Borges é bem-vinda como uma reflexão acerca de um tema tão relevante. O mesmo se diga da obra que o mesmo coordena com João Gouveia Monteiro e que passarei, agora, a apresentar.

A obra ***As três religiões do Livro***, coordenada por *Anselmo Borges* e *João Gouveia Monteiro*, resulta de um colóquio internacional ocorrido na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra no ano de 2010. O colóquio contou com a participação de académicos de diversas áreas disciplinares, pelo que o livro reúne os textos dos mesmos. Na breve apresentação que se segue, dispense-me de referir o contributo de Anselmo Borges, pois retoma, de forma resumida, as teses do livro que apresentei nas páginas anteriores. O texto que se segue imediatamente ao seu, da autoria de *João Gouveia Monteiro*, invoca a “gravidade dos conflitos civilizacionais que agitam a nossa época” (p. 17) como o motivo principal para a necessidade de um diálogo inter-religioso e recorda as palavras de Hans Küng que, como autor da “Declaração de uma Ética Mundial”, aprovada pelo Parlamento Mundial das Religiões, em Chicago (1993), afirma: “não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões sem critérios éticos globais” (cit. *in* p. 17-18).

Depois destas intervenções introdutórias da parte dos coordenadores da obra, o livro apresenta o primeiro texto de fundo, da autoria de *Juan José Tamayo*, intitulado “*Las religiones del Libro: Monoteísmo(s) y Fundamentalismo(s)*”. O autor começa por se perguntar se todas as religiões serão fundamentalistas ou se todas remetem para o fundamentalismo, se este lhes é inerente ou constitui uma patologia, se o monoteísmo gera fanatismo, violência e intolerância e se serão os textos fundamentalistas, em si mesmos. Depois de uma breve secção sobre o monoteísmo nas três religiões do livro e sobre as diferenças entre os três monoteísmos, Tamayo fala-nos da crise do monoteísmo provocada por diversas críticas, de entre elas: a do novo ateísmo, a do politeísmo e a da pós-modernidade. A crítica proveniente das novas formas de ateísmo é dirigida contra a persistência da religião e aquilo que o autor considera “o seu novo despertar” (p. 28) no espaço público, contra as previsões dos sociólogos da religião do século XX, que anunciaram o seu desaparecimento ou a sua redução à esfera privada. Tamayo dá particular relevância à crítica de Richard Dawkins, segundo o qual a ciência deverá ser “uma arma contra a religião” (p. 29). O politeísmo, por sua vez, critica ao monoteísmo, considerando-o uma fonte de intolerância. Por último, Tamayo refere a crítica (pós-moderna) que Richard Rorty faz ao monoteísmo, que considera perigosamente facilitador da uniformidade. Depois da referência a estas críticas ao monoteísmo, Tamayo regressa à sua questão inicial – da relação entre monoteísmo e fundamentalismo – e invoca diversas formas de fundamentalismo (religioso, político, económico e cultural). Na sua opinião, estas manifestações têm uma série de características comuns: “*absolutização* do relativo, que desemboca na idolatria; *universalização* do local, que desemboca no imperialismo; *generalização* do particular, que desemboca na pseudociência; *elevação* do que é matéria de opinião a categoria de verdade irrefutável, o que desemboca no dogmatismo; *simplificação* do complexo, através do género literário do catecismo de perguntas e respostas elementares; *eternização* do temporal, que desemboca em teologia e filosofia perenes; *redução* do múltiplo e plural ao uno e uniforme, o que desemboca na verdade e pensamento únicos” (p. 34). Pode, portanto, considerar-se que esta tentação do “pensamento único” não é exclusiva das religiões, mas constitui uma tendência comum às várias formas de fundamentalismo. O seu texto termina fazendo referência à possibilidade de um monoteísmo não-fundamentalista, nomeadamente o monoteísmo ético, comum às três religiões do Livro, e que leva à prática da justiça e do direito.

