



Departamento de Sociologia

Modernidade, religiosidade e universidade

José Maria Martinha de Castro Pereira Coutinho

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de
Doutor em Sociologia

Orientador:
Doutor João de Freitas Ferreira de Almeida, Professor Catedrático,
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Julho, 2011

AGRADECIMENTOS

Na elaboração da minha tese usufrui de um conjunto de apoios nas suas várias fases. A todas as pessoas que me ajudaram a percorrer este caminho, deixo o meu reconhecido agradecimento. Saliento o apoio constante do meu orientador, Prof. Doutor João Ferreira de Almeida (ISCTE-IUL). Pelo aconselhamento sempre presente, pela motivação na prossecução da tese, por me transmitir o significado do ofício de sociólogo.

À medida que a tese ia sendo desenvolvida, o tipo de apoios necessários foi sendo modificado. Numa fase inicial, sendo tudo ainda vago e nebuloso, apesar de estarem já delineados os objectivos e a estratégia metodológica, apoiei-me em investigadores cuja experiência e conhecimento nesta área são reconhecidos: Prof. Doutor Alfredo Teixeira (Universidade Católica), Prof. Dr. Augusto da Silva (Universidade de Évora), Prof. Doutor António Teixeira Fernandes (Universidade do Porto), Prof. Doutor Adérito Barbosa (Universidade Católica), D. Manuel Franco Falcão (Bispo Emérito de Beja), Prof. Doutor Moisés Espírito Santo (Universidade Nova de Lisboa) e Doutor Steffen Dix (Instituto de Ciências Sociais).

À medida que a revisão bibliográfica ia avançando, surgiam dúvidas. Beneficiei do apoio do Padre Joaquim Garrido (Conferência Episcopal Portuguesa), Dra. Teresa de Sousa da Câmara (Patriarcado de Lisboa), Prof. Doutor Paulo Fontes (Universidade Católica), Dr. Félix Lungu (Fundação Ajuda à Igreja que Sofre), Dr. Dimas Pedrinho (Secretariado Nacional da Educação Cristã), Dr. Diogo de Paiva Brandão (Jornal 'Voz da Verdade'), Padre Carlos Gonçalves (Responsável pela Pastoral Juvenil de Lisboa), Dra. Helena Neves (Responsável pela Pastoral Universitária do Patriarcado de Lisboa) e Padre Pablo Lima (Responsável pelo Departamento Nacional da Pastoral Juvenil).

Na elaboração do inquérito, considerei relevante ouvir alguns sacerdotes cuja experiência com jovens é conhecida: Padre Adérito Barbosa, Padre Edgar Clara, Padre Gonçalo Portocarreiro, Padre Hugo Santos, Padre João de Freitas, Padre João Seabra, Padre Miguel Gonçalves Ferreira, Padre José Tolentino de Mendonça, a que se acrescenta o Prof. Dr. Marinho Antunes (Universidade Católica).

Ao aplicar o inquérito nas diferentes faculdades ou institutos, tive a colaboração de um conjunto alargado de pessoas sem as quais seria impossível a sua concretização: Prof. Doutora Teresa Patrício e Prof. Dra. Aida Valadas de Lima (ISCTE-IUL), Prof. Doutor Nelson António, Prof. Doutor Luís Bernardino, Prof. Doutor Jorge Lengler e Prof. Dr. José Ferreira Dias (ISCTE-IUL), Prof. Doutora Maria João Collares Pereira (FC-UL), Prof. Dr. Francisco Mendes Correia e Prof. Dr. Diogo Costa Gonçalves (FD-UL), Prof. Doutora Teresa Cid e Prof. Doutora Julieta Araújo (FL-UL), Prof. Doutora Maria Emília Monteiro, Prof. Doutor Paulo Vera-Cruz, Prof. Doutor José Delgado Alves, Prof. Dra. Sofia Pereira, Prof. Dra. Marta Amaral, Prof. Dra. Teresa Monteiro, Dra. Teresa Bastos Lopes e Nelson Peixoto (FCM-UNL), Prof. Dra. Ana Santos Pinto (FCSH-UNL), Prof. Doutora Maria

Manuela Mendes (FA-UTL), Prof. Doutor Joaquim Ramos Silva e Prof. Doutor José Manuel Zorro Mendes (ISEG-UTL), Prof. Doutor João Teixeira de Freitas, Prof. Doutor Carlos Tiago, Prof. Doutor Filipe Moura e Prof. Doutor João Abreu e Silva (IST-UTL).

A cooperação dos alunos do 3º ano dos vários cursos escolhidos foi considerável: Sociologia (ISCTE-IUL), Gestão (ISCTE-IUL), Biologia (FC-UL), Direito (FD-UL), Línguas, Literaturas e Culturas e restantes humanidades (FL-UL), Medicina (FCM-UNL), Ciência Política e Relações Internacionais (FCSH-UNL), Arquitectura (FA-UTL), Economia (ISEG-UTL) e Engenharia Civil (IST-UTL).

Quatro agradecimentos finais. Na análise dos resultados com o SPSS, tive o apoio sempre presente e valioso do Prof. Doutor Rui Brites (ISCTE-IUL). Na revisão da forma do texto e em observações relevantes no seu conteúdo, foi inestimável a colaboração do Dr. Francisco Felizol. Na versão final da tese, agradeço ao Prof. Doutor Roberto Motta (Universidade Federal de Pernambuco - Brasil) as suas críticas sempre pertinentes. Por último, um agradecimento reconhecido à Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), por ter disponibilizado bolsa de doutoramento e outros apoios financeiros.

RESUMO

Os objectivos desta tese passam pelo conhecimento e pela compreensão, em primeiro lugar, das crenças e das práticas católicas, assim como das atitudes relativamente ao casamento, à vida e à sexualidade; em segundo lugar, das recomposições religiosas; por último, da socialização religiosa. Foram aplicados quinhentos inquéritos a alunos do terceiro ano das universidades públicas de Lisboa, distribuídos pelas várias áreas de ensino.

As crenças católicas comportam três clusters: católicos mais convictos, católicos menos convictos e ateus/agnósticos. As práticas católicas abrangem igualmente três clusters: católicos mais praticantes, católicos menos praticantes e não praticantes. As atitudes compreendem também três clusters: seguidores mais fiéis, seguidores menos fiéis e não seguidores. Do cruzamento destes três conjuntos de clusters, surgem identicamente três clusters da religiosidade católica: católicos nucleares, católicos intermédios e não católicos. Estes reformulam-se ao serem cruzados com os dados sobre os aspectos da vida. Os católicos nucleares tornam-se os ortodoxos sociocentrados; os católicos intermédios convertem-se em heterodoxos ambiciosos; os não católicos ficam os descrentes activistas e hedonistas.

As crenças, as práticas e as atitudes conformes a doutrina católica aumentam dos não católicos para os católicos nucleares, assim como a generalidade dos parâmetros da socialização. Os amigos são escolhidos de acordo com a proximidade da posição religiosa. A socialização religiosa será, à partida, maior dos não católicos para os católicos nucleares. As crenças não católicas são maiores nos católicos intermédios. Das práticas não católicas, a leitura de horóscopo apresenta-se como a única relevante, sendo mais elevada igualmente nos católicos intermédios.

Palavras-chave: Religião, catolicismo, bricolage, crenças, práticas, atitudes, socialização, juventude, universidade, modernidade.

ABSTRACT

This thesis pursues three interrelated goals: first, an approach to the catholic beliefs and practices along with attitudes towards marriage, life and sexuality within undergraduate students; in second the problem of the religious patchwork; third, religious socialization. The findings are based upon a five hundred inquiries of third-year undergraduate students of Lisbon public universities in several subjects.

The catholic beliefs include three clusters: more assured Catholics, less assured Catholics and atheists/agnostics. Catholic practices cover three clusters: more practicing Catholics, less practicing Catholics and non-practicing. The attitudes comprise too three clusters: more faithful followers, less faithful followers and non-followers. Crossing these three sets of clusters, emerge identically three clusters of catholic religiosity: nuclear Catholics, intermediate Catholics and non-Catholics. These are reformulated being crossed with life aspects data. The nuclear Catholics become socio-centred orthodox; the intermediate Catholics turn into ambitious heterodox; the non-Catholics are converted into activists and hedonists unbelievers.

The beliefs, practices and attitudes aligned with catholic doctrine grow from the non-Catholics to the nuclear Catholics, as well as most of the socialization parameters. Friends are chosen among those with a close religious position. Religious socialization similarly grows from non-Catholics to nuclear Catholics. Non-catholic beliefs are higher in intermediate Catholics. Horoscope reading is the only relevant non-catholic practice, being equally greater in intermediate Catholics.

Key-words: Religion, Catholicism, patchwork, beliefs, practices, attitudes, socialization, youth, university, modernity.

ÍNDICE

1. Introdução	1
2. Enquadramento teórico	5
2.1. Religião	5
2.1.1. Religião e conceitos relacionados	5
2.1.2. Religiosidade católica	19
2.2. Evolução religiosa	29
2.2.1. Panorama religioso	29
2.2.2. Secularização	35
2.2.3. Nova modernidade	50
2.3. Religião católica em Portugal	59
2.3.1. Passado	59
2.3.2. Presente	65
2.3.3. Futuro	68
2.4. Juventude	75
2.4.1. Definição	75
2.4.2. Cultura e religiosidade	80
2.4.3. Socialização	93
3. Enquadramento metodológico	103
3.1. Objectivos	103
3.2. Estratégia	105
4. Resultados	115
4.1. Variáveis sociodemográficas	115
4.2. Variáveis do inquérito	121
4.2.1. Pertença religiosa	124
4.2.2. Religiões/doutrinas mais admiradas	125
4.2.3. Grau de espiritualidade	127
4.2.4. Opinião sobre a influência do comportamento terreno na vida para além da morte	128
4.2.5. Concepção sobre Deus	129
4.2.6. Grau de importância de Deus na vida	131
4.2.7. Representações católicas de Deus	132
4.2.8. Representações católicas de Jesus	134
4.2.9. Representações católicas de Maria	136
4.2.10. Crenças católicas e não católicas	138
4.2.11. Baptismo e Crisma	141

4.2.12. Práticas católicas	142
4.2.13. Pertença a movimento religioso	145
4.2.14. Participação em actividades paroquiais	145
4.2.15. Leitura religiosa regular	147
4.2.16. Práticas não católicas	149
4.2.17. Atitudes em relação ao casamento, vida e sexualidade	150
4.2.18. Grau de confiança na Igreja Católica	154
4.2.19. Grau de religiosidade da família (pais)	155
4.2.20. Práticas católicas realizadas em família	156
4.2.21. Grau de influência de alguns aspectos na posição religiosa	158
4.2.22. Participação na catequese da paróquia	160
4.2.23. Frequência de escola católica	160
4.2.24. Posição religiosa dos amigos mais chegados	162
4.2.25. Transmissão da religiosidade católica aos filhos	163
4.2.26. Importância na vida de alguns aspectos	165
4.3. Análise multivariada	169
4.3.1. Análise de componentes principais	169
4.3.2. Análise de correspondências múltiplas	179
4.4. Discussão	203
5. Conclusões	229
6. Bibliografia	253
Anexos	I-XXIII

ÍNDICE DE QUADROS

(Abreviatura: cluster da religiosidade católica passa a c.r.c.)

Quadro 2.1 – Evolução religiosa mundial	29
Quadro 2.2 – Evolução de indicadores de religião na Europa (1990-2008)	32
Quadro 2.3 – Evolução de indicadores de práticas católicas em Portugal	33
Quadro 2.4 – Evolução de indicadores sobre a família em Portugal	33
Quadro 2.5 – Evolução da população jovem portuguesa (15-29 anos)	76
Quadro 2.6 – Indicadores da família (1)	96
Quadro 2.7 – Indicadores da família (2)	96
Quadro 2.8 – Indicadores da família (3)	97
Quadro 3.1 – Inscritos no ensino superior em Portugal (2008/2009)	105
Quadro 3.2 – Inscritos no ensino superior no distrito de Lisboa (2008/2009)	105
Quadro 3.3 – Distribuição da população e da amostra pelas 10 áreas de estudo	107
Quadro 3.4 – Distribuição da população e da amostra por 7 áreas de estudo	107
Quadro 3.5 – Distribuição real e amostral por cada entidade	108
Quadro 3.6 – Cursos escolhidos por cada área de estudo	108
Quadro 3.7 – Distribuição dos inquiridos por sexo em cada curso	108
Quadro 4.1 – Distribuição da frequência do distrito de residência	118
Quadro 4.2 – Distribuição da frequência da religião do pai e da mãe	119
Quadro 4.3 – Distribuição da frequência das habilitações literárias do pai	119
Quadro 4.4 – Distribuição da frequência das habilitações literárias da mãe	119
Quadro 4.5 – Distribuição da frequência das habilitações literárias do grupo doméstico	120
Quadro 4.6 – Distribuição da frequência da classe social do pai	120
Quadro 4.7 – Distribuição da frequência da classe social da mãe	120
Quadro 4.8 – Distribuição da frequência da classe social do grupo doméstico	120
Quadro 4.9 – Distribuição da frequência da situação conjugal dos pais	120
Quadro 4.10 – Distribuição da frequência da concepção sobre Deus	130
Quadro 4.11 – Distribuição das estatísticas relativas às atitudes	153
Quadro 4.12 – Distribuição das estatísticas relativas à influência de alguns aspectos na posição religiosa	159
Quadro 4.13 – Componentes principais das variáveis sobre as atitudes	170
Quadro 4.14 – Caracterização dos clusters das atitudes em relação ao sexo	172
Quadro 4.15 – Caracterização dos clusters das atitudes em relação ao partido político preferido	172
Quadro 4.16 – Caracterização dos clusters das atitudes em relação à classe social familiar	172
Quadro 4.17 – Caracterização dos clusters das atitudes em relação à crença nos dogmas católicos (...)	173
Quadro 4.18 – Caracterização dos clusters das atitudes em relação à frequência de missa	173
Quadro 4.19 – Componentes principais das variáveis sobre a importância de alguns aspectos na vida	174
Quadro 4.20 – Caracterização dos clusters dos aspectos da vida em relação ao sexo	176
Quadro 4.21 – Caracterização dos clusters dos aspectos da vida em relação ao partido político preferido	176
Quadro 4.22 – Caracterização dos clusters dos aspectos da vida em relação à classe social familiar	177

Quadro 4.23 – Caracterização dos clusters dos aspectos da vida em relação à crença nos dogmas (...)	177
Quadro 4.24 – Caracterização dos clusters dos aspectos da vida em relação à frequência de missa	177
Quadro 4.25 – Distribuição das medidas de discriminação relativas às crenças católicas	180
Quadro 4.26 – Distribuição das medidas de discriminação relativas às práticas católicas	183
Quadro 4.27 – Distribuição das medidas de discriminação relativas às atitudes	185
Quadro A – Evolução de indicadores de religião nos católicos da Europa (1990-2008)	I
Quadro B – Evolução de indicadores de religião nos católicos de Portugal (1990-2008)	I
Quadro C – Distribuição das estatísticas relativas à importância na vida de alguns aspectos	II
Quadro D – Pertença religiosa por c.r.c.	V
Quadro E – Religiões/doutrinas mais admiradas por c.r.c.	V
Quadro F – Grau de espiritualidade e opinião sobre a influência (...) por c.r.c.	VI
Quadro G – Concepção sobre Deus por c.r.c.	VI
Quadro H – Grau de importância de Deus na vida por c.r.c.	VI
Quadro I – Representações católicas de Deus por c.r.c.	VI
Quadro J – Representações católicas de Jesus por c.r.c.	VII
Quadro K – Representações católicas de Maria por c.r.c.	VII
Quadro L – Crença no Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja por c.r.c.	VII
Quadro M – Crença na Infallibilidade do Papa nalguns aspectos por c.r.c.	VII
Quadro N – Crença no Céu por c.r.c.	VIII
Quadro O – Crença no Inferno por c.r.c.	VIII
Quadro P – Crença no Purgatório por c.r.c.	VIII
Quadro Q – Crença na Ressurreição por c.r.c.	VIII
Quadro R – Crença no Pecado por c.r.c.	IX
Quadro S – Crença na Graça divina por c.r.c.	IX
Quadro T – Crença na Vida após a morte por c.r.c.	IX
Quadro U – Crença na Reencarnação por c.r.c.	IX
Quadro V – Crença na Sorte/Destino por c.r.c.	X
Quadro W – Crença em Superstições por c.r.c.	X
Quadro X – Crença na Eficácia da magia por c.r.c.	X
Quadro Y – Baptismo por c.r.c.	X
Quadro Z – Crisma por c.r.c.	XI
Quadro AA – Frequência de missa por c.r.c.	XI
Quadro AB – Frequência de confissão por c.r.c.	XI
Quadro AC – Frequência de comunhão por c.r.c.	XII
Quadro AD – Frequência de oração por c.r.c.	XII
Quadro AE – Pertença a movimento religioso por c.r.c.	XII
Quadro AF – Participação em actividades paroquiais por c.r.c.	XIII
Quadro AG – Leitura religiosa regular por c.r.c.	XIII
Quadro AH – Frequência de Ioga por c.r.c.	XIII
Quadro AI – Frequência de Reiki por c.r.c.	XIII

Quadro AJ – Frequência de Meditação por c.r.c.	XIV
Quadro AK – Frequência de Consulta de videntes por c.r.c.	XIV
Quadro AL – Frequência de Feng Shui por c.r.c.	XIV
Quadro AM – Frequência de Espiritismo por c.r.c.	XIV
Quadro AN – Frequência de Leitura de horóscopo por c.r.c.	XIV
Quadro AO – Frequência de Tarot por c.r.c.	XV
Quadro AP – Atitudes em relação ao casamento, vida e sexualidade por c.r.c.	XV
Quadro AQ – Grau de confiança na Igreja por c.r.c.	XV
Quadro AR – Práticas católicas realizadas em família por c.r.c.	XVI
Quadro AS – Participação na catequese da paróquia por c.r.c.	XVI
Quadro AT – Frequência de escola católica por c.r.c.	XVI
Quadro AU – Posição religiosa dos amigos mais chegados por c.r.c.	XVI
Quadro AV – Distribuição do sexo em cada área de ensino por c.r.c. (1)	XVII
Quadro AW – Distribuição do sexo em cada área de ensino por c.r.c. (2)	XVII
Quadro AX – Distribuição do sexo nas Ciências Sociais por c.r.c.	XVII
Quadro AY – Distribuição do sexo nas Ciências Económicas por c.r.c.	XVIII
Quadro AZ – Distribuição da classe social em cada área de ensino por c.r.c. (1)	XVIII
Quadro BA – Distribuição da classe social em cada área de ensino por c.r.c. (2)	XVIII
Quadro BB – Distribuição da classe social nas Ciências Sociais por c.r.c.	XIX
Quadro BC – Distribuição da classe social nas Ciências Económicas por c.r.c.	XIX
Quadro BD – Distribuição do partido político preferido por curso	XIX

ÍNDICE DE FIGURAS

(Abreviatura: clusters da religiosidade católica passa a c.r.c.)

Figura 2.1 – Evolução religiosa europeia	31
Figura 2.2 – Evolução dos católicos no mundo e por continente (1970-2008)	31
Figura 2.3 – Modelo sintético da evolução religiosa europeia	42
Figura 2.4 – Evolução do número de sacerdotes, religiosos e religiosas	66
Figura 2.5 – Principais factores explicativos da evolução religiosa em Portugal	74
Figura 2.6 – Religiosidade líquida por classe etária em Portugal (2008)	88
Figura 2.7 – Religiosidade líquida por classe etária na Europa (2008)	88
Figura 2.8 – Pertença religiosa por classe etária em Portugal e na Europa (2008)	89
Figura 2.9 – Assistência ao culto por classe etária em Portugal (2008)	90
Figura 2.10 – Assistência ao culto por classe etária na Europa (2008)	90
Figura 2.11 – Oração individual por classe etária em Portugal (2008)	91
Figura 2.12 – Oração individual por classe etária na Europa (2008)	91
Figura 4.1 – Distribuição da frequência das idades	117
Figura 4.2 – Distribuição da frequência do sexo	117
Figura 4.3 – Distribuição da frequência de cada curso	118
Figura 4.4 – Distribuição da frequência do partido político preferido	119
Figura 4.5 – Distribuição da frequência da pertença religiosa	124
Figura 4.6 – Distribuição da frequência das religiões/doutrinas mais admiradas	126
Figura 4.7 – Distribuição da frequência do grau de espiritualidade	127
Figura 4.8 – Distribuição da frequência da opinião sobre a influência do comportamento terreno (...)	128
Figura 4.9 – Distribuição da frequência do grau de importância de Deus na vida	131
Figura 4.10 – Distribuição da frequência das representações católicas de Deus	133
Figura 4.11 – Distribuição da frequência das representações católicas de Jesus	135
Figura 4.12 – Distribuição da frequência das representações católicas de Maria	137
Figura 4.13 – Distribuição da frequência de crenças católicas e não católicas	140
Figura 4.14 – Distribuição da frequência do baptismo e do crisma	141
Figura 4.15 – Distribuição da frequência de práticas católicas	144
Figura 4.16 – Distribuição da frequência de pertença a movimento religioso	146
Figura 4.17 – Distribuição da frequência de participação em actividades paroquiais	146
Figura 4.18 – Distribuição da frequência de anos de pertença a movimento religioso	146
Figura 4.19 – Distribuição da frequência da leitura religiosa regular	148
Figura 4.20 – Distribuição da frequência de práticas não católicas	149
Figura 4.21 – Distribuição da frequência de atitudes	153
Figura 4.22 – Distribuição da frequência do grau de confiança na Igreja Católica	154
Figura 4.23 – Distribuição da frequência do grau de religiosidade da família (pais)	155
Figura 4.24 – Distribuição da frequência das práticas católicas realizadas em família	157
Figura 4.25 – Distribuição da frequência do grau de influência de alguns aspectos na posição religiosa	159

Figura 4.26 – Distribuição da frequência da participação na catequese da paróquia	161
Figura 4.27 – Distribuição da frequência de escola católica	161
Figura 4.28 – Distribuição da frequência de anos de frequência de escola católica	161
Figura 4.29 – Distribuição da frequência da posição religiosa dos amigos mais chegados	162
Figura 4.30 – Distribuição da frequência da transmissão da religiosidade católica aos filhos	164
Figura 4.31 – Distribuição da frequência da importância na vida de alguns aspectos	168
Figura 4.32 – Caracterização dos clusters das atitudes segundo as variáveis de entrada	171
Figura 4.33 – Caracterização dos clusters dos aspectos da vida segundo as variáveis de entrada	175
Figura 4.34 – Clusters das crenças católicas	182
Figura 4.35 – Clusters das práticas católicas	184
Figura 4.36 – Clusters das atitudes	186
Figura 4.37 – Clusters da religiosidade católica	187
Figura 4.38 – Distribuição do sexo nos c.r.c.	189
Figura 4.39 – Distribuição do sexo pelos c.r.c.	189
Figura 4.40 – Distribuição das áreas de ensino nos c.r.c.	190
Figura 4.41 – Distribuição das áreas de ensino pelos c.r.c.	190
Figura 4.42 – Distribuição das habilitações literárias nos c.r.c.	190
Figura 4.43 – Distribuição das habilitações literárias pelos c.r.c.	190
Figura 4.44 – Distribuição das classes sociais familiares nos c.r.c.	191
Figura 4.45 – Distribuição das classes sociais familiares pelos c.r.c.	191
Figura 4.46 – Distribuição das classes sociais familiares pelos c.r.c.	191
Figura 4.47 – Distribuição da situação conjugal nos c.r.c.	192
Figura 4.48 – Distribuição da situação conjugal pelos c.r.c.	192
Figura 4.49 – Média da religiosidade familiar em cada c.r.c.	195
Figura 4.50 – Distribuição das práticas católicas realizadas em família nos c.r.c.	195
Figura 4.51 – Média da influência de alguns aspectos em cada c.r.c.	196
Figura 4.52 – Distribuição da participação na catequese da paróquia nos c.r.c.	196
Figura 4.53 – Distribuição da frequência de escola católica nos c.r.c.	197
Figura 4.54 – Distribuição da posição religiosa dos amigos mais chegados nos c.r.c.	197
Figura 4.55 – Distribuição das variáveis de transmissão religiosa nos c.r.c.	198
Figura 4.56 – Distribuição das crenças não católicas nos c.r.c.	198
Figura 4.57 – Distribuição das práticas não católicas nos c.r.c.	199
Figura 4.58 – Distribuição das frequências de leitura de horóscopo nos c.r.c.	199
Figura 4.59 – Distribuição dos aspectos da vida nos c.r.c. (1)	200
Figura 4.60 – Distribuição dos aspectos da vida pelos c.r.c. (2)	201
Figura 4.61 – Distribuição dos aspectos da vida pelos c.r.c. (3)	201
Figura 4.62 – Distribuição das componentes principais dos aspectos da vida nos c.r.c.	202
Figura A – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das crenças incluindo (...)	II
Figura B – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das crenças incluindo (...)	III
Figura C – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das crenças excluindo (...)	III

Figura D – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das crenças excluindo (...)	III
Figura E – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das práticas excluindo (...)	IV
Figura F – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das práticas excluindo (...)	IV
Figura G – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das atitudes excluindo (...)	IV
Figura H – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das atitudes excluindo (...)	V

1. INTRODUÇÃO

Ao olhar a paisagem religiosa portuguesa, Fátima¹ demarca-se como local de peregrinação massiva, para onde milhões de pessoas se deslocam regularmente. Este cenário não se apresentou só em tempos remotos de fé mais marcada. As romagens continuam ao longo dos anos, congregando homem e mulher, pobre e rico, jovem e adulto, português e estrangeiro. Os portugueses parecem seguir aquilo que se atribui à afirmação de Maria numa das suas aparições: o dogma da fé seria sempre conservado.

Este fenómeno ajuda a problematizar o impacto da secularização no nosso país. Se Fátima fosse uma representação fiel da religiosidade portuguesa, certamente diríamos que, por cá, a fé está assegurada. Contudo, os dados estatísticos da prática católica das últimas décadas não desmentem a sua queda. Outros dados relativos à família apontam para a diminuição da autoridade católica sobre os comportamentos individuais, expresso no número de casamentos civis, de divórcios, de coabitações e de nascimentos fora do casamento. Impõe-se então, à partida, tentar compreender a forma como a secularização tem progredido e irá progredir nos próximos tempos. Assim, a primeira questão a colocar é: “Qual é a extensão e a tendência da secularização em Portugal?”

A revisão bibliográfica começa pela abordagem das várias definições de religião, não só por ser o domínio em estudo, mas também por condicionar toda a análise posterior. A forma como a religião é descrita tem impacto marcante sobre o modo de olhar a secularização. No mesmo capítulo, ainda se aborda a religiosidade e as suas componentes, essenciais para o desenvolvimento de todo o trabalho de campo.

O capítulo seguinte principia com a análise da evolução da pertença religiosa a nível mundial, por religião e por continente, permitindo detectar tendências. Destaca-se o continente europeu, Portugal e a religião católica na sua forma global, por serem os objectos de estudo. Posteriormente, sendo o grande paradigma teórico, a secularização será examinada, na sua versão tradicional como noutras perspectivas que a complementam ou que a criticam, arriscando-se no final uma visão global. Este capítulo termina com a discussão da nova modernidade e do seu impacto na religião, destacando-se a individualização como processo central.

No capítulo subsequente, oferece-se um esboço breve da história da Igreja em Portugal e da religiosidade portuguesa ao longo dos séculos. Tenta-se compreender a relação da Igreja com a sociedade portuguesa e a vivência individual e comunitária da religião. A apreciação da Igreja no tempo presente possibilita a ponderação sobre o impacto da secularização ao nível intermédio, organizacional. Por fim, a cenarização do futuro da religião em Portugal. Esta resulta da conjugação

¹ Da análise das estatísticas oficiais do santuário de Fátima, o número de participantes em missas e outras celebrações oficiais era igual a 6059228, em 2005, e a 6424953, em 2009, um acréscimo de 6% (Fonte: http://www.santuario-fatima.pt/files/_2009_4b7c0d16b9d43.pdf; 10-12-2010). Apesar de haver sempre peregrinos estrangeiros, onde se destacam os espanhóis e os italianos, a grande maioria é portuguesa.

das análises anteriores sobre a secularização, agora aplicadas neste contexto específico, de várias perspectivas para o futuro da religião e da minha visão sobre o assunto.

Abordada a secularização de forma geral, sem segmentar a população, focaliza-se a análise para a juventude. Este referente empírico permite entrever mais adequadamente o futuro da religião no nosso país. Dentro da população jovem, optou-se por abordar os universitários, não só pela carência de estudos nesta população e nesta área, mas também por deles tendencialmente se recrutar a futura elite do país, com influência decisiva nos destinos do mesmo.

Focalizando a primeira questão da secularização para o nível individual, vários problemas se colocam. Em primeiro lugar: “Como se caracteriza a população em estudo em termos de crenças e práticas católicas e de atitudes?” Esta pergunta tenta oferecer uma visão geral da religiosidade católica juvenil. Quebrado o dossel sagrado católico em Portugal, surgiram novas crenças ou cultos, tornando-se pertinente a questão: “Como se caracteriza a população em estudo em termos de crenças e práticas não católicas?” Da conjugação destas duas questões, poderá ser mais evidente o problema da recomposição religiosa nos jovens. Importa então avançar para a última questão: “Como se processa a socialização religiosa católica?” Nesta pergunta, procura-se compreender os factores explicativos mais importantes dos vários perfis religiosos.

Toda a revisão bibliográfica da terceira parte incidirá sobre a análise destas questões. O conceito de juventude impõe-se como sendo o primeiro a definir-se. Importa compreender a cultura e o lazer juvenis, por lhes enformar a religiosidade. Esta expressa-se também em algumas características diferenciadoras da população adulta. Indicadores religiosos para os jovens dos 15-24 anos, portugueses e europeus, rematam esta análise. A socialização, último assunto abordado, apresenta-se como sendo central neste estudo, por enquadrar toda a transmissão religiosa.

Já referidos os objectivos deste trabalho, aborda-se a estratégia para os alcançar. Foram aplicados 500 inquéritos aos jovens estudantes do 3º ano das universidades públicas da cidade de Lisboa: ISCTE-IUL, Universidade de Lisboa, Universidade Nova de Lisboa e Universidade Técnica de Lisboa. O inquérito incluiu questões sobre crenças e práticas católicas e não católicas, atitudes e aspectos da socialização e da vida.

Na parte seguinte, foram aplicadas análises univariadas, bivariadas e multivariadas dos resultados. Na análise univariada, caracteriza-se a amostra em termos sociodemográficos e as frequências de cada questão do inquérito. Na análise bivariada, cruza-se cada questão com as variáveis sociodemográficas e as referentes à socialização, para se compreenderem os respectivos efeitos na religiosidade.

Por último, na análise multivariada, a mais interessante e complexa, recorre-se à análise de componentes principais e de clusters, em relação às atitudes e aos aspectos da vida, e ainda à análise de correspondências múltiplas. Atingem-se aqui resultados mais significativos e relevantes, por se apresentar a conjugação dos clusters das crenças católicas, práticas católicas e atitudes, num só conjunto. Este conjunto de clusters é depois caracterizado nas variáveis sociodemográficas e em todas

as variáveis do inquérito, nomeadamente nas crenças e práticas não católicas e variáveis de socialização.

Outro produto útil da tese, resultante, ele próprio, da análise de correspondências múltiplas, é a definição das variáveis da religiosidade católica mais importantes, que se julga serem aproveitáveis em estudos posteriores. Esta parte termina com a discussão dos resultados obtidos, confrontando-os com os de outros estudos e apresentando possíveis explicações.

Os produtos globais mais significativos reportam-se a dois tipos: um mais teórico, resultante da revisão bibliográfica, e um mais empírico, decorrente do trabalho de campo mais toda a análise e discussão posterior de resultados. Na produção teórica, a reflexão sobre o paradigma da secularização e as perspectivas críticas ou complementações permitiu a passagem à descoberta empírica. Acresce ainda o acompanhamento descritivo da história religiosa de Portugal, útil na elaboração de prognósticos. Na produção empírica, os aspectos relevantes são a definição de um conjunto de indicadores mais salientes nos vários parâmetros da religiosidade e o enunciado de tipos de religiosidade católica juvenil universitária, baseados nas crenças, práticas e atitudes.

Embora o trabalho parta da Sociologia, foram bem-vindos os contributos, para melhor o aprofundarem ou enquadrarem, em áreas como a Antropologia, a Economia, a Filosofia, a História, a Psicologia e a Teologia. Sendo a área de referência as ciências sociais e humanas, não me fechei aos contributos interdisciplinares. Parafraseando Almeida (2007: 18), a pertinência da colaboração entre disciplinas deriva da artificialidade de fronteiras entre as mesmas e da fecundidade potencial da sua transgressão, sendo os lugares de encontro disciplinar habitualmente associados a boas práticas de hibridação.

2. ENQUADRAMENTO TEÓRICO

2.1. RELIGIÃO

2.1.1. Religião e conceitos relacionados

À semelhança do *Zeitgeist* hegeliano, as ideias evoluem pela história de forma contínua. Uma morrem, outras renascem reformuladas, algumas mudam reformadas. Novas ideias não são mais do que velhas ideias recicladas a que os autores sempre algo acrescentam. Mesmo a epistemologia de Kuhn, onde a evolução científica se faz com descontinuidades, subentende revoluções enraizadas nos paradigmas anteriores, uma continuidade, portanto. Na evolução do pensamento sociológico e religioso só podia também observar-se esta cadeia ininterrupta.

O pensamento cristão começa a secularizar-se na época moderna. A teologia, a rainha das ciências medievais, suportada pela filosofia e pelas artes liberais, perde paulatinamente o seu domínio. Na diferenciação e na especialização modernas, os conhecimentos emancipam-se da filosofia e da influência religiosa, arrumando-se em disciplinas distintas e autónomas. Primeiro, surgem as ciências naturais no século XVII, com o desenvolvimento do método científico. Mais tarde, nos séculos XVIII e XIX, despontam as humanidades. A religião passa a ser estudada pelas disciplinas emergentes (sociologia, antropologia, história e psicologia) de forma crítica e assim pretensamente mais objectiva.

A matriz do pensamento ocidental encontra-se na Grécia Antiga, especialmente em Platão (427-347a.C.) e Aristóteles (384-322a.C.). Grosso modo, o pensamento platónico continua por Santo Agostinho (354-430), enquanto o pensamento aristotélico volta com São Tomás de Aquino (1225-1274). No fim da escolástica aparece Ockham (1285-1347), cujo nominalismo promove o empirismo, também produto do aristotelismo. A corrente empirista evolve dos intelectuais anglo-saxónicos, sobressaindo Hume (1711-1776). A sua ascendência, relevante no positivismo de Comte (1798-1857), perdura na escola francesa de Durkheim (1858-1917).

Do lado oposto, surge Descartes (1596-1650), criador do racionalismo, de influência agostiniana. Kant (1724-1804) sintetiza as posições empirista e racionalista e determina o idealismo alemão, onde se destaca Hegel (1770-1831), patente em Marx (1818-1883), Tönnies (1855-1936), Simmel (1858-1918) e Weber (1864-1920). Tönnies, versado também na filosofia política de Hobbes (1578-1679), induziu em Wilson (1926) o conceito de societalização, passagem da comunidade para a sociedade.

As duas escolas pioneiras da sociologia desenvolveram-se sob Durkheim e Weber. De um lado, a escola francesa, positivista, de origem empirista. Do outro lado, a escola alemã, interpretativa, de raiz idealista. Durkheim defendia a existência de factos sociais (valores, normas, crenças, regras), condicionantes da acção, externos ao indivíduo e assim analisáveis empiricamente. Weber considerava

também a presença de factores morais influenciadores da acção, mas sem existência própria pelo que só analisáveis pela construção de tipos ideais. Parsons (1902-1979) condensa as duas escolas; o panorama sociológico dos anos 1940s, 1950s e 1960s será dominado pelo seu pensamento (funcionalismo estrutural).

No funcionalismo em sentido lato, as sociedades são vistas como sistemas de partes mutuamente dependentes. A função refere-se à contribuição de determinada parte para a sociedade. A religião, pelas suas funções sociais, habitualmente associadas à integração social e sistémica, foi amplamente abordada por esta escola, tanto na antropologia – Malinowski (1884-1942), Spiro (1920) e Firth (1901-2002) (embora este fosse pioneiro da antropologia económica, aplicando a racionalidade económica); como na sociologia – Davis (1908-1997), O’Dea (1915-1974), Yinger (1916), Bell (1919-2011), Luhmann (1927-1998), Bellah (1927) e Martin (1929).

Uma das correntes que se opôs a Parsons foi a da escolha racional, iniciada por Homans (1910-1989), sociólogo norte-americano. Para ela, Parsons sobrestimaria os aspectos estruturais dos sistemas sociais, subestimando, assim, a acção individual. A escolha racional envolve o cálculo das recompensas e dos custos das acções tomadas, havendo troca social quando ambas as partes lucram. Pode inserir-se esta escola na tradição empirista anglo-saxónica, quando o comportamento humano se explica apenas por características externas e objectivas. O modelo económico, desenvolvido nos EUA a partir dos anos 1980s, por Stark (1934) e Bainbridge (1940), insere-se nesta corrente.

Outra perspectiva discordante de Parsons foi o interaccionismo simbólico, influenciado pelo pragmatismo e desenvolvido pelo norte-americano Mead (1863-1931), entre 1900 e 1930. Para ela, a cultura compreende conjuntos de símbolos com significados partilhados, intermediários da interacção. Encontra-se semelhanças na antropologia interpretativa simbólica de Geertz (1926-2006) e na antropologia de Evans-Pritchard (1902-1973), cuja antropologia viera do funcionalismo estrutural. O pragmatismo, fundado pelos norte-americanos James (1842-1910) e Peirce (1839-1914), determinado pela tradição empirista, pautava-se pela ênfase dos significados e das definições dados pelos indivíduos nas situações em que actuam (Scott, 1997: 99).

A fenomenologia também se afirmou como alternativa ao funcionalismo. Funda-se com Husserl (1859-1938), sob o cunho do idealismo alemão. O seu objectivo consistia em descrever as coisas como elas aparecem na experiência consciente, sendo o mundo externo conhecido como fenómeno (Scott, 1997: 110). Schutz (1899-1959) reinterpreto Weber à luz de Husserl, associando contributos da acção racional, tendo como seguidores mais distintos Berger (1929) e Luckmann (1927). O teólogo Otto (1869-1937) marcou-a inspirando teólogos como Tillich (1886-1965), historiadores como Leeuw (1890-1950), Wach (1898-1955) e Eliade (1907-1986), sociólogos como Caillois (1913-1978).

Mais três correntes influenciadas por Marx desafiam Parsons: psicanálise de Freud (1856-1939), escola de Frankfurt e estruturalismo. A filosofia ateia de Feuerbach (1804-1872) faz a transição entre o idealismo de Hegel e o materialismo de Marx. Para este, não somos nós que fazemos o mundo mas é o mundo que nos faz: os modos de produção condicionam a vida social, política e espiritual. A neurose

obsessiva e a projecção da figura paterna de Freud reflectem Marx e Feuerbach. A escola de Frankfurt, neo-marxista, crítica tanto do regime soviético como do capitalista, desenvolveu teorias sociais voltando principalmente a Kant e Hegel, onde o psicanalista Fromm (1900-1980) se inseriu.

O estruturalismo de Lévi-Strauss (1908-2009) tentou aprofundar o funcionalismo estrutural, sendo popular nos anos 1960s e 1970s. Tal como existe a estrutura gramática do discurso, assim existe a interacção social. As estruturas profundas têm prioridade causal sobre as estruturas superficiais (relações, organizações e instituições sociais observáveis), estudadas pelo funcionalismo. A validade do conhecimento científico não depende da correspondência entre objectos pensados e objectos reais, mas do rigor lógico e da coerência conceptual da explicação (Scott, 1997: 157). Também por aqui se nota ascendência idealista. O pós-estruturalismo revê-se em Baudrillard (1929-2007), para quem a realidade social são as simulações, as imagens dos meios de comunicação.

