



A. Estado, Poderes e Sociedade

B. Estruturas Produtivas, Trabalho e Profissões

C. Educação e Desenvolvimento

D. Território, Ambiente e Dinâmicas Regionais e Locais

E. Cultura, Comunicação e Transformação dos Saberes

F. Família, Género e Afectos

G. Teorias, Modelos e Metodologias

Sessões Plenárias

“Formas de religiosidade em contextos de mudança e de secularização”

Helena Vilaça

A secularização “avançada” e o pós-cristianismo ocidental

A civilização ocidental dominada, no seu apogeu, pela ciência e pelo desenvolvimento tecnológico, tem sido eivada por sucessivas e multifacetadas crises — nos aparelhos produtivos, nos sistemas social e político, na esfera dos valores e das representações — que têm obrigado a reajustamentos diversos, quer nas instituições quer nos vários campos de acção. A modernidade produziu formas sociais distintas, sendo a organização — tal como a refere Giddens (1992: 15-16) — a sua característica mais eminente, no sentido em que exerce, de forma abrangente, um controlo regularizado das relações sociais em coordenadas espaço-tempo ilimitadas. É fundamentalmente este aspecto que atribui às instituições modernas descontinuidade em relação às culturas pré-modernas e respectivos estilos de vida.

O desencantamento do mundo, enquanto fruto do processo de racionalização e de burocratização, de que falou Max Weber (1983: 99), traduziu-se na diferenciação funcional, composta por vários subsistemas, dos quais a religião é um, em particular, e não mais o único, totalizante e gestor de todos os outros. Esses subsistemas apresentam uma lógica de funcionamento própria, sendo autónomos uns em relação aos outros e cada um deles passível de ser calculado e controlado (Voyé e Dobbelaere, 1994: 95). De um lugar de supremacia sobre vários domínios funcionais (a saúde, a educação, a lei, a política, a economia, a vida e a moral privadas, etc.), a religião passou a ser unicamente um desses domínios e, na sequência da perda da sua função em termos de referencial colectivo de crenças, valores e normas, as formas de relacionamento impessoal tornaram-se dominantes.

Partindo da análise de inquéritos europeus sobre os valores (Euro-barómetros e o inquérito de 1991 do International Social Survey Program (ISSP)) e com base em análises factoriais das

correspondências entre variáveis religiosas,^[1] Yves Lambert (1995: 96-97) considera três tipos diferentes de posicionamento religioso no contexto europeu: o cristianismo confessante, que se traduz na afirmação da fé, aliada a uma relação pessoal com Deus, fazendo parte deste grupo países como a Irlanda, a Itália e (com menor intensidade) Portugal; o cristianismo identitário, o qual reflecte essencialmente um sentimento de pertença ou uma mera referência religiosa, aspectos, todavia, inconsequentes ao nível do envolvimento pessoal e das práticas — têm aqui lugar a Áustria, a Suíça, a Espanha, o Luxemburgo, a Alemanha e a Grécia; por último, o humanismo secular associado ao cristianismo identitário, presente em países da Europa Central e do Norte, frequentemente

apontados como contextos de elevada secularização (França, Bélgica, Grã-Bretanha e Holanda).^[2]

O cristianismo, nomeadamente nas sociedades ocidentais, não é mais o guardião exclusivo do sagrado. A cristandade — primeiro elemento de unidade cultural europeia que permitiu o estabelecimento de uma consciência colectiva e de afinidades comungadas pelos diferentes reinos (Therborn, 1995: 213-216) — foi sucedida pela pós-cristandade e esta pelo pós-cristianismo (Fernandes, 1990: 110-111). Nesta última e presente fase histórica o que está em causa não é mais a separação entre o temporal e o sagrado, característicos da secularização — nem sequer a tendência para a privatização daquele sagrado que acompanhou esse mesmo processo — mas um novo quadro, de secularismo, onde os universos simbólicos com referenciais religiosos colectivos totalmente se desvanecem, porque ausentes das consciências individuais. A religião entra, assim, num plano de maior ou menor diluição.