O texto de Esther Mucznik procura responder à mesma questão: “O monoteísmo conduz ao fundamentalismo?” Invocando o filósofo judeu Schmuél Trigano, a autora afirma que o monoteísmo é um humanismo (p. 41), pois Deus único, criador, constitui a fonte de toda a liberdade do ser humano criado, a resistência a todas as formas de

“supressão da diversidade e, sobretudo, da alteridade, a programação massificada do destino humano” (*idem*). Como tal, para Esther Mucznik, o fundamentalismo não tem qualquer relação com o monoteísmo, constituindo, sim, a “transformação da religião em ideologia” (p. 43). Nesse caso, o fundamentalista religioso será aquele que transforma a religião num “código do lícito e do ilícito” (*idem*), a impor nem que seja pela via da violência. Esther Mucznik considera que o não-reconhecimento da separação entre o Estado e a religião, a “nostalgia de uma sociedade regida exclusivamente segundo as regras do direito divino” (p. 44), também constitui uma forma de fundamentalismo. Por fim, a autora afirma que o fundamentalismo também é estimulado pelo “fracasso das ideologias laicas do século xx e pela modernização acelerada”, que destrói identidades e valores, mas não pelo monoteísmo. Aliás, do seu ponto de vista, também há um “fundamentalismo laico ou laicista”, antidemocrático, que encara a religião como “o ópio do povo” (p. 45).

A mesma pergunta pela relação entre *monoteísmo(s)* e *o fundamentalismo(s)* se coloca no texto de *Isabel Allegro de Magalhães*, que, logo no início, afirma a existência tanto de casos de respeito entre os monoteísmos e destes em relação a outras religiões, como de situações, ao longo da história, nas quais estes estiveram e estão associados à maior violência religiosa. Segundo a autora, houve e há no monoteísmo elementos que, potenciados por conjunturas históricas, poderão levar a posições fundamentalistas. E esses elementos serão os seguintes, na sua perspetiva: “– dificuldade em reconhecer a alteridade (acentuada pelo facto de serem três os monoteísmos, e de descenderem uns dos outros [...]); – interpretações ‘literais’ dos textos e da Tradição; – teologias, doutrinas e normas que obscurecem a experiência do Mistério, missão; – missão suposta de converter o outro; – pertença religiosa como identidade afectiva poderosa; – noção teleológica do tempo e da vida” (p. 48). Ora, segundo Isabel Allegro de Magalhães, o contexto multicultural e intercultural em que vivemos exige a paz entre as religiões.

Juan Masiá Clavel, por seu turno, propõe-se *Criticar las religiones para bien de la “religación”*, isto é, introduzir na discussão do tema um contributo da filosofia como instância crítica da religião, em prol da “religação”, isto é, da religião como *religare*. Assim, do seu ponto de vista, não basta o encontro inter-religioso: faz falta uma reflexão autocrítica no seio de cada religião. Ora a filosofia poderia ajudar a discernir as ideologias dentro das religiões. Com larga experiência no Japão e no diálogo inter-religioso com religiões não-monoteístas, Juan Masiá opta por enunciar aquilo que considera serem desafios que religiões monoteístas e não monoteístas lançam umas às outras: assim, as religiões não-monoteístas desafiarão as monoteístas a rever a sua tendência para “um personalismo demasiado antropomórfico e um moralismo demasiado preceptista nas formas de viver e expressar a sua fé” (p. 77). As religiões monoteístas desafiarão as

religiões não-monoteístas a reverem aquilo que parece ser “um niilismo metafísico e relativismo moral” (*idem*). Todas as religiões, em diálogo umas com as outras, deverão reconhecer a “traição histórica das religiões à religiosidade, sobretudo no que se refere aos problemas da manipulação política da religião ou da manipulação religiosa da política, com a conseqüente repercussão na prática da violência” (p. 77-78). O papel da filosofia, do ponto de vista do autor, estará no “acompanhamento crítico” (p. 79) de todas as formas de religião, para que elas não se convertam numa ideologia justificadora de violência. E, do seu ponto de vista, nessa perspectiva, não fará sentido estabelecer uma separação entre religiões proféticas e religiões místicas, atribuindo a umas tendências violentas e a outras, tendências pacifistas, tese essa – da distinção entre estes tipos de religião – com que o texto seguinte, de Carlos João Correia, intitulado “Religiões proféticas e religiões místicas”, parece não concordar. De facto, para este, poder-se-á falar de religiões proféticas de matriz ética e de religiões místicas, voltadas para a exigência de libertação da mente humana do condicionado. De qualquer modo, Carlos J. Correia conclui pela necessidade de diálogo entre todas as religiões.