A antropologia inicia-se sob a égide do evolucionismo cultural. A ideia de progresso histórico, associada ao iluminismo, foi retomada por Comte e Spencer (1820-1903), influenciando no evolucionismo cultural da antropologia pioneira de Tylor (1832-1917) e de Frazer (1854-1941): no primeiro, o animismo seria a primeira fase do desenvolvimento das religiões, enquanto no segundo seria a magia. O exegeta Robertson Smith (1846-1894), igualmente marcado pelo evolucionismo, foi dos primeiros a tratar a função coesiva dos ritos religiosos, inspirando Durkheim. Mais tarde, a antropologia foi dominada pelo funcionalismo estrutural de Radcliffe-Brown (1881-1955), curiosamente influenciado pelo trabalho de Durkheim, e determinante no funcionalismo estrutural de Parsons.

A instabilidade social e política dos anos 1960s conduziu à queda do domínio funcionalista na sociologia, pela sua incapacidade em a explicar. Assomaram as outras escolas, entretanto desenvolvidas. Na sociologia da religião, retoma-se a construção teórica, após três décadas de quase estagnação e de produção estritamente empírica religiosamente comprometida. A secularização impõe-se como o paradigma dominante; regressa-se aos clássicos. Inicialmente, as teorias da secularização baseiam-se num só factor. Mais tarde, até pelas críticas apresentadas pelos autores americanos do modelo económico, reformula-se o paradigma. As novas teorias abrem-se a todo um leque de factores e abandona-se a hipótese do fim da religião, diversificando-se as linhas de investigação. Agora, ainda que os autores possam privilegiar uma teoria em detrimento de outras, a complexidade dos problemas sociais actuais não o aconselha. De certa forma, as escolas terminaram com o advento da pós-modernidade e do relativismo decorrente. Apesar da tradição ainda ligada a cada faculdade, a reflexividade contemporânea contribui para o uso das teorias mais adequadas a cada caso em desfavor do seguimento ortodoxo de alguma. A proposta da terceira via a partir dos anos 1970s por Giddens (1938) e Bourdieu (1930-2002), conjugando a acção e a estrutura, concorreu para anular a oposição de décadas entre objectivistas e subjectivistas. Desta forma, torna-se despropositado inserir os sociólogos actuais em correntes: Dobbelaere (1933), Campiche (1937), Robertson (1938), Voyé (1938), Fernandes (1939), Beckford (1942), Cipriani (1945), Lambert (1946-2006), Hervieu-Léger (1947), Bruce (1954).

Na realidade, a disposição dos autores por correntes é discutível. Para uns, torna-se evidente, por fundarem escolas ou por assumirem o seguimento das mesmas. No entanto, mesmo nestes, se discute a clareza da sua inclusão. A complexidade das suas influências, a sua diversidade, por vezes contrastante, dificulta a sua inserção por correntes. Além disso, nem sempre se torna evidente a consciência de pertença a determinadas escolas por parte dos próprios autores. Feito este preâmbulo, necessário para enquadrar os autores mais relevantes citados de seguida, inicia-se a definição de religião e de conceitos relacionados.

As múltiplas definições de religião podem dividir-se em dois grupos: substantivas, descritoras do que ela é, da sua essência, das suas crenças e práticas, da experiência do Outro ou do sagrado; funcionais, referentes ao que ela faz, ao seu papel, à sua função social (Rodrigues, 2007: 54; Dix, 2006: 10; Roberts, 1995: 25; Berger, 1990: 175-177; Dobbelaere e Lauwers, 1973: 536; Yinger, 1957: 6-7). Cada definição, mesmo marcada pelo contexto temporal, social, académico e ideológico do autor, concorre para a compreensão da religião.

Ao contrário de Weber (2006: 41), que considerava impossível definir a essência da religião no começo de um estudo, tentarei fazê-lo. Etimologicamente a palavra religião deriva do latim, podendo significando religar, reler ou reeleger. Em todas está presente a ligação da humanidade com a divindade. Aparece então a primeira característica da religião: a ligação do homem com algo superior ou transcendente, o seu objecto.

O contexto cultural influencia sobremaneira a definição de religião. Nas sociedades ocidentais, onde se associa a religião à relação com algo transcendente, ela é sistema mediador entre o homem e entidades superiores. O Ocidente, altamente marcado pela cultura judaico-cristã, releva o Deus único e transcendente. Nas sociedades orientais, budistas e hinduístas, a transcendência não está presente, mas antes o panteísmo, um deus em tudo. Assim, a religião não é ligação a algo superior e transcendente, mas à própria natureza, a todos os seres vivos. As enunciações aqui apresentadas privilegiarão o contexto ocidental.

O *objecto da religião* tem várias designações: seres espirituais (Tylor, 1920: 424), divino (James, 1952: 32), poderes superiores (Frazer, 1974: 65; Otto, 2005: 78; Oliveira, 1995: 51), sagrado (Durkheim, 2001: 46; Wach, 1971: 25; Tillich, 1955: 25; Eliade, 2006: 25; Berger, 1990: 25; Agostino, 1980: 283; Bird, 1990: 293; Margry, 2008: 17), realidades transcendentais (Simmel, 1998: 26; Robertson, 1970: 47; Dobbelaere, 1981: 38; Bird, 1990: 293; Campiche, 1993: 121), realidades sobrenaturais (Stark e Bainbridge, 1980: 123; Stark e Bainbridge, 1996: 326; Stark e Finke, 2000: 90; Stark, 2001c: 111; Costa, 2006: 47; Margry, 2008: 17), realidades supra-empíricas (O'Dea, 1966: 7; Robertson, 1970: 47; Dobbelaere, 1981: 38; Campiche, 1993: 121; Oliveira, 1995: 51), seres sobre-humanos (Spiro, 1972: 121; Lambert, 1991b: 82), deuses (Bruce, 2002a: 2).

Sobressai das designações o sentido de algo para além da realidade ou da natureza humanas. Como referem Eliade (2006: 25) e Durkheim (2001: 40), o profano e o sagrado são realidades

distintas. O homem, no seu início, vê o sagrado como a divindade, tendendo posteriormente a distingui-los. O sagrado fica cada vez mais a ponte entre a divindade e o homem (Borau, 2008: 41), convertendo-se de divindade em hierofania. Embora o sagrado possa ter três significados – religião, realidade transcendente ou coisas separadas (Evans, 2003: 33) – será usado o segundo sentido.

O *sagrado* não se consegue reificar, concretizar, pela impossibilidade de assegurar a sua existência terrena. Para uns o sagrado é real, para outros é construção humana. Por um lado, representa-se como: causa do universo (Hume, 1975: 16), *mysterium tremendum* (Otto, 2005: 22), altamente excepcional e extremamente impressionante (Leeuw, 1963: 23), real por excelência (Eliade, 2006: 42), fonte criativa de vida (Caillois, 2001: 22), poder misterioso e impressionante (Berger, 1990: 25), sobrenatural com consciência e desejo (Stark e Bainbridge, 1996: 327; Stark e Finke, 2000: 91; Stark, 2001c: 108). Por outro lado, assume-se como: projecção do homem ideal (Feuerbach, 1854: 14), projecção da figura paterna (Freud, 2008: 7), *coincidentia oppositorum* (Simmel, 1998: 33), símbolo de poder (Fromm, 1972: 37), símbolo da união de tudo (Laermans, 2006: 486), criação do homem (Firth, 1961: 249), gigantesco simulacro (Baudrillard, 1991: 13).

A religião como *sistema* parece geralmente consensual, por comportar “padrões actuais de relações sociais formados em instituições sociais e colectividades interdependentes”, produzidos e reproduzidos com base em estruturas (regras e recursos) próprias (Scott, 1997: 204). Deste sistema participam crenças, práticas, símbolos, visões do mundo, valores, colectividades e experiências. Os três primeiros, parte de um sistema de símbolos, reforçam-se reciprocamente. A visão do mundo e os valores, mutuamente intensificados, encontram-se no coração da religião, mas, por serem abstractos, concretizam-se e fortalecem-se pelos três anteriores. As colectividades são componentes inerentes ao sistema e as experiências são por vezes a única forma de o tornar evidente. Embora cada elemento seja descrito separadamente, as visões do mundo podem juntar-se às crenças, pela sua essência análoga, os símbolos e as experiências podem fazê-lo em relação às práticas pela mesma razão.

Os autores utilizam variadas formas para definir religião, construindo as suas enunciações com elementos acima referidos. As crenças e as práticas, implícita ou explicitamente, são habitualmente evocadas (Robertson Smith, 1894: 16; Frazer, 1974: 65; Durkheim, 2001: 46; Wach, 1971: 23-25; Fromm, 1972: 22; Firth, 1961: 247-248; Yinger, 1957: 9; Geertz, 1966: 4; Glock e Stark, 1969: 17; O’Dea, 1966: 38; Bell, 1977: 429; Dobbelaere, 1981: 38; Prades, 1987: 117-118; Lambert, 1991b: 82; Campiche, 1993: 121; Hervieu-Léger, 2000: 82; Oliveira, 1995: 51; Hervieu-Léger, 2005b: 31; Bruce, 2002a: 2; Costa, 2006: 47), embora as práticas não o sejam em Margry (2008: 17) e Robertson (1970: 47) nem as crenças em Bird (1990: 293).

Entre as definições mais simples encontram-se a de Tylor (1920 [1871]: 424): “crença em seres espirituais” e a de Berger (1990 [1967]: 25): estabelecimento de um cosmos sagrado. Frazer (1974 [1890]: 65) enuncia religião como “propiciação ou conciliação de poderes superiores ao homem os quais são cridos por dirigirem e controlarem o curso da natureza e da vida humana”.

Os símbolos são outro elemento por vezes referido (Wach, 1971: 25; Geertz, 1966: 4; Glock e Stark, 1969: 17; Bellah, 1991: 21; Bird, 1990: 293; Lambert, 1991b: 82; Hervieu-Léger, 2000: 82; Hervieu-Léger, 2005b: 31). Para Geertz (1966: 4), religião é “um sistema de símbolos que estabelece sentimentos e motivações poderosos, penetrantes e duradouros, pela formulação de concepções de uma ordem geral de existência e pelo seu revestimento com uma tal aura de factualidade que tornam os sentimentos e as motivações unicamente realísticos.”

A visão do mundo, associada ao sentido da vida, e a ética, normas, regras ou valores, são mencionadas por alguns autores (Glock e Stark, 1969: 17; Geertz, 1966: 4; Bird, 1990: 293; Oliveira, 1995: 51; Costa, 2006: 47; Margry, 2008: 17). No entanto, uns realçam o primeiro aspecto (Wach, 1971: 23; Yinger, 1957: 9; Lessa e Vogt, 1958: 1; Bellah, 1991: 21; Bell, 1977: 429), outros o segundo (Robertson Smith, 1894: 16; Simmel, 1998: 26-27; Fromm, 1972: 22; Firth, 1961: 247-248; Robertson, 1970: 47; Cipriani, 2004b: 304; Bruce, 2002a: 2).

Glock e Stark (1969 [1965]: 17) definem religião como “sistemas institucionalizados de crenças, símbolos, valores e práticas que fornecem a grupos de homens soluções para as suas questões de sentido último.” Em Yinger (1957: 9) a religião consiste “num sistema de crenças e de práticas pelas quais um grupo de pessoas encara (...) os problemas últimos da vida humana.” Para Fromm (1972 [1949]: 22) a religião passa por ser “qualquer sistema de pensamento e acção partilhado por um grupo que dá ao indivíduo um referencial de orientação e um objecto de devoção.”

Também a dimensão organizacional é amplamente utilizada (Robertson Smith, 1894: 16; Durkheim, 2001: 46; Wach, 1971: 27-28; Fromm, 1972: 22; Firth, 1961: 247-248; Glock e Stark, 1969: 17; O’Dea, 1966: 38; Bell, 1977: 429; Spiro, 1972: 121; Dobbelaere, 1981: 38; Lambert, 1991b: 821; Campiche, 1993: 121; Hervieu-Léger, 2000: 82; Oliveira, 1995: 51; Hervieu-Léger, 2005b: 31; Costa, 2006: 47).

Em Durkheim (2001 [1912]: 46) a religião “é um sistema unificado de crenças e de práticas relativo a coisas sagradas (...) que unem os seus aderentes numa comunidade moral única denominada igreja.” Para Hervieu-Léger, a religião consiste num “dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual é constituído, mantido, desenvolvido e controlado o sentido individual e colectivo da pertença a uma linhagem crente particular” (Hervieu-Léger, 2005b [1999]: 31; Hervieu-Léger, 2000 [1993]: 82).

A experiência com o sagrado é algo pouco presente em definições (James, 1952: 31-32; Otto, 2005: 78; Tillich, 1955: 24-25; Oliveira, 1995: 51; Costa, 2006: 47; Margry, 2008: 17). Veja-se James (1952 [1902]: 31-32): religião compõe-se de “sentimentos, actos e experiências dos indivíduos na sua solidão, desde que pensem estar a relacionar-se com qualquer que seja que considerem divino.”

Por último, uma breve referência a alguns autores cujas enunciações de religião se tornaram clássicas pelo sentido depreciativo e alienante incluso. Para Feuerbach (1854 [1841]: 12-13), a religião é a adoração da natureza humana; em Freud (2008 [1927]: 55), consiste na neurose obsessiva universal; e Marx (1976 [1844]: 39) assume-a como ópio do povo.

As crenças, as práticas e os símbolos são usualmente os aspectos mais salientes das religiões. Em algumas, as práticas precedem as crenças, noutras o inverso, havendo normalmente relação estreita entre ambas. A ligação forte dos três fenómenos resulta, segundo Roberts (1995: 99), da sua pertença a um sistema de símbolos. Estes, refere Geertz (1966: 4), são cruciais para desenvolver normas e cosmologias.

As *crenças* encerram definições em relação ao sagrado. Geralmente englobam também aspectos relativos ao homem e à sua relação com o sagrado. Durkheim (2001: 40) considerava as crenças como representações para expressão da natureza das coisas sagradas e das relações existentes entre elas ou com as coisas profanas. Sendo as religiões construções humanas e não se compreendendo o sagrado sem o profano, surgem naturalmente enunciações relativamente ao homem, às formas de comportamento com o sagrado, à morte e às suas consequências.

As *práticas* religiosas configuram a relação do homem com o sagrado, englobando ritos, rituais, orações e outros. Os ritos religiosos são heranças culturais religiosas que determinam formas especiais de viver as crenças, nomeadamente o culto e a devoção pessoal. Os rituais religiosos são gestos, palavras, procedimentos, imbuídos de simbolismo, que efectivam os ritos religiosos, sendo resultado das normas estabelecidas por tradições religiosas. Os rituais são as acções e os ritos são as estruturas. Por tão interligados, facilmente se confundem.

Existem ritos de culto, como a missa ou o serviço religioso luterano, que são formas de reverenciar, adorar, rogar e agradecer comunitariamente, ligando o profano ao divino, reforçando os laços e os valores sociais. Durkheim (2001: 312) referia o culto não só como sistema de signos, para expressão da fé, mas também como colecção de meios de a criar e recriar. Os ritos de passagem, como o baptismo, o casamento e o enterro, relacionam-se com a mudança de papel social. Nestes momentos, o indivíduo, devido à contingência e à impotência da sua condição humana, socorre-se dos rituais respectivos para alcançar magnanimidade do sagrado e, assim, conseguir ir ao encontro das expectativas sociais.

Os *símbolos* compreendem objectos, gestos, expressões, palavras, aspectos evocativos de certas crenças. Os significados são guardados em símbolos, os quais, dramatizados em rituais ou narrados em histórias, são vividos como resumo do sentido do mundo (Geertz, 1958: 422). Os símbolos, por não serem tão pormenorizados como as definições intelectuais, possuem uma capacidade maior de cimentar a unidade organizacional (Nottingham, 1971: 19). A simbolização das crenças e das práticas torna mais concreta e palpável certa cosmovisão, tornando-se os símbolos poderosos factores de sentido na vida das pessoas, ajudando ainda a firmar a coesão social.

A *visão do mundo*, cosmovisão ou *weltanschauung* corresponde à forma como a sociedade interpreta o mundo e interage com ele, em áreas como a religião, a política, a economia, a ciência, entre outros. “É um sistema objectivo de sentido pelo qual um passado e um futuro individuais são integrados numa biografia coerente e no qual a pessoa emergente se localiza a si própria em relação aos outros, à ordem social e ao universo sagrado transcendente” (Luckmann, 1970: 69-70). As

cosmovisões situam o indivíduo na sociedade, explicam-lhe o significado do mundo, dão sentido à sua vida e orientam-no para o futuro.

Os *valores* são sistemas organizados e estáveis de preferências que modelam os comportamentos dos actores (Almeida, 1994b: 57; Almeida e Costa, 1990: 1). As *atitudes* são opiniões que reflectem sentimentos e valorizações (Pais, 1998c: 19). Em Mead (1934: 11) e Carrier (1960: 143), a atitude consiste no dinamismo preparatório da acção. Vala e Torres (2006: 184) resumem a definição de valores como “orientações ou motivações fortemente sedimentadas que guiam, justificam ou explicam atitudes, normas e opiniões e, conseqüentemente, a acção humana”.

As crenças, as práticas e os símbolos condicionam comportamentos sociais afins, através da comunhão de valores, atitudes, normas ou sentimentos. Em Stark, “as imagens de deuses como conscientes, poderosos e com preocupações morais funcionam como sustentação da ordem moral” (Stark, 2001b: 634; Stark, 2000: 306). Radcliffe-Brown (1968: 157) via os ritos como expressões simbólicas que “regulam, mantêm e transmitem de uma geração a outra sentimentos nos quais depende a constituição social.” Durkheim (2001: 175-176) argumentava que os símbolos, integrados em práticas, expressam e reproduzem representações colectivas, concepções partilhadas pelos membros sociais, as quais desenvolvem consciência colectiva, sentimentos colectivos e coesão social.

As religiões compreendem *colectividades* no seio das quais se desenvolvem práticas, se elaboram, defendem e discutem crenças. Faz parte da essência da religião a sua componente organizativa. Durkheim (2001: 43-44), comparando religião com magia, considerava aquela como estreitamente ligada à noção de igreja, ao invés da magia. Os grupos, organizações ou movimentos, congregam os indivíduos em cada religião de acordo com razões geográficas, emocionais, intelectuais, cronológicas, entre outras. As instituições sociais, presentes nas várias colectividades religiosas, definem papéis que condicionam o comportamento individual.

Sendo o sagrado central na religião, as *experiências* com o mesmo definem-na. Em Durkheim (2001: 313) a experiência do sagrado é comunitária, pois é adoração da própria sociedade pelos seus membros reunidos e agindo conjuntamente. Otto (2005: 10) defendia que os enunciados racionais não esgotam a ideia de divindade por se referirem a algo que não é racional, devendo, por isso, ser percebidos não racionalmente. Em Tillich (1955: 24-25), o encontro com o sagrado é algo marcante. Por seu lado, James (1952: 475) enfatizava a relação com o sagrado, por considerar a sua existência e a união com este o nosso fim. As experiências místicas individuais, presentes em várias religiões, pela oração, meditação, contemplação ou outros meios, assim como as práticas comunitárias carismáticas confirmam a importância do relacionamento com o sagrado.

Esta presença de relação comunitária ou individual com o sagrado, o objecto das religiões, levamos ao questionamento actualmente central sobre a *espiritualidade*. Esta partiu do interior das religiões tradicionais para a construção criativa do indivíduo, auxiliada de elementos daquelas e/ou de elementos animistas, pagãos, esotéricos, ocultistas, seculares (Mason, 2010: 55-56). Para Heelas *et al.*

(2005: 5-6), existem duas espiritualidades, uma completamente subjectiva, de fim e princípio no sujeito, e outra, subjectiva e objectiva, assente na experiência com algo transcendente.

Comparando religião com espiritualidade, em Heelas *et al.* (2005: 4-5) a primeira associa-se a vivências sob autoridades externas e superiores, a segunda a experiências sob a própria autoridade individual. Para Giordan (2009a: 233), a religião consiste na dimensão institucional da relação com o sagrado baseando-se em verdades, ritos e normas que sujeitam o indivíduo. Já a espiritualidade parte da liberdade de escolha do sujeito, da sua experiência, dos seus sentimentos, do seu bem-estar e da sua realização.

Será a espiritualidade somente a relação individual com o sagrado? As experiências conduzidas de forma conjunta não são igualmente espiritualidade? Na missa cultua-se o sagrado, dentro de ritos estabelecidos, sem expressamente haver relação pessoal com Deus. Contudo, não se invalida a hipótese de o crente poder relacionar-se mais estreitamente com o divino. Grupos carismáticos tentam estabelecer de maneira congregada experiências concretas com o sagrado, embora haja também aqui mediação institucional.

A espiritualidade consiste numa relação pessoal, individual com o sagrado em si ou fora de si, imanente ou transcendente, enquanto na religião a ligação ao sagrado realiza-se por práticas institucionalizadas. Na espiritualidade subjectiva, tendo o sujeito como centro da busca e da experiência, tenta aprofundar-se a relação do indivíduo consigo mesmo, para se conhecer melhor, se aperfeiçoar ou desenvolver as suas capacidades. Na espiritualidade objectiva, o sujeito rumo a algo considerado por si superior, tendo em vista relacionar-se e colher benefícios desta fonte. A espiritualidade, reflexo do actual individualismo exacerbado, centra o indivíduo como sujeito e como objecto. Como objecto, o indivíduo precisa de Outro para avançar; como sujeito, basta-se a si próprio para crescer.

A espiritualidade subjectiva baseia-se de forma marcada por técnicas orientais, como o ioga, o reiki e a meditação. O ioga, através de posturas corporais e do controlo dos ciclos respiratórios, visa estabelecer o equilíbrio entre o corpo e a mente, desenvolvendo a consciência corporal. O reiki, pela imposição das mãos, aponta para a canalização da energia vital do universo, melhorando as capacidades físicas e mentais. Embora a meditação possa ser utilizada para contactar ou conhecer o transcendente, como técnica oriental usa-se mais frequentemente para cultivar a disciplina mental, a concentração, a relaxação e a consciência.

A espiritualidade objectiva desenvolve-se maioritariamente pela oração. Para Stark e Finke (2000: 109), estas são comunicações dirigidas a algo transcendente, nas quais se constroem laços de afeição e confiança. Nas orações individuais, pede-se, agradece-se, conversa-se, havendo uma relação única com o sagrado considerado real pelo interlocutor. Ao pensar-se imperfeito, o homem contacta algo tido como perfeito para o orientar, o ajudar, o completar. Ao contrário da magia, o sagrado transcendente e pessoal permite relações directas com os dialogantes.

A *magia* perspectiva-se como manipulação ou coacção de forças sobrenaturais visando a obtenção de recompensas (Frazer, 1974: 67; Weber, 2006: 68; Otto, 2005: 156-157; O’Dea, 1966: 7; Agostino, 1980: 283; Stark e Finke, 2000: 105; Stark, 2001c: 111). Ao contrário da religião, na magia há individualidade da acção, inexistência de comunidades (Durkheim, 2001: 43) e falta de sistema de ética (Roberts, 1995: 21). Sendo os poderes compreendidos como inconscientes e impessoais (Frazer, 1974: 67) ou não divinos (Stark e Finke, 2000: 105; Stark, 2001c: 111), são inexequíveis relacionamentos com a transcendência, afastando-se da espiritualidade objectiva.

A magia nunca deixou de acompanhar o homem pela incapacidade da religião e, depois, da ciência, resolverem questões sempre presentes. O amor, o dinheiro, a profissão, a saúde. Se a ciência não derruba toda a ignorância, sendo incapaz de solucionar estes e outros assuntos, a magia poderá solvê-los, sobretudo havendo tendências pouco religiosas. A magia perdurará por proporcionar soluções para as necessidades materiais e espirituais insatisfeitas de outras formas (Eleta, 1997: 64).

A *superstição* é a crença na integração da existência individual na ordem cósmica, mas que não se baseia em evidências empíricas nem se incorpora em sistemas religiosos (Jarvis, 1980: 288). Supõe confiança irracional no destino e/ou na influência de forças sobrenaturais, de espíritos ou de astros, decompondo-se em: presságios, tabus, feitiços e objectos.

A crença no destino, na impotência para alterar o rumo da sua vida, torna o homem refém de presságios ou de tabus. Presságios, como cruzar com gatos pretos na rua ou partir espelhos, e tabus, como passar por debaixo de escadas ou abrir guarda-chuvas dentro de casa, são sinais de má sorte futura. Utilizando feitiços (bruxaria, macumba, vudu, etc.) ou objectos (trevo de quatro folhas, ferradura, pé de coelho, etc.) de eficácia mágica a má sorte pode ser esconjurada.

Para conhecer o seu destino mais ou menos alargado, o homem socorre-se de rituais como a leitura de horóscopo, a interpretação de cartas (tarot) ou outras formas de vidência astrológica. Os rituais também podem ser usados para tornar favoráveis as forças sobrenaturais ou espíritos, pela organização dos espaços e dos seus componentes (feng shui) ou pela comunicação com espíritos dos mortos através de médiuns (espiritismo).

O sagrado pode estar presente no mundo sobrenatural como no natural, sendo adorado por indivíduos ou por grupos sociais (Evans, 2003: 40). O sagrado civil, venerado por grupos sociais, encontra-se no mundo natural, o religioso existe no mundo sobrenatural. A estes dois tipos associam-se, respectivamente, as religiões civis ou seculares e as religiões tradicionais, que se relacionam com duas formas diferentes de encarar as ideologias: a religião como forma particular de ideologia ou a ideologia como género específico de religião.

As *ideologias* são sistemas de ideias, de doutrinas ou de visões do mundo. Podem ser instrumento de domínio ou de mudança. Em ambas, a esperança permanece como signo distintivo: numa vida melhor além da morte, nas ideologias de domínio; numa vida melhor aquém da morte, nas ideologias de mudança. Embora as religiões tradicionais considerem a vida terrena essencial,

focalizam-se numa outra vida, particularmente as monoteístas. Ao comportarem visões do mundo, são consideradas também ideologias.

Quem vê na religião forma de ideologia, pode ver neste instrumento de dominação de uma classe em relação a outra. As religiões tradicionais, sobretudo o cristianismo, são ferramentas de poder. Marx e Engels (1976: 78-79) consideravam a produção intelectual dependente da produção material. As ideias principais de uma época, nomeadamente as religiosas, seriam pertença da classe dominante, meio de explorar a classe dominada.

Quem vê na ideologia tipo de religião, vê nas ideologias patriotismo, comunismo, nacionalismo, entre outras, religiões civis ou seculares. Estas religiões oferecem visões do mundo particulares, viradas para a acção, com o carisma associado aos seus líderes. Querem sempre mudar o mundo, concorrendo com as religiões tradicionais, esboroando o seu domínio. Bellah (1973: 7) defendia a existência de uma religião civil americana, com os seus profetas e mártires, os seus eventos e lugares sagrados, os seus rituais e símbolos solenes.

As *definições funcionais* da religião também se dispersam por vários autores. A *função normativa* destaca-se como sendo amiúde referida (Hume, 1975: 88; Simmel, 1998: 133; Weber, 2006: 197; Wach, 1971: 50; Davis, 1949: 544; Parsons, 1957: 381; Radcliffe-Brown, 1968: 160; Bellah, 1957: 6; Neundorfer, 1960: 297; Firth, 1961: 224-225; O’Dea, 1966: 14; Wilson, 1966: 228; Berger, 1990: 37; Martin, 1995: 302; Voyé, 1999: 277-278; Cipriani, 2004b: 304). A geração de valores indutores de normas, atitudes e comportamentos inere claramente na religião. Hume (1975 [1779]: 88) considerava que a religião tem como função “regular o coração dos homens, humanizar a sua conduta, infundir o espírito de temperança, ordem e obediência”. Para Parsons (1957: 381), a religião “proporciona critérios para avaliação dos padrões morais reguladores da conduta humana”. Em Cipriani (2004b [2001]: 304) a religião “é basicamente um agente para difundir valores.”

Estreitamente relacionada com a anterior, encontra-se a *função coesiva*, igualmente assaz mencionada (Simmel, 1998: 50; Durkheim, 2001: 313; Malinowski, 1955: 44; Freud, 2008: 46; Wach, 1971: 35-40; Davis, 1949: 544; Radcliffe-Brown, 1968: 160; Caillois, 2001: 24; Firth, 1961: 224; O’Dea, 1966: 14; Wilson, 1966: 228; Berger, 1990: 42; Bellah, 1973: 18; Beckford, 1989: 170-171; Campiche, 1993: 121; Luhmann, 2007: 105). Como argumentava Malinowski (1955 [1925]: 44), as crenças e as práticas sacralizam as tradições, permitindo que a sociedade seja mais poderosa, permanente e coesa. Em O’Dea (1966: 14), a religião sacraliza as normas e valores sociais, fazendo prevalecer os objectivos da sociedade em detrimento dos desejos individuais.

A *função tranquilizante* também é bastante aludida (Marx, 1976: 38-39; James, 1952: 475-476; Simmel, 1998: 48; Davis, 1949: 544; Parsons, 1957: 385; Yinger, 1957: 15-16; Firth, 1961: 250; Evans-Pritchard, 1965: 84; O’Dea, 1966: 14; Fernandes, 1990: 97-98; Campiche, 1993: 121; Spiro, 1996: 2; Luhmann, 2007: 15; Voyé, 1999: 278-279; Fernandes, 2001b: 1). Em Simmel (1998 [1906]: 48), crer é “um calmante nos fluxos e refluxos da alma”; já em Evans-Pritchard (1965: 84), a religião é

“uma garantia e uma segurança contra o medo.” Para Spiro (1996 [1967]: 2), todas as religiões ajudam a lidar com o sofrimento, dando-lhe explicação e fornecendo técnicas para o evitar ou o diminuir.

A *função estimulante* é menos referida (Durkheim, 2001: 311; Malinowski, 1955: 86; Firth, 1961: 216; Evans-Pritchard, 1965: 84; Fernandes, 2001b: 1). Refira-se Durkheim (2001 [1912]: 311), para quem o homem religioso “sente mais força em si, tanto para lidar com as dificuldades da existência como para as derrotar.” Acrescente-se Fernandes ao considerar que o sistema religioso sempre serviu “de apoio para os combates da existência e de ‘suplemento de alma’ para a vida” (Fernandes, 2001b: 1; Fernandes, 1990: 98).

A *função significante* também se apresenta (Weber, 2006: 183; Parsons, 1957: 380; Firth, 1961: 250; Luckmann, 1970: 53; Steeman, 1977: 317; Fernandes, 1990: 98; Luhmann, 2007: 15; Fernandes, 2001b: 1; Margry, 2008: 17). Luhmann (2007 [1998]: 105), por exemplo, salienta como uma das funções da religião “responder de maneira plausível às perguntas sobre o sentido”. Minnema (1998: 289) considera em Luhmann a religião como sistema de sentido, tendo como função transformar o indefinível em definível. Para Luckmann (1970 [1967]: 53), a visão do mundo, forma social elementar de religião, oferece uma matriz de sentido às várias gerações.

As *funções experiencial* (Davis, 1949: 544; Firth, 1961: 216; O’Dea, 1966: 14), *maturativa* (Evans-Pritchard, 1965: 84; O’Dea, 1966: 15; Margry, 2008: 17), *identitária* (O’Dea, 1966: 15; Steeman, 1977: 317; Campiche, 1993: 121; Voyé, 1999: 280-284) e *redentora* (Weber, 2006: 193; Wilson, 1989: 27) são igualmente mencionadas. Veja-se O’Dea (1966: 14), onde a religião “oferece uma relação transcendental através do culto”. Margry (2008: 17) destaca como a religião permite o acesso a poderes transformativos que podem influenciar a condição existencial humana. Em Steeman (1977: 317) a religião “dá uma identidade ao homem, um lugar no universo”. Já Wilson (1989: 27) concede à religião a função explícita e manifesta de oferecer aos homens a perspectiva de salvação.

Após percorrer várias definições de religião, pertencentes a disciplinas, correntes e épocas diferentes, torna-se evidente a síntese das mesmas, pressupondo-se a relevância dos contributos escolhidos. A pertença ocidental dos autores viabiliza proposições focalizadas no cristianismo. Porém, principalmente os antropólogos e os historiadores, pela sua experiência e estudo sobre outras religiões, equilibram esta visão mais etnocêntrica. Os próprios fundadores da sociologia, Weber e Durkheim, exemplificam análises alargadas.

O objectivo da síntese passa pela definição de religião como instrumento de discussão subsequente teórica e empírica, apesar do conjunto diverso de enunciados possibilitar construções mais ampliadas. Sendo o catolicismo utilizado no trabalho empírico e o mundo ocidental no referente teórico, importa definir assente nestas premissas. No entanto, a proposição ora apresentada poderia adaptar-se a qualquer religião tradicional. Interessava aqui tão-somente distingui-la das actuais religiosidades ou espiritualidades.

Embora apareça também a definição funcional, privilegia-se a parte substantiva, pois com ela se pode medir o avanço da secularização. Olhando apenas para a primeira, valoriza-se o regresso do sagrado, na sua forma sincrética ou heteróclita, pois a sua metamorfose implica a sua permanência. Na substância a religião pode mudar, mas na função mantém-se. A definição proposta conjuga todos os bons contributos dos autores seleccionados, referindo aquilo que descreve as religiões tradicionais, nomeadamente o catolicismo. Relativamente às proposições analisadas, pretende diferenciar-se pela conjugação da simplicidade com a extensão das componentes utilizadas. Assim:

Em termos substantivos, a religião é um sistema composto por descrições do sagrado, respostas ao sentido do mundo e da vida (crenças), meios, sinais, experiências de ligação a esse sagrado (práticas), orientações normativas do comportamento (valores) e actores colectivos com regras e recursos próprios (colectividades).

Em termos funcionais, a religião permite regular e justificar a conduta individual (normativa), providenciar coesão social (coesiva), consolar e aliviar (tranquilizante), fortificar a vontade (estimulante), dar sentido à vida (significante), possibilitar a experiência do sagrado (experencial), crescer e amadurecer (maturativa), proporcionar identidade (identitária) e ministrar salvação (redentora).

Resumo

O sagrado, por ser o objecto da religião, é o primeiro aspecto a ser definido. Assumido na sua forma tradicional e ocidental, poderá consistir na própria realidade transcendente ou nas suas manifestações. Adoptou-se aqui a primeira perspectiva.

No seguimento são abordadas as componentes do sistema religioso. As crenças resumem-se habitualmente a definições sobre o sagrado e à relação deste com o homem. As práticas são meios de comunicação do homem com o sagrado. Os símbolos compreendem aspectos evocativos das crenças, como objectos. As visões do mundo correspondem às interpretações do mundo e ao seu sentido. Os valores são sistemas de preferências que modelam o comportamento. As experiências são as relações pessoais com o sagrado.

A relação do homem com o sagrado poderá ser dupla: religiosa, guiada somente pelas regras institucionais; espiritual, conduzida pelo sujeito. A espiritualidade, conceito amplamente utilizado na nossa modernidade, poderá ter alguma ambiguidade. Considera-se aqui que a espiritualidade poderá ser subjectiva ou objectiva. Na primeira, o sujeito é o princípio e o fim da demanda. Na segunda, o sujeito ruma a algo transcendente.

Ligadas de alguma forma à espiritualidade e ao sagrado, são referidas a magia, manipulação de forças sobrenaturais para obtenção de benefícios, e a superstição, crença na integração da existência individual na ordem cósmica. A opacidade de partes do nosso mundo, que nem a ciência iluminou totalmente, torna a sua pertinência permanente.

O sagrado poderá também estar presente no mundo natural, do qual derivam algumas ideologias. As religiões seculares encontram-se como ideologias de mudança, com esperança num mundo melhor e salvação aquém da morte. Este sagrado emana do nosso mundo, de narrativas criadas pelo homem sem intervenção divina.

Por último, define-se a religião de forma funcional. As suas funções poderão ser várias: normativa, coesiva, tranquilizante, estimulante, significante, experiencial, maturativa, identitária e redentora.

2.1.2. Religiosidade católica

A religiosidade é a manifestação da religião, é a expressão da apropriação do objecto da religião pelos indivíduos e pelas colectividades. Por a religião ser multidimensional, como previamente se concluiu, a religiosidade, seu reflexo, terá também de o ser. Não basta medir a prática dominical como faziam os primeiros estudos franceses e portugueses de sociologia religiosa, dos anos 30 e 50, respectivamente. Dada a complexidade do sistema religioso, todo o seu conjunto de componentes importa para se compreender a religiosidade. Mas, por vezes, nem todos os elementos da religiosidade podem ser analisados; a carência de meios obriga a optar por alguns.

Vários autores têm contribuído para reflectir sobre as dimensões a estudar na religiosidade. Para Fichter (1969: 176) e Fichter (1951: 5), esta contém a crença, o código de conduta, o culto e a comunhão. Em Glock e Stark (1969: 20-21), há cinco dimensões: experiencial (sentimentos, percepções e sensações de comunicação com o divino), ideológica (adesão às crenças), ritualista (práticas), intelectual (conhecimento das crenças e dos documentos) e consequencial (normas e atitudes comportamentais).

Cornwall *et al.* (1986: 228) consideram seis dimensões, resultantes do cruzamento de dois modos (pessoal e institucional) com três componentes (crença, empenho e comportamento): ortodoxia tradicional e particularista, empenho espiritual e eclesial, comportamento e participação religiosos. Halman (2003: 270), distinguindo religiosidade privada de pública, argumenta medir a primeira com cinco indicadores (sentimento religioso, crença num deus pessoal, importância de Deus, religião como fonte de força e conforto, prática de oração) e a segunda pela frequência da participação em celebrações litúrgicas.

Rinaman *et al.* (2009: 419-420) defendem que a religiosidade católica pode ser analisada através de oito dimensões: devoções (grau de devoção), crenças teológicas (grau de ortodoxia), relação com Deus (definições/grau de presença de Deus), importância identitária (empenho e identidade católicos), colegialidade (satisfação com a liderança e a estrutura governativa), participação institucional (grau de satisfação e envolvimento na vida paroquial), autoridade moral (apoio aos ensinamentos morais da Igreja) e tradição clerical (apoio às regulações internas da Igreja).

Seguindo a definição de religiosidade, derivada de religião, algumas dimensões evocadas pelos autores referidos parecem não se enquadrar. Não se descartando o interesse e a pertinência das mesmas, serão estudados somente indicadores de crenças, práticas e valores, elementos centrais na religião e na religiosidade. A questão organizacional subentende-se no sistema religioso e principalmente nas práticas, na medida em que algumas delas são efectuadas de forma colectiva, como a assistência à missa.

A religiosidade católica consiste na manifestação da religião católica pelos seus fiéis. As crenças católicas estão bem definidas; os dogmas são elementos únicos e diferenciadores de todas as outras religiões. As práticas são variadas, destacando-se os sacramentos, os quais, para além de

objecto de dogma, são também parâmetros distintivos face a outras religiões. Já os valores católicos, bem explícitos na doutrina social da Igreja, poderão demarcar-se ou aproximar-se de outros. Em nota de rodapé apresentam-se vários trabalhos portugueses e estrangeiros sobre religiosidade². No início de cada parte sobre crenças, práticas e valores os mesmos serão também apresentados.

Crenças³

Segundo o Catecismo da Igreja Católica (CIC) (1993: 53), a fé, para além de obra do Espírito Santo, é adesão pessoal do homem, na sua vontade e inteligência, a Deus revelado, à Sua pessoa e à Sua verdade. Esta revelação, este Deus feito homem e que habitou entre nós, distingue claramente o cristianismo das restantes religiões. Deus entrou na história humana, encarnando, para salvar a humanidade. Mais nenhuma o tem. Através das tradições apostólica e eclesial, da sagrada escritura e do magistério eclesial, a Igreja vai revelando a palavra de Deus ao longo das gerações.

As principais verdades ou crenças estão agrupadas nos símbolos da fé, credos ou profissões de fé⁴, divididos em três partes, descritoras das Pessoas da Santíssima Trindade, que totalizam doze artigos, símbolo do número dos Apóstolos. Ao longo dos séculos, houve vários símbolos, distinguindo-se o dos Apóstolos, resumo fiel da fé destes, e o de Niceia-Constantinopla, saído dos dois primeiros concílios ecuménicos. (CIC, 1993: 59-60)

Estes símbolos são abrangidos pelos dogmas da Igreja, verdades consideradas absolutas, definitivas, imutáveis, infalíveis e irrevogáveis, os quais são, por isso, a base da doutrina católica. Existem quarenta e três dogmas sobre Deus (cinco), Jesus Cristo (oito), criação do mundo (três), ser humano (três), Maria (três), Papa e Igreja (cinco), sacramentos (nove) e últimas coisas (sete).