O inquérito dos Valores Europeus, realizado em 1990, será certamente ilustrativo deste fenómeno

de desintegração da crença.^[3] Quando, por exemplo, confrontados com a questão de se considerarem ou não pessoas religiosas (independentemente da sua frequência a serviços religiosos e/ou da

sua pertença a alguma igreja), 7% dos europeus optaram pelo “não sabe”, ou então não responderam. Esta percentagem deverá ser considerada significativa porque, para além de se tratar de um valor médio, traduz uma aceleração daquele processo. Se em Portugal só 2% da população responde dessa forma, outros países encontram-se, obviamente, acima daquele valor. A análise das respostas em relação a outros itens deste e demais inquiridos, em que a religião surge como área questionada, virá certamente corroborar o facto de a religiosidade ter adquirido um carácter diluído, isto é, vago e indefinido e não apenas algo remetido para o foro do privado. O processo de autonomização e de autogestão (Almeida, 1990: 72-73) dos valores — aos quais não escapam os de cariz religioso — atingiu um expoente máximo que acabou por culminar em atomização social e secularismo.

No âmbito do estudo dos fenómenos que traçam os contornos da modernidade avançada, e que atrás descrevemos, surgiram leituras, mais ou menos radicais e “mitificadas” do processo de secularização, que conduziram a teses sustentadoras de que a religião seria uma instituição social destinada ao desaparecimento; quando muito, admitiam a possibilidade de remissão das religiões com uma configuração histórico-social, de longa data, para um espaço completamente marginal. Contudo, a permanência dessas formas tradicionais e o surgimento de seitas têm continuamente questionado esses pontos de vista. Luckmann (1967), por exemplo, preferiu o conceito de mudança de função da religião, esboçando dois tipos de tendências caracterizadas, entre outros aspectos, pela privatização da religião e subjectivização da crença a par de uma pluralidade de teologias e do crescimento do sincretismo. [4]

Por outro lado, e de acordo com as teses do pós-materialismo (Inglehart: 1991), poderão surgir condições propícias para uma ênfase renovada do sagrado e dos valores espirituais. Ao contrário das gerações nascidas antes da II Grande Guerra, cujos valores fundamentais se baseiam na segurança física e económica, as gerações do pós-guerra passaram a atribuir uma maior importância à qualidade de vida, à realização pessoal e à expressão da sua individualidade. Esta segunda geração é, desta forma, considerada representativa dos valores pós-materialistas e, apesar de se mostrar distanciada das religiões tradicionais e de atribuir uma menor importância a Deus, evidencia

uma maior predisposição para reflectir sobre a finalidade da vida e o sentido da existência. [5] A este propósito, Inglehart (1991: 201-209) afirma que os indivíduos com orientações de valores pós-materialistas, muito embora alheados da fé e das igrejas convencionais, reúnem virtualmente condições para desenvolver um interesse mais elevado pelo sagrado e pelas questões religiosas e existenciais.

As gerações mais novas, defensoras de níveis crescentes de autonomia e de um individualismo expressivo, dificilmente podem procurar o tipo de oferta facultado pelas igrejas, fortemente burocratizadas e cristalizadas. Para além disso e a um nível mais geral, as religiões “deixaram de ser cosmologias, para se tornarem unicamente disciplinas morais” (Fernandes, 1995: 218), o que gera incompatibilidades várias com uma sociedade dominada pelo pluralismo ético e moral. Não obstante, o sagrado inicia, segundo alguns, um movimento de retorno e assume as mais

variadas manifestações, acompanhando um processo de reencantamento do mundo. [6]

Apesar de até há bem pouco tempo toda a ênfase incidir no material e remissão do espiritual para um domínio separado, tido como obsoleto e de difícil objectividade científica, o fenómeno religioso, pelas suas variadas formas históricas e regionais, continua a constituir um aspecto fundamental das sociedades contemporâneas não menos importante que no passado (Cipriani, 1994:7).

Sujeita a interrogações e contingências diversas, a religião surge, enquanto instituição social, como palco privilegiado de manifestação de reacções múltiplas e contraditórias, perante um contexto de mudança histórico-social e de crise dos valores, tendendo ora a accionar mecanismos de defesa da reprodução social, ora a assumir-se, ela própria, como campo profícuo ao desenvolvimento de utopias com fortes protagonismos e forças mobilizadoras.

No mundo ocidental, em particular, o incremento da mobilidade social e espacial tem produzido uma significativa mistura de crenças e de práticas (Cipriani, 1994:7) que vêm questionar um mapa geográfico onde anteriormente era nítido o domínio exclusivo de uma igreja ou confissão. A incapacidade de adaptação à mudança, ou mesmo de gestão dessa mudança, colocou a religião convencional, protagonizada pelas igrejas cristãs de tradição histórica, na incómoda situação de “estado de ameaça”; o qual é perceptível, não apenas através da diminuição do seu número de praticantes ou dos cortes de subsídios de proveniência estatal, mas principalmente através da banalização do seu papel de produtor de referências e de matrizes culturais e da sua capacidade de intervir e influenciar socialmente.