Destacam-se neste livro três textos de um teor diferente, histórico e político, que reservei para o fim desta recensão: refiro-me aos artigos de Adriano Moreira e José Mattoso e ao discurso de encerramento do colóquio proferido por Jorge Sampaio, na qualidade de Alto Representante das Nações Unidas para a Aliança das Civilizações. O texto de Adriano Moreira reveste-se de particular interesse para o tema deste e-cadernos, já que se debruça sobre o tema do *Estado e Igreja depois do 25 de Abril* e o faz numa perspectiva panorâmica, global, a partir de uma posição favorável a um diálogo inter-religioso com base numa ética comum, mas afirmando, claramente, a “civilização ocidental” (p. 67) como sendo cristã. Considera o autor que a divergência fundamental entre a Igreja Católica portuguesa e o Estado laico atual – que, no seu dizer, a mesma respeita – reside na “concepção da sociedade civil” ou, na linguagem do Regime Corporativo, na obrigação do Estado “respeitar a moral tradicional do país”, o que segundo Adriano Moreira, os constitucionalistas interpretaram, “sem divergências que [o autor] recorde”, como sendo “a moral cristã” (p. 65). Do seu ponto de vista, a questão do aborto, bem como a concepção do casamento (indissolubilidade, heterossexualidade) e da eutanásia constituem incompatibilidades insanáveis entre a doutrina da Igreja e o Estado (cf. p. 66). Adriano Moreira considera que a rejeição da referência às raízes cristãs da Europa sintetiza “o relativismo que envolve o Ocidente em geral” (*idem*). Ora, do seu ponto de vista, este relativismo é, agora, acompanhado de um interesse pelo “islamismo” (Adriano Moreira parece utilizar a palavra para se referir também ao Islão) exacerbado pelo 11 de setembro. Os conflitos armados que se lhe seguiram, na sua perspectiva, reabririam as feridas da “secular desavença” das religiões monoteístas, desavença, essa

que perpassa muitos desses mesmos conflitos. Por isso, Adriano Moreira defende que “colocar o diálogo no lugar do combate” implica “retirar Deus do campo de batalha” (p. 68). Contudo, do seu ponto de vista, o Estado laico não pode “ignorar a complexidade crescente das comunidades que, na Europa em particular, no Ocidente, em geral, nos regionalismos em multiplicação” professam religiões (p. 70). E tal implicará superar a imagem do “islamismo” (sic) como “inimigo”, a ultrapassagem das “incertezas sobre que tipo de Islão pretendem os muçulmanos, pan-islamismo, pan-arabismo, islamismo, socialismo, secularismo, isto é, sobre o futuro da ordem estatal e da política islâmica” (p. 69). Adriano Moreira deseja acabar num tom de esperança, afirmando que o grande desafio no multiculturalismo do século XXI são “as fracturas da sociedade civil, cujo risco o Estado laico não pode ignorar” (p. 70). Mas, antes, também já havia aludido criticamente à rejeição da “referência aos valores religiosos cristãos no paradigma europeu” (p. 66).

O texto de José Mattoso, intitulado *As três religiões do Livro*, retoma a história dos contactos culturais entre o Cristianismo, o Judaísmo e o Islão, na Península Ibérica, para mostrar que “o diálogo inter-religioso, apesar de, na nossa época, se ter tornado tão difícil, devido à violência e às dimensões que os conflitos religiosos têm atingido, não é impossível nem inútil” (p. 87). Assim, o historiador recorda-nos que os regimes políticos muçulmanos admitiram a permanência de comunidades cristãs no seu território, no princípio do século VIII. A convivência pacífica traduziu-se na cultura moçárabe, que integrava elementos de origem árabe e latina, não tendo a religião impedido as trocas, nem os contactos com os outros. Esta convivência produziu literatura, arte, ciência, técnica, filosofia e mística e a influência árabe faz-se sentir até hoje, por exemplo, na grande quantidade de vocábulos árabes preservados no português e no castelhano. A filosofia árabe exerceu uma grande influência na escolástica medieval, como é sabido, tendo sido também graças a ela que chegou até nós a filosofia grega, por intermédio das traduções e comentários árabes. Contudo, a recuperação cristã do território peninsular reverteu a situação das minorias, gerando violência e o acantonamento dos árabes nas chamadas “mourarias”. Contudo, foi permitido aos “mouros” manter os seus costumes, rituais e locais de práticas religiosas. Os judeus beneficiaram também de uma certa liberdade religiosa, mediante o pagamento de um tributo, o que não impediu a existência de *pogroms* sangrentos e, por fim, a expulsão de Portugal, em 1496, obrigando os que ficaram à “clandestinidade precária” (p. 94) e os que partiram, à dispersão. José Mattoso termina o seu texto escrevendo: “A escolha é obrigatória. Entre a tolerância e a intolerância, não há conciliação possível. Deus, porém, é um só. O mesmo para judeus, cristãos e muçulmanos. Só Ele tem direito de julgar, e de salvar ou condenar. Querer tomar o seu lugar e matar em seu nome é a pior das blasfémias. A história da

humanidade está cheia de blasfêmias. Já é tempo de resgatarmos aquelas que os nossos antepassados cometeram” (p. 94).