² Na religiosidade há trabalhos sobre Portugal (Duque, 2009; Menéndez, 2007; Ferreira, 2006b; Torres e Brites 2006; Aboim *et al.*, 2005; Almeida *et al.*, 2005; Fernandes, 2004a; Vilaça, 2004; Fernandes, 2003; Torres, 2002; Cabral, 2001; Pais, 2001b; Vilaça, 2001; Almeida, 2000; Antunes, 2000; Monteiro, 1999b; Oliveira, 1995; Bacalhau, 1994; Viegas e Reis, 1988; IPOPE, 1973; Falcão, 1957a), alguma zona específica do país (Almeida, 1999; Nunes, 1994a; Silva, 1984a; Fernandes, 1972b) ou outros países (Duque, 2009; Pérez-Agote, 2009; Pollack, 2008; Schlehofer *et al.*, 2008; Pace, 2007a; Halman e Draulans, 2006; Lazar, 2006; Bréchon, 2004a; Lambert, 2004a; Campiche, 2003; Hiernaux e Servais, 2003; Houtman e Mascini, 2002; Nesti, 2002; Campiche, 1993; Bailey, 1990; Davie, 1990; Abbruzzese, 1989; Duke e Johnson, 1989; Cornwall *et al.*, 1986; Petersen e Roy, 1985; Yinger, 1977; O'Connell, 1975; Servais e Bonmariage, 1969).

³ Nas crenças há trabalhos sobre Portugal (Duque, 2009; Menéndez, 2007; Fernandes, 2003; Vilaça, 2001; Antunes, 2000; Lages, 2000; Oliveira, 1995; Nelsen *et al.*, 1985), alguma zona específica do país (Medeiros, 2008; Leitão, 2004; Medeiros, 2004; Fernandes, 2001b; Silva, 1984a; Fernandes, 1972b) ou outros países (Duque, 2009; Aarts *et al.*, 2008; Fox e Tabor, 2008; Pollack, 2008; Halman e Draulans, 2006; Stolz e Favre, 2005; Lambert, 2004a; Campiche, 2003; Hiernaux e Servais, 2003; Bruce, 2002b; Nesti, 2002; Kunkel *et al.*, 1999; Waterhouse, 1999; Bréchon, 1990; Davie, 1990; Roberts, 1989; Nelsen *et al.*, 1985; Bainbridge e Stark, 1981; Emmons e Sobal, 1981; Aerde *et al.*, 1972; Jong e Faulkner, 1972; Vergote *et al.*, 1972; Servais e Bonmariage, 1969; Dobbelaere, 1968; Taras, 1968).

⁴ A palavra grega «symbolon» significava a metade de um objecto partido, apresentado como sinal de identificação, sendo as duas partes justapostas para a verificação da identidade do portador, pelo que o símbolo da fé é sinal de identificação e de comunhão entre os crentes. A denominação «Credo» deriva de habitualmente as sínteses da fé começarem com a palavra «Creio». A designação «profissão de fé» resulta das sínteses de fé resumirem a fé professada pelos cristãos. (CIC, 1993: 59)

Os dogmas da existência, da unicidade, da eternidade e da trindade de Deus parecem pertinentes como categorias distintas, enquanto os três dogmas sobre a criação do mundo podem ser sintetizados numa só. Habitualmente usadas em estudos internacionais, as questões sobre a importância de Deus e as suas concepções parecem igualmente interessantes, por discriminarem os tipos religiosos existentes. A importância maior dada por alguém a Deus implica provavelmente maior religiosidade, tal como a concepção de Deus pessoal.

Os oito dogmas sobre Jesus podem ser condensados em quatro questões: as naturezas divina e humana, a salvação do mundo, a ressurreição dos mortos e a ascensão aos céus. Ainda se podem acrescentar os dogmas sobre a fundação da Igreja e o juízo universal no fim dos tempos, ambos relativos a Jesus.

Os dogmas sobre o ser humano talvez se tornem mais interessantes e perceptíveis se traduzidos para dois conceitos essenciais na fé católica, o pecado e a graça. Como se depreende pelo último destes dogmas, a queda provocada pelo pecado só pode ser redimida pela graça divina.

Os três dogmas marianos, da imaculada concepção, da maternidade divina e da assunção, também se mostram acessíveis. Os dogmas sobre o papa e a Igreja podem reduzir-se a dois, a infalibilidade papal e o primado do papa. Os dogmas sobre os sacramentos não são incluídos por estarem inseridos nas práticas.

Os dogmas sobre as últimas coisas consistem em questões sobre o céu, o inferno, o purgatório e a ressurreição. A vida do católico encontra-se em tensão permanente entre o pecado e a graça, o mal, vindo do coração do homem, do mundo e do diabo, e o bem, vindo de Deus, dos sacramentos, das orações e das boas obras. O católico acredita que vive na esperança do Amor. Espera pela vida eterna e pelo reino de Deus, em que joga a sua fé. A morte torna-se então momento crucial na vida cristã, pois preludia o futuro de cada crente. Será o céu, o inferno ou o purgatório? Como serão? Haverá ressurreição? Será pertinente este esforço terreno para, quando morrer, haver um vazio ou algo diferente?

Estas questões sempre se colocaram pelos temerosos do inferno, por crentes, ou pelos pouco crentes. A actual descrença na eternidade, no pecado e nas suas consequências reflecte a perda de sentido da salvação além da morte. Recorrendo a imagens pavorosas e tormentosas do inferno, de penas eternas, a Igreja controlava os fiéis pelo sermão, pela prédica e pela confissão. Pelo medo da morte e de terríveis consequências por se afastar das normas da Igreja, os corações seguiam-na amedrontados.

Muitos permanecem crentes na vida eterna e seus predicados, mas com maior liberdade e racionalidade. A morte continua a insinuar receio e medo. Mantém-se dos maiores combates humanos. O aumento da esperança de vida, a diminuição da natalidade infantil e a luta contra as doenças são expressivos. A morte estava mais presente em todas as idades e classes sociais. Hoje quer viver-se eternamente não além mas aquém da morte. Considera-se ainda importante o comportamento terreno para conquistar a vida eterna?

Práticas⁵

As práticas religiosas católicas dividem-se em acções colectivas, onde se incluem as celebrações litúrgicas, as peregrinações, as procissões e outras festas religiosas, participação em colectividades religiosas (associações, movimentos, etc.), e acções individuais, onde se inserem o uso de objectos (símbolos), a realização de sacrifícios, a aquisição de cultura religiosa e a oração.

As celebrações litúrgicas compreendem os sacramentos, o ofício divino, os sacramentais e as exéquias. As celebrações desenvolvem os vários ritos ilustrados pela palavra de Deus, proclamada, rezada e cantada, sendo presididas por sacerdotes, diáconos ou leigos. Decorrem segundo o calendário do ano litúrgico e recorrendo a elementos naturais (água, vinho, etc.), gestos (andar, comer, etc.), posições corporais (de pé, sentados, etc.), alfaias (cálice, patena, etc.) e locais (igreja, altar, etc.)⁶.

Os sacramentos da Igreja dividem-se em três tipos: iniciação cristã (baptismo, confirmação e eucaristia), cura (penitência e unção dos enfermos) e serviço da comunhão (ordem e matrimónio) (CIC, 1993: 278).

A missa ou celebração eucarística decorre, principalmente, no Domingo e em dias festivos. Divide-se em ritos iniciais, liturgia da palavra, liturgia eucarística e ritos de conclusão⁷. “A eucaristia é o coração e o ponto mais alto da vida da Igreja, porque nela Cristo associa a mesma Igreja, com todos os seus membros, ao seu sacrifício de louvor e de acção de graças, oferecido ao Pai uma vez por todas na Cruz; por este sacrifício, Ele derrama as graças da salvação sobre o seu Corpo, que é a Igreja” (CIC, 1993: 317).

Desde os primeiros estudos de sociologia religiosa iniciados nos anos 30 em França (Le Bras, 1931; Le Bras, 1937), transportados nos anos 50 para Portugal (Micael, 1961a; Micael, 1961b; Carrilho e Micael, 1957; Falcão, 1957a; Falcão, 1957b; Falcão, 1956; Rendeiro, 1953), a assistência à missa dominical destaca-se, sendo indicador crucial ou mesmo único. A centralidade da missa na vida cristã torna-a parâmetro essencial na análise sociológica.

Com o baptismo há “a remissão do pecado original e de todos os pecados pessoais; o renascimento para a vida nova, pela qual o homem se torna filho adoptivo do Pai, membro de Cristo, templo do Espírito Santo” (CIC, 1993: 291). A pertença à comunidade cristã depende exclusivamente

⁵ Nas práticas há trabalhos sobre Portugal (Duque, 2009; Menéndez, 2007; Cabral, 2006; Fernandes, 2003; Antunes, 2001; Cabral, 2001; Vilaça, 2001; Antunes, 2000; Lages, 2000; Oliveira, 1995; Bacalhau, 1994; França, 1981; Silva, 1979; IPOPE, 1973; Falcão, 1957a), alguma zona específica do país (Medeiros, 2008; Fernandes, 2004a; Fernandes, 2004b; Medeiros, 2004; Fernandes, 2001b; Silva e Monteiro, 2000; Almeida, 1999; Vilar, 1999; Pais, 1994b; Antunes 1984; Oliveira, 1984; Silva, 1984a; Falcão, 1973; Fernandes, 1972b; Falcão, 1970; Micael, 1961a; Micael, 1961b; Carrilho e Micael, 1957; Falcão, 1957b; Falcão, 1956; Rendeiro, 1953) ou outros países (Duque, 2009; Aarts *et al.*, 2008; Fox e Tabory, 2008; Pollack, 2008; Presser e Chaves, 2007; Halman e Draulans, 2006; Pace, 2006; Greeley, 2004a; Greeley, 2004b; Lambert, 2004a; Campiche, 2003; Hiernaux e Servais, 2003; Bruce, 2002b; Nesti, 2002; Mockabee *et al.*, 2001; Turcotte, 2001; Bruce, 2000; Iannaccone, 1990; Azzi e Ehrenberg, 1975; Jong e Faulkner, 1972; Dobbelaere, 1968; Taras, 1968; Houtte, 1964; Houtte, 1961; Isambert e Petit, 1956).

⁶ Fonte: <http://www.ecclesia.pt/catolicopedia/> (10-03-2011) (duas frases anteriores).

⁷ Id.

do baptismo, tornando-se o recém baptizado, a partir desse momento, filho de Deus e membro da Igreja. Qualquer estudo sobre religiosidade católica carece obrigatoriamente de inserir esta questão.

Na confirmação completa-se a graça baptismal, recebe-se o Espírito Santo para estar mais profundamente enraizado na filiação divina, mais solidamente incorporado em Cristo, mais firme na ligação à Igreja, mais associado à sua missão e mais empenhado no testemunho da fé cristã pela palavra e obras (CIC, 1993: 298). A confirmação é um reafirmar da pertença cristã, pressupondo maturidade na fé e vontade de testemunho. Pela maior entrega à vida cristã, os confirmados poderão diferenciar-se dos baptizados. Contudo, alguns mantêm-se constantes nas suas convicções e outros abandonam-nas, porventura por receberem este sacramento durante a adolescência, em idade pouco experimentada.

A penitência envolve reconciliação com Deus. O penitente obtém recuperação da graça, reconcilia-se com a Igreja, redime-se totalmente da pena eterna incorrida por pecados mortais e parcialmente das penas temporais derivadas do pecado, colhe forças espirituais para o combate cristão (CIC, 1993: 334). A prática frequente de confissão tanto poderá indicar almas perturbadas, demasiado escrupulosas, como ânimos adultos, convictos e firmes.

O ofício divino ou a liturgia das horas é uma celebração diária composta principalmente por salmos, hinos, leituras e orações. Realiza-se em horas específicas do dia e constituída por duas horas principais, laudes (início do dia) e vésperas (entardecer), intermediadas pela terça, sexta e noa, e finalizadas pelas completas (fim do dia), havendo ainda as matinas (qualquer hora)⁸. Os sacramentais “incluem sempre uma oração, muitas vezes acompanhada dum determinado sinal, como a imposição da mão, o sinal da cruz, a aspersão da água benta” (CIC, 1993: 369). As bênçãos, formas principais de sacramentais, têm como objecto pessoas, refeições, objectos e lugares (CIC, 1993: 370). Nas exéquias fúnebres, despede-se dos mortos (CIC, 1993: 372). Todas estas celebrações são muito específicas e não seguidas habitualmente por leigos, daí o seu pouco interesse para o estudo.

As romarias, as procissões e os festejos populares são momentos de encontro colectivo, de participação comunitária, onde a índole religiosa se dilui no meio de acções profanas, pouco imbuídas de profundidade religiosa. Acontecimentos marcados manifestamente por intemperança sensual e vínica, onde a vertente piedosa mal se vislumbra, encerram igualmente pouco ganho.

Nas peregrinações, procura-se maior intimidade com o divino, espera-se experiência de comunhão e diálogo com o sagrado, partilha e encontro com os parceiros de caminho. Embora a festa também esteja presente nas peregrinações, estas são essencialmente fenómenos de espiritualidade objectiva ou subjectiva, partilhados pela comunhão com os outros. Bastantes vezes inseridas em associações ou movimentos religiosos, dezenas de jovens rumam para Fátima, principalmente em Maio, à procura de relações, com o sagrado, consigo e com os outros. A pertença a colectividades

⁸ Id.

religiosas poderá indicar, seguramente, religiosidade elevada (González-Anleo, 2006: 299), com outras motivações como as amizades, os namoros, as diversões.

O uso de objectos religiosos, onde se incluem as santas imagens de Cristo, Maria, anjos e santos, destinam-se a despertar e alimentar a fé no mistério de Cristo, adorando-o e venerando-se as pessoas representadas (CIC, 1993: 272). A cultura religiosa pode ser adquirida na missa através da homília, pela leitura da Bíblia, de livros e revistas religiosos, pela assistência a programas de TV e de rádio, pela leitura de páginas na Internet.

A realização de sacrifícios insere-se, principalmente, na via penitencial do ciclo quaresmal: a esmola enquadra-se na partilha com os mais necessitados e na renúncia a gastos excessivos ou dispensáveis; o jejum e a abstinência são obrigatórios na Quarta-Feira de Cinzas e na Sexta-Feira Santa, no primeiro, redução da quantidade de alimentos ingeridos e, no segundo, abstenção de alimentos requintados ou preferidos⁹. Por estarem ligados a um período do ano litúrgico e por serem exigentes, são certamente pouco seguidas, logo pouco pertinentes também.

A oração pode ser realizada para bendizer, para pedir, para interceder, para agradecer e para louvar (CIC, 1993: 557), podendo tomar ainda forma penitencial em exercícios mais prolongados e generosos¹⁰. A oração individual, realizada fora de celebrações litúrgicas, é momento de encontro com o sagrado, sem intermediação institucional, é ocasião para pedir por si ou por outros, para agradecer dádivas recebidas, para conversar, para meditar, para contemplar, para unir. A oração é dos actos mais marcadamente religiosos; procura-se o sagrado solitariamente, sem que ‘a mão esquerda saiba o que faz a direita’.

Valores e atitudes¹¹

A abordagem empírica dos valores recorre, habitualmente, a perguntas directas sobre os mesmos, usando escalas de julgamento, como a de Rokeach (hierarquização de expressões indicadoras de valores), de Inglehart (opção de valores num conjunto) e de Schwartz (avaliação de valores), embora se utilize formas indirectas, como o uso de questões sobre atitudes, opiniões e comportamentos, na presunção de que reflectem certos valores (Vala *et al.*, 2003: 29). Nos inquiridos,

⁹ Fonte: <http://www.paroquias.org/noticias.php?n=6291> (10-03-2011).

¹⁰ Id.

¹¹ Nas atitudes há trabalhos sobre Portugal (Duque, 2009; Aboim, 2005a; Aboim, 2005b; Oliveira, 1995; IPOPE, 1973), alguma zona específica do país (Lages, 1984; Silva, 1984b) ou outros países (Duque, 2009; Ford *et al.*, 2009; Mak e Tsang, 2008; Mavor e Gallois, 2008; Barkan, 2006; Blasi, 2006; Burdette *et al.*, 2005; Stolz e Favre, 2005; Bréchon, 2004a; Lambert, 2004a; Rowatt e Schmitt, 2003; Hoge, 2002; Laythe *et al.*, 2002; Nesti, 2002; Scheepers *et al.*, 2002; Petersen, 2001; Fulton *et al.*, 1999; Montero, 1998; Bréchon, 1996; Emerson, 1996; Hayes, 1995; Woodrum e Davison, 1992; Cochran e Beeghley, 1991; McFarland, 1989; Welch e Leege, 1988; Woodrum, 1988; Harris e Mills, 1985; Bainbridge e Stark, 1981; McIntosh *et al.*, 1979; Ebaugh e Haney, 1978; Hunt e King, 1978; Servais e Bonmariage, 1969; Taras, 1968; Lenski, 1967).

a atitude é vista como a coisa mensurável, sendo seu índice o julgamento emitido, a opinião (Isambert, 1961: 39).

Interessa compreender a forma como a religião influencia as posições individuais sobre aspectos relacionados com valores referenciados pela Doutrina Social da Igreja (DSI), os quais identificam determinadas esferas sociais, cuja secularização se analisa. Segundo CPJP (2005: 27), este documento contendo as linhas fundamentais do ensinamento social católico, é um guia para inspirar opções e comportamentos sociais. A DSI abrange ensinamentos sobre a família, o trabalho, a vida económica, a comunidade política, o ambiente, a comunidade internacional e a paz.

O desenvolvimento moderno, racionalista e capitalista, originou a diferenciação social, processo central na secularização. A diferenciação conduziu à produção, em cada esfera social, de normas próprias, autónomas e independentes do dossel religioso. Ao perder hegemonia sobre outras esferas, as normas religiosas confinaram-se à religião. Esta torna-se então um assunto privado (Berger, 1990: 152; Luckmann, 1970: 86), uma religião invisível. Já não está visível na sociedade, mas somente nas matérias privadas dos indivíduos, invisível portanto. Contudo, como defende Berger (1990: 133-134), a religiosidade privada, por se limitar à vida particular, mantém a sua ascendência sobre as normas familiares.

A família é a instituição capital de criação e socialização do homem. Na sua esfera, desenrola-se a reprodução social, criam-se novas gerações. Antes da entrada na sociedade e do cumprimento de normas próprias a cada esfera social, a criança, protegida pelos pais, segue as regras familiares. A educação recebida influi muito na cosmovisão pessoal; o indivíduo é marcado sobremaneira pelo valor dado em sua casa à família e a aspectos fortemente correlacionados. Tendo a família normas próprias, espera-se que os filhos sigam de forma aproximada o que aprenderam em suas casas.

Para a Igreja a família é essencial, é a célula vital da sociedade (CPJP, 2005: 147). Funda-se no matrimónio (CPJP, 2005: 150), pelo que todas as restantes práticas, casamento civil, união de facto, relações sexuais casuais, relações homossexuais, casamento entre pessoas do mesmo sexo, são indesejadas pela Igreja. Sendo o matrimónio indissolúvel, também o divórcio é contra as normas eclesiais (CIC, 1993: 504). Já a contraceção é oposta aos ensinamentos da Igreja, principalmente por impedir a procriação, não respeitar o corpo dos esposos, não estimular a ternura mútua e não favorecer a educação numa liberdade autêntica (CIC, 1993: 502). A educação sexual nas escolas poderá ser discordante com a Igreja quando não atenda à complementaridade dos sexos, à responsabilidade sexual e à preparação para o matrimónio. A Igreja é convictamente contrária ao aborto e à eutanásia – são atentados à vida humana (CIC, 1993: 484-487).

As normas familiares em relação à família dependerão significativamente do seu grau de religiosidade. Ou se encontra uma posição conforme às normas da Igreja, a segui-las de forma tradicional, emocional ou racional, consciente de um Deus pessoal, justo e misericordioso mas vigilante, com sua lei na Igreja. Ou se encontra outra posição para a qual Deus e a lei divina são indiferentes, havendo a orientação humanista, crente no poder do homem e da ciência, e a orientação

individualista, alheia aos outros. Num lado, o homem obediente a um Deus vivo e cuja lei é a da Igreja; no outro, o homem para quem Deus morreu e cuja lei é feita por si.

Entre os extremos encontram-se ramificações; crentes e/ou praticantes que pouco ou medianamente seguem as normas da Igreja, descrentes e/ou não praticantes que as adoptam. Num país impregnado de cultura católica, algumas gerações, ainda que afastadas da prática religiosa, mantêm traços da mesma, não por crenças ou práticas, mas por valores destas provenientes. Entre os extremos, sempre mais curtos do que o meio, encontra-se um amontoado de situações que poderíamos denominar religião difusa (Cipriani, 2004b; Cipriani, 2003; Cipriani, 1993; Cipriani, 1989; Cipriani, 1984), a qual comunga valores de proveniência principalmente católica (Cipriani, 2004b: 298).

A diferenciação social trouxe juntamente a pluralização religiosa, ao nível organizacional, acrescida pelo individualismo. O pluralismo, “consequência do enfraquecimento da coesão interna das visões do mundo (...) e da substituição de princípios hierárquicos de cultura organizacional por princípios de mercado” (Luckmann, 1979: 124-125), impele a construção de mercados onde as instituições religiosas vendem os seus conteúdos (Berger, 1990: 138). Neste regime plural, os indivíduos podem eleger, dentro de várias alternativas de sentido, as opções mais atinentes aos seus impulsos internos.

A individualização possibilita ao indivíduo a busca e selecção de conteúdos religiosos ou seculares aptos a darem-lhe sentido. Na variedade de cosmovisões e de conteúdos, o indivíduo pode realizar-se fazendo recomposições de crenças, práticas ou valores, indo ao encontro de si, dos seus mais profundos desejos. No culto do eu, interessa o indivíduo, as suas pulsões e necessidades mais cavadas.

A religiosidade inclui dimensões como as crenças, as práticas e os valores, dos quais derivam as atitudes. Embora seja consensual o estudo da influência de componentes religiosas em atitudes (Bréchon, 2009; Duque, 2009; Ford *et al.*, 2009; Mak e Tsang, 2008; Mavor e Gallois, 2008; Medeiros, 2008; Cabral, 2006; Aboim, 2005a; Aboim, 2005b; Medeiros, 2004), o mesmo não será aqui realizado. O tratamento de dados implica análise de correspondências múltiplas com análise de clusters, baseada nas atitudes, crenças e práticas. Da conjugação destes três grupos constroem-se os clusters da religiosidade católica, sendo despicienda a análise das correlações ou das regressões, ou seja, torna-se dispensável o estudo do efeito da religiosidade nas atitudes questionadas ou da magnitude da relação entre as mesmas.

Cada grupo de clusters de crenças, práticas e atitudes apresenta um aglomerado considerável de parâmetros. Da conjugação dos três grupos resultam três conjuntos de clusters da religiosidade católica que congregam as primeiras variáveis dos clusters individuais. Espera-se que os clusters da religiosidade católica se mostrem bastante coerentes, manifestando, por exemplo, atitudes mais consonantes com as normas da Igreja pelos mais convictos e mais praticantes. Desta forma, em vez de se aplicar regressões entre posições religiosas, crenças ou práticas e atitudes concretas, a análise de

clusters permite associar as variáveis das crenças e práticas com as atitudes, com resultados semelhantes.

Resumo

A religiosidade católica é a manifestação da pertença católica pelos seus fiéis. Existem vários parâmetros utilizados pelos investigadores para averiguar a religiosidade. Convocando a definição de religião e os parâmetros substantivos utilizados, o cerne da religiosidade encontra-se nas crenças, práticas e atitudes. A dimensão organizacional é intrínseca à pertença.

As crenças abrangem sobretudo questões sobre os dogmas católicos, cerne da doutrina eclesial e diferenciadora em relação às restantes confissões cristãs e religiões. Todos os dogmas são incluídos, exceptuando os relativos aos sacramentos; estes encerram-se nas práticas.

Escolheram-se práticas religiosas católicas com duas características: centrais para a religiosidade católica e minimamente seguidas. Assim, o primeiro conjunto de parâmetros engloba os sacramentos (baptismo, confirmação, eucaristia e confissão). A prática dominical é o parâmetro mais antigo e dos melhores indicadores da religiosidade. A oração também é outro aspecto essencial da religiosidade, embora se possa incluir na espiritualidade moderna. A pertença a movimentos, a participação na paróquia e a aquisição de cultura religiosa são outros indicadores pertinentes.

As atitudes escolhidas relacionam-se com a família. Com a privatização moderna, as normas religiosas confinam-se à família. Além disso, esta instituição é central para a Igreja; a sua defesa é baluarte católico. À partida, os católicos seguirão mais as normas eclesiais sobre a família do que os não católicos. Contudo, a pluralização e a individualização permitem a bricolage dos valores, a possibilidade de optar. Assim, as recomposições são prováveis.

2.2. EVOLUÇÃO RELIGIOSA

2.2.1. Panorama religioso

Quadro 2.1 – Evolução religiosa mundial

Mundo	1900	1970	2000	2010	2025	2050
Cristianismo	34,46	33,4	32,58	32,91	33,74	34,85
Islamismo	12,33	15,78	21,17	22,5	24,64	27,51
Hinduísmo	12,53	12,54	13,32	13,66	13,51	13,05
Rel.trad.chinesas	23,47	5,85	6,98	6,66	6,36	5,69
Budismo	7,84	6,36	6,82	6,72	6,82	6,32
Animismo	7,26	4,53	3,85	3,89	3,31	2,94
Agnosticismo	0,19	14,72	10,8	9,55	7,86	6,25
Ateísmo	0,01	4,49	2,27	1,99	1,67	1,45

Fonte: World Christian Database (WCD)¹²

A religião está a expandir-se (quadro 2.1). O islamismo tem tido a propagação mais larga nos últimos cento e dez anos, prevendo-se a manutenção desta tendência. O agnosticismo e o ateísmo, praticamente inexistentes em 1900, subiram consideravelmente até 1970, estando em regressão, assim continuando provavelmente. O animismo, com importância em 1900, vai recuando. As religiões tradicionais chinesas, segunda maior presença religiosa em 1900, diminuíram muito até 1970, permanecendo agora em leve retrocesso. O cristianismo, o hinduísmo e o budismo têm-se conservado ao longo dos decênios com pesos similares.

O peso das religiões evolui diferentemente em cada continente. Na América, o cristianismo regride e o agnosticismo expande-se, sendo estas evoluções claramente mais salientes na América do Norte e nos EUA. Em África, o cristianismo aumenta, o islamismo mantém-se e o animismo decresce. Na Ásia, cenário mais complexo, o islamismo e o cristianismo alastram, embora o primeiro mais notoriamente; o agnosticismo, o animismo e o ateísmo regridem, enquanto o hinduísmo, o budismo e as religiões tradicionais chinesas se mantêm. Na Oceânia, o cristianismo enfraquece e o agnosticismo aumenta.¹³

¹² World Christian Database (WCD) é uma base de dados internacional sobre religiões mundiais, nomeadamente as confissões cristãs. Relaciona-se com a World Religion Database (WRD), sendo esta mais detalhada. Ambas são bases de dados reconhecidas internacionalmente, pela sua qualidade, abrangência e detalhe. No entanto, a diversidade na origem dos dados, pela enorme quantidade de países, instituições e fontes envolvidos, diminui a sua credibilidade. Dentro das bases de dados disponíveis, a WCD apresenta-se como a melhor opção. A WCD foi escolhida em detrimento da WRD, devido aos custos envolvidos na aquisição desta, por não ser possível obter uma versão gratuita da WRD e por a WCD ser suficiente para esta análise.

¹³ *América do Norte*: cristianismo – 91,2% (1970), 80,56% (2010), 74,26% (2050); agnosticismo – 4,71% (1970), 12,29% (2010), 16,74% (2050). *EUA*: cristianismo – 90,86% (1970), 81,2% (2010), 75,13% (2050); agnosticismo – 4,71% (1970), 12,29% (2010), 16,74% (2050). *América Latina*: cristianismo – 94,37% (1970), 92,52% (2010), 89,79% (2050); agnosticismo – 2,11% (1970), 2,9% (2010), 5,2% (2050). *África*: cristianismo – 39,01% (1970), 47,32% (2010), 51,56% (2050); islamismo – 40,12% (1970), 40,86% (2010), 40,82% (2050); animismo – 20,13% (1970), 10,61% (2010), 6,09% (2050). *Ásia*: islamismo – 19,53%

Em termos absolutos, as religiões com maior crescimento têm sido o cristianismo e o islamismo em África, o cristianismo na América Latina, o cristianismo e o agnosticismo na América do Norte e na Oceânia, o islamismo, o hinduísmo, o cristianismo, as religiões tradicionais chinesas e o budismo na Ásia. Os maiores incrementos têm ocorrido, para o cristianismo, em África, na América Latina e na Ásia; para o islamismo, na Ásia e em África; para o agnosticismo, na Ásia e na América do Norte.¹⁴

Relativamente aos próximos decénios, as previsões da WCD apontam para a manutenção destas evoluções, com excepção da Ásia onde o hinduísmo, as religiões tradicionais chinesas e o budismo crescerão bastante menos. O cristianismo aumentará mais em África, muito claramente, depois na Ásia e menos na América Latina. O islamismo manterá a sua grande ascensão na Ásia e aumentará a sua expressão em África. O agnosticismo decrescerá bastante na Ásia, aumentando principalmente na América do Norte.

Dentro do cristianismo, nos últimos dez anos, as denominações protestantes têm apresentado os incrementos percentuais mais salientes, destacando-se as Assembleias de Deus, as Igrejas Adventistas do Sétimo Dia e as Convenções Baptistas nos países africanos. No entanto, em termos absolutos, os maiores crescimentos ocorreram em igrejas independentes e protestantes (China e Brasil), nas Igrejas Ortodoxa (Rússia e Etiópia) e Católica (México, EUA, Congo, Nigéria e Filipinas).¹⁵

Na Europa, o peso dos cristãos e dos muçulmanos tem crescido em detrimento dos agnósticos e dos ateus, prevendo-se a continuação do aumento destes três grupos em prejuízo dos cristãos (figura 2.1). Em termos absolutos, embora o cristianismo, a par do islamismo, seja a religião com maior incremento, tem diminuído na Europa Ocidental, tendo o agnosticismo aumentado, excepto na Europa Oriental, e o ateísmo descido. Os maiores crescimentos absolutos ocorreram nas Igrejas Ortodoxa e Católica, enquanto os percentuais aconteceram nas denominações protestantes. A Europa Ocidental é a

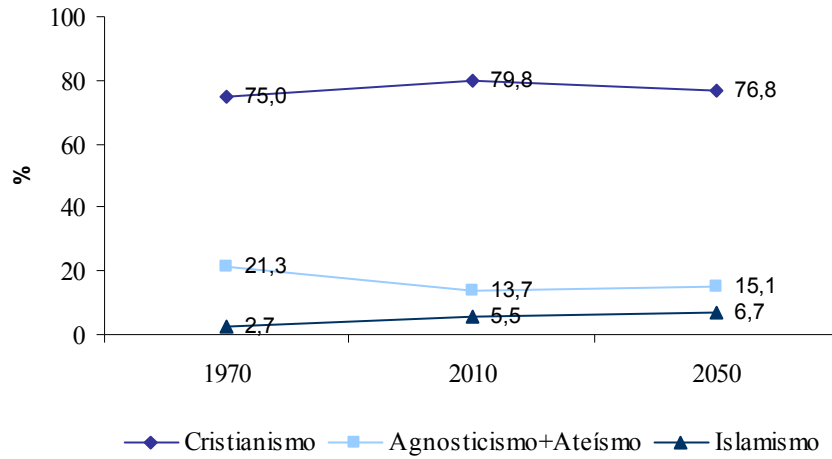
(1970), 26,03% (2010), 31,33% (2050); hinduísmo – 21,65% (1970), 22,48% (2010), 22,59% (2050); agnosticismo – 20,62% (1970), 12,1% (2010), 6,6% (2050); religiões tradicionais chinesas – 10,13% (1970), 11,01% (2010), 9,91% (2050); budismo – 10,97% (1970), 10,95% (2010), 10,76% (2050); cristianismo – 4,54% (1970), 8,25% (2010), 11,51% (2050); animismo – 4,28% (1970), 3,67% (2010), 2,69% (2050); ateísmo – 5,17% (1970), 2,79% (2010), 2,06% (2050). *Oceânia*: cristianismo – 92,52% (1970), 78,7% (2010), 73,9% (2050); agnosticismo – 3,35% (1970), 12,95% (2010), 15,43% (2050) (Fonte: WCD).

¹⁴ Nos períodos 1970-2010 e 2010-2050, as evoluções religiosas mais significativas foram e poderão ser as seguintes (em milhões): *América do Norte* – cristianismo (72; 50) e agnosticismo (32; 32); *América Latina* – cristianismo (274; 110), destacando-se a América do Sul (180; 66); *África* – cristianismo (346; 542) (destacando-se a África Oriental (155; 281)), islamismo (275; 394) (destacando-se o norte de África (113; 95) e África Ocidental (103; 194)) e animismo (36; 12); *Ásia* – islamismo (670; 555) (destacando-se o sul da Ásia Central (411; 371)), hinduísmo (476; 245), cristianismo (247; 258) (destacando-se a Ásia Oriental (124; 118)), religiões tradicionais chinesas (243; 60), budismo (223; 107) (destacando-se a Ásia Oriental (140; 69)), agnosticismo (66; -159) (destacando-se a Ásia Oriental (40; -188)) e animismo (62; -12); *Oceânia* – cristianismo (10; 9,7) e agnosticismo (4; 3,3) (Fonte: WCD).

¹⁵ No período 2000-2010 os maiores acréscimos percentuais ocorreram na Papua Nova Guiné (14,3%), Índia (11,2%), Burkina Faso (8,2%), Quênia (7,5%) e Tanzânia (7,1%). No mesmo período os maiores crescimentos absolutos (em milhões) aconteceram na China (26,6), Rússia (10), Filipinas (10), República Democrática do Congo (8,5), México (8,4), China (8,2), EUA (7,5) e Etiópia (7,4) (Fonte: WCD).

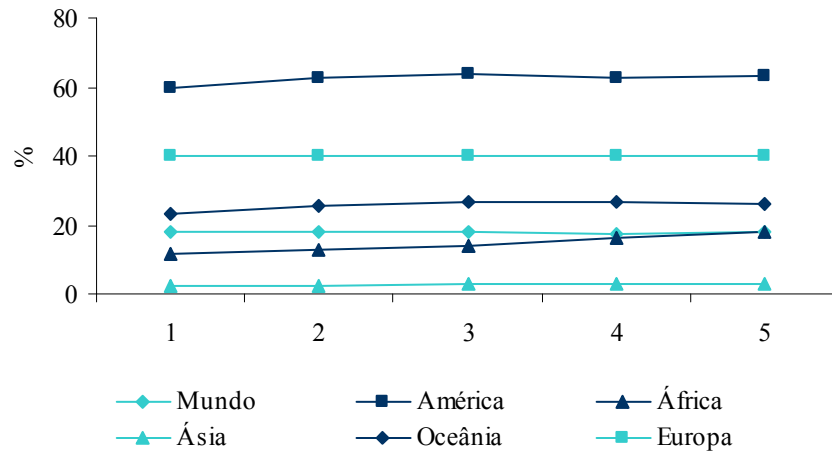
única região mundial com decréscimo absoluto na pertença religiosa, descontando a fraca diminuição de judeus na América do Norte e na Europa.¹⁶

Figura 2.1 – Evolução religiosa europeia



Fonte: World Christian Database (WCD)

Figura 2.2 – Evolução dos católicos no mundo e por continente (1970-2008)



Fonte: SS-RGE (2010): 34-43; SS-RGE (2002): 34-42; SS-RGE (1992): 34-41; SS-RGE (1982): 34-41; SS-RGE (1973): 127-135.

Nos últimos quarenta anos, o peso dos católicos, na sua generalidade, tem-se mantido no mundo, crescendo paulatinamente em África (figura 2.2). Em termos absolutos, os católicos aumentam

¹⁶ Nos períodos 1970-2010 e 2010-2050, as evoluções religiosas na Europa foram e poderão ser as seguintes (em milhões): *cristianismo* (93; -54) – Oriental (87; -32), Meridional (15; -3,5), Setentrional (3,9; 4,6), Ocidental (-13; -24); *islamismo* (22; 6,3) – Ocidental (9,2; 5,8), Meridional (6,3; 0,4), Oriental (5,1; -1,7) e Setentrional (1,7; 1,8); *agnosticismo* (-1,5; 4,4) – Ocidental (24; 11), Meridional (4,8; 2,3), Setentrional (4,8; 5,6) e Oriental (-35; -15); *ateísmo* (-38; -0,4) (Fonte: WCD). No período 2000-2010, os crescimentos foram os seguintes: Rússia (10M), Espanha (3,4M), Itália (2,5M) e Roménia (4,95%) (Fonte: WCD).

em todo o mundo, principalmente na América, e, dentro desta, na América do Sul, e em África, onde tem tido igualmente o maior incremento percentual, conjuntamente com a Ásia.¹⁷

As práticas católicas (baptismos, primeiras comunhões, confirmações e casamentos) têm diminuído no mundo, África e Oceânia incluídas, estando os baptismos em queda em todos os continentes. Os casamentos encontram-se em retrocesso de maneira geral, com excepção da Ásia, onde há estabilização ou queda mais recente (2000-2008). As primeiras comunhões e as confirmações vão regredindo em todo o mundo, embora nalguns continentes possa estar a ocorrer somente mais recentemente (2000-2008), sendo para a América do Norte nos dois parâmetros ou para a América ou Ásia nalgum deles.

Quadro 2.2 – Evolução de indicadores de religião na Europa (1990-2008)

	1990	1999	2008
Pertença religiosa	71	73,3	75,8
Denominação religiosa			
Católica romana	62,9	54,1	36,6
Protestante	25,4	19,5	14,4
Muçulmana	0,5	5	15,1
Ortodoxa	5,8	17,2	30,7
Outra	5,4	4,3	3,4
Religiosidade			
Religioso	62,2	67,1	70,6
Não religioso	32,8	27,9	24
Ateu convicto	5	5	5,5
Representações Deus			
Deus pessoal	34,4	40,6	43,2
Espírito ou força vital	33,2	33,4	32,9
Não sei o que pensar	18,4	15,1	12,9
Não há espírito, Deus ou força vital	14,1	10,8	11
Crenças			
Deus	72,1	78	80,1
Vida além morte	47	54,6	53,7
Inferno	23,3	35,3	42
Céu	43,7	47,5	51,8
Pecado	57,6	62,9	63,8
Assistência culto			
>=1 vez/semana	23	21	17,6
1 vez/mês	9,5	10,8	10,8
Só dias santos	17,3	21,9	25,9
Menos vezes/Nunca	49,4	46,4	45,6

Fonte: 1990 – EVS (2007), 1999 – EVS (2006), 2008 – EVS (2010)

Nota: A ponderação (*weight*) foi aplicada

¹⁷ No período 1970-2008, o crescimento (em milhões e em percentagem) em cada continente foi o seguinte: Mundo (557 e 85%), América (276 e 92%), América do Norte (28 e 50%), América Central continente (72 e 119%), América Central Antilhas (12 e 80%), América do Sul (164 e 97%), África (132 e 333%), Ásia (74 e 150%), Ásia Médio Oriente (1,5 e 93%), Ásia Sudeste e Extremo Oriente (73 e 152%), Oceânia (4,4 e 100%) e Europa (70 e 27%) (SS-RGE, 2010: 34-43; SS-RGE, 1973: 127-135).

A Europa apresenta-se como um continente onde o peso dos católicos se tem mantido ao longo dos últimos quarenta anos, embora o desenvolvimento absoluto e percentual esteja aquém dos resultados mais elevados, acima referidos. As práticas católicas têm declinado; vejam-se os dados do quadro 2.2, em que a assistência ao culto regular diminui ligeiramente, apesar de a pertença, a religiosidade, as crenças religiosas e a crença no Deus pessoal crescerem ou se manterem.