Assistimos à (re)emergência do sagrado, protagonizado por novos movimentos religiosos, mais concretamente seitas que aceleram o processo de desinstitucionalização (e institucionalização) da sociedade — pela sua hostilidade às igrejas estabelecidas e com suporte organizativo —, muitas vezes mobilizadas pelos medos escatológicos em torno do fim do milénio, por uma leitura

bíblica fundamentalista em detrimento da própria teologia e a produção ou o retorno a crenças baseadas em raciocínios tautológicos. Para além destas seitas com berço no cristianismo, lembremos a não menos importante proliferação de cultos esotéricos, de religiões orientais, do islamismo, de novos estilos de vida regidos por um ascetismo fundamentalista, a par da redescoberta de novos gnosticismos, xamanismos e hedonismos.

Os “Novos Movimentos Religiosos”

As novas formas de religiosidade, no contexto de secularização, têm vindo a dominar a maior parte das produções sociológicas no campo da religião ao longo dos últimos anos, tendo-se revelado de toda a pertinência analisar, paralelamente ao persistente significado das práticas seculares mais enraizadas, os novos surgimentos e modalidades do fenómeno religioso, adoptando o procedimento teórico-metodológico de que as dimensões universais nele implicadas obrigam a não descurar a observação das manifestações minoritárias e marginais.

Deste modo, e particularmente a partir dos inícios da década de 80, muitos sociólogos (sobretudo nos meios anglo-saxónicos) direccionaram e intensificaram os seus estudos na área dos novos movimentos religiosos. Estes movimentos tornaram-se um fenómeno visível no ocidente desde os anos 60 (Barker, 1994: 367), adquirindo uma propagação crescente na década seguinte e reflectindo a abrangência de grupos sociais cada vez mais diversificados, principalmente as camadas mais jovens escolarizadas e as classes médias que no meio social urbano procuram, através da “informalidade emocional”, maximizar a sua experiência interior (Fernandes, 1993: 819-820). Para o facto não se pode olvidar o espaço criado para o pluralismo religioso a partir da II Grande Guerra e o papel difusor dos media.

Embora reconhecendo que os “novos” movimentos religiosos são uma constante histórica — mais visível em certos períodos do que em outros — que não se restringe ao ocidente judaico-cristão, os trabalhos mais recentes têm demonstrado que a variedade e a capacidade de propagação dos actuais movimentos religiosos adquiriu uma dimensão sem precedentes. Para além disso, assume também uma marca de originalidade o facto de — ao contrário do que aconteceu na Europa e na América anglo-saxónica onde a quase totalidade das manifestações religiosas marginais que surgiram em momentos históricos anteriores tiveram origem no próprio cristianismo — muitos dos movimentos religiosos de hoje lançarem raízes em territórios exteriores ao da religião cristã, assumindo a maior parte das vezes as mais diversas formas de eclectismo. Deste modo, a presente constatação exige que tanto a sociologia como as ciências sociais, no seu conjunto, redobrem o cuidado no sentido de evitarem as generalizações e as tipificações simplistas.

A diversidade do actual quadro religioso leva necessariamente a que a análise do fenómeno dos novos movimentos se perspective no contexto lato do pluralismo, contexto esse presente nas mais diversas instâncias da realidade e relacionado com as fortes mudanças operadas nas estruturas demográfica e económica, a elevada mobilidade geográfica e social e o processo de secularização em geral.

Sendo o pluralismo entendido nos meios intelectuais como um dado adquirido, escasseiam os estudos que demonstrem o seu efeito real nas tendências em curso nas nossas sociedades.

A diversidade e o pluralismo das crenças — e, de igual modo, dos valores morais e éticos — é talvez a expressão que melhor traduz o actual estado das coisas. Há que questionar que tendências se afirmarão com tal fenómeno: se um mais elevado grau de emancipação, autonomia, realização pessoal a par do respeito pelas identidades, fronteiras e do estabelecimento de solidariedades, ou se, contrariamente, este pluralismo não produzirá uma total inviabilidade para criar qualquer tipo de consenso moral e normativo, complexificando o papel do legislador e colocando o Estado e o sistema político em geral numa situação de embaraçosa impotência porque detentores de uma legitimidade precária.