Por fim, Jorge Sampaio coloca o motivo para a necessidade do diálogo inter-religioso no regresso das religiões à ágora, isto é, ao espaço público e de debate político (p. 95), tanto no plano interno aos diversos Estados, como no quadro da política internacional. Citando a Declaração de Durban, adota pela Conferência Mundial de combate ao racismo, recorda que a religião desempenha um papel importante na vida de muitas pessoas e que pode e deve contribuir para a promoção da dignidade humana. Apresentando a Aliança das Civilizações, Jorge Sampaio chama a atenção para a relevância do diálogo em vez do conflito, particularmente, na região Euro-Mediterrânica que, na sua perspectiva, mantém “grandes desníveis e desigualdades”, resultantes de “clivagens fundas em termos políticos, sociais, económicos, culturais e religiosos” (p. 98). Jorge Sampaio esclarece que o objetivo da Aliança das Civilizações não é o debate teológico, mas sim “o encontro entre visões do mundo em que os consensos são possíveis” (p. 99).

Chegada ao fim da apresentação deste livro, e antes de passar à apresentação do terceiro, desejaria apenas chamar a atenção, mais uma vez, para a necessidade premente de abrir este tipo de debates à sociologia, à ciência política, à antropologia, pois as religiões não interagem num espaço vazio, mas sim em sociedades concretas, com dinâmicas culturais, históricas, políticas, económicas também elas concretas e díspares. Daí a necessidade de operacionalizar os conceitos abstratos, procurando vias exequíveis para a sua contextualização. E essa, como vimos em alguns dos textos apresentados, traduz-se em desafios diversos, que apelam, por sua vez, a modelos teóricos-meso, parciais.

Chego, por último, ao livro de *Alain de Botton*, intitulado, intitulado ***Religião para ateus. Um guia para não crentes sobre as utilizações da religião***. Dir-me-ão que não é um livro profundo, mas sim de divulgação. Concordo. No entanto, escolho apresentá-lo precisamente por ser um livro de divulgação, isto é, dirigido a leitores não especializados, que procura reequacionar a eventual relevância da religião para a vida comum, de todos os dias, numa Europa dita secularizada. Aliás, esse é o ponto de vista adotado pelo livro: uma reinterpretação laica da religião, uma forma “civil” de adotar aspetos da doutrina e das práticas religiosas eventualmente úteis para viver em sociedades, segundo o autor, secularizadas.

Assim, no seu dizer (desculpar-se-me-á a longa citação, que se deve ao facto de constituir um bom resumo do livro!):

É quando paramos de acreditar que as religiões nos foram transmitidas de cima ou que são completamente idiotas que elas se tornam mais interessantes. É então que podemos reconhecer que inventámos as religiões para servirem duas necessidades principais que continuam a existir até ao presente em que a sociedade secular não conseguir resolver com eficácia: primeira, a necessidade de vivermos harmoniosamente juntos em comunidades, apesar dos nossos impulsos egoístas e violentos profundamente enraizados; e, segunda, a necessidade de lidarmos com os aterradores níveis de dor originados na nossa vulnerabilidade ao fracasso profissional, a relações complicadas, à morte de entres queridos e à nossa decadência e morte. Deus pode estar morto, mas as questões urgentes que nos levaram a inventá-lo continuam a colocar-se e exigem soluções que se mantêm válidas, mesmo quando somos incentivados a perceber algumas imprecisões científicas na lenda da multiplicação dos pães e dos peixes. (p. 14)

O que interessa, pois, ao autor é a forma como as religiões “elaboram sermões, promovem a moral, criam um espírito de comunidade, se servem da arte e da arquitetura, inspiram viagens, treinam mentes e encorajam a gratidão pela beleza na primavera” (*idem*), em suma, as lições que ateus podem receber das religiões, os seus “guiões pormenorizados sobre o que devemos dizer uns aos outros” (p. 144), a monitorização minuciosa que as mesmas fazem dos “pensamentos que cruzam a nossa consciência [...], não para nos negar liberdade, mas para acalmar as nossas ansiedades e vincar as nossas capacidades morais” (*idem*). Alain de Botton apresenta, assim, os aspetos em que considera que as religiões podem ser úteis aos ateus, desde contribuírem para que os cidadãos consigam viver em comunidade e para que eles desenvolvam sentimentos e comportamentos de bondade, ternura, interpretação positiva do pessimismo como aceitação da realidade, até à redescoberta do seu contributo para a educação, para a arte, a arquitetura e as instituições.