Os dados relativos ao EVS¹⁸ mostram diferenças significativas quando reportam aos católicos, que são mais religiosos, mais crentes e mais praticantes, ao longo do período 1990-2008 (Anexos – Quadro A). Neste, os parâmetros relativos aos europeus católicos estão estáveis, exceptuando o aumento da crença no inferno e no céu e a diminuição na assistência regular ao culto. No mesmo período, para os portugueses católicos sucede o mesmo, excluindo o aumento na crença na vida além da morte, as descidas nas crenças no céu e no pecado e na assistência ao culto, esta bastante expressiva (Anexos – Quadro B). Comparando os católicos europeus com os católicos portugueses, os valores assemelham-se, embora os primeiros acreditem mais na vida além da morte, no inferno e no espírito ou força vital e os segundos no Deus pessoal.

Quadro 2.3 – Evolução de indicadores de práticas católicas em Portugal

	1990	2000	2008
Baptizados 0-7 anos/1000 católicos	10,3	9,8	7,2
1ª Comunhões/1000 católicos	10,68	7,94	6,97
Confirmações/1000 católicos	7,02	5,88	4,62
Matrimónios/1000 católicos	6	5,4	2,8

Fonte: 1990 – SS-RGE (1992: 296-311), 2000 – SS-RGE (2002: 318-334) e SS-RGE (2010: 328-344)

Quadro 2.4 – Evolução de indicadores sobre a família em Portugal

	CR	D/C	NVFC
1960	90,7	1,1	9,5
1985	74,1	13,1	12,3
2009	44,4	64,8	38,1

Fonte: INE (2010a)

Nota: CR – Casamentos religiosos, D/C – Divórcios/Casamentos, NVFC – Nados vivos fora do casamento

A pertença religiosa católica em Portugal entre 1990 e 2008 tem declinado pouco, de 93,3% para 88,3% (SS-RGE, 1992: 34-41; SS-RGE, 2010: 34-43), segundo o Anuário Pontifício, ou de 97,4% para 93,7% (EVS, 2010; EVS, 2007), segundo o EVS. A prática dominical tem diminuído,

¹⁸ Dos quatro projectos internacionais sobre valores (WVS, ISSP, ESS e EVS), o EVS e o ESS são os únicos reportados exclusivamente a países europeus, tendo o EVS a maior participação, embora se incluam no ESS Israel e no EVS, nas duas primeiras rondas, os EUA e o Canadá. O EVS começou em 1981 (16 países), continuando em 1990 (29 países), em 1999/2000 (33 países) e em 2008 (47 países), estando nesta última ronda todos os países europeus com excepção dos pequenos (Andorra, Liechtenstein, Mónaco, São Marino e Vaticano). No ESS, nas quatro primeiras rondas (2002-2008), a participação rondou os 22-30 participantes.

passando de 28% da população praticante, em 1977, para 24,8%, em 1991, e para 19,8%, em 2001 (INE, 1982; INE, 1996; INE, 2002; Antunes, 2001). Contudo, nos estudos de Cabral (2006: 46) e de Cabral (2001: 24) a prática regular (uma ou mais vezes por semana) encontrada passa respectivamente por 30,1% e 27,1%. Os rituais católicos em Portugal estão em retrocesso, bastando observar os dados do Anuário Pontifício (quadro 2.3), assim como a autoridade religiosa sobre os comportamentos (quadro 2.4).

Resumo

As evoluções religiosas no mundo e por continente são os primeiros parâmetros abordados, em termos relativos e absolutos. Destaca-se o grande avanço do islamismo ao longo do último século e a sua expansão nas próximas décadas. A Ásia é o principal continente onde esta propagação ocorre. O cristianismo também cresce, mas de forma menos expressiva. A América e a África têm sido os principais impulsionadores, prevendo-se, contudo, a prevalência desta última nos decénios seguintes. Para a Europa considera-se a redução do peso dos cristãos nas próximas décadas, devido ao avanço de muçulmanos, agnósticos e ateus. Os cristãos diminuirão, principalmente na parte Oriental e Ocidental. O agnosticismo aumentará na parte Ocidental e baixará na Oriental.

A evolução do catolicismo é o parâmetro estudado de seguida. O peso dos católicos mantém-se, crescendo quantitativamente, sobretudo na América do Sul e em África. Contudo, as práticas católicas diminuem, nomeadamente na Europa. Comparando com os outros europeus, os católicos são mais religiosos, crentes e praticantes, embora a prática regreda. Os portugueses católicos incluem-se neste retrato. Embora a pertença em Portugal seja bastante elevada, a prática diminui, assim como a autoridade religiosa sobre os comportamentos.

2.2.2. Secularização

Em 380, o Édito de Tessalónica tornou o catolicismo a religião oficial do império romano. Destruiu o politeísmo romano, beneficiou a Igreja de privilégios fiscais e judiciários e doou-lhe o património confiscado aos templos pagãos (Pierrard, 1982: 43). Era obrigatório ser-se cristão, quem não o fosse seria condenado como herético (Werner, 1999: 339). Anteriormente, Constantino tinha proporcionado à Igreja a organização e a unicidade dogmática que lhe faltava, essencial para salvar o Império e a sua unidade (Werner, 1999: 331). Os três primeiros séculos de perseguições, desde Nero (54-68) até Diocleciano (284-305), tinham definitivamente desaparecido.

Durante o período medieval, o Estado e a Igreja confundiam-se (Delumeau, 1978: 21), sendo a expansão da fé obra comum (Werner, 1999: 406). As pessoas eram cristãs, pois era a religião do seu soberano e dos seus antepassados (Delumeau, 1978: 19). A Igreja serviu-se do braço secular para obter as conversões e, a fim de aumentar o número dos seus adeptos, procurou ganhar a confiança dos reis bárbaros e da sua corte, usando-a como arma de imposição da fé aos seus súbditos (Lot, 1985: 55).

Contudo, o poder da Igreja foi sendo desafiado. As ideias heterodoxas continuaram a surgir, novas ou renovadas, porquanto é impossível existir uma só doutrina atractiva para todos. Elas criaram cismas, debelados pela conversão ou pela força, embora algumas, não sendo controladas, tenham originado novas igrejas. O nestorianismo e o monofisismo (séc. V) geraram igrejas separadas da católica que ainda hoje perduram. Com o Cisma do Oriente, no séc. XI, surgiu a Igreja Ortodoxa, com igrejas nacionais em vários países.

Para além de doutrinas nascidas e posteriormente extintas como o arianismo e o donatismo (séc. IV), existem outras aparentemente dissolvidas e que ressurgem mais tarde, como o gnosticismo despontado no século I e reaparecido com o maniqueísmo (séc. III), o priscilianismo (séc. IV) e o catarismo (séc. XI). Todavia, todas as ideias, ilusoriamente mortas, podem reviver puras ou recompostas.

Com a época moderna, a relação do homem com Deus altera-se. Várias ideias e doutrinas aparecem, assim como se modificam algumas instituições. Muda o olhar humano para o Deus revelado e para o sagrado. A secularização e outros contributos ajudam a explicar as alterações ocorridas com a crença religiosa nas sociedades europeias. Antes de avançar para a sua breve exposição, percorrem-se as principais correntes de pensamento alternativas ao cristianismo.

O Renascimento e o Humanismo começam a afastar Deus do centro da vida do homem; substituem-no pelo próprio homem. A Reforma mudou definitivamente a paisagem religiosa, com a passagem de muitos países da Europa setentrional e ocidental para o protestantismo. A Cristandade parte-se, desenvolvendo-se várias cambiantes cristãs. A relação do homem com Deus abre-se, desvalorizando-se a mediação institucional.

Os desenvolvimentos científicos, filosóficos e matemáticos de Galileu (linguagem matemática), Bacon (método experimental), Descartes (método racional), Newton (mecânica celeste), Leibniz

(cálculo infinitesimal), Pascal (infinitamente grande e pequeno) e Espinosa (Deus como natureza) permitiram grandes avanços à ciência moderna, alterando a noção de Deus e de infinito. A dúvida metódica, herdada de Descartes, lançou as bases para o questionamento racional ilimitado. A razão, afastando-se da tutela religiosa, lança-se para fora dos trâmites ortodoxos.

O Iluminismo é a melhor expressão desta busca contínua. Fez do progresso humano a grande narrativa de sentido, fundamentada na razão, na ciência e na tecnologia. Na Idade Média, marcada pelo teocentrismo, Deus e a vida eterna geravam o sentido ao homem. A vida terrena era um vale de lágrimas, não mais que preparação e exame para a glória eterna. Quem mais sofresse, quem mais vivesse conforme os ensinamentos da Igreja, mais lucraria na outra vida. Agora a felicidade poderia ser alcançada nesta vida através do progresso imparável da razão, da ciência e da tecnologia. O deísmo é a nova crença relevante desta época, crença natural e não revelada num Deus concebido como ser supremo, arquitecto da natureza e não providente.

No século XIX, o romantismo despoleta não só o culto do indivíduo, mas também o da pátria. Hegel, grande figura do século, influencia, através da noção de devir histórico e dialéctica, as posições socialistas de Marx e o seu messianismo político. O seu historicismo também marcou as posições positivistas de Comte e cientistas de Renan ou Berthelot, onde a ciência se tornava uma religião. Nietzsche decreta a morte de Deus, Feuerbach considera-o uma projecção humana e Marx defende que a religião é o ópio do povo. O evolucionismo de Darwin contribui também para o descrédito dos ensinamentos cristãos.

A primeira metade do século XX traz grandes transformações políticas com a emergência do comunismo, do nazismo e do fascismo, como ideologias totalitárias e desrespeitadoras do homem. Freud destrói a noção clássica de indivíduo, deixando de ser sujeito pensante, perdendo o domínio de si, ficando a vontade incapaz de decidir e de controlar paixões. A razão está doente em todas as áreas, nomeadamente na ciência.

Na segunda metade do século XX, a grande utopia iluminista do progresso está em crise, a qual resulta também das catástrofes proporcionadas pelas grandes ideologias políticas. Os tempos do deus ciência e razão senão está morto, está moribundo. A globalização, baseada nas tecnologias de informação e de comunicação, como a Internet e a televisão, veicula uma cultura mundial assente principalmente no consumo hipertrofiado (Lipovetsky e Serroy, 2010), no gosto pelo efêmero e pela novidade (Lipovetsky, 2010b). Os riscos, colapsos económicos e desemprego, totalitarismos políticos, desastres ambientais, terrorismo, Inverno nuclear e guerras generalizadas, são agora globais.

O Maio de 68 despoletou a revolução moral, a passagem de sociedades apoiadas nas normas das igrejas, especialmente em relação à família, ao casamento, à vida e à sexualidade, para sociedades mais e mais deslaçadas das mesmas. Da família tradicional, fundamentada no casamento religioso estável, incrementaram-se outros modelos familiares, onde os divórcios, as uniões de facto, os casamentos civis e a aceitação de relações homossexuais se tornaram cada vez mais presentes. As

famílias monoparentais e recompostas alastraram-se em concorrência com o velho modelo tradicional, conservado ou alterado.

As religiões continuarão a expandir-se no mundo, nomeadamente o cristianismo. A Europa na sua totalidade provavelmente está menos propensa ao desenvolvimento desta religião, podendo acolher o islamismo, o agnosticismo e novas religiões. Os católicos, para além de talvez continuarem a crescer pouco na Europa, manterão a redução da sua prática. Portugal, englobado nesta tendência europeia e católica, deverá persistir na inconformidade às normas eclesiais.

Ao declínio religioso na Europa, e nomeadamente em Portugal, podem juntar-se a reacção nas religiões tradicionais, essencialmente de carácter fundamentalista, a adaptação das mesmas à modernidade, tornando-as mais atractivas, ou a geração de novas religiões ou religiosidades. Este capítulo, devido ao enorme impacto da quebra religiosa na Europa, será dedicado exclusivamente à mesma.

A secularização é o paradigma teórico mais utilizado pelos sociólogos para explicar o declínio religioso, não só das crenças e das práticas religiosas, mas também da autoridade religiosa sobre os comportamentos. Em Durkheim (1964: 169-170), embora não mencionando o termo, na secularização a tutela religiosa vai desaparecendo nas várias instituições sociais, abandonando-se o mundo ao homem. Sendo inicialmente uma teoria unidimensional, com o aumento de evidências empíricas, teve de ser reformulada para teorias mais complexas e compostas por diferentes variáveis, as quais poderão já não explicar o fim mas a transformação da religião (Tschannen, 1992: 296).

A secularização é a primeira consequência da modernidade. A discussão em torno deste paradigma mantém-se, estimulado pelas evidências empíricas diferentes na Europa relativamente ao resto do mundo. A definição de religião influi sobremaneira nas conclusões dos estudos, pois a individualização, ao trazer novas formas de religiosidade, alterou significativamente a paisagem religiosa actual. Além disso, as perspectivas de alguns autores poderão estar imbuídas de atitudes em relação à religião, sendo mais dificilmente imparciais ou isentas.

A paternidade da teoria da secularização é atribuída, muitas vezes, a Weber, embora a religião lhe interessasse somente por ser dimensão da modernidade, atitude mantida na sociologia durante a primeira metade do século XX (Tschannen, 1992: 294-295). Contudo, ao longo deste período, de ambas as partes do Atlântico foram surgindo estudos empíricos sobre religião, dos quais, na segunda metade do século XX, a secularização ressurgiu como ferramenta de análise (Tschannen, 1992: 295-296).

Na Europa, o pioneiro destes estudos, nitidamente ligados ao conhecimento da situação do catolicismo francês e à pastoral subsequente, foi Le Bras (Cipriani, 2004a: 208; Dobbelaere, 1981: 3-4; Steeman: 1958: 1-2), cujo primeiro trabalho apareceu em 1931 (Le Bras, 1931). Este e outros autores influenciaram, em Portugal, o Secretariado de Informação Religiosa (Ferreira, 2006a: 83-84),

criado em 1959, pelo episcopado português. Deste, surgiu o Boletim de Informação Pastoral, no qual se publicaram dos primeiros estudos empíricos (Micael, 1961a; Micael, 1961b).

O desenvolvimento da teoria da secularização nos anos 60 deveu-se manifestamente a Wilson, Berger e Luckmann¹⁹. Em Wilson, a secularização é o declínio da comunidade (Tschannen, 1991: 398; Dobbelaere, 1984: 203; Wilson, 1976: 265). A societalização, a passagem da comunidade para a sociedade, ou seja, do mundo baseado no costume e na tradição para o mundo apoiado na razão, na ciência e na técnica, torna irrelevante a salvação oferecida pela religião numa vida além da morte; o homem é ensinado a salvar-se a si próprio nesta vida (Wilson, 1976: 265-267).

Para Berger (1990: 112-113), o desencantamento do mundo, começado no Antigo Testamento, interrompido pelo catolicismo e retomado pelo protestantismo, abriu o mundo à exploração da razão. A racionalização estende-se a todas as esferas sociais, libertando-as da religião, exceptuando a esfera privada onde esta se mantém pertinente (Berger, 1990: 133-134). A racionalização, ao retirar o monopólio das igrejas, leva à pluralização, na qual os grupos religiosos ou seculares competem entre si (Berger, 1990: 135-138; Dobbelaere, 1984: 202).

Em Luckmann, a diferenciação, tal como a racionalização em Berger, estimula a autonomização, a pluralização e a privatização (Tschannen, 1991: 398; Luckmann, 1970: 94-98). Na autonomização, as esferas sociais libertam-se das normas religiosas, legitimando-se pela racionalidade funcional (Luckmann, 1970: 101). A pluralização, ao permitir a emergência de diversos conteúdos de significado último, possibilita a escolha destes pelo indivíduo, por a religião ser assunto privado (Luckmann, 1970: 98-99).

Martin (2005a: 19-21), crítico da secularização, considerando-a uma imposição ideológica na história, advoga que a evolução religiosa depende do grau de pluralismo existente em determinado país. A religião floresce em países mais plurais e definha em menos plurais. Em monopólio, radicalizam-se e polarizam-se ambos os lados da questão religiosa, há clivagem entre política e religião (Tschannen, 1991: 399). Em pluralismo, onde os grupos religiosos são independentes do poder político, a oposição ao regime instituído não implica automaticamente um antagonismo à religião, sendo provavelmente menor o nível de desafectação religiosa (Gorski, 2003: 116).

Como refere Chaves (1994: 757), a mais bem desenvolvida e influente teoria tridimensional da secularização é apresentada por Dobbelaere (1981: 11-12), onde dominam a laicização, a mudança religiosa e o envolvimento religioso nos níveis societal, organizacional e individual, respectivamente. Esta perspectiva apresenta a vantagem de mostrar a secularização como processo complexo e analisável em três níveis com alguma independência (Willaime, 2006: 764).

No nível macro ou societal, a *diferenciação* produziu diferentes subsistemas, com valores e normas próprios, em *autonomização* do subsistema religioso. Permitiu assim o desenvolvimento da *racionalização*, dando espaço ao domínio da ciência e da técnica nos subsistemas. O mundo

¹⁹ Estes autores foram precedidos por Becker (1932a), Becker (1932b), Pfautz (1955), Salisbury (1958), Herberg (1962a), Herberg (1962b), Parsons (1963), Bellah (1964) e Cox (1965).

racionalizado gerou o seu *desencantamento*, pleno de cálculo e planeamento. Ao mesmo tempo, ocorreu a *societalização*, aparecem relações pessoais despersonalizadas, assentes não na pessoa mas no papel por ela desempenhado. A diferenciação e a autonomização causaram a *privatização*, a religião existe somente na esfera privada. (Dobbelaere, 1999: 230-233)

No nível meso ou subsistémico, a *pluralização* deriva da diferenciação do subsistema religioso. Cria um mercado religioso, onde as várias denominações competem, levando a uma *relativização* dos conteúdos religiosos e, assim, a uma crise de credibilidade religiosa. Muitas denominações actuais perderam a noção de transcendência; preocupando-se, principalmente, com a resolução dos problemas pessoais, tornam-se *profanas*. (Dobbelaere, 1999: 235)

No nível micro ou individual, a privatização provocou a *individualização*; os indivíduos escolhem as suas crenças, normas e práticas religiosas. A perda da autoridade da Igreja, a pluralização e a individualização trouxeram a *bricolage* religiosa; constrói-se individualmente uma “religião à carta”, misturando doutrinas, desenvolvendo crenças heterodoxas, vários graus de crença e *descrença*. Com a diminuição da crença num Deus pessoal, a prática cristã baseada nesta premissa abandona-se. (Dobbelaere, 1999: 236-241)

A teoria clássica da secularização considera que a modernização, através do desenvolvimento da ciência, fará desaparecer irreversivelmente a crença individual em todos os deuses (Stark e Finke, 2000: 58-61; Stark, 1999: 251-253). Vários autores advogaram-na (Berger, 1990; Wilson, 1976; Luckmann, 1970; Acquaviva, 1967; Wilson, 1966), continuando Bruce firmemente a defendê-la (Bruce, 2006; Bruce, 2004; Bruce, 2002a; Bruce, 2000; Bruce, 1998; Bruce, 1993). No entanto, os autores discutem-na desde os anos 70 (Cipriani, 1981: 143).

Para Luhmann (2007: 260) a secularização talvez não signifique a perda da importância da religião, mas uma adaptação deficiente e passageira às condições da sociedade moderna. Em Gauchet (2009: 393-394), embora seja possível “uma saída completa da religião”, nunca se acabará com o religioso. Lambert (1999: 329-331) encara a secularização institucional como largamente alcançada no Ocidente, embora a secularização simbólica tenha sido limitadamente atingida.

Berger abandona a teoria para a considerar aplicável na Europa e na elite cultural internacional (Berger, 2008: 24; Berger, 2001: 445; Berger, 1999: 12). Casanova (2006: 83) considera inegável a secularização europeia, porém com variações ao longo da Europa. Greeley desaconselha prever o fim da religião na Europa, baseando-se em estudos sobre vários países (Greeley, 2004b; Greeley, 2003; Greeley, 2002).

Largamente objectada (Dix, 2010: 6; Casanova, 2007: 120; Robertson, 2007: 30; Berger, 2005: 112; Fernandes, 2001b: 54; Beyer, 1999: 299; Stark, 1999: 249; Stark e Iannaccone, 1995: 519; Stark e Iannaccone, 1994: 230; Lyon, 1985: 233), a secularização foi refutada por Duke e Johnson (1989: 209), num estudo longitudinal relativo a oitenta anos e com 200 países. A realidade demonstra-o. O ressurgimento religioso devido à expansão do pentecostalismo na América Latina, em África, na Ásia, para além do mundo ocidental (EUA, Europa e Oceânia) tem sido verificado (Martin, 1999: 37;

Martin, 1993: 277). Micklethwait e Wooldridge (2010) mostraram o regresso do religioso em todo o mundo, sobretudo relativamente ao islamismo e ao pentecostalismo, disseminado principalmente pelos EUA, América Latina, África e Ásia. E outros autores referem o eventual rejuvenescimento religioso no Brasil e na China (Freston, 2007: 589; Weiming, 1999: 101).

A discussão em torno a este paradigma, para além da inexistência de total evidência empírica de declínio religioso, passa pela sua associação a uma ideologia anti-religiosa, por ser considerado pelos seus defensores dogma e, assim imposto, subestimar a diversidade de padrões de mudança religiosa (Dix, 2010: 6; Martin, 2005a: 19; Beckford, 2003: 41; Aldridge, 2000: 86-88; Bruce, 1992: 1; Fichter, 1981: 23). Como defende Eisenstadt (2000), não há uma só modernidade mas múltiplas, prefigurando evoluções religiosas variadas. Apesar da secularização ser questionável, a sua pertinência sociológica mantém-se (Willaime, 2006: 760). Deve estar-lhe associada, não uma visão linear da história, mas uma perspectiva de avanços e recuos (Goldstein, 2009: 175).

A secularização foi amplamente discutida pelos defensores de outro paradigma, o modelo económico de raiz norte-americana. Vivendo numa realidade religiosa diferente, desenvolveram um complexo teórico aplicável aos EUA (Casanova, 2007: 103). Na Europa, cuja situação religiosa poderá ser caso excepcional, devido ao legado do seu passado (Davie, 2006: 258), a teoria da secularização adequa-se. Fora deste continente, o ressurgimento religioso torna-se inexplicável por esta velha teoria (Yamane, 1997: 110-111).

A reformulação da secularização, de forma a abranger principalmente o caso dos EUA, permite continuar a defender esta teoria remoçada (Philips, 2004: 140-141). Yamane (1997: 109) cunhou o termo nova secularização, correspondente ao velho paradigma rejuvenescido pelas críticas. Propõe a secularização já não como quebra da religião mas como diminuição da autoridade religiosa. Este modelo baseia-se em Chaves (1994: 757), para o qual a autoridade religiosa decresce em três dimensões: no nível societal, pela incapacidade crescente das elites religiosas em exercer autoridade sobre outras esferas institucionais; no nível organizacional, pelo declínio do controlo da autoridade religiosa sobre os recursos organizacionais na esfera religiosa; no nível individual, pelo decréscimo do controlo religioso nas acções individuais.

Por seu lado, Casanova (2007: 115-117), relativamente à existência da secularização em três níveis, considera a transformação da religião e não o seu declínio, para além do recuo da privatização. Desta forma, a diferenciação e a emancipação das esferas seculares das instituições e normas religiosas permanece como tendência geral moderna (Casanova, 1994: 212), sendo a única plausível das três hipóteses da secularização (Gorski e Altinordu, 2008: 58).

Como alternativas a este paradigma existem o modelo económico, já referido, e o modelo da segurança existencial. O modelo económico, baseado na teoria da escolha racional, considera que o homem age essencialmente guiado pela razão e de forma intencional. A religião é escolhida como outro qualquer produto, avaliando-se custos e benefícios, de forma a maximizar os benefícios líquidos (Iannaccone, 1995: 77; Iannaccone, 1992: 124; Anderson, 1988: 1075). Todavia, os produtos

religiosos, ao prometerem recompensas como vida eterna e felicidade perpétua, comportam um risco muito elevado, por a sua avaliação estar para além da nossa capacidade (Iannaccone, 1992: 125).

Os mercados religiosos podem ser livres (ex. EUA), em monopólio simples (ex. durante a Idade Média) ou em monopólio regulado (ex. países protestantes europeus) (Iannaccone, 1991: 159-160). A vitalidade religiosa advém da estrutura livre (Fox e Tabory, 2008: 245; Finke e Stark, 2003: 103; Gorski, 2003: 110; Stark e Finke, 2000: 201-202; Stark, 1998: 197). A competição estimula os fornecedores a produzirem fés alternativas bem adaptadas às necessidades dos consumidores, enquanto o monopólio patrocinado pelo Estado providencia apenas uma aparência de piedade, um clero ineficaz e uma população apática (Iannaccone, 1992: 128).

A não regulação da economia religiosa permite maior pluralismo, expresso pelo número de firmas activas com quotas de mercado significativas (Stark e Finke, 2000: 198). O sucesso na entrada nestes mercados pouco regulados depende da menor eficiência e variedade dos grupos religiosos existentes (Stark e Finke, 2000: 203). Nos mercados livres, as firmas religiosas têm de abandonar quer modos de produção ineficientes quer produtos pouco competitivos (Iannaccone, 1995: 77). Para Finke e Stark (1989: 28), em economias livres, os grupos começam a perder quota de mercado quando apresentam uma imagem mais distante e indistinta do sobrenatural, relaxam nas restrições morais e desvalorizam uma verdade superior e exclusiva, apostolando menos.

O modelo da segurança existencial lançado por Norris e Inglehart (2004) baseia-se em dois axiomas e cinco hipóteses centrais. No axioma da segurança, as sociedades, ao divergirem nos seus níveis de desenvolvimento económico e humano e na igualdade socioeconómica, providenciam segurança existencial diversa às pessoas. Este axioma induz a hipótese dos valores religiosos a sustentar que as condições experimentadas pelas pessoas nos primeiros anos de vida têm um impacto profundo nos seus valores culturais: em ambientes incertos a religião fortalece-se; pelo contrário, em contextos seguros, ocorre o declínio religioso. (Norris e Inglehart, 2004: 217-220)

No axioma das tradições culturais, as crenças, valores e práticas religiosas predominantes em qualquer sociedade estão enraizadas em tradições religiosas. Influenciam os membros de uma sociedade específica, mesmo quando eles não pertencem à denominação principal. Este axioma conduz à hipótese das culturas religiosas: embora níveis crescentes de segurança levem à secularização, a tradição religiosa predominante numa sociedade tende a deixar impacto duradouro em crenças religiosas e em atitudes morais. (Norris e Inglehart, 2004: 218-222)

Da conjugação das hipóteses dos valores e das culturas, surge uma terceira. A hipótese da participação religiosa a prever que os valores e as crenças religiosos influenciem largamente as práticas religiosas. Daqui se segue à hipótese do activismo político, onde o maior empenho nas práticas religiosas encoraja o activismo político e social, apesar de provavelmente o sentido da causalidade ser biunívoco. Da conjugação do primeiro axioma e da primeira hipótese, surge a hipótese das tendências demográficas, para a qual o processo de secularização se alastrará no mundo à medida que as condições de vida dos países mais pobres melhorarem. (Norris e Inglehart, 2004: 223-235)

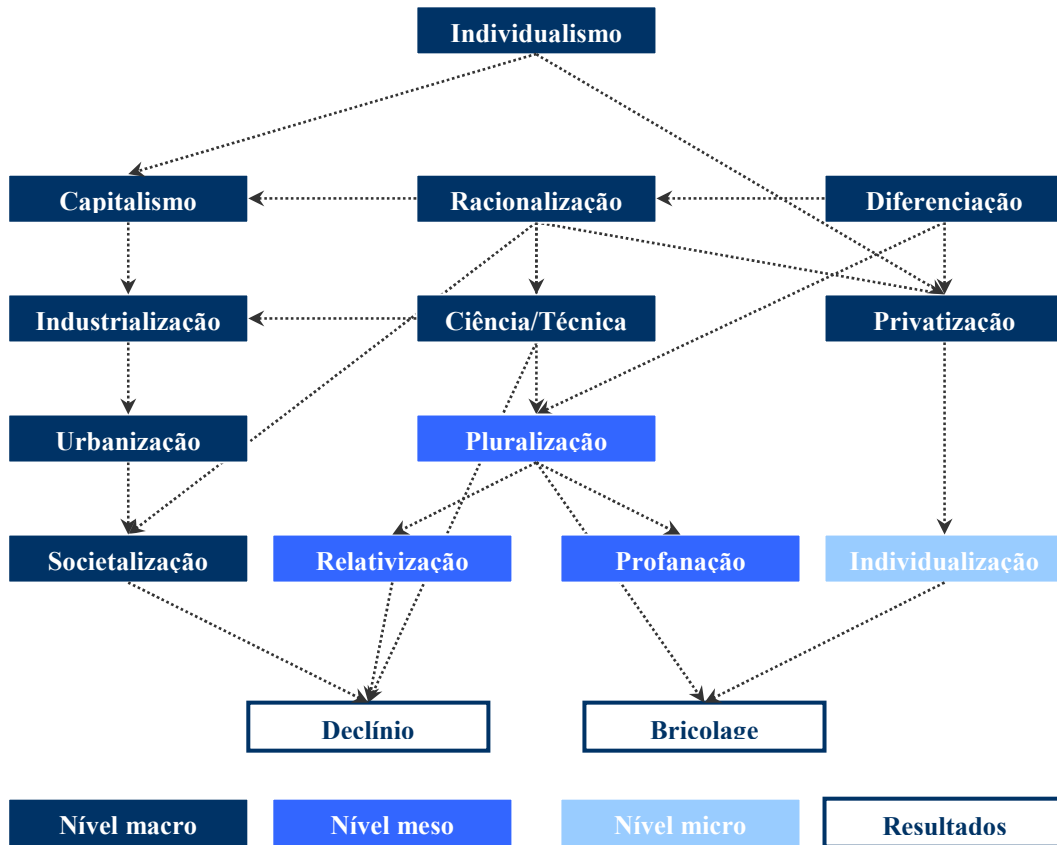


Figura 2.3 – Modelo sintético da evolução religiosa europeia

No modelo apresentado na figura 2.3, que será de seguida desenvolvido, encontram-se as principais variáveis explicativas do declínio e da bricolage religiosa nas sociedades europeias. Poderiam ter sido aplicados outros parâmetros, mas quis-se simplificar. Outros aspectos elucidativos do declínio, como o pluralismo (Martin, 2005a) e as narrativas de sentido alternativas já foram abordados. A cultura religiosa (Norris e Inglehart, 2004), como já mencionado, poderá contribuir para travar o declínio religioso. A falta de liberdade religiosa, como ocorreu em vários países europeus, nomeadamente em Portugal e mais recentemente nos países sob regime comunista, tornou-se causa de quebra religiosa. Existem ainda três factores importantes: Igreja, família e lazer.

A *Igreja* apresenta um conjunto de atributos que contribuíram para o afastamento das pessoas. A inadequada, lenta e insuficiente resposta da Igreja, instituição grande e complexa, aos desafios dos novos tempos. A escassez de sacerdotes ou de religiosos nalgumas regiões para administrar os sacramentos e para pregar. A falta de entusiasmo, a superficialidade e a incoerência de alguns membros da hierarquia eclesiástica. A inépcia por vezes em afirmar a religião de forma positiva, mostrando-a, ao invés, como proibitiva e castrante. A incapacidade da família, da paróquia e da escola em conduzir a socialização religiosa, devido à debilitação interna das crenças ou à sua incapacidade para reformular a mensagem cristã.

A *família* tradicional não tem a expressão de outrora, encontrando-se profundamente afectada pela actual evolução social. Os casamentos diminuem, os divórcios e as coabitações aumentam, o número de filhos decresce, as famílias monoparentais e recompostas crescem. Neste contexto social, as probabilidades de reprodução da fé e de permanência das linhagens crentes são cada vez menores. A presença da mulher no mercado de trabalho afectou também a família, a sua coesão e a sua permanência. Tradicionalmente a socialização religiosa cabia mais à mulher. A sua ausência poderá implicar menos incentivos para o seguimento da fé familiar.

O *lazer*, que inclui o uso de aparelhos tecnológicos (TV, computadores e telemóveis), assim como a música, o cinema, os jogos, enfim todo o ambiente cultural, afastam os jovens da religião. As peregrinações nocturnas, onde a descontração e o espontâneo surgem contra a rigidez dos rituais religiosos, com eventuais bebidas alcoólicas, estupefacientes e relações amorosas ocasionais, são momentos de afastamento da religião. A revolução social, cultural e sexual do Maio de 68 trouxe a libertação dos costumes mais rígidos e a reivindicação hedonista de fruição. Alterou-se a relação da sociedade com a sexualidade, com a autoridade, com o prazer e com os tempos de lazer.

Olhando agora para o modelo interessa compreender, em primeiro lugar, o aparecimento do individualismo como um dos responsáveis pelo surgimento do capitalismo moderno e da privatização. Posteriormente, analisa-se a racionalização, a diferenciação e as suas consequências, como motores principais do declínio e da bricolage.

O *individualismo* deriva da herança judaico-cristã. A religião judaica, ao transcendentalizar Deus, individualizou o homem (Berger, 1990: 118). Despontou, pela primeira vez, uma relação com um deus pessoal e uma lei para o homem (dez mandamentos). Este deus pessoal, que se relaciona com o homem, ajuda a criar a sua identidade. Nas religiões politeístas antigas, os deuses associavam-se a elementos da natureza, estando o homem imerso num cosmos sagrado; a realidade profana não se distinguia da sagrada. Vivia refém dos deuses e das suas decisões imprevisíveis, servindo os rituais como meios de apaziguamento das divindades e assim de manutenção da ordem cósmica, nomeadamente do sistema político.

As formas de redenção ocidentais e orientais variam, estando na primeira a ascese, caracterizada pela actividade, e na segunda a contemplação, qualificada pela passividade (Weber, 2006: 222). Nas religiões orientais, como o hinduísmo e o budismo, a alma encontra-se refém do corpo (dualismo). Ao longo do ciclo cármico, transmigra em sucessivas reencarnações, liberta-se desta corrente, poderá então mergulhar no mar cósmico e diluir-se (panteísmo). Nas religiões monoteístas, tende-se para a autonomia do indivíduo face a um deus pessoal; nas religiões orientais, caminha-se para a imersão do homem num deus impessoal. No cristianismo, constrói-se um homem à imagem de Deus; nas religiões orientais, o homem liberta-se de si para ser absorvido no todo universal.

A Grécia antiga também contribuiu para o conceito de indivíduo, através da concepção de democracia. Neste sistema político, os cidadãos atenienses deliberavam de forma directa questões do interesse da sua cidade. As assembleias reuniam-se regularmente, podendo cada cidadão expor as suas

ideias. Após a discussão, todos os cidadãos presentes votavam individualmente. Desta forma, se vislumbra como a democracia grega desenvolveu a noção de indivíduo, independente de grupos sociais, pela responsabilização social e pela participação cívica realizada em nome pessoal.

Com o cristianismo, o conceito de indivíduo ganha novo alento. A ideia de responsabilidade individual, ligada ao conceito de livre arbítrio e ao caminho de salvação eterna, induz a formação de pessoas conscientes dos seus actos. No protestantismo, quebrada a intermediação da Igreja entre Deus e o homem, desenvolveu-se mais a visão da relação individual com Deus, a qual poderá conduzir à divinização do homem, sendo Jesus o único mediano (Bellah, 1999: 12). A doutrina calvinista da predestinação gerou um sentimento de isolamento interior individual extraordinário, sentindo-se o crente completamente só face ao seu destino já traçado, quando ninguém o poderia ajudar a alterá-lo (Weber, 2001: 93).

O Renascimento, com a exaltação da individualidade, vendo no indivíduo um ser livre e actuante, cerne do humanismo, foi também raiz do individualismo (Russ, 1997: 93). Por seu lado, a razão estimula a autonomia individual face à tradição, ao poder político e à autoridade religiosa (Lambert, 1999: 315). Ela é a essência do movimento humanista, “a fé na força de uma razão livre” (Russ, 1997: 96).

O Iluminismo preparou o caminho para a Revolução Francesa. Com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, pela primeira vez se estabelece por lei a liberdade e a igualdade de todos os homens. O indivíduo vale não pelo grupo a que pertence, mas pelo facto de ser homem. Imbuída de sentido profundamente crítico a todas as tradições religiosas e nobiliárquicas, a Assembleia Nacional Constituinte francesa decretou a exaltação do indivíduo em detrimento dos laços tradicionais que o prendiam.

O *capitalismo* poderá ter surgido no início do século IX nos centros monásticos europeus (Stark, 2007: 104), tendo sido desenvolvido por empresas privadas do período medieval, em Itália e na Flandres (Stark, 2007: 180; Stark, 2005: 11-12; Tawney, 1940: 88). Este surto económico foi possível graças às Cruzadas, que libertaram o mar Mediterrâneo do domínio muçulmano, desenvolvendo-se a partir daí o comércio marítimo de Veneza, Pisa e Génova, e às investidas normandas, que despertaram a economia flamenga (Pirenne, 2009: 74-78).

Normalmente atribui-se a Weber (2001) a defesa da Reforma como causa do capitalismo, o que poderá tornar-se injusto, se tomada como única. Weber (2001: 63), não só admitia a existência de formas anteriores de organizações capitalistas, como queria somente definir o alcance da influência da reforma protestante no espírito capitalista moderno. Para Weber (2006: 249), a ideia calvinista de predestinação induziu uma ética racionalista, um ascetismo neste mundo, de forma a gerar sucesso profissional, provando assim o favor divino e a salvação subsequente. Autores como Novak (2001: 21) contestam a tese anterior, para o qual a ética profissional puritana era tida por membros de outras

denominações. Também para Goodridge (1973: 29), o puritanismo não foi raiz do capitalismo, mas tão-somente consolador de consciências escrupulosas com a mensagem evangélica de pobreza.

A liberdade e o associativismo também estimularam o capitalismo. O associativismo foi encorajado pelo protestantismo e o individualismo correspondente (Hervieu-Léger, 2005b: 177; Bruce, 2002a: 15); o homem precisava de se juntar a outros para concretizar os seus objectivos religiosos. A ideia de liberdade, ligada ao renascimento urbano medieval e extensiva a todos os cidadãos, antes monopólio dos nobres (Pirenne, 2009: 149), foi crucial para o desenvolvimento comercial. A tirania não permite o acesso da riqueza a todos (Stark, 2005: 13; Hayek, 1997: 11).

A *industrialização* alterou os ritmos de vida dos trabalhadores e retirou-os da terra, quebrando a relação do homem com o sagrado (Fernandes, 1972a: 34). O desenvolvimento das técnicas de produção, o aparecimento dos adubos químicos, da irrigação, da mecanização, entre outros aspectos, tornou a agricultura menos dependente da intervenção divina e mais da capacidade técnica. O homem rural já não precisa do sagrado para obter boas colheitas (Almeida, 1987: 232; Sousa, 1974: 487; Antunes, 1963: 18). Além disso, foram criados novos papéis, profissões e meios de trabalho, que influenciaram negativamente a religiosidade (Acquaviva, 1967: 181).

Com o desenvolvimento industrial e o êxodo rural subsequente foi necessário o alargamento ou a criação das unidades urbanas. A *urbanização*, acelerada a partir de 1750 (Acquaviva, 1960: 210), fez com que as populações, saindo do seu meio de inter-relação social intensa, para ir para o anonimato urbano, em que ninguém vê o que se faz, ficassem totalmente livres nas suas práticas (Sousa, 1974: 488). Ao mesmo tempo, a urbanização contribuiu para aumentar a vontade de escolher, pela diversidade de oferta existente, e o espírito crítico, o qual permite comparar e julgar, ambos factores susceptíveis de conduzir ao declínio religioso (Remy, 1960: 309-310).

A *societalização* é o processo pelo qual “uma colectividade de comunidades e indivíduos são arrastados para relações complexas de interdependência nas quais os seus desempenhos de papéis são racionalmente articulados”, sendo “a vida humana crescentemente enredada e organizada não local mas societalmente” (Wilson, 1989: 154). Wilson (1976: 265-267) defende a secularização como o declínio da comunidade, porquanto a salvação dada pelos deuses não faz sentido numa sociedade organizada, racionalizada, burocratizada, onde o homem se salva através da ciência e do planeamento.