A partir daqui pode vislumbrar-se todo um conjunto de questões relacionadas com o lugar que os valores morais, a religião e mesmo a normatividade, cada vez mais plurais — mas também, por isso mesmo, mais privatizados e forjando mecanismos de fuga a qualquer controlo social e político balizado numa ética comum — tenderão a assumir no futuro.

Os contornos deste pluralismo têm como pano de fundo um processo de racionalização e de “desencantamento” que exacerbou os princípios de individualização e de autonomia, no sentido em que estes se direccionaram para uma secularização desmedidamente individualista e, posteriormente, para um secularismo diluente do religioso que o contexto neoliberal tem vindo a alimentar.

Neste movimento processa-se, ainda, a difusão das manifestações do sagrado.

O problema do pluralismo afigura-se cada vez mais essencial nos meios sociológicos, pois acarreta interpelações de extrema pertinência. Será que uma sociedade dominada por diferenças multifacetadas e onde os indivíduos se encontram destituídos de sistemas referenciais integradores conduz a um esvaziamento não só das crenças como da própria

moralidade? Múltiplo é o campo dos possíveis e diversas são as hipóteses a formular. Saber se a religião e os valores morais estão a perder a sua importância ou se este domínio tende, para além de se privatizar, a diluir-se, escapando por isso ao controlo social e político, é talvez uma das primeiras questões que urge colocar. De igual modo, deve ser questionado o grau de rigidez imposto, pelos vários grupos e comunidades religiosas, na elaboração de códigos morais e éticos, comparando os consequentes padrões de tolerância com aqueles produzidos pela sociedade no seu todo. Também se poderá interrogar se o empenhamento religioso conduzirá a uma similar militância social e política ou opostamente levará a um crescente ostracismo e alheamento.

Na proximidade do fim do milénio, constatamos a existência e a coexistência de indivíduos assumidamente descrentes ao lado de outros com uma religiosidade intensa ou crentes em superstições e práticas parareligiosas paralelas (como o espiritismo, a neobruxaria, a astrologia, a telepatia) e ainda de um grupo formado por aqueles que declaram ter uma identidade religiosa, contudo afastados das consequentes doutrinas e rituais. Concluindo, e apesar de todas as evidências paradoxais e tendências múltiplas, o actual quadro parece confirmar a persistência do fenómeno religioso num mundo onde se continua a processar a secularização (Cipriani, 1994: 8), pelo que importará levantar hipóteses capazes de apontar as possíveis direcções do fenómeno religioso na alta-modernidade.

A inevitável vulnerabilidade da sociedade portuguesa

O texto que temos vindo a apresentar insere-se no âmbito de um estudo ainda em fase de elaboração, cujo enfoque incidirá na análise do fenómeno religioso na sociedade portuguesa a partir do 25 de Abril de 1974, data a partir da qual os novos movimentos religiosos adquiriram maior visibilidade face ao estabelecimento de um espaço para a liberdade de culto e ao pluralismo religioso, pluralismo esse que mundialmente vem adquirindo relevância desde a II Guerra Mundial.

A par de outros objectivos em vias de definição e de maturação, pretende-se analisar comparativamente o modo como a pertença a diferentes confissões e movimentos religiosos condiciona e determina a elaboração de códigos éticos e de costumes, bem como práticas sociais específicas (não directamente relacionadas com a religiosa) numa sociedade que há vinte anos atrás se caracterizava por um domínio do catolicismo romano de tal modo hegemónico — quer em termos estatísticos quer ao nível da produção de um sistema de valores veiculador de mecanismos de coesão social — que anulava qualquer relevância de outras confissões cristãs ou religiões implantadas no país.

As condições instauradas pelo Estado democrático abriram consequentemente portas a um conjunto de múltiplas opções, anteriormente coarctadas e, como tal, afectando as condições de existência tanto das confissões protestantes e evangélicas como de alguns movimentos internos à própria Igreja Católica Romana. Levar em conta tal enquadramento social e político, revela-se imprescindível à tentativa de inteligibilidade da actual realidade religiosa em Portugal.

Apesar da já relativa abundância de estudos empíricos, que se têm vindo a realizar internacionalmente, em matéria de secularização/descristianização, de novos movimentos religiosos e crenças “paralelas”, rareiam no nosso meio pesquisas que dêem conta dessas realidades.