É no último capítulo do livro que o autor explicita claramente o seu ângulo teórico de abordagem à religião, já que retoma a ideia de “religião da humanidade”, de Auguste Comte, isto é, a ideia de “uma nova religião”, “um credo original expressamente criado para as necessidades emocionais e intelectuais específicas do homem moderno” (p. 293-294). Contudo, na perspectiva de Botton, o projeto de Comte não só não foi entendido, como se deparou com uma série de obstáculos práticos: o autor foi ridicularizado e repudiado, em boa parte, segundo o autor, porque cometeu o erro conceptual de “rotular o seu esquema como religião” (p. 299). Ao fazê-lo, Comte afastou imediatamente tanto crentes, como ateus. No entanto, do ponto de vista de Alain Botton, o legado de Comte foi o reconhecimento de que a sociedade secular precisa de ter instituições, instituições

que ocupem o lugar das religiões, indo ao encontro das necessidades humanas que não se enquadram nas competências existentes da política, família, cultura e local de trabalho” (p. 302).

Esta obra, à primeira vista, parece capaz de exercer um certo poder encantatório tanto sobre ateus, como sobre crentes, pois pretende constituir uma versão laica de conteúdos religiosos: os primeiros, poderão sentir que ela oferece sobretudo uma “filosofia do quotidiano”, melhor “para viver o quotidiano”. Os segundos poder-se-ão sentir consolados com a aparente “reabilitação” da religião que o autor propõe. Contudo, uma leitura mais atenta parece poder permitir concluir que o autor considera a crítica fundamental da religião feita por Marx, segundo o qual “a religião é o ópio do povo”, não como algo arrasador da religião, mas precisamente como o seu contributo positivo para as sociedades secularizadas. O mesmo se poderia dizer relativamente à moral do ressentimento, de que fala Nietzsche, a propósito do cristianismo: afinal, a dita “moral dos fracos” será uma vantagem. E o mesmo se pode pensar relativamente à religião como neurose, na perspetiva de Freud. O efeito consolador, orientador (numa perspetiva infantilista) constitui, para Botton, o grande “plus” da religião, face a um ser humano secularizado, que não sabe o que fazer com a sua autonomia. Nas palavras do autor: “O cristianismo descreve a capacidade de aceitar a dependência como uma marca de saúde moral e espiritual” (p. 171).

Poder-se-á dizer, então, que a apropriação secularizada da religião, proposta por Botton, ressuscita e reabilita as críticas mais radicais à religião (em especial, ao cristianismo), críticas aceites por muitas teologias e práticas cristãs ao longo da segunda metade do século XX, nomeadamente, no que diz respeito à necessidade e relevância de respeitar a autonomia do ser humano, de a valorizar e de encarar a religião como uma força transformadora da realidade – portanto, neste sentido, “política” – e não como uma força conservadora. Não será, certamente, esta a visão de Botton que considera como “bom senso” o cristianismo “centrar firmemente as suas expectativas na próxima vida, na perfeição moral e material de um mundo muito para além deste.” (p. 181).

TERESA TOLDY

Licenciada e mestre em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa, é doutorada em Teologia (área da Teologia Feminista) pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt/Alemanha) e pós-doutorada pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Docente na Universidade Fernando Pessoa (Porto), onde ensina nas áreas da Ética, dos Estudos de Género e da Cidadania, é também investigadora do CES, onde coordena, juntamente com Mathias Thaler, o Observatório

para a Política da Diversidade Cultural e Religiosa na Europa do Sul – POLICREDOS. É ainda vice-presidente da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres.

Contacto: toldy@ces.uc.pt



Centro de Estudos Sociais
Laboratório Associado
Universidade de Coimbra

Editados pelo Centro de Estudos Sociais desde 2008 os e-cadernos ces são uma publicação com arbitragem científica que visa promover a divulgação de investigação avançada produzida no âmbito das ciências sociais e humanas, privilegiando perspectivas críticas e inter/transdisciplinares. Os e-cadernos ces são publicados trimestralmente em versão electrónica, e pontualmente em suporte papel, disseminando textos resultantes de conferências, seminários e workshops, assim como textos de pesquisas efectuadas no âmbito de programas de formação avançada e de projectos de investigação científica.

www.ces.uc.pt
Colégio de S. Jerónimo
Apartado 3087
3000-995 Coimbra, Portugal
Tel. +351 239 855 570 Fax. +351 239 855 589