A comunidade envolve relações pessoais entre pessoas conhecidas; a sociedade envolve a interacção de actores desconhecidos no desempenho de papéis (Wilson, 1976: 264). A racionalização gerou o aparecimento de relações pessoais despersonalizadas, baseadas no papel desempenhado pela pessoa (Dobbelaere, 1999: 233). A comunidade (*Gemeinschaft*) tradicional, com relações pessoais e afectivas, em que os valores morais e religiosos são marcantes, havendo a presença forte e oficial da igreja e da sua influência na vida diária, deu origem à sociedade (*Gesellschaft*) moderna, com relações anónimas e formais, em que a lei e o cálculo são cruciais, sendo voluntária a pertença às igrejas.

Para Beckford (1989: 166), sendo a religião inseparável da vida social em comunidades estáveis, o declínio da comunidade no mundo moderno deve conduzir ao eclipse da religião ‘real’.

Bruce (2002a: 13) considera que a societalização retira força à religião, pois na sociedade não há algo para celebrar em comum, como há na comunidade. A racionalização (Martin, 1978: 83-87) e o individualismo (Velasco, 2004: 55; Fernandes, 2001b: 10) quebraram os laços sociais que ligavam os sujeitos às suas comunidades.

Inegável como o desenvolvimento da *razão* é essencial ao emergir da *ciência* e da *tecnologia*. Conquanto a fé subordinasse a razão durante o período medieval, caracterizado pela patrística (séc. II-VIII) e pela escolástica (séc. IX-XV), o pensamento filosófico continuou a desenvolver-se, influenciado pela filosofia grega, principalmente através de Platão e Aristóteles. Com Guilherme de Ockham (1285-1347), surge a dissolução das sínteses da fé e da razão, sendo precursor do empirismo e idealismo modernos, para além de facilitador da ciência moderna (Epping, 2010: 184-185). Nicolau de Cusa (1401-1464) ao valorizar a utilização da matemática, em contar, medir e pesar, continua o caminho de preparação da nova ciência (Knittermeyer, 2010: 191).

Outros dois homens foram essenciais para a estruturação da ciência moderna: Leonardo da Vinci (1452-1519), por enaltecer o pensamento como intérprete da experiência e por considerar a matemática como elo entre os dois; Galileu Galilei (1564-1642), por valorizar a matemática e a experimentação (Knittermeyer, 2010: 196-197). Galileu deixou as fundações da ciência moderna, apontando o caminho a outros, ao investigar o mundo, ao testar hipóteses experimentando, em vez de só se discutir ideias (Gribbin, 2003: 102-103).

Perante o Deus transcendente e criador desenvolveu-se a razão humana, para se compreender Deus e as leis do mundo profano. Um deus impessoal, irracional e caprichoso não incentiva o homem no seu conhecimento; um universo não criado, sem princípio ou propósito, inconsistente ou imprevisível, não estimula o questionamento sobre as suas leis (Stark, 2003: 31). A ciência, ao desenvolver-se, aperfeiçoou o conhecimento da natureza, preparou o caminho para a tecnologia. Esta, composta por conhecimentos, técnicas, processos, materiais e ferramentas utilizados para a criação ou para a solução de problemas, foi sendo incrementada à medida que a ciência ia crescendo. Concomitantemente, o progresso científico decorreu do avanço tecnológico, tornando-se ambos interdependentes.

O desencantamento do mundo ou eliminação dos meios mágicos de salvação (Weber, 2001: 94) resultou da *racionalização*. A acção tradicional, guiada por significados religiosos e mágicos, foi substituída pela acção racional, norteadas por outros objectivos e meios. Como defendia Weber (2006: 222), a metodologia da redenção ou salvação no Ocidente caracteriza-se pela ascese, por um racionalismo prático, pela sistematização metódica da conduta na vida; do Oriente é expressa pela contemplação. Esta diferença funda-se na existência de um Deus transcendente, que obrigou o homem a redimir-se activamente, através de uma justificação ética perante ele, numa relação quase jurídica (Weber, 2006: 223-224). Acrescenta-se a influência romana, com o seu apelo à prática e à política, e o

monacato católico, com a sua ascese extramundana passada para uma conduta activamente racional na vida (Weber, 2006: 225-227).

Com a reforma protestante, os monges antes fora do mundo tornam-se monges no mundo; substituindo a aristocracia espiritual e monástica, estranha e superior ao mundo, pelos santos calvinistas, seculares e profissionais, eleitos por Deus desde sempre (Weber, 2001: 104). Tal como os monges católicos, os eleitos calvinistas desenvolveram um método racional e sistemático de conduta da vida, para “libertar o homem dos instintos irracionais e subtraí-lo à dependência do mundo e da natureza, submetê-lo à supremacia da vontade planificada, sujeitar as suas acções a um autocontrolo firme e à avaliação do seu alcance ético”, para aumentar a glória a Deus na terra e a confirmar a salvação (Weber, 2001: 102). Goodridge (1973: 20-22) considera que a liberdade urbana medieval permitiu, junto de pequenas elites mercantis, o desenvolvimento paulatino da prática secular. Este processo é mais alargado do que a racionalização, pela qual a conduta individual se baseia na certeza do controlo dos resultados das acções e da relação com o ambiente, sem necessidade da intervenção divina.

Na *pluralização* religiosa, há o colapso do monopólio religioso. Aparecem várias denominações em competição (Tschannen, 1991: 401; Berger, 1990: 135), que lançam no mercado um conjunto de produtos religiosos (Berger e Luckmann, 1967: 122). Segundo Luckmann (1979: 124-125), o pluralismo “é uma consequência do enfraquecimento da coesão interna das visões do mundo que são transmitidas e legitimadas socialmente e da substituição de princípios hierárquicos de cultura organizacional por princípios de mercado”.

A pluralização da religião conduz à *profanação* e à *relativização* da mesma. A preocupação das religiões pelas coisas deste mundo poderá derivar do regime de competição em que se encontram, obrigando-as a encontrar soluções para os problemas terrenos das pessoas. Com a quebra da hegemonia religiosa de determinada igreja e de uma só visão do mundo, as religiões competem entre si, estilhaçando-se a crença única numa pluralidade de crenças. Sendo todas possíveis agora, a sua importância é relativizada por cada uma delas.

A explicação sociológica da secularização começa com o processo de *diferenciação* (Dobbelaere, 1999: 231), central em todos os autores (Tschannen, 1991: 404). As instituições religiosas monopolistas estendiam o seu domínio sobre outras instituições, sacralizando a sociedade. Havia pouca diferenciação entre elas, estando impregnados de símbolos, crenças e rituais religiosos todos os aspectos primários da vida, da família à política (Stark e Finke, 2000: 199). Com a diferenciação funcional, institucional ou social, a religião perde as suas funções nas várias esferas sociais, como a política e a economia, sendo substituída por outras instituições, com valores e normas específicos. Consequentemente, ocorre a autonomização de cada esfera social.

Para Bourdieu (2003: 120-121), um campo compõe-se de interesses próprios, sendo disputado por agentes e instituições, envolvidos numa luta pelo monopólio do capital específico, fundamento da

violência legítima (autoridade específica). Cada campo pode ser considerado como uma esfera social singular, com os seus agentes e instituições próprios, as suas normas e valores característicos. Com a diferenciação, as normas e valores religiosos retiraram-se de cada campo particular, ordenando somente o campo religioso.

Durkheim e Weber contribuem para explicar a origem da diferenciação. Para Durkheim, até ao Renascimento, o trabalho intelectual foi dominado pela Igreja; a partir deste período começou a aumentar o número de intelectuais leigos, os quais, de forma a controlar a sua área profissional, tiveram de separar os seus domínios dos da Igreja (Gorski, 2003: 119). Resulta daqui a remoção da linguagem e da autoridade religiosa sobre os intelectuais.

Para Weber, com a emergência das religiões que rejeitam o mundo, afirmando a salvação fora dele, a anterior unidade entre a religião e o mundo foi quebrada; a salvação individual e o divino foram transportados para um reino transcendente. Surge então uma tensão permanente entre os valores e as actividades religiosos e os não religiosos, permitindo o aparecimento de fronteiras institucionais cada vez mais marcadas, com uma diferenciação crescente entre o religioso e o não religioso, institucional e intelectualmente. (Gorski, 2003: 119-120)

A *privatização* decorre da especialização da religião, em conjunto com a das outras instituições, pela qual se transforma numa realidade crescentemente subjectiva e privada (Luckmann, 1970: 86). Na sociedade moderna, a religião deixa de fornecer um conjunto de referências, normas, valores e símbolos que dão sentido à vida. As crenças e as práticas são assuntos privados, derivados de opções pessoais e não impostos institucionalmente (Hervieu-Léger, 2005b: 38-39). Uma forma dos crentes conjugarem a sua religião com a existência de outras é confinar a sua religião a um compartimento da sua vida social, com os seus valores e lógicas próprias, o que dá origem à privatização: o alcance da religião vai até aqueles que aceitam os seus ensinamentos (Bruce, 2002a: 20).

A *individualização* é a culminação de todo o processo de secularização. Os indivíduos, como átomos isolados, são senhores dos seus destinos, decidindo sobre todos os aspectos relativos às suas vidas. Com a diminuição da autoridade religiosa, as pessoas tendem a abreviar a importância dada às ortodoxias. O indivíduo tornou-se o soberano, desejos e objectivos agora seus têm de ser satisfeitos através dos conteúdos mais apropriados ao seu desenvolvimento. Embora, para Luckmann (2003: 283), o indivíduo busque bases sociais para a sua religião a grupos e instituições intermediários.

A *bricolage* é o resultado religioso moderno da passagem da religião para a esfera privada. A bricolage religiosa é religião à carta, ao gosto do consumidor, serve-se dos conteúdos disponíveis nos vários menus religiosos e seculares, de forma a satisfazer as suas necessidades, objectivos, apetites. A bricolage ou recomposição religiosa é marca da nossa modernidade (Hervieu-Léger, 2005b: 48; Martin, 2005b: 156-157; Velasco, 2004: 27; Ferrarotti, 1984b: 34). Como refere Hervieu-Léger (2005b: 46), a secularização é antes de mais o conjunto de processos de recomposição das crenças.

A bricolage religiosa, como refere Hervieu-Léger (2005a: 301-306), tem três pontos principais. A mais central é a saúde, na procura da cura para a doença e o sofrimento. Depois, a ciência, na

continuidade com a espiritualidade, em convergências entre a psicologia e as grandes sabedorias tradicionais, entre as afinidades das descobertas recentes da astrofísica e os mitos fundadores das grandes religiões, entre as aquisições mais recentes da exploração do cérebro e as viagens místicas atestadas em todas as tradições. Finalmente, a vida após a morte, repercutida na crença na reencarnação, não já caminho de purificação, antes nova oportunidade para escolher.

Resumo

O capítulo começa com a evolução das grandes narrativas de sentido. A ascensão do cristianismo a religião oficial do Império Romano trouxe a hegemonia da Igreja durante séculos. O período medieval ficou marcado pelo teocentrismo. A modernidade mudou a história. O homem é colocado no centro do mundo; Deus vai sendo afastado. O progresso apresenta-se como a alternativa, fruto do Iluminismo, do espírito racional, científico e técnico. A felicidade virou-se do céu para a terra. No seguimento, várias religiões seculares vão despontando, dando sentido ao homem no mundo. Com o descrédito destas narrativas, o homem encontra-se só, podendo buscar o sentido dentro de si ou fora, em velhos e novos deuses.

O paradigma teórico da secularização é o que melhor explica o declínio da religião na Europa. O seu desenvolvimento ocorreu nos anos 60, principalmente devido a Wilson, Berger e Luckmann. Mais tarde, produziram-se abordagens a três níveis, sendo a mais influente a de Dobbelaere. No nível macro domina a diferenciação, a racionalização, a societalização e a privatização. No nível meso prevalece a pluralização. No nível micro pontifica a individualização, o declínio religioso e a bricolage.

Bastante discutido, foi revisto para utilização fora da Europa. A ênfase colocou-se na perda da autoridade religiosa nos três níveis. Contudo, o actual ressurgimento religioso aponta para a necessidade do modelo económico americano. Baseado na escolha racional, o campo religioso é visto como um mercado, onde existem empresas, as organizações religiosas, e produtos, os conteúdos vendidos por aquelas. Outro modelo, o da segurança existencial, permite contrabalançar o peso da cultura religiosa e do desenvolvimento económico de determinado país.

Vários factores se conjugam para explicar a evolução religiosa na Europa. No nível macro, incluem-se o individualismo, a diferenciação, o capitalismo, a industrialização, a urbanização, a societalização, a racionalização, a ciência/técnica, a privatização. No nível meso, demarca-se a pluralização e a relativização. No nível micro, destaca-se a individualização. O declínio religioso decorre da reunião da societalização, relativização e ciência/técnica. A bricolage resulta da individualização e pluralização. Outros factores têm conduzido ao declínio religioso: desempenho das igrejas, ausência da família tradicional, lazer afastado do sagrado, inexistência de pluralismo religioso, falta de liberdade religiosa e narrativas de sentido alternativas. A cultura religiosa tem efeito contrário.

2.2.3. Nova modernidade

Será que esta modernidade continua, ou será que estamos ou caminhamos para outra modernidade? A visão sobre o futuro da modernidade condiciona a perspectiva quer sobre a direcção das religiões quer sobre o relacionamento do homem com o sagrado.

Vários autores pronunciaram-se sobre os futuros possíveis da modernidade. A primeira perspectiva, a da pós-modernidade, é desenvolvida primeiramente por Lyotard. Para ele, a pós-modernidade, resultante de transformações culturais na ciência, na literatura e nas artes, a partir de fins do século XIX, produziu descrença nas grandes narrativas, que se dispersaram em nuvens de elementos linguísticos narrativos heterogéneos, ficando a legitimidade do saber incerta (Lyotard, 1989: 11-13). Até ao advento da pós-modernidade, a existência pessoal regia-se pelas grandes religiões ou pelas grandes narrativas. Com o desvanecimento destas grandes ideologias, religiosas ou seculares, dominantes e opressivas de outras narrativas, expandiram-se as hipóteses de sentido, gerando-se o relativismo actualmente dominante.

Giddens e Beck estão irmanados na concepção de uma alternativa à pós-modernidade, a modernidade reflexiva, dominada pela crítica constante a si própria, pelo desaparecimento à tradição e pela incerteza do futuro. Em Giddens (2005: 72), no mundo moderno actual, onde se desconfia dos sistemas abstractos e se sente receio dos riscos económicos, políticos, militares e ecológicos, as religiões geram confiança, através do apoio oferecido pelo sagrado e seus agentes, mais a segurança ontológica das suas crenças.

Beck (2010: 85) apresenta posição semelhante. A crença religiosa alastra proporcionalmente ao crescimento da insegurança. A sociedade de risco produz individualização ou construção de biografias próprias, reflexiva e opcionalmente (Beck, 2000: 15), estando o deus de cada indivíduo na profundidade do seu ser (Beck, 2010: 3). Diverso das posições fundamentalistas e relativistas, Beck (2010: 136) vislumbra a religiosidade cosmopolita da segunda modernidade. Nela, cada religião não perde as suas características nem o seu valor mas reforça-o, apesar de respeitar as restantes.

Para Inglehart e Welzel (2005: 58), a modernidade caracteriza-se por ter duas fases: industrialização, passagem do sector agrícola para o industrial e dos respectivos valores tradicionais para seculares ou racionais; pós-industrialização, passagem do sector industrial para o terciário e dos respectivos valores de segurança para expressão pessoal. Nas sociedades pós-industriais, com a quebra da autoridade, as religiões tradicionais perdem força para as formas espirituais individualizadas de expressão pessoal (Inglehart e Welzel, 2005: 31-32). A religião passa a ser fornecedora de sentido da vida, não já de regras de conduta (Inglehart e Welzel, 2005: 32).

Em Lipovetsky, vivemos na hipermodernidade, onde reina a superlativação ou hipertrofia do capitalismo, da técnica, do individualismo e do consumo (Lipovetsky e Serroy, 2010: 40). A cultura-mundo hipermoderna assiste à busca do sagrado, de forma organizada ou pessoal, marcada principalmente pela satisfação do indivíduo e do consumista hipertrofiados, ou seja, onde a satisfação

ou o desenvolvimento pessoais se cruzam com a possibilidade de escolha no mercado religioso (Lipovetsky, 2010b: 112-113; Lipovetsky e Serroy, 2010: 165-166).

Bauman considera que assistimos à modernidade líquida. Nesta, o sonho de tornar a incerteza menos assustadora e a felicidade mais permanente, transformou a utopia humana numa predação altamente individualista, imersa numa obsessão por ter mais, longe do pensamento sobre o sentido da vida (Bauman, 2010: 107). O homem já não vive orientado para o longe, como outrora, mas para o aqui e o agora (Bauman, 2010: 108-109). Nesta cultura altamente individualista, onde cada um tem de construir a sua identidade e defender as suas escolhas, o fundamentalismo religioso torna-se porto seguro para os que a temem, segundo Bauman (Furseth e Repstad, 2007: 71).

Para Huntington (1999: 39) o mundo político actual encontra-se dualizado em Ocidente e não ocidentes, sendo cada vez mais modelado pelas civilizações e culturas respectivas. A modernização, produto da ocidentalização, desenvolve sentimentos de anomia e fracciona as relações sociais, gerando crises de identidade, respondidas pela religião (Huntington, 1999: 86-87). Para além deste ressurgimento religioso, realizado através de religiões tradicionais ou importadas, a religião renasce para preencher o vazio deixado pelos regimes comunistas ou para reagir contra o Ocidente secular e relativista, tendo como exemplo claro o Islão (Huntington, 1999: 114-118).

Por seu lado, Fukuyama (2000: 97) defende que a partir dos anos 60 em vários países desenvolvidos ocorreu a grande ruptura, na qual a criminalidade e a desordem social cresceram, “pelo declínio da família e dos laços de parentesco como fonte de coesão social, e por níveis cada vez mais baixos de confiança.” Para inverter este processo, terá de haver a grande reconstrução. Esta deverá passar pela revivescência religiosa, por formas comunitárias, integradoras e criadoras de laços sociais, e não por formas fundamentalistas, ainda mais desintegradoras da sociedade (Fukuyama, 2000: 404-405).

Destes autores, pensadores actuais sobre a nossa modernidade, ressalta o primeiro aspecto: a religião não sai. Ao contrário dos ideólogos da pós-modernidade, consideram a possibilidade do ressurgimento religioso. A primeira forma ocorre pela religião privatizada (Beck, Inglehart e Welzel, Lipovetsky); a segunda pelo reforço das religiões tradicionais (Giddens, Beck, Huntington e Fukuyama); a última pelo fundamentalismo religioso (Bauman e Huntington).

Para Casanova (2007: 111) e Casanova (2006: 65-66), actualmente na Europa parecem existir duas situações religiosas: acreditar sem pertencer (Davie, 1993: 79; Davie, 1990: 455), declinando as práticas e mantendo-se as crenças; ou pertencer sem acreditar, continuando a religião vicária, com igrejas vazias, a actuar em nome da religião nacional, possivelmente mais nas populações nórdicas (Davie, 2007: 25). Contudo, Bréchon (2009: 173) mostrou, para a Europa Ocidental, onde se inclui Portugal, que os grupos de pertença sem crença e de crença sem pertença são minoritários, sendo o grupo da crença com pertença claramente dominante.

Davie (2002: 333) refere que, dos estudos feitos pelo EVS, os investigadores tomam duas posições: uns defendem a regressão da crença e da prática, numa relação directa a ritmos diferentes,

mais acelerada a quebra das primeiras; outros advogam a sua relação inversa, pois com a quebra das práticas, as crenças persistem mas crescentemente pessoais e heterogêneas, principalmente entre os mais jovens.

Davie considera a religião vicária, em que uma minoria acredita, pratica e comporta-se em nome da larga maioria (Davie, 2007: 22-23; Davie, 2006: 248; Davie, 1999: 82-83), como sendo um traço religioso permanente possivelmente até meados do século XXI, juntamente com um cada vez maior regime de concorrência (Davie, 2006: 258).

Outras perspectivas são apresentadas para o futuro da religião na Europa: a religião civil (Davie, 2005: 193-194; Beyer, 2000: 227), o pluralismo religioso (Davie, 2006: 258; Stark, 2001a: 120), o catolicismo como reservatório de memória (Pace, 2007b: 48), a recuperação cristã (Lambert, 2004c: 319), o islamismo como catalisador da mudança da paisagem religiosa e a maior presença da religião no espaço público (Davie, 2006: 258).

A individualização marca a nossa época. O indivíduo emerge agora poderosamente só, como ‘o viajante sobre o mar de névoa’²⁰, figura exacerbadamente romântica. O homem direcciona a sua actividade em função das suas necessidades, desejos, valores ou emoções. A emotividade e a racionalidade, permeada de intenção ou de valor, dominam a acção humana, em prejuízo da tradição. Esta transformou-se em resquício do passado subjugado a grupos ou organizações sociais.

O romantismo do século XIX despontou como reacção ao período neoclássico. Os excessos do barroco foram afastados, para a sobriedade e a harmonia, herdadas dos clássicos, voltarem a pontificar. Contrapondo-se a esta fase, o romantismo fez explodir o sentimento individual e colectivo, expresso nas obras artísticas marcadas de subjectividade e nos projectos políticos centrados no sujeito colectivo, a pátria ou nação.

Surge agora um novo romantismo, como reacção às amarras das grandes narrativas e da tradição. No primeiro romantismo, a visão do mundo passava pela realização dos desígnios da pátria. O patriota, sujeito romântico, tendia para a satisfação deste objectivo, ele e a pátria eram um só. No novo romantismo, a visão holística do mundo desapareceu, assoma um homem novo, centrado em si, sem visões do mundo partilhadas. A sua cosmovisão consiste na exploração máxima de si, deixa de estar no mundo, pois o mundo do homem está em si.

O incremento amplo nas condições materiais humanas afastou o nosso planeta desse ‘vale de lágrimas’. Há mais predisposição para se apostar na salvação eterna quando a vida terrena se apresenta pouco auspiciosa (teoria da privação) (Glock e Stark, 1969: 246-250; Marx, 1976: 38-39). A modernização, com a industrialização e o acréscimo de bem-estar, inutilizou a compensação depois da morte. O materialismo reinante, voltado para o indivíduo e para a eficácia, afasta as pessoas daquilo que não é material (Fernandes, 1972a: 36-37), há necessidade de provas materiais para a existência do

²⁰ Quadro muito famoso de Caspar David Friedrich (1774-1840), considerado o expoente máximo da pintura romântica alemã.

sagrado (Velasco, 1988: 88), perde-se o sentido do sobrenatural, nada há para além túmulo (Aparício, 1959: 21).

Assim, a demanda da salvação individual ou colectiva num tempo longínquo, além do nosso tempo, perdeu o seu sentido. O medo do inferno e de uma eternidade com ‘choro e ranger de dentes’ aflige pouco os espíritos. O homem tornado impaciente quer a sua salvação ‘aqui e agora’. A tensão escatológica para a recompensa em horizonte longínquo e incerto perde-se. A ânsia pela felicidade eterna e pela redução da incerteza angustiante transformou o homem num ser avassaladoramente egotista.

A salvação das almas sempre foi central para a Igreja. As normas são instrumentos cruciais no controlo dos comportamentos. O medo do inferno, da danação eterna, associada ao controlo das consciências, na confissão e no sermão, dominou a Igreja durante séculos. A ordem social foi assim mantida. Como alguns anunciaram a morte de Deus, a libertação das amarras normativas eclodiu. O indivíduo tornou-se o decisor dos seus valores e normas. A herança ou tradição dos grupos sociais passou para a escolha do indivíduo. Com o desmantelamento da hegemonia religiosa e a perda da influência eclesial nas condutas individuais, o homem desembaraçou-se do peso da tradição e da autoridade, revelando-se, secularizando-se.²¹

Poder-se-á perguntar se a individualização extrema não levará ao autismo exacerbado, à perda de ligação com o mundo que nos rodeia. Porventura a religiosidade estará sempre presente por ser intrínseca à condição humana ou por ser necessária ao homem (Luckmann, 2003: 276; Séguy, 1996: 268; Tschannen, 1994: 71; Séguy, 1986: 135; Bell, 1977: 442). A incapacidade da modernidade satisfazer o homem é relevante (Voyé, 1999: 276; Stark e Bainbridge, 1996: 312; Bellah, 1991: 246; Ferrarotti, 1984a: 155), ‘não só de pão vive o homem’. As razões evocadas para a religião se manter são diversas, sendo a geração de valores sociais marcante, referido por vários autores.

Como defende Lipovetsky (2007: 71-74), vivemos na era do narcisismo, na era do vazio, onde as pessoas, absorvidas no seu mundo e no seu bem-estar, não se conseguem relacionar com os outros, vivendo na solidão, no intimismo gerador de medo e de indiferença perante os outros. A centralidade do indivíduo é a marca do nosso tempo, na sua descoberta interior, sendo a experiência determinante na realização pessoal (Lee, 2008: 67).

Para a religiosidade da nossa modernidade, Hervieu-Léger (2005b: 109) fala do peregrino, em que a prática se torna voluntária, pessoal, moldável e móvel e já não obrigatória, comunitária, fixa e territorialmente delimitada. Ao mesmo tempo, sendo a religiosidade peregrina, pela mobilidade das crenças e das práticas, também o é convertida, em termos de formação de identidades religiosas (Hervieu-Léger, 2005b: 119). Revela-se a conversão pessoal na mudança, na entrada ou no aprofundamento de determinada religião (Hervieu-Léger, 2005b: 121-128).

²¹ Ver Fernandes (2008: 178-179), Pace (2007b: 40), Arendt (2006: 146), Dobbelaere (2006: 142), Legendre (2005: 5), Davie (2004: 79), Fernandes (2004a: 53), Greeley (2004a: 9), Wilson (2004: 51), Chaves (1994: 757), Wilson (1979: 277), Delumeau (1978: 66), Wilson (1976: 270).

Os cultos apresentam características de peregrinação e de conversão. São reflexos da nossa modernidade, onde a espiritualidade subjectiva se vai afirmando. Os indivíduos têm liberdade para escolher o seu caminho, podendo haver mobilidade para entrar e sair, circular por vários até (Aldridge, 2000: 42). Furseth e Repstad (2007: 137) mostram algumas características dos cultos. Ao contrário das igrejas, das seitas ou das denominações, nos cultos a descoberta do caminho é individual. Há mais perguntas do que respostas. É possível aderir a vários. A estrutura e as exigências são mais fracas. Fala-se mais em clientes ou consumidores do que em membros. A socialização efectua-se através de cursos, seminários e consultas.

A Nova Era mostra bem a espiritualidade da nova modernidade, herdeira das religiões orientais, onde a experiência pessoal, a sacralidade do eu e a busca interior são aspectos essenciais (Aupers e Houtman, 2006: 206; Redden, 2005: 231-232; Hove, 1999: 164; Janssen, 1998: 114). Nascida nos anos 60 na Califórnia e na Escócia, considera a existência de um cosmos panteísta, onde cada parcela da realidade o representa, sendo a natureza da matéria feita de vibrações energéticas, através das quais se manifesta a existência de um só e único espírito (Lacroix, 2000: 37; Duque, 1998: 40). O eu encontra-se imerso numa consciência comum à humanidade (Duque, 1998: 42). Cada pessoa é um neurónio do sistema nervoso central, o cérebro global de Gaia, a mãe natureza, a qual emerge do seu estado vegetativo para se consciencializar e unir na acção (Lacroix, 2000: 28-33). Pela centralidade da Terra, a ecologia vê-se como religião (Duque, 1998: 39).

A Nova Era considera todas as religiões iguais; interessando-se pelas orientais, rejeita as igrejas instituídas, releva o esoterismo, o ocultismo e a gnose, daí o efeito salvador do conhecimento (Lacroix, 2000: 53-56). O pecado e a graça são conceitos ausentes, existindo apenas a noção de carma e de reencarnação (Duque, 1998: 40). Para a libertação do ciclo cármico, aprofundamento do conhecimento do self e desenvolvimento do potencial humano, existem várias técnicas como ioga, *reiki*, astrologia, *channeling*, respiração holotrópica, viagem astral, *biofeedback*, meditação transcendental, entre outras (Lacroix, 2000: 46-47; York, 1999: 175; Duque, 1998: 42-43). As técnicas de alteração de consciência são sucedâneas da droga, tendo em comum a sensação extática de comunhão com a realidade, o sentimento oceânico, a plenitude, a inefabilidade, a modificação da percepção do tempo, a despersonalização, a euforia, a supressão dos interditos, havendo transformação, ramificação sobre todo o existente, fusão com as realidades mais diversas (Lacroix, 2000: 47-49).

Recorrendo à definição de Weber (2006) sobre os ideais tipos da religiosidade ocidental e oriental, os ocidentais, antes mais ascéticos e actores no mundo, estão a tornar-se mais contemplativos, virados para dentro, buscando passivamente o deus dentro de si. Da acção ocidental passa-se à contemplação oriental. Possivelmente a sede ocidental pelo conhecimento e pela conquista poderá ser tomada pela vivência em equilíbrio com a natureza. De senhor da natureza passa-se a elemento da mesma; de superior a igual.

Nas religiões orientais (hinduísmo e budismo), Deus é visto como o universo ou a natureza, participando todos os seus elementos da sua essência. Todo o mundo é ilusão, a realidade é o *brama*, a alma universal. A alma vive desterrada num corpo, reencarnando sucessivamente, transmigrando de organismo em organismo, ser humano, animais ou plantas. Presas ao carma, as almas têm de se esvaziar de si, dos apegos a este mundo ilusório, para alcançarem o nirvana ou *moksa*, e assim voltarem ao *brama*. A salvação dos orientais passa então pela quebra do ciclo cármico, entrada no nirvana e posterior absorção pelo *brama* dessa alma presa ao corpo. A libertação oriental passa, grosso modo, por uma entrada em si para se afastar do mundo da ilusão e descobrir o todo universal.

O cristianismo sempre advogou a presença de Deus no coração de cada um: “o Reino de Deus está no meio de vós” (*Lc 17, 22*). Como disse S. Agostinho: “Deus é-me mais íntimo que o íntimo de mim mesmo.” Para os cristãos, Deus fez-se homem para que o homem se fizesse Deus. Por isso, esta busca do divino, do Outro no interior de cada pessoa, esteve sempre presente. No entanto, enquanto os orientais procuram aprofundar o seu eu para conhecer *brama*, os ocidentais buscam o Outro, em alteridade e distinção, numa relação de amor, e desta diferença é-se cada vez mais homem e desigual. Para os cristãos, “ninguém é bom senão Deus” (*Mc 10, 18*), ou seja, o fundo de cada um não é grande, em última análise, o fundo de cada um não é Deus. Para os orientais, o Outro não existe e tende-se para o profundo desconhecido.

A espiritualidade da nova modernidade em oposição à religiosidade da primeira modernidade baseia-se na busca do eu pelo mais íntimo de si. O desenvolvimento pessoal implica conhecimento de si e da essência do universo, incremento das capacidades humanas, descida às profundezas do ser. No entanto, o Outro está ausente. Ruma-se ao desconhecido, sem alteridade, sem intenção de relação mas somente de descoberta, de aventura radical sem limites nem fim. Poderá esta diluição da pessoa na impessoalidade universal levar à queda do indivíduo e da cultura ocidental? O Deus transcendente e a relação humana com este moldaram a nossa história e a nossa cultura, desenvolvendo a noção de indivíduo. Com o narcisismo e o individualismo hiperbolizado desta modernidade nova talvez o homem ocidental com as suas conquistas suavize a sua marca neste nosso mundo.

Não vive o mundo de imagens? Não são os homens e as mulheres imagens falsas daquilo que realmente são? O conceito de pessoa deriva etimologicamente do vocábulo latim *persona* que significa máscara, papel representado pelo actor no teatro. O indivíduo representa papéis sociais, expectativas comportamentais relativas a cada posição social por si ocupada. Embora o cunho pessoal se imprima em cada posição social, o papel social desempenhado enforma-se de regras condicionantes da conduta. Seremos aquilo que realmente queremos ser ou seremos somente seguidores de regras de jogo? Não será assim que seremos considerados normais e aceites para jogarmos?

Ao mesmo tempo, a realidade virtual impõe-se. Não estará o mundo da nossa modernidade obcecado pelas imagens da televisão e do computador? Não estará o homem ocidental a viver dependente das imagens transmitidas pelos ecrãs? Muitas pessoas passam horas a ver televisão e a

navegar na Internet. Uns com propósito mais definido, a maior parte a vaguear ao acaso fazendo zapping de canal em canal ou navegando de página em página. Será isto reflexo ou causa da inércia que se vai instalando nas consciências individuais, comprometendo a sua capacidade de raciocinar?

As máscaras, usadas para sermos pessoas, poderão levar ao extravasamento da nossa essência quando surge a oportunidade. Vejam-se as fugas para o âmago do ser, conduzidas pelas drogas e pelo álcool. Além de transportarem para dimensões irracionais, descontraem, permitindo a projecção de parte do ser escondido. No Carnaval pode mostrar-se o sonho ou projecto pessoal, mas que a estrutura social não autorizou. Porém, esta festa vai desinteressando, porventura pelo declínio religioso associado à enorme oferta de lazer, tornando-a mais uma. Talvez a vivência actual imbuída de maior virtualidade, retire importância à realidade.

Baudrillard (1991: 8) observa que a hiper-realidade, ou real sem origem nem realidade, tomou conta das consciências individuais. Tornando-se mais real do que o real verdadeiro, pode ser fonte de felicidade e de sentido. Nesta realidade hipertrofiada e irreal vive-se sob efeito das imagens, das instituições e das práticas sociais divulgadas pelos meios de comunicação. Há esquizofrenia generalizada, vivem-se as vidas de outros. Como refere Lipovetsky (2007: 69), os meios de comunicação estimulam sonhos narcísicos de fama e glória, difundindo as vidas das estrelas e pessoas de sucesso.

Esta irrealidade vivida como real, esta virtualidade de virtude duvidosa tomada como real dissemina-se no nosso mundo. Vejam-se a explosão da Internet, as redes sociais, as possibilidades de entrada em mundos virtuais onde os limites não existem, onde se pode encarnar outras pessoas, onde se pode ter outras vidas. O *facebook*, onde as pessoas são ‘amigas’ na rede, mas na rua desconhecem-se ou não se falam. O *second life*, onde a faculdade de viver outra vida, melhor do que a real, se torna possível.

Para muitos orientais, o mundo é ilusão. Talvez se difunda paulatinamente a ideia de que o mundo real, de carne e osso, seja perfeita fantasia, ficando a realidade a morar em mundos imaginários, virtuais, onde o homem se possa realizar social, profissional e emocionalmente, quando o não consegue neste mundo. Porventura toda a energia ocidental, oriunda do conceito de indivíduo, de Deus transcendente, de natureza como criação e com leis próprias, se perca progressivamente ao olharmos para este mundo ficção. Sendo possível ser feliz noutra realidade, para quê gastar ânimo a melhorar a nossa condição e o nosso mundo?

Poderá haver alguma semelhança com a suposta apatia cristã. Vivendo no exílio terreno, o cristão anseia pelo céu. Vive desterrado neste mundo. A felicidade está lá e não cá. Assim, seria legítimo considerar-se que a vida terrena para o cristão seria um fardo. Contudo, há dois conceitos que destroem esta assunção: esperança e caridade. Ao esperar pela vida eterna, o cristão tem de ser caridoso, para usufruir do céu, do prémio perpétuo. A caridade implica relação com o outro, preocupação com o mundo que nos rodeia. Assim, o hipotético afastamento cristão do mundo passa pela ligação estreita com o mesmo, pois o mundo é caminho de salvação.

E a religião onde ficará no meio de mundos virtuais? A salvação neste mundo, esvaídas as grandes narrativas seculares, perdeu sentido. O homem virou-se para si, procurando a salvação no seu interior, todavia sem relação com Outro. Talvez a busca dentro de si leve ao absurdo e ao desespero, por se entrar em precipícios e caminhos sem saída. Voltando-se para o mundo fictício, o homem poderá realizar-se, mas onde fica Deus? Este porventura deixa de ter sentido, porque a salvação se encontra mais aquém da morte e porque no universo virtual a transcendência nada significa, é negação da irrealidade.

Os ecrãs são as plataformas de contemplação da nossa modernidade. O homem, entrado em si, pode caminhar para o mar cósmico, para o brama, para a libertação da alma do corpo como prisão. E actualmente o mundo das realidades hipertrofiadas vai ganhando espaço. O homem, entrado nestes mundos virtuais, tomando o mundo como ilusão, caminha para a consciência universal, liberta a sua consciência pessoal do seu corpo.

Na Idade Média, o homem vivia centrado na salvação da sua alma. Vivia-se em função da vida eterna. Deus, como centro da vida terrena, enformava a vivência das comunidades. Com o despontar da modernidade, a razão, a ciência e a técnica reflectiam a vontade humana de transformar o mundo. Será que caminhamos para um novo período medieval, onde o progresso material poderá cada vez fazer menos sentido? Embora o materialismo e o consumismo estejam bem presentes na sociedade global, poderá desenvolver-se a fuga ao mundo, com a estagnação económica decorrente.

Resumo

A primeira questão colocada neste capítulo passa pelo futuro da nossa modernidade e, subsequentemente, da religião. Vários autores são abordados. Com excepção da pós-modernidade, as seis alternativas apresentadas remetem para a permanência da religião. Pela religião privatizada, pelo reforço das religiões tradicionais ou pelo fundamentalismo religioso.

Focalizando para a Europa, poderão apresentar-se principalmente três opções: a regressão da crença e da prática, a ritmos diferentes, mais acelerada a quebra das primeiras; a quebra das práticas persistindo as crenças, as quais se tornam crescentemente pessoais e heterogéneas; a religião vicária, entrando-se posteriormente cada vez mais em regime de concorrência.

De seguida, passa-se para a discussão da individualização. Marca da nossa modernidade, na individualização, o indivíduo é senhor do seu destino, livre de tradições impositivas. Escolhe autonomamente, produzindo religião à carta e buscando aos conteúdos religiosos disponíveis a combinação que dá sentido à sua vida.

A Nova Era reflecte a individualização presente. Herdeira das religiões orientais baseia-se na experiência pessoal, na sacralidade do eu e na busca interior. Questiona-se se os ocidentais não estarão a tornar-se mais contemplativos, como os orientais. Poderá ser uma tendência.

Ao mesmo tempo, parece que a virtualidade vai tomando a vida das pessoas. A realidade irreal, das imagens divulgadas pelos meios de comunicação, eventualmente vai açambarcando as vivências

personais. Porventura, o mundo como ilusão será uma alternativa cada vez mais seguida, de acordo com o pensamento oriental. A religião e Deus poderão perder a sua importância num mundo cada vez mais alheio da realidade física.

2.3. RELIGIÃO CATÓLICA EM PORTUGAL

2.3.1. Passado

Como defende Gorski (2003: 122), a historicização do debate sobre a secularização tem algumas vantagens: adopção de perspectiva histórica de longo alcance para além da era moderna; análise mais séria e sustentada, baseada em fontes históricas, permitindo um sentido claro dos contornos temporal e espacial da secularização em todas as suas dimensões; visualização da secularização como resultado de eventos particulares envolvendo actores particulares; maior sensibilidade a mudanças no contexto e no conteúdo da prática e da crença religiosa.

Religião institucional

A presença da Igreja desde a fundação de Portugal está expressa na vassalagem²² de D. Afonso Henriques (1128-1185) à Santa Sé e no pagamento de um censo anual à mesma²³. No entanto, durante um período longo, houve desentendimentos entre a Igreja e os nossos reis, resolvidos por concordatas entre D. Dinis (1279-1325) e os bispos portugueses. Na época medieval, na expansão de conventos e de mosteiros, o clero foi crucial no desenvolvimento espiritual, cultural, económico e assistencial. (Carvalho, 1979: 14-15)

A concepção da Idade Média como período áureo da Igreja tem sido contestada (Stark, 2001a: 105; Stark e Finke, 2000: 255; Stark, 1999: 255; Delumeau, 1978: 26). A falta de fé sempre esteve presente (Stark e Finke, 2000: 63; Stark, 1999: 255), sendo os descrentes já numerosos na Idade Média (Gauna, 1992: 34; Coulton, 1930: 7). Com algumas excepções notáveis, a participação religiosa europeia tem sido historicamente baixa (Swatos e Christiano, 1999: 222), estando as pessoas sempre ausentes da prática dominical (Stark, 2001a: 105). Na época medieval, a prática religiosa foi eventualmente menor do que agora (Stark, 1999: 249) e a apatia religiosa generalizada (Iannaccone, 1991: 1971).