Cada vez mais no universo europeu, assim como nos Estados Unidos, a secularização tem-se manifestado permeável à difusão de movimentos que apelam a uma transcendência e a uma espiritualidade não cristãs. As chamadas crenças “paralelas” como as que se agregam em torno da corrente “New Age” (astrologia, reencarnação, telepatia) coexistem e dispõem de áreas de intercepção com o cristianismo. Por exemplo, a proliferação das crenças no campo das “*paraciências*”, entre a população francesa (Lambert, 1995: 94), tem sido notável: telepatia (55%), cura por magnetismo e imposição das mãos (55%), astrologia (perto de 50%), espiritismo (21%)⁷. Mas poder-se-á ainda falar, entre outras, de paraarqueologia, que se interessa pelas civilizações míticas como a Atlântida, de parageologia, que “manipula teorias várias sobre a existência de forças telúricas... (triângulo das Bermudas)”, ou de parabiologia, que desenvolve teorias sobre os bioritmos e o magnetismo (Renard, 1995: 30-33).

O fenómeno de globalização não deixará certamente imune a sociedade portuguesa a este conjunto de crenças — aliás elas já existem, e algumas delas até se encontram bem enraizadas (como é o caso da bruxaria e da astrologia). A informação sobre a matéria é que escasseia. Mas aquilo que entre nós está mais na ordem do dia são seitas religiosas de raiz evangélica, como a Igreja do Maná e principalmente — porque de maior impacto público — a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

[7] Esta última, caracterizada por um certo pentecostalismo sincrético, é segundo Fonseca (1995) uma forma protestante de religiosidade popular e urbana onde estão presentes elementos como a festa no culto religioso e o “ecumenismo popular, pela acção de revolução pessoal e pela dicotomia dominados/dominantes”.

Em Portugal, e de forma inesperada, este grupo teve um evidente sucesso ao nível da captação de fiéis e uma visibilidade nunca anteriormente conhecida por outro movimento religioso, ou confissão não católica, para a qual muito contribuíram os conflitos em que se tem encontrado envolvido, em

função da compra de espaços públicos para imediata reconversão em templos, da compra de estações de rádio ou da utilização de canais televisivos para a divulgação da sua mensagem, não esquecendo, ainda, as incompatibilidades com populares em alguns locais onde se têm implantado. Apesar dos lamentáveis incidentes de violência — e precisamente devido a esse facto —, os acontecimentos, desenrolados em torno deste fenómeno, tiveram a virtualidade de interpelarem pela primeira vez a sociedade portuguesa em termos do pluralismo de crenças, promovendo a sua discussão, quer nos círculos religiosos institucionalizados, políticos, intelectuais e científicos, quer na sociedade civil, fortemente mobilizada pelos meios de comunicação. Por outro lado, ficou evidenciada a necessidade de se desenvolverem estudos em áreas como pluralismo e tolerância — que não se deverão confinar à religiosidade —, crenças e novos movimentos religiosos, perspectivas que, certamente, não esgotam o leque de possibilidades.

Os resultados do inquérito dos Valores dos Europeus, atrás mencionado, são ilustrativos de outras facetas da realidade portuguesa que devem ser objecto de reflexão. País tradicionalmente católico, Portugal é menos religioso do que os seus congéneres, Espanha, Itália e Irlanda. Com 72% de indivíduos que declaram ter religião, apresenta um valor inferior à média europeia que é de 75% (França, 1993: 114). Mas se interrogados quanto a considerarem-se ou não pessoas religiosas, apenas 68% declaram sê-lo e 53% frequentam os lugares de culto. A este propósito, Luís de França (1993:124) questiona qual será a religião dos 15% que tendo declarado uma pertença não frequentam os serviços religiosos nem se consideram a si próprios como indivíduos religiosos. O inquérito mostra ainda que 5% dos católicos nunca rezam e que para 1% Deus não tem importância nenhuma. Segundo aquele autor (1993: 124), verifica-se uma “disfunção entre a pertença religiosa e práticas” e uma “clivagem” entre essa pertença e as convicções. As teses da descristianização e do pós-cristianismo afiguram-se também adequadas à análise da realidade portuguesa.

Embora facultando uma informação valiosíssima, os inquéritos realizados, à escala global do país, revelam limitações no que concerne à apreensão das minorias religiosas, grupos que acabam por ficar sub-representados ou mesmo não detectados, como é o caso dos muçulmanos.