É inegável a presença hegemónica da Igreja durante o período medieval. Todavia, provavelmente o poder político e económico da Igreja foi acompanhado por cinismo e desrespeito pelos seus ensinamentos teológicos e morais (Iannaccone, 1991: 171), vivendo-se sem código moral, sob verniz cristão e em sincretismo religioso (Delumeau, 1978: 85). Greeley (1995: 63) defende que a

²² No século XI, com Gregório VII (1073-1085), surge a defesa da supremacia pontifícia sobre os poderes temporais. O conflito com o Império, surgido no século X, no pontificado de João XII (955-963), perdurou até ao século XIII, no pontificado de Inocêncio IV (1243-1254).

²³ Pela carta *Claves regni* de 1143, D. Afonso Henriques entregava a terra portuguesa à Igreja, comprometendo-se por si e pelos seus sucessores, a pagar um censo anual de quatro onças de ouro. Somente, em 1179, Alexandre III, pela bula *Manifestis probatum*, reconheceu D. Afonso como rei e confirmou para si e para os seus sucessores a protecção da Santa Sé para a defesa da integridade do reino e de todos os territórios conquistados aos muçulmanos. (Oliveira, 1994: 86-87)

Europa nunca foi cristianizada e Turner (1983: 145) considera que o interior rural europeu viveu fora da influência civilizacional da Igreja.

Possivelmente enquanto as elites eram cristianizadas, o povo foi-o menos. Para Stark (2001a: 112-113), durante a Idade Média, as elites foram evangelizadas em detrimento do povo, na medida em que a Igreja dependia das mesmas para sobreviver e não havia alternativa para as massas senão segui-las. Em Portugal, a ligação da Igreja à nobreza era forte, concedendo o clero, em troca de bens, a protecção divina para perpetuação das casas nobres, da sua memória e do seu património, para além da salvação das almas familiares (Rosa, 2000: 424).

Na fase ultramarina, as relações entre Portugal e a Santa Sé foram dominadas pela estreita cordialidade, preparada certamente pela concordata firmada por D. João I (1385-1433). Durante o Cisma do Ocidente (1378-1417), Portugal manteve-se quase sempre fiel ao papa de Roma. As descobertas e conquistas eram consideradas sempre como serviço de Deus, no ensejo de evangelizar o mundo. A acção civilizadora das missões foi patente, destacando-se, no século XVI, o aparecimento e a actividade da Companhia de Jesus. A Inquisição (1531-1821) foi instrumento de consolidação nacional, uma vez que os monarcas portugueses consideravam o nosso país indissolúvelmente vinculado à Igreja. (Carvalho, 1979: 17-18)

Desde o fim da Idade Média até ao concílio de Trento, as ordens religiosas foram decaindo gravemente, o relaxamento dos mosteiros portugueses deu-se principalmente ao abuso das comendas, à falta de escrupulo no recrutamento dos religiosos e ao excessivo número de fundações (Oliveira, 1994: 156). Embora, antes da Reforma, as ordens tenham tentado a sua renovação e tenha havido esforços de pregação, a Igreja não foi capaz de suprir as necessidades dos leigos no seu despertar, tendo como maior fraqueza a falta de formação dos sacerdotes muitas vezes incapazes de ministrar convenientemente os sacramentos e de pregar o Evangelho (Delumeau, 1994: 135-138).

Em contraponto a esta necessidade de reforma interna da Igreja e do ataque do protestantismo surgiu o concílio de Trento (1545-1563) (Pierrard, 1982: 183), com o qual ocorreu o verdadeiro esforço de evangelização, atingindo algumas ordens o seu apogeu nos séculos XVI e XVII (Delumeau, 1978: 97). Com Trento, houve um esforço grande no ensino da doutrina cristã às massas, principalmente as rurais: criação de academias e seminários para a formação de sacerdotes, maior acento na prece hebdomadária, missões do interior, multiplicação de escolas, difusão do catecismo (Delumeau, 1975: 12).

Da Restauração ao Liberalismo, houve vários acontecimentos que marcaram este período. Destacam-se a obtenção de privilégios em tempos de D. João V (1706-1750), como a concessão do título de Patriarca ao Arcebispo de Lisboa e a sua elevação ao cardinalato (Carvalho, 1979: 21). Mas em tempos de Pombal, ocorreu o restabelecimento do beneplácito régio, a expulsão dos Jesuítas, a reforma do ensino universitário, a perseguição ao bispo de Coimbra, o reconhecimento da Inquisição como tribunal régio (Carvalho, 1979: 21-22), a quebra de relações diplomáticas com a Santa Sé e a obrigação do pagamento da décima pelo clero (Paiva, 2000: 171-174).

O ataque começou mais seriamente a partir da segunda metade do século XVIII. Até então a Igreja usufruiu de poder incontestado, reforçado com a presença hegemónica da Inquisição. O governo de Pombal, o início do Liberalismo e a 1ª República foram os momentos de perseguição mais clara. Como actores principais nesta contenda encontram-se as elites intelectuais, mais informadas, com ligações ao exterior e, muitas vezes, à maçonaria. Condenada pela Igreja, apesar da pertença clerical, entrou em Portugal em 1727, sendo, a partir de 1820, uma instituição essencial na vida política nacional (Santos, 2002a: 419-425).

Com o início do Liberalismo, as casas das ordens religiosas são extintas, os seus bens são incorporados na Fazenda Nacional e vendidos (Ferreira, 2002: 31). Junte-se a profanação de templos e perseguição ao clero, com a extinção de muitas obras consagradas ao ensino, à assistência e às missões (Carvalho, 1979: 23). Na segunda metade do século XIX, as ordens religiosas começam a regressar, estando, no princípio do século XX, em franca expansão, como o prova a restauração dos seminários (Carvalho, 1979: 25-26). Nesta altura, com o avançar das ideias liberais, facilitado pela acção governativa, pela urbanização, pela industrialização e pelo aumento demográfico, a religiosidade recuou. A Igreja teve de lutar contra a dessacralização social através da promoção de missões, peregrinações, devoções, festividades religiosas, procissões e romarias (Neto, 1998: 457).

Com a nova ordem jurídica liberal, foram reconhecidas as liberdades de consciência e de imprensa, pela Carta Constitucional de 1826, e de associação, pelo Código Civil de 1867, permitindo-se a pluralidade religiosa. Contudo, a presença de grupos religiosos foi sempre marginal até recentemente. Durante o período liberal monárquico, a rede paroquial da Igreja foi integrada no Estado de forma a oferecer uma rede administrativa estatal inexistente e, deste modo, favorecer a coesão social. Como resultado, a hegemonia católica mantém-se, o clero é mantido pelo Estado com estatuto de funcionalismo público. A partir da 1ª República, com a separação entre a Igreja e o Estado, assiste-se à igualdade jurídica de todos os grupos religiosos, embora sujeita à discricionariedade das autoridades. (Santos, 2002b: 411-414)

A implantação da República foi acompanhada de feroz perseguição à Igreja, cometendo-se violências contra o clero e as casas religiosas (assaltos, insultos e assassínios). Entram em vigor as leis de Pombal e de Aguiar tentando laicizar ao máximo a vida pública (Gonçalves, 2002: 369; Carvalho, 1979: 26). O auge da perseguição culminou na Lei de Separação, de 20 de Abril de 1911. A Igreja fica despojada de personalidade jurídica e da maioria dos seus bens e sujeita a um regime de completa dependência do Estado (Fontes, 2002: 140-141; Carvalho, 1979: 27). Contra isto se insurgiram os bispos, pelo que no final do ano nenhum prelado residia na sua diocese (Fontes, 2002: 140-141; Carvalho, 1979: 27). A lei, altamente vexatória da consciência católica, nunca foi integralmente cumprida e provocou o levantamento dos católicos com a criação de organizações e de jornais (Carvalho, 1979: 27-28). Contudo, com a ascensão de Sidónio Pais ao poder em 1917, a questão religiosa apaziguou-se (Silva, 2010: 24).

No Estado Novo, embora o regime de separação entre as Igrejas e o Estado tenha sido mantido, foi garantido o livre exercício de culto e a liberdade religiosa. Com a Concordata de 1940, estabeleceu-se um regime de convivência entre o Estado e a Igreja. Na sua senda, deu-se a reorganização das dioceses e um impulso às ordens religiosas, às missões, aos seminários. (Carvalho, 1979: 29-30)

Após a revolução de Abril de 1974, os seus promotores não perseguiram a Igreja. No entanto, na comunicação social, o marxismo era difundido, numa campanha de divulgação nacional. Com a invasão da Rádio Renascença, propriedade da Igreja, os católicos reagiram, incendiando as sedes do Partido Comunista no centro e norte do país. (Carvalho, 1979: 30-31)

Hoje, a Constituição da República Portuguesa, no seu artigo 41º, refere que todos os portugueses: têm direito à liberdade de consciência, religião e culto; ninguém pode ser perseguido ou privado dos seus direitos pelas suas convicções ou práticas religiosas; as igrejas e outras comunidades religiosas estão separadas do Estado e são livres na sua organização e exercício dos seus cultos e funções. Actualmente, a Igreja e outras denominações têm liberdade no ensino e no uso da comunicação social e não dependem do Estado financeiramente. Por Despacho de 12 de Fevereiro de 2004, foi criada uma Comissão de Liberdade Religiosa, ao abrigo do Decreto-Lei nº308/2003, de 10 de Dezembro, cuja missão é dar pareceres e aconselhar o Governo nesta matéria.

Religião popular

Na generalidade da população portuguesa, o peso de pessoas sem religião não é e nunca foi relevante, pelo menos, de forma declarada. Em 1900 (primeiro ano com dados estatísticos sobre a religião), havia 0,03% (DGEPN, 1906: 2, 349); em 1940, tinha subido para 4,4% (INE, 1945: 3); baixando, em 1960, para 1,7% (INE, 1963: 364); em 1981, havia 3,8% (INE, 1984: 291); em 2001, passou para 4,3% (INE, 2002: 538).

Ao mesmo tempo, a importância das pessoas de outras religiões na nossa sociedade foi sempre bastante fraca, principalmente a partir da segunda metade do século XVI à primeira do século XIX, pela existência da Inquisição. Pluralismo religioso, só a partir do Liberalismo. Em 1900, havia 0,09% de pessoas com outra religião (DGEPN, 1906: 2, 350-351); em 1940, passou para 0,81% (INE, 1945: 2-3); em 1960, havia 0,44% (INE, 1963: 364); em 1981, passou para 1,7% (INE, 1984a: 291); em 2001, havia 2,7% (INE, 2002: 538).

Os clérigos tiveram sempre presença marcante na sociedade portuguesa, embora o seu peso relativo tenha sido sempre diminuto. Pelo contrário, embora o impacto dos leigos nominalmente católicos, ao longo de quase toda a nossa história, tivesse sido sempre reduzida, a sua importância quantitativa foi claramente hegemónica. Em 1900, havia 99,87% (DGENP, 1906: 2, 349) de pessoas que se declaravam católicas, passando, em 2001, para 92,9% (INE, 2002: 538).

Em 1864 (primeiro recenseamento populacional), em Portugal, a população rural representava 88,57%²⁴; em 1900, havia 84,15% de pessoas em meio rural (DGEPN, 1906: 2, 30); em 1950, esta população representava 53,7%, sendo, em 2000, 14% do total (Rolo, 2005). Ao longo destes decênios, a transformação social foi profunda, destacando-se as migrações internas e as emigrações das décadas de 60 e de 70 do século XX. Portugal, durante quase toda a sua história, foi um país rural, havendo, deste modo, uma presença fortíssima da religião popular, desenvolvida, principalmente e nas suas formas mais típicas, na ruralidade.

Durante séculos, a paróquia representou a sociedade da memória, presente no mundo rural, ordenado e estável. Nele, a família tradicional, dedicada à reprodução biológica e à transmissão da herança biológica, material e simbólica, assegurava a observância religiosa das gerações subsequentes (Hervieu-Léger, 2000: 132-133). Com o êxodo rural e o desgaste da família tradicional, o desligar da comunidade, do ciclo comunitário agrícola e religioso, o homem perdeu-se na cidade, atomizando a sua existência.

A religião popular congrega crenças e práticas católicas com crenças e práticas pagãs (Almeida, 1987: 231). A religião católica foi imposta ao povo e não escolha do mesmo. O povo adota-a, seguindo antigas crenças e superstições. Porventura, ao longo de gerações, muitos portugueses não quiseram compreender a doutrina católica, mantendo um comportamento cristão, para não serem incomodados pelas autoridades civis e eclesiásticas. A presença da Inquisição, durante cerca de 300 anos, poderá ter reforçado ainda mais o fingimento e o encobrimento. A pressão da hierarquia eclesiástica²⁵ e da sociedade em geral obrigava à prática religiosa²⁶. Além disso, com a definição de pecado como algo contra a colectividade, poucos seriam os não devotos (Pinto, 1982: 120).

Para Vasconcelos (2007: 508-509), o português não é fundamentalmente religioso, sendo antes formalista, infectado pela superficialidade, atestada pelos folguedos nas romarias, pela desobriga na Páscoa, pela assistência à missa fora da igreja e por certa irreligiosidade, expressa nas cantigas, anedotas e sátiras sobre padres. Ao longo dos séculos, os párocos continuamente admoestaram e puniram os fregueses pela ausência à missa ou pela presença somente no adro da igreja (Marques, 2000a: 520-522). A presença na missa dominical era mais um momento de encontro comunitário do que a celebração de um ritual religioso (Espírito-Santo, 1999: 181).

Na vida rural, ao depender das forças naturais, o homem rural encontra formas de contornar a sua incerteza, socorrendo-se tanto dos meios disponibilizados pela Igreja como dos instrumentos mágicos existentes (Almeida, 1987: 232). No culto dos santos, central na religiosidade aldeã e uma das

²⁴ Dados retirados da publicação 1868, *Estatística de Portugal. População. Censo no 1º de Janeiro 1864*, Lisboa, Imprensa Nacional, p. VIII.

²⁵ Para Troeltsch (1931: 331-333), enquanto a igreja tem desejo de domínio, a seita, agrupada em pequenos grupos, renuncia à influência global; a igreja usa o Estado e as classes dominantes, participando na ordem social, estabilizando-a e determinando-a, enquanto a seita está ligada às classes mais baixas ou aos elementos sociais mais desintegrados.

²⁶ Como refere Lages (1965: 220), “ser católico é uma obrigação social, um dever que a sociedade impõe, um valor contra o qual seria imprudente ir”. Há 40 anos, isto fazia sentido. Hoje em dia, já não faz.

formas legítimas de relação com o sagrado, há uma relação utilitária com os mesmos, logo na permuta constante de favores, expressa numa cumplicidade e numa conta corrente de dever e haver (Cutileiro, 2004: 253; Espírito-Santo, 1999: 149; Almeida, 1987: 233).

O padre sempre foi uma peça central na institucionalização religiosa, sendo mediador privilegiado da colectividade, pelo capital social e cultural superior, igual aos notáveis, pela sua relativa independência perante os conflitos de interesses locais e pelo monopólio do exercício do culto (Pinto, 1982: 121). Durante o Estado Novo, o pároco era o principal agente de controlo social no mundo rural (Riegelhaupt, 1982: 1217). Combinava a sua autoridade moral, fruto da concessão estatal e da ideologia eclesial, com o autoritarismo vigente e com a estrutura social aldeã (Riegelhaupt, 1982: 1217). Era, ao mesmo tempo, o mediano de todos os rituais, em virtude da natureza sacerdotal e sacramental da Igreja (Riegelhaupt, 1982: 1217).

A incoerência de alguns padres na usura, na sedução de mulheres, na preferência pelos ricos em detrimento dos pobres, não foi granjeando o apoio popular (Cutileiro, 2004: 237). Como refere Cutileiro (2004: 235), embora fosse cada vez mais raro encontrar padres amancebados, a população aceitava a situação. Sendo «homens de família», os padres não tentariam seduzir as mulheres ou as filhas de outros homens, o mais que provável se não fossem «casados». Riegelhaupt (1982: 1226) aponta outras razões para os ressentimentos contra o padre: posição privilegiada dentro da aldeia como mediano entre Deus e os homens, responsabilidade única no desempenho dos rituais, controlo exclusivo das graças sacramentais, inimizabilidade perante a comunidade.

Resumo

A história religiosa de Portugal importa por colocar a actual situação num contexto mais alargado. O passado releva-se como condicionante do futuro. Incluem-se, desde que pertinentes, algumas notas sobre o contexto europeu. Sobressai a fabulação da idade de ouro medieval. Embora a hegemonia cristã fosse clara, o povo não seguia a fé racionalmente. Fazia-o por desconhecimento, por medo ou por interesse.

A hegemonia católica caracteriza a nossa história. Disputada a partir da segunda metade do século XVIII sob influência iluminista, fragilizou-se com o liberalismo no século XIX. Os séculos XIX e XX assinalam-se pelos avanços e recuos da ligação da Igreja com o poder político. A revolução de 74 trouxe a separação entre o Estado e a Igreja, para além do efectivo pluralismo religioso.

A compreensão da religiosidade popular possibilita o conhecimento do relacionamento do povo rural com a religião e o sagrado. Ao longo do século XX, Portugal passou de maioritariamente rural a urbano. A sociedade de memória, baseada na ruralidade, desabou. O povo, superficialmente religioso, vivia a religião de forma utilitária, trocando favores com os santos. Os padres, pelos seus comportamentos por vezes incoerentes, estimularam a descrença.

2.3.2. Presente

O peso da Igreja em Portugal é considerável. Em primeiro lugar, tem tido uma presença muito marcante desde a fundação da nossa nacionalidade, influenciando as várias classes e instituições sociais, através dos seus actores e grupos sociais. Em segundo lugar, com os seus recursos financeiros e materiais, tem-se apresentado, principalmente na educação e na assistência social, com projecção respeitável.

Estrutura territorial

Territorialmente a Igreja compõe-se de quatro unidades: paróquia, arceprelado, diocese e província eclesiástica. A paróquia é a unidade básica, tem igreja própria, população fixa e sacerdote (pároco, prior) a quem está confiado o cuidado espiritual do povo sob a autoridade do bispo (Aldeia, 1979: 46). Em Portugal, existem 4368 paróquias²⁷, havendo certa correspondência com a freguesia (Aldeia, 1979: 47), pois existem, actualmente, 4259 freguesias²⁸.

O arceprelado ou vigararia compõe-se por várias paróquias, sendo presidido por um sacerdote (arcepreste ou vigário) que, nomeado pelo bispo, é unificador e dinamizador da evangelização conjunta (Aldeia, 1979: 51). Em Portugal, existem 232 arceprelados²⁹, correspondendo, aproximadamente, ao concelho (Aldeia, 1979: 51), pois existem, actualmente, 308 concelhos³⁰.

A diocese compreende vários arceprelados, sendo dirigida por um bispo nomeado pelo papa, ouvida a Conferência Episcopal respectiva. Como Igreja particular, na qual está e age a Igreja de Cristo, serve para que o bispo apascente o seu rebanho, com a colaboração do seu presbitério (Aldeia, 1979: 52). Em Portugal, existem as seguintes 20 dioceses: Algarve, Angra, Aveiro, Beja, Braga, Bragança-Miranda, Coimbra, Évora, Funchal, Guarda, Lamego, Leiria-Fátima, Lisboa, Portalegre-Castelo Branco, Porto, Santarém, Setúbal, Viana do Castelo, Vila Real e Viseu, as quais correspondem, aproximadamente, aos distritos (Aldeia, 1979: 52), pois existem, actualmente, 18 distritos e duas regiões autónomas.

A província eclesiástica, administrada por um arcebispo ou metropolitano, abrange várias dioceses. Os outros bispos, denominados de sufragâneos, servem para tornar o apostolado mais eficaz e para facilitar as relações dos bispos entre si e as autoridades civis (Aldeia, 1979: 54). Em Portugal, existem três províncias com as respectivas dioceses sufragâneas: Braga (Aveiro, Bragança-Miranda, Coimbra, Lamego, Porto, Viana do Castelo, Vila Real, Viseu); Évora (Algarve e Beja), Lisboa (Angra, Funchal, Guarda, Leiria-Fátima, Portalegre-Castelo Branco, Santarém, Setúbal, Forças Armadas e Segurança).

²⁷ Fonte: www.ecclesia.pt/anuario (18-04-2011).

²⁸ Fonte: <http://www.dgaa.pt/default.asp?s=12090> (18-04-2011).

²⁹ Fonte: www.ecclesia.pt/anuario (18-04-2011).

³⁰ Fonte: <http://www.dgaa.pt/default.asp?s=12089> (18-04-2011).

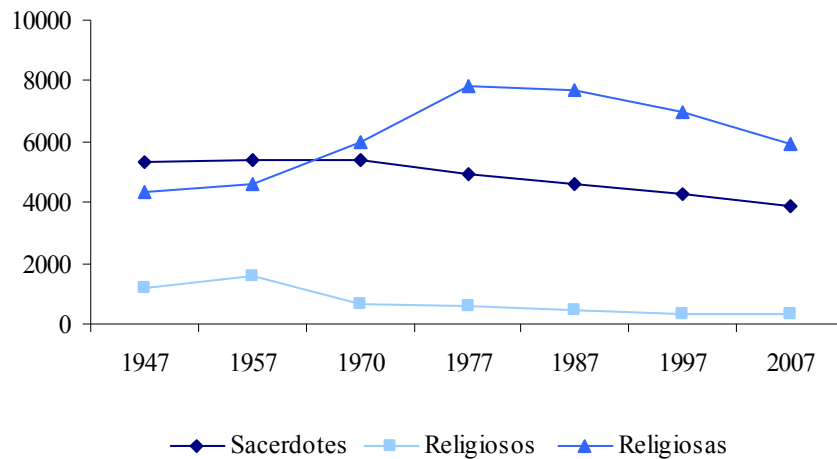
A Conferência Episcopal, composta por todos os bispos residenciais e titulares (coadjutores e auxiliares), é o órgão máximo, com poder normativo para todo o território. Tem a prerrogativa de falar em nome da Igreja em Portugal, servindo para a acção conjunta dos bispos e para as decisões de âmbito nacional (Aldeia, 1979: 55).

Recursos humanos

Em 2008, existiam em Portugal 3797 sacerdotes, 312 religiosos não sacerdotes (professos) e 5695 religiosas professoras (SS-RGE, 2010: 99). A evolução destes três tipos, ao longo dos últimos 60 anos, tem sido negativa (figura 2.4). O seu número tem vindo a diminuir nos sacerdotes e religiosos desde 1957-1970 e nas religiosas desde 1977-1987.

Conjuntamente com este tipo de membros do clero, os diáconos permanentes começaram a aparecer no seguimento do Concílio Vaticano II, havendo 1 em 1978 (SS-RGE, 1980: 93) e 212 em 2008 (SS-RGE, 2010: 99). Na senda do mesmo concílio, os membros dos institutos seculares iniciaram a sua actividade após o 25 de Abril, sendo a sua presença masculina muito reduzida (1 em 2008) (SS-RGE, 2010: 99), mas significativa no sector feminino (570 em 1988 e 593 em 2008) (SS-RGE, 1990: 91; SS-RGE, 2010: 99).³¹

Figura 2.4 – Evolução do número de sacerdotes, religiosos e religiosas



Fonte: Cruz (1947: 537-538), Cruz (1957: 630-631), SS-RGE (1973: 182), SS-RGE (1979: 98), SS-RGE (1989: 91), SS-RGE (1999: 97), SS-RGE (2009: 99)

³¹ O *Anuário Católico* começou a ser publicado em 1931, sendo-o depois em 1932, 1933, 1943, 1947, 1953, 1957 e 1968, antes do 25 de Abril. O *Annuarium Statisticum Ecclesiae* iniciou a sua publicação em 1969, sendo editado anualmente, com os dados relativos a 31 de Dezembro do ano respectivo. O *Anuário Católico* recolhe os dados nesta publicação, embora sejam as dioceses a enviar os dados para o Vaticano e certamente a Conferência Episcopal fique com os mesmos.

Recursos materiais

No período 1982-2008, o número de casas de institutos religiosos masculinos manteve-se, passando de 204 para 205 (SS-RGE, 1984: 319; SS-RGE, 2010: 378), ao contrário das femininas que baixou de 697 para 602 (SS-RGE, 1984: 328; SS-RGE, 2010: 388, 397). No total isto significa a quebra de 901 para 807 casas (-9%). Como foi observado na figura anterior, o número de religiosos e de religiosas tem vindo a diminuir.

No mesmo período, o número de centros de formação para o sacerdócio (clero diocesano e clero religioso), incluindo os de ensino secundário e de ensino superior, passou de 77 para 64 (-17%) (SS-RGE, 1984: 221; SS-RGE, 2010: 259).

No referido período, os centros de instrução e de educação de propriedade da diocese ou de institutos religiosos tiveram a seguinte evolução: escolas materno-infantis (253 para 614), escolas primárias ou elementares (151 para 179), escolas secundárias (132 para 80) (SS-RGE, 1984: 246; SS-RGE, 2010: 288). Em termos de alunos, a evolução foi a seguinte: escolas materno-infantis (25584 para 44163), escolas primárias ou elementares (22370 para 40217), escolas secundárias (30429 para 30974), institutos superiores/UCP (3902 para 13876) (SS-RGE, 1984: 246; SS-RGE, 2010: 288). Em todo o tipo de centros, com excepção das escolas secundárias, a evolução foi bastante positiva.³²

No mesmo período, os centros de assistência social, existentes na diocese e propriedade desta ou de instituições eclesiais, tiveram a seguinte evolução: hospitais (48 para 34), ambulatórios e dispensários (37 para 155), casas para idosos, doentes crónicos ou deficientes (211 para 799), orfanatos e outros centros de tutela da infância (130 para 152), creches (203 para 511), consultórios familiares e outros centros de defesa da vida e da família (9 para 55), centros especiais de educação ou reeducação social (72 para 462), outros centros (441 para 168), o que totaliza (1151 para 2336) (SS-RGE, 1984: 306; SS-RGE, 2010: 363)³³. Com excepção dos hospitais e de outros centros, a evolução foi claramente positiva.

Resumo

Feita a definição da estrutura territorial da Igreja Católica no nosso país, passa-se para os recursos humanos e depois para os recursos materiais. O número de sacerdotes, religiosos e religiosas diminui, assim como as casas religiosas e os centros de formação. Exceptuando as escolas secundárias, os hospitais e outros centros, os centros de educação e de assistência social pertencentes à Igreja crescem.

³² Relacionando estes dados com os dados para Portugal, constata-se que para 1982 e 2008, respectivamente, o peso das escolas católicas no número de cada tipo de escola é o seguinte: escolas materno-infantis (10,9% e 9,1%), escolas primárias ou elementares (1,2% e 1,5%), escolas secundárias (10,9% e 12%); no número de alunos é o seguinte: escolas materno-infantis (22,8% e 17,8%), escolas primárias ou elementares (1,8% e 3,4%), escolas secundárias (6,1% e 8%), institutos superiores/UCP (5,3% e 3,6%). Para Portugal, os dados comparativos reportam-se a 1981/1982 (INE, 1984b: 3), para 1982, e a 2003 (site INE, 18-04-2011), para 2008; para 2008, os dados relativos ao ensino superior são referentes a 2009/2010 (site INE, 18-04-2011).

³³ Em 2008, os hospitais católicos eram 18% do total português (dados relativos a 2009: site INE, 18-04-2011).

2.3.3. Futuro

Como já referido no capítulo 2.2.1., a religião encontra-se em expansão mundial, onde se destaca a ascensão clara do islamismo. A Europa Ocidental é a única região do mundo onde tem havido decréscimo absoluto da pertença religiosa. Prevê-se para os próximos quarenta anos a continuação da diminuição da pertença cristã em toda a Europa com excepção da zona setentrional. O agnosticismo provavelmente crescerá na Europa exceptuando a parte oriental.

A contracção da liberdade religiosa, após a queda dos regimes comunistas, encontra-se praticamente extinta na Europa. Está usualmente associada a regimes autoritários de cariz islâmico, marxista ou étnico, embora haja casos relacionados com religiões hegemónicas não obrigatoriamente ligados a regimes opressivos. Encontra-se claramente mais espalhada na Ásia e em África, havendo alguns casos na América Latina e dois na Europa (Bielo-Rússia e Turquia).

Antes de contribuir com uma perspectiva para a religião no nosso país, torna-se pertinente analisar a evolução religiosa. Em 1496, D. Manuel I, na decorrência da negociação do casamento com a filha dos Reis Católicos, decretou o banimento dos judeus, muitos deles acabados de chegar de Aragão e Castela, fugindo ao decreto de expulsão de 1492 (Saraiva, 1993: 136-137). Aconselhado a adoptar uma política de compromisso, em que os judeus ficavam deixando de o ser, impôs a sua conversão, impossibilitando a saída do país (Saraiva, 1993: 137). Contudo, alguns judeus fugiram, levando consigo “dinheiro, experiência comercial, ligações, conhecimentos e – ainda mais importante – aquelas qualidades imensuráveis de curiosidade e inconformismo que constituem o fermento do pensamento” (Landes, 2001: 147).

O ambiente intolerante e a omnipresença da Inquisição tiveram consequências funestas no nosso país. A criação deste tribunal em 1531 cortou o desenvolvimento intelectual e científico, devido à intolerância religiosa e à falta de debate intelectual subsequentes. A Igreja controlava rigorosamente a importação de livros e o conteúdo dos cursos, deixando de haver jovens a estudar no estrangeiro (Landes, 2001: 147). Já prejudicados com a nossa periferia europeia, longe dos debates intelectuais do centro, ficámos ainda mais isolados.

Ao contrário de nações da Europa como Holanda e Inglaterra, Portugal gastou toda a riqueza que conquistou. A capacidade produtiva e os hábitos de trabalho não se desenvolveram. A riqueza fácil, não construída com base no labor, enriqueceu o país durante algumas dezenas de anos, mas não transformou a massa trabalhadora nem a sua mentalidade. O país empobreceu com a desagregação do Império. Juntámos uma riqueza que não conseguimos manter (Tawney, 1940: 78).

Portugal desperdiçou a sua oportunidade única para se tornar rico. A visão açambarcadora da riqueza ganha, por parte da Coroa, estimulou os gastos sumptuários e impediu o investimento do capital, o qual poderia ter sido multiplicado. Do espírito português estava completamente ausente a procura esforçada de rendimento, ou seja, de forma capitalista, mas tão-somente a conquista de riqueza pela força.

A liberdade é uma das condições essenciais para o desenvolvimento capitalista. No nosso país estava ausente, não só pela existência da Inquisição, mas também devido ao monopólio régio sobre os bens recebidos das possessões. Embora os monopólios tenham vindo a desaparecer, a riqueza continuava na mão dos que detinham as concessões, normalmente estrangeiros (Landes, 2001: 143). O dinheiro ganho não era certamente aplicado em Portugal, mas reenviado para os seus países. Desta forma, o espírito capitalista demorou a desenvolver-se.

Com o desenvolvimento científico e o espírito crítico bastante adormecidos ou praticamente inexistentes, Portugal encontrava-se completamente atrasado. O que nos valia eram as rendas do império. Ou porventura foi o nosso mal. Se não houvesse tantas receitas a explorar, talvez tivéssemos recuperado antes. Ficámos dependentes da riqueza fácil, obtida sem diligência. Tal como os povos cujo ambiente natural é generoso, a ausência de dificuldades não estimula o desafio intelectual nem a sobrevivência dos mais capazes.

A partir da segunda metade do século XVIII, com Pombal, e depois com o Liberalismo, começa-se a observar a entrada de novos ventos intelectuais, fermento para o desenvolvimento. Na segunda metade do século XIX, a industrialização foi pontual. Não acompanhou o desenvolvimento da rede de transportes, devido à descapitalização, à falta de empreendedorismo, ao mercado interno pequeno e ao recurso recorrente à importação (Saraiva, 1993: 439). A instabilidade política do início da primeira metade do século XX não permitiu a expansão económica; somente a partir da segunda metade deste século houve expansão industrial, particularmente nas indústrias químicas e metalúrgicas, na decorrência dos planos de fomento (Saraiva, 1993: 525).³⁴

A urbanização portuguesa deu o primeiro salto significativo na primeira metade do século XX, passando de 16% em 1900 para 46% em 1950 (dados acima referidos). A urbanização foi marcante na mudança de hábitos, na perda do sentido sobrenatural da vida. Sacralizaram-se meios de diversão moderna, que, ao substituírem os antigos cultos e festividades, únicos meios lúdicos de outrora, transformaram a fé (Sousa, 1974: 491). A urbanização foi muito importante para conduzir o processo de societalização, passagem de relações comunitárias para relações sociais.

Ao longo da história portuguesa, a Igreja teve influência muito clara nas várias esferas sociais, sendo as correntes contrárias debeladas pela Inquisição. Somente a partir de Pombal, depois com o Liberalismo a partir de finais da primeira metade do século XIX, a pressão contra a instituição cristã começou a ter impacto claro na nossa sociedade. Com o atraso da industrialização e o afastamento da discussão intelectual, a diferenciação das várias esferas sociais atrasou-se em relação a outros países europeus.

Até 1910, todos os chefes de Estado eram católicos, sendo o catolicismo a religião oficial portuguesa. Os membros do clero participavam nas cortes do reino, estando a Igreja sempre presente

³⁴ Segundo o emprego por sector, em 1950, o primário representava 50%, o secundário 24% e o terciário 26% (INE, 1953: 472-476). Em 2010, o primário representa 11%, o secundário 28% e o terciário 61% (INE, 2011).

na educação e na saúde, apesar da perseguição do Liberalismo e da 1ª República. Desta forma, o desprendimento das várias esferas sociais relativamente à Igreja foi longa, até porque com o Estado Novo volta a cumplicidade. A incapacidade crescente das elites religiosas em exercer autoridade sobre outras esferas institucionais verificou-se somente a partir de 74, na esteira da queda do regime autoritário e do Maio de 68.

Ao longo da nossa história, a relação muito próxima com o poder, tornou a Igreja certamente uma entidade parcial, não sendo considerada totalmente fiável. A sua relação estreita com o Estado Novo, poderá tê-la convertido, aos olhos portugueses, cúmplice do mesmo, pelo que em 1974 alguns se afastaram, deixando-a de a considerar como facho de luz (Sousa, 1974: 490-491). A Igreja, vista como aliada do poder, dependente do mesmo, perdeu a sua influência social com a queda do regime. No entanto, tem desempenhado um papel essencial, nos últimos anos, no combate a regimes autoritários, nomeadamente na Europa Central, na América Latina e na Ásia (Weigel, 1999: 21).

A privatização começou a desenvolver-se significativamente nos últimos anos com a queda do Estado Novo, o alcance da liberdade política e o Maio de 68. Com a autonomia ganha pelas várias esferas sociais e a explosão individualista da revolução política, social e cultural dos anos 60, a religião foi sendo relegada para o foro privado. A religião passa a ser vivida de forma menos comunitária, as decisões relativas a assuntos como a política e a economia são tomadas de forma mais independente. Mesmo os assuntos relativos à família são cada vez mais emancipados da autoridade católica. Contudo, a fé continua a ser relevante no espaço público, bastando olhar para as visitas papais e para Fátima.

A Doutrina Social da Igreja (DSI)³⁵, conjunto de postulados sobre o pensamento social e político papal, tem em vista orientar a acção dos católicos e homens de boa vontade no mundo. Aborda esferas como a família, trabalho, economia, política e ambiente, tentando inculcar normas religiosas em campos autónomos. Em Portugal, a ACEGE (Associação Cristã de Empresários e Gestores), que congrega um conjunto significativo de actores sociais, tem o seu código de ética influenciado pela DSI, servindo supostamente como guião de conduta dos mesmos.

A pluralização religiosa, apesar de consagrada na constituição liberal, desde a primeira metade do século XIX, só começou a ser praticada a partir de 74. Nos últimos 30 anos, a competição entre a Igreja e outras confissões cristãs ou não cristãs efectivou-se, embora a presença destas seja por enquanto diminuta. Como refere Casanova (2007: 112-113), a falta de um mercado religioso verdadeiramente competitivo na Europa advém da existência de igrejas nacionais que continuam a

³⁵ A DSI, iniciada por Leão XIII (1878-1903), com a publicação da encíclica *Rerum Novarum*, brotou da reflexão sobre a evolução social surgida da Revolução Industrial e do impacto do liberalismo, capitalismo e socialismo no século XIX (Fonte: <http://www.ecclesia.pt/catolicopedia>; 19-04-2011). A partir de Bento XV (1914-1922), todos os papas deram o seu contributo para a construção da DSI, tendo João Paulo II (1978-2005) sido, claramente, o maior contribuinte com 10 cartas encíclicas, 5 exortações apostólicas e 4 cartas apostólicas, para além de muitos outros documentos.

oferecer bens religiosos quando necessário; nos EUA, pela presença de separação entre igreja e estado, não há igreja nacional.

O declínio do controlo da autoridade religiosa sobre os recursos organizacionais na esfera religiosa observa-se desde Pombal, embora a Igreja vá mantendo influência significativa, principalmente na assistência e na educação. No ranking das cinco melhores escolas secundárias e básicas de 2010, embora a Igreja não tenha presença maioritária na educação, todas as do primeiro tipo e quatro do segundo são propriedade da Igreja. Os hospitais representam cerca de 1/5 do total tendo tido os restantes centros evolução bastante positiva nas últimas décadas. Na crise económica que o país atravessa e continuará a atravessar, as pessoas cada vez mais vão pedindo ajuda a instituições religiosas³⁶.

A exiguidade da presença da Igreja pode ser causa de declínio religioso. As zonas com menor densidade sacerdotal, como o Alentejo, tornaram-se alvos fáceis da descrença. A perseguição pombalina, o liberalismo maçónico, a 1ª República e o movimento comunista pós 25 de Abril foram sementes de dúvida e descrédito religioso (Aparício, 1959: 21). Para além da carência de sacerdotes, aspectos como a sua falta de preparação e interesse, falhas na planificação pastoral, desatenção aos sinais dos tempos, uso ineficaz dos meios de comunicação social, má experiência com sacerdotes e outros membros do clero poderão ser factores de desafeição (Sousa, 1974: 492-494; IPOPE, 1973: 34; Fernandes, 1972a: 40-41). A Igreja, menos segura da sua posição social e competindo com outras visões do mundo, certamente tentará remediar erros anteriores.

Vivendo-se, apesar da crise, em relativa estabilidade social, política e económica, a propensão para a religião seria menor. No entanto, devido à indelével cultura católica, as crenças religiosas e as atitudes morais dos portugueses aproximar-se-ão do catolicismo. Como refere Duque (2009: 364-365), embora se assista à mudança do materialismo para o pós-materialismo, principalmente nas classes mais altas, a nossa matriz católica refreia-lhe o impacto. Desta forma, haverá reconfiguração religiosa: vivência religiosa mais íntima e privada, menor prática institucionalizada.

A falta de cultura religiosa torna os crentes menos interessados na sua religião, praticando-a sem convicção. O ritualismo das massas, ao procurarem mais as formas exteriores de culto, no valor emocional e social proporcionado (Antunes, 1963: 18) e menos vida de oração e de sacramentos, torna-as acessíveis aos concorrentes da fé cristã. A superficialidade da fé popular demonstra-se bem pela saída da religião na ida para a cidade, onde o anonimato protege o indivíduo do controlo social. A ignorância religiosa potencia a descrença, pois só se ama o que se conhece. O afastamento religioso

³⁶ O Banco Alimentar Contra a Fome, criado em 1990, ajudava mais de 1500 instituições, que assistiam mais de 250 000 pessoas, em 2009 (Fonte: <http://bancoalimentar.pt>; 19-04-2011). Actualmente, os números passaram para 1980 e 319 000 respectivamente (informação fornecida por Isabel Jonet, Presidente da federação dos bancos alimentares, no Jornal das 8, na TVI, em 29-05-2011). Devido à crise actual, provavelmente no médio prazo os números aumentarão. Muitas instituições apoiadas são católicas.

poderá derivar ainda do mau exemplo de alguns crentes (Velasco, 1988: 89) ou da existência de matrimónios mistos (IPOPE, 1973: 34).

A individualização da crença, em que o indivíduo é soberano nas suas opções, permite reconfigurações ou bricolages religiosas. Os menus disponíveis disponibilizam um conjunto expressivo de vários pratos à escolha. O consumidor rei selecciona aquilo que lhe agrada mais, para se sentir feliz. A felicidade é das novas grandes narrativas de sentido, tudo se fazendo em função da sua concretização.

Em resumo, a secularização apresenta-se a três níveis de três formas diferentes. No nível macro, a secularização encontra-se consolidada, sendo respeitados as normas e os valores de cada campo social. Todavia, a Igreja, pela sua cultura religiosa expressiva na nossa sociedade e pelo seu Magistério, pode ainda ter um papel importante para influenciar o tecido social. Com a separação entre a Igreja e o Estado, são ambos independentes, agindo cada um na sua esfera, sem interferência do outro. Desta forma, a Igreja fica livre nas suas iniciativas, não sendo conotada com os méritos e deméritos estatais, e, ao mesmo tempo, a liberdade religiosa realiza-se, permitindo a concorrência livre.

No nível meso, há duas tendências. Por um lado, tem havido decréscimo de clérigos e consolidação dos leigos na vida da Igreja. Por outro lado, os recursos existentes, principalmente da assistência e da educação, são de qualidade reconhecida e úteis à sociedade. Com o avançar dos tempos, os produtos da Igreja parecem menos adequados e atractivos para a maioria das pessoas; culpas ao relativismo existente e à maior oferta disponível. As lideranças (padres, religiosos, etc.) são cada vez menos capazes de mobilizar pessoas, devido aos concorrentes religiosos ou seculares que vão aparecendo, pese a formação e o controlo vocacional dos sacerdotes seja cada vez mais exigente. A coesão interna vai sendo combatida, pela diminuição da família tradicional, pelo lazer e pelo individualismo.

No nível micro, no novo século, marcado pelo individualismo excessivo, a religiosidade trará certamente a sua marca. Observam-se tendências em Portugal, inseridas na evolução religiosa europeia, mas com cunho particular. A primeira orientação consiste na diminuição da religiosidade tradicional católica, da prática regular. A Igreja fica confinada a crentes convictos, obrigados a dar testemunho da sua fé perante a invasão de novas religiões ou cultos. Da Igreja possivelmente farão parte três tipos: velhos convictos, novos convictos e os utilitaristas.

Os velhos convictos fazem parte de famílias de tradição católica convicta, com socialização religiosa forte, porventura envolvidas nalgum movimento ou empenhados na vida paroquial. Os novos convictos são os convertidos, baptizados adultos, inquietos, encontrando na Igreja a resposta profunda às suas inquietações e ao vazio relativista. Os utilitaristas são os que procuram na Igreja algo que não a fé: solução para as suas ansiedades e problemas, beleza do ritual litúrgico, comunhão e emoções com outros, valores e cultura católica.

O aumento do ateísmo, do agnosticismo e da indiferença religiosa é outra tendência, devido ao materialismo prático diário, à pouca eficácia actual da mensagem de salvação após a morte. Hoje domina a salvação aqui e agora, a busca do prazer imediato e da experimentação sem limites e ininterrupta. Tudo o que é diferido para um além, para um longo prazo, perdeu o interesse. A salvação da alma, além da morte, já não faz tanto sentido; antes o faz a salvação do corpo e da mente, aquém da morte.

Outra orientação é o crescimento na busca de religiões ou filosofias alternativas, como a Nova Era, as religiões e filosofias orientais. Na era narcisista, em que cada homem é o seu centro, é o seu deus, quer-se aproveitar ao máximo o homem, quer-se colocar à sua disposição as forças mágicas disponíveis, de forma a alcançar os seus objectivos. Esta busca poderá ser estritamente fora das religiões tradicionais ou englobando recomposições religiosas.

Por último, as seitas, as denominações poderão também crescer, com a entrada de novos jogadores no mercado religioso, passando-se de monopólio para pluralismo religioso. Ressalve-se que a sua procura demore algum tempo a crescer pela confiança ainda atribuída à Igreja. Estes grupos religiosos oferecem tendencialmente soluções para a vida aquém da morte, o imediato, o já. A fome de sucesso, característica deste tempo, poderá gerar a busca por alternativas religiosas com ofertas rápidas de soluções.

Stark e Iannaccone (1997: 142-153) mostram razões para as Testemunhas de Jeová serem o movimento religioso com maior crescimento no mundo ocidental. O modelo pode ser igualmente aplicado a outras religiões: manter continuidade com a cultura religiosa dominante, desenvolver doutrinas não empíricas, ser suficientemente austero e conservar esta austeridade, ter líderes com autoridade para serem eficazes, gerar uma força de trabalho voluntária altamente motivada para o proselitismo, ter um nível de fertilidade superior à taxa de mortalidade, competir com organizações religiosas locais pouco capazes de mobilizar, manter coesão interna mas estar aberta a novos contactos, socializar os jovens de modo a diminuir as defecções e o apelo a uma austeridade reduzida.

Na figura 2.5 apresentam-se os principais factores explicativos da evolução religiosa no nosso país. Os factores do nível macro encontram-se em cor mais escura, os do nível meso em cor média e os do nível micro em cor mais clara. As setas cheias significam os efeitos positivos que determinado factor tem noutro, enquanto as setas tracejadas designam os efeitos negativos de certo factor sobre outro. Por exemplo, no primeiro caso, o 25 de Abril possibilitou a separação entre a Igreja e o Estado e, no segundo caso, o Império impediu o desenvolvimento do capitalismo.

Resumo

O modelo desenvolvido no capítulo 2.2.2. é adaptado à nossa realidade. Analisa-se a evolução religiosa portuguesa nos três níveis. No nível macro, sobressaem dois aspectos: a Inquisição e o Império, cujos efeitos perniciosos no desenvolvimento intelectual, científico e económico são claros. Como tal, o processo de societalização retardou-se.

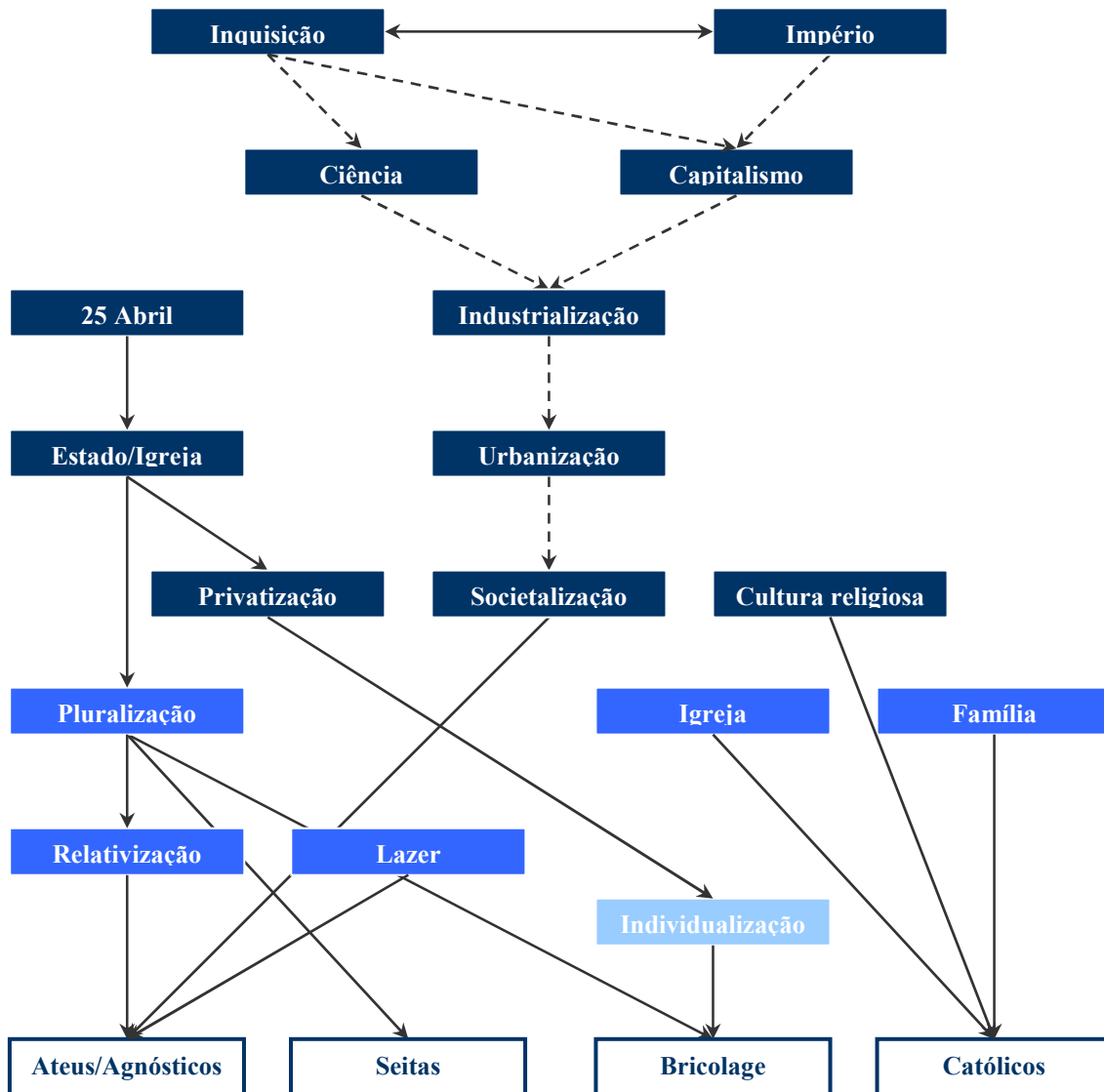


Figura 2.5 – Principais factores explicativos da evolução religiosa em Portugal

Ao mesmo tempo, o 25 de Abril trouxe a separação entre a Igreja e o Estado, com o subsequente pluralismo religioso. A bricolagem religiosa decorre da individualização e da pluralização das narrativas de sentido, já presente na nossa sociedade. O lazer, assim como a relativização, conduz alguns para a descrença. A cultura religiosa, a Igreja e a família são forças contra a secularização.

Desta evolução religiosa, denotam-se algumas tendências, observáveis também no cenário europeu. Os católicos serão cada vez mais compostos por convictos, de tradição ou de conversão. A bricolagem religiosa assinala esta modernidade. Nas seitas busca-se mais rapidamente soluções para problemas diários, podendo aumentar o seu peso. Os ateus e agnósticos estão sempre presentes. O sagrado disfarça-se de variadas formas ou os seus apelos são sensíveis só para alguns.

2.4. JUVENTUDE

2.4.1. Definição

A juventude é “um sector sociologicamente diferenciado dentro da estrutura social, um mundo próprio, caracterizado por modos específicos de pensar, de sentir e de agir e integrado por grupos formais e informais situados à margem da sociedade dos adultos e frequentemente definidos, em relação a esta ou a certos grupos ou camadas desta, por um princípio de oposição mais ou menos acentuado e englobante” (Nunes, 1968b: 85-86).

A “juventude é entendida como um processo de transição em direcção à condição adulta”, podendo ser descrito como sendo a passagem da escola para o trabalho e da família de origem para a de procriação (Ferreira, 2003a: 1-2). Faltam-lhe as responsabilidades ligadas ao estado adulto: a produtiva (trabalho fixo e remunerado), a conjugal (vida em comum), a doméstica (casa própria) e a parental (formação de família com filhos) (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 71; Pais, 2003: 30).

A diferenciação dos jovens relativamente aos adultos marca a condição juvenil (Isambert-Jamati, 1966: 194). Para Bourdieu (2003: 151), a fronteira entre a juventude e a velhice é arbitrária, sendo uma questão de luta entre os jovens e os velhos. A afirmação dos jovens em relação aos adultos é o sinal distintivo da sua posição social. Embora sendo fase de espera, Pais (2003: 390) considera que os jovens não se limitam a aguardar, adoptando formas ocupacionais, conjugais e domésticas diferentes dos adultos.

A juventude é uma criação moderna. Nas sociedades tradicionais, a passagem da adolescência para a idade adulta era quase imediata, quando a maturidade física era alcançada, coincidindo a maturidade social e física (Cruz *et al.*, 1984: 286). Acabada a fase adolescente, o indivíduo era introduzido no meio adulto, começando a trabalhar, adquirindo a sua casa, casando e constituindo a sua própria família. Ficava completamente autónomo dos seus pais e assumia todas as responsabilidades inerentes ao estado adulto: emprego, casa, família e filhos. As famílias foram reproduzindo-se assim invariavelmente ao longo de gerações.

A modernidade transformou a relação do homem com a tradição, muito devido ao processo de racionalização. A acção tradicional foi cada vez mais sendo substituída pela acção racional, baseada em critérios utilitários (meios e objectivos). A crescente industrialização e competição internacional entre países, incentivada pelo desenvolvimento científico e tecnológico, trouxeram prosperidade sem precedentes. A especialização profissional tornou-se imperativa, tendo em vista a conquista de novos mercados e a vitória sobre a concorrência.

Para além de ditames sociais de instrução generalizada a todas as classes sociais, a escolarização universal e estendida a mais anos converteu-se num dos objectivos essenciais de qualquer país

moderno, perante a competição global. Urgia ter mão-de-obra altamente qualificada e escolarizada, o que significaria jovens mais escolarizados antes de começarem a trabalhar.

Ao iniciarem a sua vida profissional serodidamente, os jovens ficam dependentes dos pais até mais tarde também, pois não têm capacidade financeira para assumirem as suas responsabilidades habitacionais. Mesmo estando a trabalhar, com a incerteza e a insegurança do mercado de trabalho, tornou-se mais crítica a assunção do encargo residencial. Com os obstáculos financeiros relativos à insegurança laboral e à inserção mais tardia no mercado de trabalho, a conjugalidade, e logo a geração de filhos, foram proteladas. Além disso, a responsabilidade de casa própria já não implica a conjugalidade (Campiche, 1997: 21), podendo ser adiada alguns anos.

Os tempos livres, a realização afectiva e a actividade sexual, ao serem autonomizados da tutela dos pais (Fontes, 1995: 506), estimularam a dispensabilidade da saída temporã de casa e assim da assunção precoce de responsabilidades inerentes à fase adulta. Podendo viver segundo as suas conveniências em casa dos pais, dispendo ainda de mesada ou semanada, os jovens não têm vontade de procurar casa própria. Onde estão encontram condições melhores.

Quadro 2.5 – Evolução da população jovem portuguesa (15-29 anos)

Ano	%
1970	21,81
1981	23,47
1991	23,69
2001	22,15
2005	19,9
2009	18,1

Fonte: 1970 – INE (1973: 166), 1981 – INE (1984a: 153, 157), 1991 – INE (1996: 195), 2001, 2005 e 2009 – INE (site do INE, dados estatísticos)

Embora a juventude não seja uma questão biológica ou cronológica, mas social, poderá determinar-se as suas balizas etárias. González-Anleo e González-Anleo (2008: 223-224) dividem a juventude em jovens adolescentes, dos 15 aos 18 anos, compostos maioritariamente por estudantes; jovens em transição, dos 19 aos 23 anos, constituídos por estudantes e trabalhadores; jovens adultos, dos 24 aos 29 anos, formados principalmente por trabalhadores.

Habitualmente, o limiar mínimo encontra-se nos 15 anos ou nos 18 anos, correspondente à idade mínima da capacidade de inserção na vida activa, também a idade de conclusão da escolaridade mínima obrigatória. O limite máximo é mais variável, podendo ser usualmente 24 ou 29 anos. Possivelmente, este enquadramento é o mais indicado, dada a dificuldade de inserção na vida social de bastantes jovens, devido à longa escolarização, à exclusão do trabalho e à formação tardia do agregado familiar (Cruz *et al.*, 1984: 289) (quadro 2.5). Actualmente, com o processo de Bolonha, os jovens

universitários correspondem ao segmento da juventude situado entre os 18 e os 21 anos, presumindo a conclusão dos cursos sem reprovação.

A sociologia da juventude é dominada por duas correntes principais: a geracional e a classista (Pais, 2003: 47; Pais, 1990a: 151). Segundo a corrente geracional, a reprodução social é observada na relação entre as gerações, na conservação ou ruptura das formas e conteúdos das relações sociais entre as mesmas (Pais, 2003: 55-56; Pais, 1990a: 157). Para a corrente classista, a reprodução social é vista na perspectiva das classes sociais, sendo a transição para a vida adulta considerada como pautada por desigualdades sociais (Pais, 2003: 56; Pais, 1990a: 157).

Nunes (1968b: 86), embora não referindo as designações das duas correntes, faz-lhes alusão. Argumenta que a existência de uma só juventude, com sentimento de comunhão e valores associados, deriva da falta de barreiras sociais suficientemente fortes, permitindo a comunicação e o convívio entre os jovens (geracional), enquanto a pluralidade de juventudes decorre da existência dos tais obstáculos à comunicação entre as classes (classista).

A corrente geracional considera a juventude como uma fase da vida, enfatizando o aspecto unitário da mesma (Pais, 2003: 48; Pais, 1990a: 152). A questão essencial é a continuidade dos valores entre as gerações, desenvolvidos no seio de culturas próprias (Pais, 2003: 48; Pais, 1990a: 152). A passagem das normas e dos valores adultos para a juventude pode ser realizada sem tensões, falando-se de socialização contínua, ou pode ser causa de rupturas, conflitos ou crises entre gerações, quando as descontinuidades se traduzem numa clara tensão ou confrontação (Pais, 2003: 49-50; Pais, 1990a: 153).

A reprodução social depende da relação entre as gerações, pois o mundo é experimentado pelos indivíduos enquanto membros de uma geração, a viver circunstâncias e problemas semelhantes (Pais, 2003: 50-51; Pais, 1990a: 153-154). A crítica mais flagrante a esta corrente prende-se com a consideração de juventude como entidade homogênea, levando a que, ao estudar os ‘comportamentos desviantes’ da juventude ‘marginal’, se tome a parte pelo todo (Pais, 2003: 54-55; Pais, 1990a: 156-157).

Para a corrente classista, o foco da reprodução social passa para as classes sociais (Pais, 2003: 56; Pais, 1990a: 157). Aqui, o conceito unitário de juventude é abandonado, defendendo-se antes a existência de culturas juvenis referentes a determinadas classes sociais (Pais, 2003: 56; Pais, 1990a: 157). A esta corrente podem ser feitas críticas. Ao enfatizar-se as questões juvenis como problemas de classe, forjam-se explicações de encaixar no quadro teórico, negligenciando-se tanto a existência de valores iguais para os jovens, como a duvidosa existência de homogeneidade cultural na mesma classe social (Pais, 2003: 61-63; Pais, 1990a: 157-159).

Há três tipos de estudos sobre gerações: longitudinais, quando se analisa a mesma geração em diferentes períodos de tempo (efeitos idade e tempo); transversais, quando se estuda diferentes idades

no mesmo período de tempo (efeitos idade e geração); situacionais, quando se examina a mesma idade em diferentes períodos de tempo (efeitos tempo e geração) (Cavalli, 2004: 160)³⁷.

O nosso estudo não é definitivamente longitudinal, pois não se estuda a mesma geração ao longo de um período de tempo. Também não é transversal nem situacional, é uma mistura de ambos. Da conjugação matemática dos efeitos destes dois tipos, surge somente o efeito geração. Tenta-se compreender a geração como resultado de um contexto específico cultural marcante de determinada classe etária – a juventude.

Nos estudos sobre juventude, são considerados somente os que a têm como único referente empírico. Estão excluídos os que analisam a população na generalidade, incluindo estudos transversais. No âmbito deste estudo, interessam os trabalhos empíricos que abordam a juventude universitária na perspectiva da sua religiosidade, não só das suas crenças, práticas e atitudes, mas também do processo de socialização. No entanto, há estudos sobre a realidade portuguesa que, embora não abordem a religiosidade ou que o façam para aspectos não referidos neste estudo, têm como referente empírico a juventude geral³⁸, a juventude universitária³⁹ e a juventude diplomada⁴⁰.

³⁷ A variabilidade na análise de dados em coortes de idades pode resultar de três tipos de efeitos: idade, devido às mudanças decorrentes das diferentes fases da vida; geracional, relativo à exposição a situações e eventos históricos na fase formativa do ciclo de vida; tempo, concernente ao contexto histórico vivido na época do estudo (Cavalli, 2004: 159).

³⁸ Ferreira, 2008; Carvalho, 2005; Graça, 2005; Leitão, 2004; Sequeiros, 2004; Abrantes, 2003a; Abrantes, 2003b; Antunes, 2003; Pais *et al.*, 2003; Santos *et al.*, 2003; Lemos, 2002; Mateus, 2002; Coelho e Silva, 2001; Ferreira *et al.*, 2001; Fonseca, 2001; Lopes e Antunes, 2001; Moura, 2001; Pais, 2001a; Pina, 2001; Alves e Ricardo, 2000; Conde e Antunes, 2000; Ferreira, 2000; Fortuna e Fontes, 2000; Garcia *et al.*, 2000a; Gaspar, 2000; Lopes e Antunes, 2000; Marques, 2000b; Aleixo *et al.*, 1999; Azevedo, 1999; Ferreira, 1999; Figueiredo *et al.*, 1999; Fortuna e Fontes, 1999; Lewis *et al.*, 1999; Lopes e Antunes, 1999; Monteiro, 1999a; Pais, 1999; Pais *et al.*, 1999; Alves, 1998a; Brannen e Smithson, 1998; Cabral, 1998; Gonçalves *et al.*, 1998; Khan, 1998; Pais, 1998a; Pais, 1998b; Smithson *et al.*, 1998; Vieira *et al.*, 1998; Dias *et al.*, 1997; Lopes, 1997; Martins, 1997; Pais e Chisholm, 1997; Pedro e Lima, 1997; Sampaio, 1997; Silva *et al.*, 1997; Torres, 1997; Almeida *et al.*, 1996; Dias e Lopes, 1996; Domingues, 1996; Gomes e Lima, 1996; Sebastião, 1996; Abreu, 1995; Gonçalves, 1995; Lopes, 1995; Pais *et al.*, 1995; Pais, 1994a; Ferreira *et al.*, 1993; Honório, 1993; Marivoet, 1993; Schmidt, 1993; Kovacs e Moreno, 1992; Lima, 1992; Antunes, 1991; Jesuíno e Reis, 1991; Pais, 1991a; Pais, 1991b; Almeida e Costa, 1990; Conde, 1990; Cruz, 1990; Pais, 1990b; Pais *et al.*, 1989; Schmidt, 1989; Azevedo e Mendes, 1987; Moura, 1987; Ambrósio, 1986a; Ambrósio, 1986b; Barão, 1986; Barros, 1986; Formosinho e Pinto, 1986; Lima e Silva, 1986; Reis, 1986; Santos e Roldão, 1986; Vala, 1986a; Vala, 1986b; Cruz, 1985; Pinto e Formosinho, 1985; Reis, 1985; Santos, 1985; Cruz e Reis, 1983; Silva e Stock, 1978; Santos, 1975; Boudru, 1969;

³⁹ Martins *et al.*, 2005; Marques, 2004; Pappámikail, 2004; Almeida *et al.*, 2003; Frias, 2003; Domingues, 2002; Mauritti, 2002; Balsa *et al.*, 2001; Caires e Almeida, 2001; Taveira *et al.*, 2001; Figueiredo, 2000; Mauritti, 2000; Medina e Duarte, 1999; Cruz *et al.*, 1995; Gonçalves *et al.*, 1995; Leandro, 1994a; Leandro, 1994b; Ferreira, 1993; Seixas, 1993; Vala e Caetano, 1993; Santos, 1992; Peixoto, 1989; Almeida *et al.*, 1988; Figueiredo, 1985; Cruzeiro, 1970; Nunes, 1970; Ferreira e Nunes, 1968; Nunes, 1968a;

⁴⁰ Alves, 2005; Alves, 2004; Gonçalves *et al.*, 2004; Sousa, 2004; Sousa, 2003; Alves, 2001a; Alves, 2001b; Gonçalves, 2001; Martins, 2001; Silva e Marques, 2001; Taveira, 2001; Teixeira, 2001; Gonçalves, 2000; Cotrim e Amor, 1999; Alves, 1998b; Arroiteia e Martins, 1998; Almeida, 1996; Batista, 1996; Almeida, 1994a.

Resumo

A definição de juventude é o primeiro aspecto abordado. Fase de transição para o estado adulto, falta-lhe as condições inerentes a este estágio: produtiva, conjugal, doméstica e parental. Fenómeno moderno, factores como a competição económica conduziram ao seu desenvolvimento. A juventude é vista pela sociologia de duas formas diferentes: geracional e classista. Depois discute-se, dos três tipos de estudos existentes sobre gerações (longitudinais, transversais e situacionais), a posição deste. Conclui-se pela combinação dos dois últimos.

2.4.2. Cultura e religiosidade

As culturas juvenis são culturas específicas de uma geração, para a corrente geracional, e, para a corrente classista, culturas de classe (Pais, 2003: 109). A cultura juvenil, na perspectiva geracional, define-se como “o sistema de valores socialmente dominantes atribuídos à juventude”, aos quais “aderirão jovens de diferentes meios e condições sociais” (Pais, 1990a: 163). Contudo, segundo a corrente classista, os valores são vividos de forma diferente consoante os meios e as trajectórias de classe (Pais, 1990a: 163). Em ambas as correntes, as culturas juvenis são vistas como processos de internalização de normas ou de socialização (Pais, 1990a: 163).

Das actuais sociedades, formam-se indivíduos altamente centrados em si próprios. Nas famílias contemporâneas, compostas por vezes pelo filho único, a educação protectora dada pelos pais condiciona a sua personalidade. Sendo o centro das atenções familiares, provavelmente será o herdeiro mais facilmente concentrado em si do que os filhos de famílias maiores. Se o individualismo se difundiu em sociedades compostas por famílias mais numerosas, possivelmente será maior o seu alcance nas famílias com descendência única. Reflexo disto é o baixo associativismo (Ruiz, 2006: 399) e a desconfiança relativamente às instituições (González-Anleo, 2004: 21).

Os jovens vivem numa cultura de opulência e de irresponsabilidade que ameaça o seu futuro (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 45). A protecção demasiada dada ao jovem poderá conduzi-lo a menor capacidade para suportar os fracassos, para além de falta de aptidão para a dureza do mundo laboral, como o sacrifício continuado, o trabalho duro, a responsabilidade (Cerezo e Serrano, 2006: 41-42). Pode contribuir ainda para enfraquecer a vontade de estabelecer compromissos duradouros feitos de renúncia (Cerezo e Serrano, 2006: 42). A este excesso de conforto e de atenção, associa-se a síndrome de Peter Pan, do miúdo mimado e imaturo que não quer crescer ou não deixavam crescer (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 29).

Muitos jovens não têm explicitamente plano para o futuro (González-Anleo, 2004: 21), vivendo o momento, sem projecto ou ideal de vida. A obsessão pela vida presente é medo pelo porvir (Moral, 2007: 105). Na incerteza e insegurança laborais actuais, dificilmente se poderão realizar grandes projectos, facto agravado quando educar passa por extinguir desafios e adversidades.

A pós-modernidade, suspeitando da onnipotência da razão, exalta a emoção, o afecto, o gozo, tão presentes na cultura juvenil (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 81; Cubells, 2006: 194-195). A violência e a injustiça gerada pela modernidade fomentaram a suspeita pelas grandes narrativas. Sucede o desinteresse pela história e pelo seu sentido, fica o ser humano circunscrito no espaço presente, no imediato (Cubells, 2006: 194). O jovem ficou desapaixonado e carente de verdadeiros sonhos, céptico em relação aos grandes discursos que dêem sentido à colectividade, ficou agarrado a si (Blasco, 2004: 151).

Como o indivíduo é o centro do mundo, tudo emana dele. É flexível e autónomo em relação às normas e sanções impostas pela lei e pela autoridade, tem o desejo pessoal como fonte do direito para

si (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 43). Como refere Moral (2007 100), o jovem adapta tudo aos seus interesses e exigências individuais. Ao mesmo tempo, permite e tolera tudo, desde que não colida com os seus interesses, sendo muito permissivo nas suas condutas sobretudo em relação a aspectos da vida privada, da vida e da sexualidade (Blasco, 2004: 151).

Segundo Imaz (2006: 75), as características mais salientes nos jovens são o seu consumismo e rebeldia e a falta de maturidade e generosidade. Cresce o pouco sentido de dever e de sacrifício, o egoísmo e o culto do presente; decresce a independência. Em suma, por este estudo se compreende que os jovens, consumidores, se consomem de si e do presente; esquecem o outro, não projectam o seu futuro.

O lazer, ao representar o tempo e o espaço mais livre e informal onde o jovem se expressa espontaneamente, converte-se numa das melhores formas de o conhecer. O jovem vive o lazer a sós ou com amigos e muito menos com a família. O prazer associado ao corpo é guia da maior parte deste tempo com a música quase omnipresente. Cresce o tempo para as relações amorosas ou de amizade e saídas nocturnas em detrimento do tempo para a cultura e o desporto. (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 45)

Como defende Pais (2003: 226), quando se olha para os seus traços comuns, as culturas juvenis são na sua essência culturas de lazer, por motivos de ordem prática (os jovens afirmam-se pelo lazer e por isso ficam irmanados) e ideológica (alimentação do mito da juventude homogénea pela comunicação social através de aspectos do lazer que mais aproximam os jovens). Contudo, apesar da aparente unidade, há diversidade nas culturas juvenis: os fundamentos de constituição, instituição e legitimação das práticas de lazer variam conforme o contexto social (Pais, 2003: 226).

Os jovens portugueses usam o seu tempo de lazer principalmente, de forma regular, para ver TV, ouvir rádio, ir ao café e ouvir música (Gomes, 2003: 182-183), isto vai ao encontro dos resultados para os jovens espanhóis, embora estes tenham considerado também o cinema e os bares (Ruiz, 2006: 362). Devido ao avanço tecnológico recente, estes estudos poderão apontar resultados pouco adaptados à realidade actual, na medida em que a Internet e os telemóveis são das ferramentas tecnológicas mais queridas pelos jovens. Os temas mediáticos que suscitam mais interesse nos jovens são a música, o desporto, a alimentação e a saúde (Ferreira, 2003c: 270), havendo pouca divulgação de temas religiosos na comunicação social (Blasco, 2004: 158).

Alguns aspectos importantes na vida dos jovens poderão ser considerados como novas religiões. Para González-Anleo (2006: 251), o sagrado para os jovens, embora ainda se mantenha no espaço institucional, mudou-se para novos lugares e novos temas. Segundo González-Anleo e González-Anleo (2008: 262) e Cerezo e Serrano (2006: 6), actualmente as igrejas competem com religiões de substituição como a ecologia, a tecnologia, o consumo, o corpo, o sexo e a música.

Para Cerezo e Serrano (2006: 56), assiste-se ao incremento da sensibilidade ecológica, da preocupação acerca do futuro da natureza, da vida na Terra, sendo para alguns autores esta

preocupação uma religião de substituição. González-Anleo (2006: 245) considera que, nas religiões de substituição, se encontra a nova religião da Mãe Natureza, representada pelos movimentos ecológicos, muitas vezes politizados, pela qual muitos jovens se sentem atraídos. Contudo, González-Anleo e González-Anleo (2008: 150) mencionam a fraca participação nos mesmos.

De dois estudos sobre os portugueses e o ambiente (Almeida, 2004; Almeida, 2000), pode concluir-se (2000: 15-23 anos; 2004: 15-29 anos) que os jovens são muito preocupados com o estado do ambiente no nosso país. Sendo este o problema que mais os interessa em Portugal e no mundo, em média, não têm grandes conhecimentos sobre ele nem empenho na sua defesa, resta-lhes ser relativamente aos mais velhos, mais preocupados, conhecedores e activos (Casanova *et al.*, 2004; Nave e Fonseca, 2004; Garcia *et al.*, 2000b; Nave *et al.*, 2000; Schmidt *et al.*, 2000).

Para Lipovetsky a nossa sociedade é de consumo hipertrofiado (Lipovetsky, 2010a; Lipovetsky e Serroy, 2010; Lipovetsky, 2007). O consumismo tornou-se verdadeira religião, como referem Cerezo e Serrano (2006: 55). A atracção antes exercida pelas igrejas foi substituída pelos grandes centros comerciais, autênticos lugares de celebração festiva; o consumo tornou-se forma de salvação ou realização pessoal (Cerezo e Serrano, 2006: 55).

Imbuídos no materialismo presente, os jovens encontram no consumo formas, não só de identificação, mas também de autonomia e de relação com os outros, satisfazendo desejos permanentemente despertados pela publicidade (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 99-104). A identidade dos jovens expressa-se através de produtos (roupa, música, bebidas), símbolos da sua pertença de grupo, pelos quais demonstram a partilha de valores comuns.

O consumo serve igualmente para criar redes de amizade, quando os jovens se deslocam a discotecas ou viajam, ou para formar redes de relações estratégicas em capital social, ao se participar em clubes dispendiosos ou seminários. A autonomia expressa-se pela capacidade dos jovens em consumir a seu bel-prazer, sem imposição parental, servindo como rito de passagem para outra fase da vida, permitindo exprimir a sua personalidade e criatividade.

Longe os tempos em que se consumia como necessidade. A publicidade, constantemente estimulando necessidades latentes ou inexistentes, desperta a vontade pela novidade, pelo prazer agora, pelo desfrute da beleza, pela satisfação pela tecnologia. O indivíduo exalta-se, pode satisfazer-se e expressar o seu carácter, mostrando ser pródigo, livre e ocioso. Ao materializar o intangível e imaterializar o tangível, ao fazer sonhar o homem, as marcas conseguem inteligentemente vender o indesejável. Sem publicidade, o mundo seria totalmente diferente.

Na sociedade actual, dominada pelo materialismo e pelo hedonismo, o corpo e a sexualidade dominam. Sendo a salvação aqui, a preocupação transferiu-se do zelo da alma para o cuidado do corpo. Ser tornou-se obsoleto, ao invés do parecer, da matéria reflectida em corpos esguios e atléticos. A musculação e a dieta, maior nos rapazes a primeira e nas raparigas a segunda, tornaram-se preocupações actuais, pela centralidade do corpo na construção identitária, templo do eu por excelência (Ferreira, 2003c: 364-365). No entanto, nos jovens o interesse por assuntos relacionados

com o corpo e o bem-estar é mediano, sendo a prática desportiva em média pouco seguida, assim como os comportamentos de restrição alimentar, de controlo de peso e das calorias ingeridas (Ferreira, 2003c).

A relação do jovem com o seu corpo comporta dualidade. Por um lado, procura-se prazer e experimentação contínua, com os riscos inerentes de descontrolo do peso, da silhueta e da saúde. Por outro lado, para manter estes atributos, impera a disciplina e a austeridade, tendo de se fazer restrições nos alimentos e nas bebidas ingeridos, nas actividades realizadas, com o desporto e a dieta para compensar estas falhas, queimar calorias e manter a elegância.

O corpo sempre foi importante meio de comunicação para organização e construção de identidades e de relações sociais (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 112). Os símbolos corporais (andar, gestos, aparência física) são expressão dos sujeitos, dos seus valores, da sua forma de ver o mundo, dos seus estilos de vida (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 113). O corpo reflecte a personalidade de cada pessoa, sendo sinal distintivo de identificação e de agrupamento social, pelo vestuário, pela forma de estar.

A sexualidade apresenta-se na vida juvenil de forma mais explícita. Os jovens vão sendo atraídos a desfrutar do corpo, pelos conteúdos mostrados nos meios de comunicação, pela maior liberdade de costumes existente. Cada vez mais cedo os jovens têm as suas primeiras experiências sexuais, tornando-se a virgindade algo antiquado para muitos. Ao contrário de poucas décadas atrás, as relações sexuais estão mais presentes nos namoros actuais. Na busca de novas experiências, dura o amor enquanto for mantida a satisfação mútua.

A sexualidade é dos primeiros aspectos da liberdade conquistada pelo jovem. A noite é essencial na juventude, é seu espaço exclusivo, encharcado a música e álcool e outras substâncias estimulantes. Na noite, vive-se a sexualidade como comunicação ou diversão, livre e sem controlo (Moral, 2007: 103). Os contextos nocturnos são propícios à sexualidade, pois na dinâmica festiva, onde prima o impulso e a satisfação imediata dos desejos, o sentido de responsabilidade dilui-se, podendo ser cada fim-de-semana um Carnaval (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 123). A norma é a inversão das normas (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 123).

O telemóvel, cuja taxa de penetração já ultrapassou largamente a população portuguesa (Cardoso *et al.*, 2010: 136), tornou-se igualmente ícone da juventude. Símbolo de identidade e de autonomia, pode ser também sintoma da solidão, expressão da necessidade de comunicar, de se sentir pertencente a um grupo (Cerezo e Serrano, 2006: 39). A dependência que o telemóvel vai espalhando entre os jovens demonstra facetas das tecnologias avançadas na diversão e na versatilidade funcional disponibilizada.

A Internet, igualmente uma das novas tecnologias universalmente utilizadas pelos jovens, permite-lhes vários benefícios: desde as redes sociais, onde existe a possibilidade de contacto imediato com amigos espalhados por vários pontos do globo terrestre, ao usufruto de filmes, músicas,

programas, acessíveis gratuitamente. A plataforma cibernética tornou-se das maiores revoluções do mundo da nossa modernidade, com consequências ainda dificilmente calculáveis.

A música faz parte da vida dos jovens portugueses (Gomes, 2003: 244). Para alguns, é mais um elemento das suas vidas, com vínculos pouco profundos com a sua identidade, mas, para outros, é elemento central, dando-lhes códigos para a sua cosmovisão, identidade e relações sociais (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 97). A música serve propósitos como sossegar da actividade diária, compensar frustrações, dar energia para continuar a sonhar, dar alguma poesia à vida, reabilitar momentos do passado, divertir e ligar aos outros (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 93-94).

Os ídolos musicais são importantes para a vida juvenil. Incutem-lhes visões do mundo, valores, estilos de vida, nomeadamente códigos de conduta, de vestuário e de estar. Os DJ são verdadeiros heróis musicais, das saídas nocturnas, sumos-sacerdotes do êxtase colectivo (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 95), pontificando nos eventos musicais. Ali, o jovem liberta-se do fardo da sua condição humana, através de álcool, drogas e sexo.

A religiosidade juvenil demarca-se por vários aspectos. O primeiro relaciona-se com o primado da felicidade individual e mundana, como fim absoluto, sendo as religiões reinterpretadas em função desta meta (Lambert, 1991a: 365). Esgotados ou desvanecidos os grandes relatos, a única narrativa com algum significado é o enquadramento biográfico do próprio jovem ou dos seus melhores amigos (González-Anleo, 2004: 25). A felicidade tornou-se das grandes narrativas de sentido quando as promessas de redenção colectivas foram destruídas pelo homem e pelos seus erros. Este desejo de fortuna expressa-se em realidades daqui de baixo, como a família e a profissão; já não num além.

A vontade de independência e de autodeterminação, marcada por certa liberdade de julgamento e de escolha no mercado dos bens simbólicos (Lambert, 1991a: 365) é outro aspecto relevante. A individualização, sinal da nossa modernidade, distingue muito os jovens (Cerezo e Serrano, 2006: 81; Bréchon, 2004b: 217; Hervieu-Léger *et al.*, 1997: 285). A capacidade para poder viver coisas teoricamente opostas sem a maior inquietude possibilita aos jovens fazer religião à sua medida; não importa que na sua cesta particular se misturem coisas díspares (Blasco, 2004: 142).

Também o pragmatismo em oposição à doutrina e à teoria. A verdade e a validade apenas são satisfeitas através da experiência pessoal (Lambert, 1991a: 366) – parâmetro significativo. Relacionada com este aspecto, encontra-se a espiritualidade, as vivências espirituais profundas, se possível enquadradas em comunidades, em grupos de eleição que lhes dão o sentido (Flory e Miller, 2010: 15; Hervieu-Léger *et al.*, 1997: 285-286).