A caracterização do quadro religioso nacional (tarefa aliás difícil no que concerne à estruturação de critérios que se revelem operativos, não apenas para a apropriação da dimensão numérica, mas também da importância simbólica e da dimensão histórico-social) afigura-se certamente fundamental. Mas importa que os estudos não se confinem à caracterização dos grupos religiosos mediante os seus sinais de exterioridade (número de membros e simpatizantes, bases doutrinárias, rituais e práticas em geral), também cada vez mais plurais. Paralelamente, há que cruzar esses elementos com os seus comportamentos e atitudes, de modo a facultar um quadro cognitivo que permita dar conta dos seus sistemas de valores (religiosos, morais e éticos), universos simbólicos e formas de representação da realidade social. Importará, para além disso, saber como estes aspectos podem exercer influências no exercício de actividades socioeconómicas. Por último, seria ainda de testar a hipótese — virtualmente demasiado ambiciosa — de construção de uma tipologia que reunisse grupos religiosos em função da forma como os mesmos estruturam os seus sistemas de valores e como estes se cristalizam em atitudes e práticas sociais. Estão aqui em causa, não só representações sociais como ainda padrões de conduta, na diversidade das formações socioreligiosas.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, João Ferreira de (1990), Valores e representações sociais (“Portugal - os próximos 20 anos”), vol. VIII, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- BARKER, Eileen (1994), “Whatever next? The future of new religious movements”, in Roberto Cipriani (ed.), Religions sans frontières, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri: 367-376.
- CIPRIANI, Roberto (ed.) (1994), Religions sans frontières, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri.
- FERNANDES, António Teixeira (1990), “Secularização e secularismo”, in Economia e Sociologia, nº 49: 97-117.
- FERNANDES, António Teixeira (1993), “Conflitualidade e movimentos sociais”, Análise Social, nº 123-124: 787-828.
- FERNANDES, António Teixeira (1995), “O retorno do sagrado”, in Sociologia - Revista da Faculdade de Letras, Porto, nº 5: 199-240.
- FRANÇA, Luís de (coord.) (1993), Portugal - valores europeus, identidade cultural, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- GIDDENS, Anthony (1992), Modernity and self-identity, Cambridge, Polity Press.
- INGLEHART, Ronald (1991), El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas, Madrid, CIS e Siglo XXI.
- LAMBERT, Yves (1995), “Vers une ère post-chrétienne”, in Futuribles, nº 200: 85-111.
- LUCKMANN, Thomas (1967), The invisible religion, The problem of religion in modern society, New York, Macmillan.

RENARD, Jean-Bruno (1995), “Biorythmes, l’apparence de la science”, in *Sciences Humaines*, nº 53: 30-33.

THERBORN, Göran (1995), *European modernity and beyond*, London, SAGE.

VOYÉ, Liliane e DOBBELAERE, Karel (1994), “Roman Catholicism at stake”, in Roberto Cipriani (ed.), *Religions sans frontières*, Roma, Presidenza del Consigli dei Ministri: 83-113.

WEBER, Max (1983), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Lisboa, Presença.

[1] Através das referidas análises factoriais tem sido possível detectar sempre três pólos típicos. O primeiro é constituído por indivíduos que conjugam crença com prática religiosa. No simétrico deste encontram-se os completamente descrentes. O pólo intermédio reúne os “duvidosos” (com várias nuances de agnosticismo), cuja prática religiosa é esporádica.

[2] Os países nórdicos caracterizam-se por um tipo específico de cristianismo identitário que pode ser designado de religião civil (Lambert, 1995: 97).

[3] Inquérito realizado pelo European Value Systems Study Group (EVSSG) e que em Portugal foi coordenado por Luís de França. Sobre a questão mencionada, confrontar França (1993: 118-119).

[4] O termo seita, bastante controverso e polissémico, tem aqui uma utilização meramente utilitária, desprovida de conteúdos pejorativos e estigmatizantes. Refira-se, ainda, que não se pretende, através deste texto, discutir a operacionalidade que o conceito possa ter ou não, em termos sociológicos.

[5] Para a análise destas questões (crença em Deus, importância subjectiva de Deus, sentido da vida) Inglehart recorre aos resultados do World Values Survey, 1981-1982.

[6] Sobre a questão do “retorno do sagrado” ver o artigo citado de A. Teixeira Fernandes (1995). O autor trata aí da questão do religioso e do sagrado e dos sentidos múltiplos e manifestações diversas que este último pode assumir nos nossos dias.

[7] Em Portugal as seitas — que no inquérito constituiu uma categoria que agregou todos os indivíduos que não se identificaram com as igrejas históricas — representam 2%, enquanto os Protestantes/Evangélicos são 0,4% da população (França, 1993:114).