Os jovens apreciam igualmente as experiências comunitárias mais alargadas com jovens de todo o mundo, revela-se aqui o seu desejo de universalidade, de acontecimentos extraordinários fora da normalidade quotidiana (Hervieu-Léger *et al.*, 1997: 286-288). A sua atracção por personalidades fora do comum e com poucas afinidades com a nossa cultura subjectiva e tolerante também se declara (Hervieu-Léger *et al.*, 1997: 289-293).

A relativização da unicidade das religiões caracteriza identicamente os jovens, ao abandonar-se a crença na existência da veracidade única de uma só religião (Lambert, 1991a: 365-366). Como defende González-Anleo (2004: 55), ao contrário do passado, a mensagem da Igreja tornou-se irrelevante para grande parte dos jovens. Está a impor-se no mundo juvenil a concepção ou imagem de um Deus não cristão, impessoal, panteísta (González-Anleo, 2004: 66). Os grandes relatos religiosos e seculares fornecedores de sentido aos homens perderam a sua força e legitimidade. Tudo é possível ou crível.

Vários estudos anteriores a 2000 abordaram a religiosidade⁴¹, crenças⁴², práticas⁴³ e atitudes⁴⁴. Como são mais antigos, faço somente referência não os utilizando. Há alguns estudos recentes sobre juventude que não abrangem a faixa universitária⁴⁵. Há estudos transversais, que abordam e comparam a juventude com outras classes etárias⁴⁶. Há ainda estudos longitudinais⁴⁷ e dois estudos longitudinais e transversais⁴⁸.

Em termos de tipologias religiosas existem várias. Como refere Elzo (2004: 169), com a tipologia tenta-se distinguir num universo concreto os grupos mais heterogêneos entre si e mais homogêneos dentro de si. Tentam-se isolar os grupos diversos que tenham um conjunto de características sobre o que se deseja investigar. Daqui resulta que sobre um mesmo universo caibam tantas tipologias quantas queira o investigador, desde que os dados recolhidos o permitam.

⁴¹ Religiosidade: Portugal, nos universitários (CODES, 1967) e noutros segmentos (Nunes, 1998; Fernandes, 1998a; Machado *et al.*, 1989; Figueiredo, 1987; Pinto, 1986; França, 1986; França, 1985), alguma zona específica do país (Vilar, 1999; Fernandes *et al.*, 1998; Santos, 1990) ou outros países, nos universitários (Welch e Barrish, 1982; Anzai, 1970; Brothers, 1964; Carrier, 1961; Fisera, 1961; Pawelczynska, 1961) e noutros segmentos (Ballesteros, 1986; Sloane e Potvin, 1983; Suziedelis e Potvin, 1981; Hastings e Hoge, 1976; Bango, 1968; Faulkner e Jong, 1968; Feroso, 1961; Maitre, 1961).

⁴² Crenças: Portugal, nos universitários (CODES, 1967) ou outros países, nos universitários (Moberg e Hoge, 1986; Hunsberger, 1978; Neuter, 1972; Brothers, 1964; Carrier, 1961) e noutros segmentos (Lambert *et al.*, 1997; Hertel e Donahue, 1995; Ballesteros, 1986; Potvin e Sloane, 1985; Hastings e Hoge, 1976; Blauwe-Plomteux e Houard, 1972; Hutsebaut e Houard, 1972; Vercruysee, 1972; Feroso, 1961; Maitre, 1961).

⁴³ Práticas: Portugal, nos universitários (CODES, 1967), alguma zona específica do país (Vilar, 1999) ou outros países, nos universitários (Moberg e Hoge, 1986; Hay, 1979; Hunsberger, 1978; Brothers, 1964; Carrier, 1961) e noutros segmentos (Ballesteros, 1986; Potvin e Sloane, 1985; Hoge e Petrillo, 1978; Dickinson, 1976; Hastings e Hoge, 1976; Feroso, 1961).

⁴⁴ Atitudes: Portugal (Vasconcelos, 1998a; França, 1986; Miguel e Vilar, 1986; Pais, 1985) ou outros países, nos universitários (Batson *et al.*, 1999; Kirkpatrick, 1993; Kublik, 1974; Aver, 1964) e noutros segmentos (Campiche *et al.*, 1997a; Voyé, 1991; Ballesteros, 1986; Woodroof, 1985; Murray, 1978).

⁴⁵ Silva *et al.* (2002), para os 13-18 anos, e o de Bader e Desmond (2006), nos alunos do 7º ao 12º ano.

⁴⁶ Os portugueses de Menéndez (2008), Casanova (2004), Fernandes (2001b), Ferreira (1998a), Ferreira (1998b), Pais (1998d), Pires e Antunes (1998), Vasconcelos (1998b), Pinto (1995) e Pais *et al.* (1994), os internacionais de Botvar (2005), Argue *et al.* (1999), Almeida e Guerreiro (1993), França (1993a), Reis e Dias (1993), Vala (1993) e Watson *et al.* (1988) (os portugueses comparam Portugal com outros países europeus).

⁴⁷ Os de Regnerus e Uecker (2006), Hoge e O'Connor (2004), Gunnoe e More (2002), Pearce (2002), Helve (1991), Willits e Crider (1989).

⁴⁸ O de Figueiredo *et al.* (2001), com universitários, e o internacional de Bréchon (2004b).

As tipologias religiosas cristãs ou católicas variam entre três a cinco ou seis grupos. Num estudo com jovens franceses, Lambert (1992: 190) descobriu três grupos com base nas representações de Deus: Deus pessoal, para o primeiro, Deus impessoal, para o segundo, e ateísmo, para o terceiro. Fulton (2000: 23), num estudo internacional, divide os jovens em termos de catolicismo em três tipos: católicos nucleares, católicos intermédios e apóstatas. Elzo (2004: 171) apresenta uma tipologia para os jovens espanhóis, da maior para a menor religiosidade: católicos eclesiais, católicos terrenos, católicos não eclesiais, incrédulos hedonistas e não crentes.

Campiche *et al.* (1997a: 87-94), num estudo sobre jovens europeus, considera que estes se podem dividir em seis tipos: religiosos, crentes heterodoxos, irregulares, ritualistas, não religiosos, humanistas não religiosos. Para o mesmo estudo, Lambert *et al.* (1997: 127-130) defende que as análises de correspondências múltiplas geram sempre três pólos característicos: um de crença convicta e de prática regular (cristianismo confessional), um de incerteza e de prática ocasional (cristianismo cultural), e outro de descrença (humanismo secular). Correspondem os dois primeiros do anterior ao primeiro deste, o terceiro e o quarto daquele ao segundo deste e os dois últimos daquele ao último deste.

Para Hervieu-Léger (1998: 223-226) há seis tipos de trajetórias de identificação para os jovens no cristianismo: emocional (eixos⁴⁹ comunitário e emocional) – pertença comunitária activada pela emoção (ex. jornadas mundiais de juventude); patrimonial (eixos comunitário e cultural) – pertença comunitária despoletada pela herança cultural única (ex. comemorações do baptismo de Clóvis); humanitária (eixos ético e emocional) – sensibilidade passa pela injustiça existente no mundo (ex. participação em acções humanitárias); política (eixos comunitário e ético) – concepção de intervenção activa da comunidade no espaço público para defesa de valores (ex. Juventude Católica Estudantil); humanista (eixos cultural e ético) – identificação fortemente individualizada com a tradição cristã combinada com um conjunto de valores universais que produzem identidade (ex. intelectuais); estética (eixos cultural e emocional) – descoberta maravilhada pelos pontos altos da história espiritual europeia, do universo simbólico e artístico (ex. rotas de Compostela).

Segundo Lambert (2004b: 249), nos anos 50-60, as principais diferenças de religiosidade estavam ligadas à classe social e à orientação política, habitualmente associadas. Até ao começo dos anos 60, nos grandes recenseamentos das práticas religiosas, a idade tinha efeito de ciclo de vida (Lambert, 1993: 525). Até à primeira comunhão, a prática era elevada, baixando até à altura da plena actividade profissional e familiar, subindo novamente até à velhice (Lambert, 1993: 525).

⁴⁹ Para Hervieu-Léger (1997: 134), a construção do grupo religioso como parte integrante de uma linhagem crente realiza-se segundo quatro eixos principais: comunitário, concernente à delimitação social do grupo religioso e à definição formal de pertença; emocional, relativo à produção de sentimento colectivo de pertença, de formar um 'nós'; ético, relacionado com os valores partilhados e transformados em normas de comportamento; cultural, que reúne os conhecimentos constitutivos da memória comum.

A partir de fins dos anos 60, a idade e a geração foram adquirindo cada vez maior importância, tornando-se nos anos 80 e 90 os factores mais importantes na predição da religiosidade (Lambert, 2004b: 250). No início dos anos 90, nas gerações mais novas, o grau de religiosidade era cada vez menor (Lambert, 2004b: 250).

Nos EVS de 1981 e 1990 constata-se o efeito geracional a funcionar (Lambert, 2004c: 307; Lambert, 2004a: 29). Nota-se a quebra gradual da religiosidade ao longo das gerações, sendo as mais novas as menos religiosas (Lambert, 2004c: 307; Lambert, 2004a: 29). No EVS de 1999 observa-se uma tendência de renovamento cristão, mas aumenta a crença sem pertença, principalmente entre os jovens (Lambert, 2004c: 307; Lambert, 2004b: 251-252; Lambert, 2004a: 29).

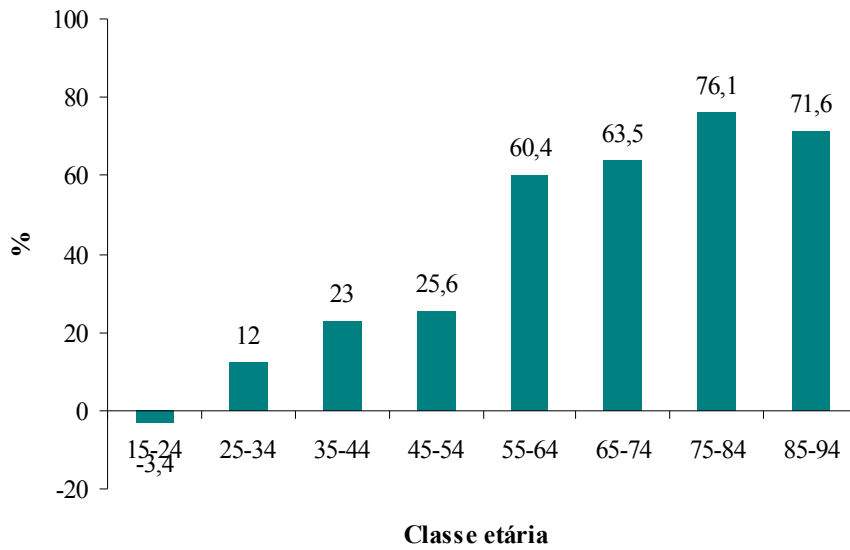
Alguns indicadores disponibilizados pelo ESS⁵⁰, como a religiosidade, a pertença, a assistência ao culto e a oração individual, mostram-nos a posição religiosa dos jovens perante os adultos⁵¹. Da análise da percentagem de religiosidade líquida⁵², em Portugal, pode concluir-se que a única classe etária com valores negativos é a dos 15-24 anos (-3,4%), mas a religiosidade cresce com a idade. Há um salto relevante dos 45-54 anos para os 55-64 anos (18,4%) (figura 2.6). Comparando estes valores com os valores totais dos países europeus estudados, a evolução é dissemelhante. Até aos 45-54 anos a religiosidade líquida é negativa, ocorrendo salto positivo nos 55-64 anos, mantendo-se o crescimento nos segmentos posteriores (figura 2.7). Em resumo, tanto para Portugal como para a Europa, de maneira geral, a religiosidade aumenta com a idade. No nosso país a evolução é bastante clara, sendo os mais jovens os menos religiosos. Na Europa não é tão clara até aos 45-54 anos, pois as menores taxas de religiosidade oscilam entre os 15 e os 54 anos.

⁵⁰ No ESS podem ser utilizados dois ponderadores: *dweight* (*design weight*) e *pweight* (*population weight*). O primeiro usa-se para analisar dados de um só país ou de mais de um país separadamente; o segundo usa-se em conjugação com o anterior para comparar e combinar dados de vários países (Ramos *et al.*, 2006: 388). Neste caso, o primeiro usou-se para os dados de Portugal e ambos para os dados da Europa.

⁵¹ O EVS é mais completo, pois também tem dados sobre crenças. Contudo, na altura em que se verificou a base de dados on-line do EVS, nos dados sobre a Europa não era possível fazer a separação por idades, pelo que se inviabilizava a sua análise.

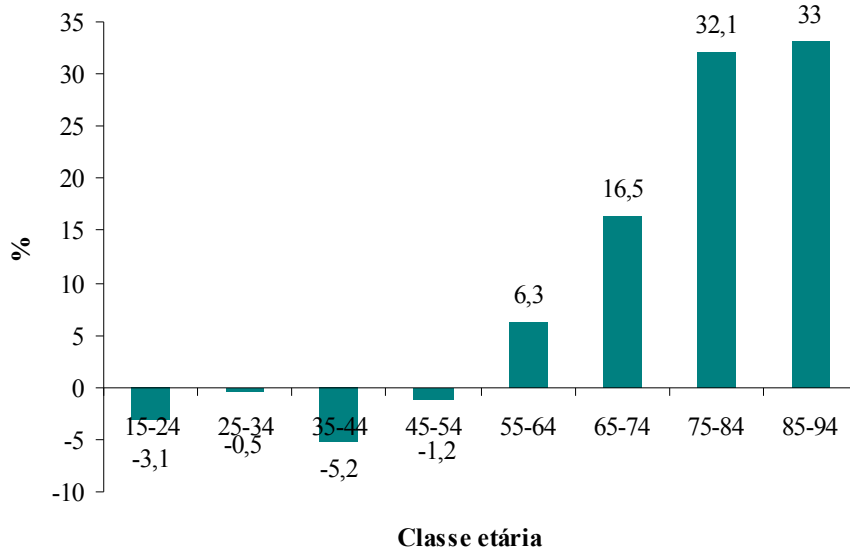
⁵² Usou-se como critério de aferição da religiosidade a diferença entre a soma das percentagens das categorias religiosas (de “6” a “muito religioso”) e a soma das percentagens das categorias não religiosas (de “nada religioso” a “4”), originando a percentagem de religiosidade líquida. As categorias de religiosidade distribuem-se de “nada religioso” a “muito religioso”, havendo 9 categorias intermédias.

Figura 2.6 – Religiosidade líquida por classe etária em Portugal (2008)



Fonte: ESS 2008

Figura 2.7 – Religiosidade líquida por classe etária na Europa (2008)

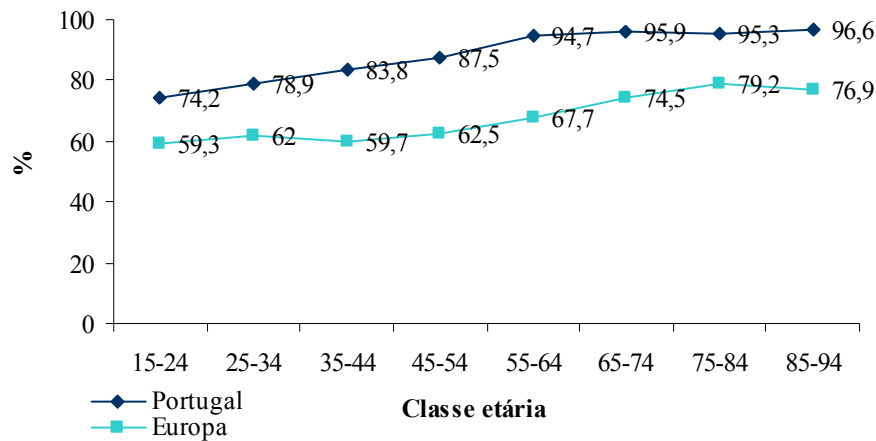


Fonte: ESS 2008

Da análise da percentagem de pertença religiosa em Portugal e na Europa pode concluir-se pela evolução positiva dos mais jovens para os mais velhos, havendo diferença significativa entre eles. Em Portugal a pertença religiosa é claramente maior do que no conjunto europeu em qualquer classe etária

(figura 2.8). Para a religião católica, a pertença religiosa é praticamente igual em Portugal, não havendo diferenças significativas a assinalar⁵³.

Figura 2.8 – Pertença religiosa por classe etária em Portugal e na Europa (2008)



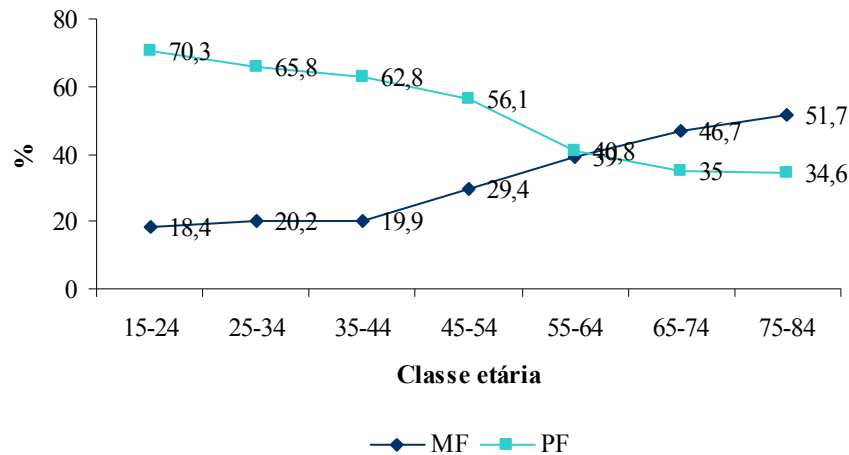
Fonte: ESS 2008

A assistência ao culto⁵⁴ muito frequente evolui claramente de forma positiva, enquanto a pouco frequente decresce nitidamente, sendo ultrapassada pela primeira nos 65-74 anos (figura 2.9). A assistência ao culto na Europa é bastante menos frequente do que em Portugal, nunca ultrapassando a maior frequência a menor. A diferença mais pequena entre ambas é cerca de 40%, o que é muito relevante. Embora a maior frequência seja maior nos 75-84 anos do que nos 15-24 anos e o contrário para a menor frequência, a sua evolução no conjunto europeu é bastante fraca, ao contrário de Portugal (figura 2.10).

⁵³ Por classe etária, a religião católica é professada da seguinte forma: 15-24 anos (93,1%), 25-34 anos (94,6%), 35-44 anos (96,3%), 45-54 anos (98,2%), 55-64 anos (97,1%), 65-74 anos (95,5%), 75-84 anos (98,3%), 85-94 anos (100%) (Fonte: ESS 2008).

⁵⁴ A assistência ao culto muito frequente inclui as categorias ‘todos os dias’, ‘mais do que uma vez por semana’ e ‘uma vez por semana’. A assistência ao culto pouco frequente inclui as categorias ‘só dias santos especiais’, ‘menos vezes’ e ‘nunca’.

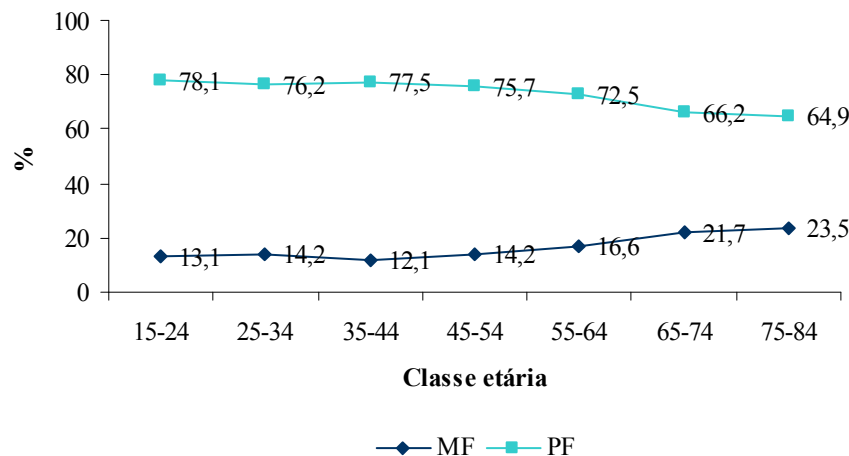
Figura 2.9 – Assistência ao culto por classe etária em Portugal (2008)



Fonte: ESS 2008

Nota: MF – Muito frequente, PF – Pouco frequente

Figura 2.10 – Assistência ao culto por classe etária na Europa (2008)



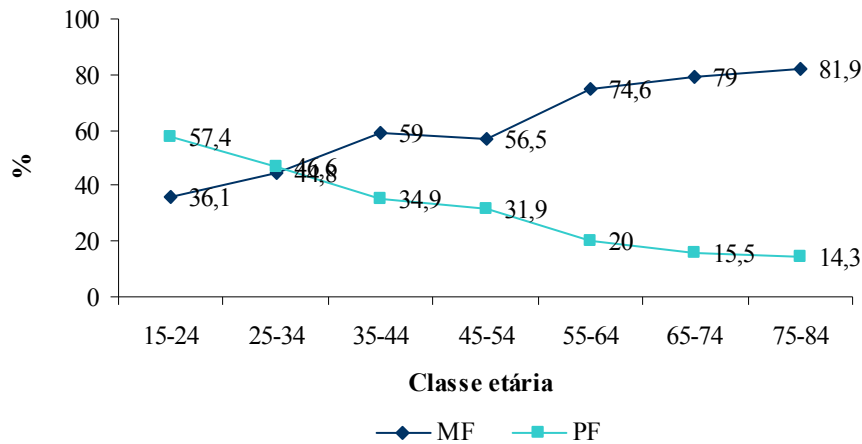
Fonte: ESS 2008

Nota: MF – Muito frequente, PF – Pouco frequente

Em Portugal, a oração individual⁵⁵ muito frequente aumenta nitidamente e a pouco frequente diminui claramente. Conclui-se que a oração aumenta com a idade. É a partir dos 35-44 anos que a oração muito frequente ultrapassa a pouco frequente (figura 2.11). Em relação ao conjunto europeu, também há evolução positiva da oração muito frequente e negativa da oração pouco frequente, mas é menos clara do que em Portugal; só a partir dos 75-84 anos aquela ultrapassa esta (figura 2.12).

⁵⁵ As categorias de muito frequente e de pouco frequente para a oração individual são iguais às da assistência ao culto.

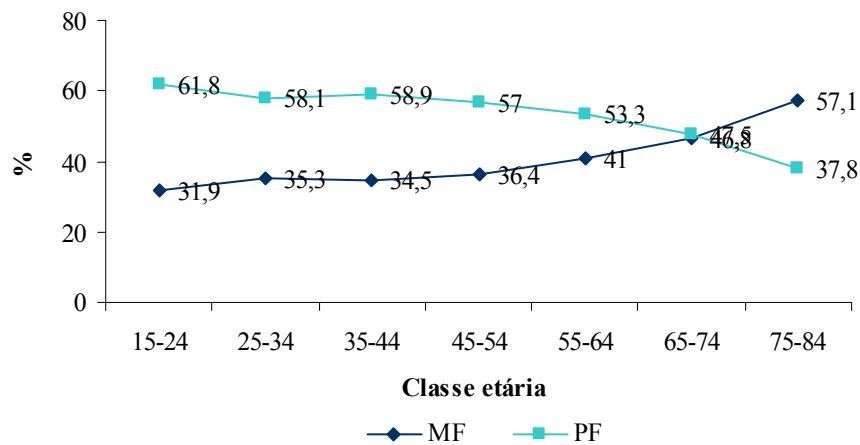
Figura 2.11 – Oração individual por classe etária em Portugal (2008)



Fonte: ESS 2008

Nota: MF – Muito frequente, PF – Pouco frequente

Figura 2.12 – Oração individual por classe etária na Europa (2008)



Fonte: ESS 2008

Nota: MF – Muito frequente, PF – Pouco frequente

Tanto em Portugal como na Europa, mas mais acentuado no nosso país, com o aumento etário a religiosidade, a pertença religiosa, a assistência ao culto e a oração individual crescem. Significa isto que os jovens estão mais longe da religião, tanto em termos de vinculação institucional, como das práticas correspondentes, nomeadamente a participação no culto. O grau de religiosidade, considerado independentemente da pertença religiosa, e a oração individual, podendo ser tomadas como sinais desta modernidade, também apresentam as mesmas tendências. Depreende-se daqui o afastamento relativamente ao sagrado, de forma institucional ou individual.

Resumo

Começa-se por definir a cultura juvenil. Os valores marcam as mesmas, independentemente das asserções geracionais ou classistas. O egotismo, a irresponsabilidade, o hedonismo, o consumismo, o imediatismo são marcas dos jovens.

O lazer define a juventude. Nela o jovem se exprime. Nos espaços e tempos de lazer, compreende-se onde o jovem investe a sua energia. A tecnologia, o consumo, o corpo, o sexo, a música poderão ser olhados como religiões de substituição. A elas, o jovem dedica o seu tempo disponível para se realizar.

Olhada a cultura juvenil, passa-se para a sua religiosidade. A primeira enforma a segunda. A religião não é mais do que expressão cultural. A felicidade, a independência, o pragmatismo, a experiência, a relativização caracterizam a religiosidade juvenil. São vistos depois os vários tipos religiosos encontrados nos estudos, sendo normalmente três o mais usual.

A questão do ciclo de vida coloca-se. O efeito geracional na religiosidade começa a ser observado a partir de fins dos anos 60. Anteriormente, a idade tinha efeito de ciclo de vida. Posteriormente, torna-se preditora da religiosidade, sendo os mais novos menos religiosos.

Subsequentemente, apresentam-se alguns parâmetros religiosos sobre os jovens (15-24 anos) portugueses e europeus: religiosidade, pertença religiosa, assistência ao culto, oração individual. Conclui-se pela inexistência de efeito de ciclo de vida em todos os parâmetros, tanto para Portugal como para a Europa. Os jovens têm valores mais baixos em todos os aspectos, principalmente entre nós.

2.4.3. Socialização

A socialização é o processo pelo qual os valores sociais são internalizados pelos indivíduos aprendendo-se as expectativas básicas que os outros têm de si, definidoras de papéis sociais⁵⁶ específicos, segundo Parsons (Scott, 1997: 45). Para Mead, a socialização consiste na internalização das atitudes do outro generalizado, i.e., de toda a comunidade, pela qual a mente é estruturada socialmente, tornando-se a pessoa membro da sociedade (Scott, 1997: 105). Neste processo o self forma-se, como o reflexo daquelas atitudes (Scott, 1997: 106). Também em Santos (1969: 68), a socialização passa pela aquisição sucessiva de papéis sociais múltiplos.

Na socialização primária, desenrolada na infância, interiorizam-se os elementos básicos da vida social (linguagem, identidade de nome, género e classe) e começa a formar-se a personalidade. A família é o agente mais importante, seguida pela escola e os amigos. Na socialização secundária, desenvolvida na juventude, internalizam-se os papéis sociais a desempenhar na fase adulta. São agora cruciais as várias instituições educativas, económicas e políticas, donde emanam valores e normas específicas, e os amigos, tendo ainda os meios de comunicação social peso relevante. (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 226)

Após uma vivência num ambiente protegido durante a infância e a adolescência, surge uma fase de alta receptividade, dos 15 aos 20 anos, quando os valores, atitudes e opiniões sociais e políticos são formados, ficando relativamente estáveis no decurso da vida (Cavalli, 2004: 158). A Igreja está fora; tem pouca influência na socialização (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 225-226; Pérez-Delgado, 2006: 87-91; Casanova, 2003a: 168-169; Casanova, 2003b: 182-183).

No processo de socialização, o grau de integração social, ou seja, das relações entre os indivíduos e as colectividades, subjaz à ordem ou conflito sociais, segundo Lockwood (Scott, 1997: 150). Quanto maior a capacidade inovadora em termos de normas e de valores sociais das gerações jovens, maior o grau de desintegração social, aumentando a falta de consenso social, o potencial conflito social, a falta de coesão social⁵⁷.

As sociedades modernas privilegiam a mudança; as tradicionais postulam que a continuidade do grupo se inscreve na permanência das instituições, das normas, das crenças, dos ritos. Isto poderá ser problemático para a socialização no seio das instituições religiosas, governadas pelo imperativo da continuidade (Hervieu-Léger, 1997: 131-132). A transmissão das normas institucionais e dos sistemas de valores de uma geração a outra são condição essencial da reprodução social, embora tal não

⁵⁶ Papel social é um complexo de expectativas normativas relativas ao comportamento do actor, envolvendo relações recíprocas e nunca definidas isoladamente. Desta forma, a acção é moldada pela concepção individual do comportamento que é esperado por um ocupante de um papel e pela sua compreensão das reacções esperadas dos seus parceiros de papel às suas acções. (Scott, 1997: 45)

⁵⁷ Como refere Giddens, os sistemas sociais são conjuntos de instituições e de colectividades caracterizados por um determinado grau de integração sistémica. Ao contrário da integração social, caracterizada pela interacção face a face, a integração sistémica depende da reciprocidade ao longo do tempo e do espaço entre as instituições e as colectividades pertencentes ao sistema social. (Scott, 1997: 211)

implique sempre a multiplicação do idêntico – a construção identitária não se inscreve totalmente numa linha de continuidade herdeira das gerações anteriores (Leandro, 2002: 24). Leandro e Leandro (2004: 13) observam que, comparando com os pais, os jovens dão menos importância aos valores relativos à autoridade, nomeadamente os religiosos, e mais aos relacionados com a independência e a autonomia individuais.

Em termos de socialização religiosa, para Carrier (1960: 148), as nossas atitudes são influenciadas pelos valores e pelas normas dos grupos a que estamos ligados psicologicamente, seja pela pertença real, seja pela identificação pura e simples. Segundo Cornwall (1987: 44), a socialização religiosa tem a importância de fornecer uma visão do mundo ao indivíduo e de o conduzir para comunidades pessoais que sustentam uma cosmovisão ao longo da vida. Para Iannaccone (1990: 313), a educação religiosa é provavelmente a maior fonte de capital humano religioso, sendo determinante das crenças e práticas religiosas adultas.

Segundo Hervieu-Léger (1998: 216-217), o grupo religioso define-se como linhagem crente, constituindo-se e reproduzindo-se com base na memória, continuação do passado (anamnese). Transmite-se aos novos membros, integrados pela socialização, aceitando normas, orientações e valores, determinada crença de uma geração a outra. Cria-se uma ‘cadeia de memória’, a transmissão é o movimento pelo qual a religião se constitui como tal ao longo do tempo.

Segundo Sabe (2007: 105-107), há quatro tipos de modelos de transmissão ou socialização das crenças religiosas: transmissão de conteúdos, quando se recebe um conjunto doutrinal sem discussão; transmissão de experiências, quando se recebe um conjunto doutrinal vivido pelas experiências dos transmissores; socialização de conteúdos, quando o conjunto doutrinal recebido é avaliado; socialização de experiências, quando as experiências condutoras da doutrina são avaliadas.

A socialização consiste na passagem para as gerações mais novas de valores, normas e papéis sociais, com os quais a personalidade se cria e integra socialmente. A socialização religiosa é tipo particular da socialização geral. As novas gerações aprendem as crenças, as práticas e os valores de determinado grupo religioso, ficando a sua integração dependente da aceitação ou rejeição dos mesmos. Todavia, com o processo de individualização religiosa e com a subsequente recomposição religiosa feita por cada indivíduo, a socialização religiosa passou a ser bastante mais complexa, ao ir buscar conteúdos a várias fontes.

No processo de socialização religiosa encontram-se envolvidos vários actores colectivos. Veiculam determinados conteúdos culturais, influenciam, em maior ou em menor grau, o conteúdo religioso final. González-Anleo (2004: 42) e Blasco (2004: 162) colocam a família em primeiro lugar distanciada da sociedade, da Igreja, da escola e dos amigos, embora Cerezo e Serrano (2006: 6) considerem a família como tendo perdido peso nos últimos anos.

Dos actores da socialização religiosa salientam-se a família, os amigos e os meios de transmissão cultural (Internet, TV, rádio e literatura), acrescentando-se a escola, a paróquia e os movimentos. A religiosidade juvenil depende, para além da assimilação individual dos conteúdos

recebidos de cada actor, do grau de socialização religiosa efectuada pelos agentes, ou seja, do grau de transmissão daqueles.

Alguns estudos sobre juventude mais antigos abordaram a socialização em Portugal (CODES, 1967), nos universitários, e no estrangeiro, nos universitários (Lee *et al.*, 1999; Willemksi, 1968) e noutros segmentos (Hunsberger e Brown, 1984; Hunsberger, 1976; Johnson, 1973). Estudos sobre a população na generalidade também abordam a socialização: em Portugal (Cabral, 2001; Antunes, 2000), noutras zonas do país (Fernandes, 2001b; Almeida, 1999; Rendeiro, 1953) e no estrangeiro (Cornwall, 1989; Cornwall, 1987).

Família⁵⁸

Como ocorre no resto do mundo ocidental, a família portuguesa tem vindo a modificar-se substancialmente nos últimos anos. Desta mudança significativa, decorrem alterações nas vivências familiares e, desta forma, na socialização religiosa dos filhos. Os quadros 2.6 e 2.7 apresentam dados sobre os últimos anos, dos quais se podem retirar algumas ilações.

A família tradicional encontra-se em declínio. O número de divórcios está a aumentar e o número de casamentos a diminuir (quadro 2.6); cresce o número de casais sem registo em detrimento dos casais com registo⁵⁹, expresso também no aumento dos nascimentos fora do casamento (quadro 2.6). A família tradicional católica encontra-se em queda ainda mais acentuada, pois, para além da tendência anterior, o número de casamentos civis a aumentar é maior do que o de casamentos católicos a regredir (quadro 2.6).

A família tradicional é formada cada vez mais tarde, pois tanto as mulheres como os homens vão adiando o seu casamento. A família é cada vez mais pequena⁶⁰, estando a taxa bruta de natalidade⁶¹ a descer (quadro 2.6) e a aumentar o número de casais sem filhos (quadro 2.7) e tendo as mulheres o seu primeiro filho cada vez mais tarde (quadro 2.6).

Outro aspecto responsável pela diminuição de nascimentos é o aumento dos abortos. Entre 2001 e 2009, passaram de 675 para 17932⁶². O maior incremento aos abortos legalmente efectuados ocorreu

⁵⁸ O INE usa como definição de família clássica, abrangendo um conjunto alargado de tipos, o seguinte: "Conjunto de pessoas que residem no mesmo alojamento e que têm relações de parentesco (de direito ou de facto) entre si, podendo ocupar a totalidade ou parte do alojamento. Considera-se também como família clássica qualquer pessoa independente que ocupe uma parte ou a totalidade de uma unidade de alojamento. São incluídos na família clássica o(a)s empregados domésticos internos, desde que não se desloquem todas ou quase todas as semanas à residência da respectiva família." (Fonte: site INE, conceitos, 28-04-2011)

⁵⁹ Os casais com registo são os que estão legalmente casados, civil ou religiosamente; os casais sem registo ou 'de facto' são os que, vivendo como casados, não têm a sua situação legalizada (Fonte: site INE, conceitos, 28-04-2011). Em 1991, 81,8% da população portuguesa vivia em famílias de direito e 3,2% em famílias de facto (INE, 1996); em 2001, passou para 77,9% e 5,4% respectivamente (INE, 2002).

⁶⁰ A dimensão média das famílias clássicas em Portugal é a seguinte: 1970 (3,7), 1981 (3,3), 1991 (3,1), 2001 (2,8) (Fonte: site INE, dados estatísticos, 28-04-2011).

⁶¹ Segundo o INE, taxa bruta de natalidade é o "número de nados vivos ocorrido durante um determinado período de tempo, normalmente um ano civil, referido à população média desse período (habitualmente expressa em número de nados vivos por 1000 (10^{^3}) habitantes)" (Fonte: site INE, conceitos, 28-04-2011).

⁶² Fonte: site INE, dados estatísticos, 28-04-2011.

em 2007, por altura da promulgação da Lei nº16/2007, de 17 de Abril, que excluía a ilicitude nos casos de interrupção voluntária da gravidez (INE, 2010b: 52).

Em alternativa à família tradicional, surgem outros tipos familiares, como as famílias unipessoais (em 1994 e em 2009 representavam, respectivamente, 13,3% e 17,5% das famílias portuguesas) e as famílias monoparentais (em 2005 e em 2009 representavam, respectivamente, 7,5% e 8,5% das famílias portuguesas) (quadro 2.7).

Actualmente, a família portuguesa caracteriza-se da seguinte forma: 17,5% unipessoal (tendência crescente), 22,5% de casais sem filhos (tendência crescente), 40,1% de casais com filhos (tendência mal definida), 8,5% monoparental⁶³ (tendência crescente) e 11,4% outros tipos (tendência mal definida) (quadro 2.7). Dos casais sem filhos, 92% são famílias de casais com registo e 8% de casais sem registo (quadro 2.8). Dos casais com filhos, 93,5% são famílias de casais com registo e 6,5% de casais sem registo (quadro 2.8). Dos monoparentais, 13% são famílias com o pai e 83,3% com a mãe, sendo os restantes com os avós (quadro 2.8). Nos outros tipos, destaca-se as famílias com dois núcleos com filhos (50,3%) (quadro 2.8).

Quadro 2.6 – Indicadores da família (1)

Ano	NC	CC	Cciv	ND	NVFC	IMPCM	IMPCH	TBN	IMMNPf
1999	68710	66,5	33,5	17676	20,9	25,6	27,3	11,4	26,4
2005	48671	55,1	44,9	22576	30,7	27,3	28,9	10,4	27,8
2006	47857	53,9	49,4	22881	31,6	27,5	29,1	10,0	28,1
2007	46329	47,3	52,5	25120	33,6	27,8	29,4	9,7	28,2
2008	43228	44,4	55,2	26572	36,2	28,1	29,7	9,8	28,4
2009	40391	43,1	56,6	26176	38,1	28,6	30,2	9,4	28,6

Fonte: 1999, 2005-2008 – INE (2009b); 2009 – site INE, dados estatísticos, 28-04-2011

Nota: NC – Número de casamentos, CC – Casamentos católicos (%), Cciv – Casamentos civis (%), ND – Número de divórcios, NVFC – Nados vivos fora do casamento (%), IMPCM – Idade média ao primeiro casamento das mulheres, IMPCH – Idade média ao primeiro casamento dos homens, TBN – Taxa bruta de natalidade (%), IMMNPf – Idade média da mulher ao nascimento do primeiro filho

Quadro 2.7 – Indicadores da família (2)

Ano	FC	UP	CSF	CCF	FM	Outras
1994	3261140	432497	671057	1455067	223102	479417
2005	3785090	629156	815181	1619095	283805	437853
2006	3839279	646493	837594	1624101	305947	425145
2007	3852207	657402	849590	1600969	309987	434259
2008	3891699	683491	874981	1571114	314719	447394
2009	3925626	688234	884308	1572312	332769	448004

Fonte: site INE, dados estatísticos, 28-04-2011

Nota: FC – Famílias clássicas, UP – Uma pessoa, CSF – Casal sem filhos, CCF – Casal com filhos, FM – Famílias monoparentais

⁶³ Núcleo familiar monoparental é o “que integra apenas um dos progenitores, pai ou mãe, com filho(s)” (Fonte: site INE, conceitos, 28-04-2011). Núcleo familiar é o “conjunto de duas ou mais pessoas pertencentes à mesma família clássica mantendo uma relação de cônjuges, parceiros numa união de facto ou progenitor e descendentes e que pode traduzir-se em casal sem filhos, casal com um ou mais filhos ou pai ou mãe com um ou mais filhos” (Fonte: site INE, conceitos, 28-04-2011).

Um conjunto de estudos, com base em dados estatísticos oficiais, vai ao encontro desta análise. Confirmam-se tendências como a diminuição da dimensão média da família e das famílias de casais com filhos, crescimento das famílias de casais sem filhos (Aboim, 2003: 13) e dos nascimentos fora do casamento (Ferreira e Aboim, 2002: 442), expansão da coabitação, da recomposição familiar (Ferreira, 2003b: 80) e do recasamento (Lobo e Conceição, 2003: 150), aumento das famílias unipessoais (Aboim, 2003: 13), principalmente nas gerações mais novas (Guerreiro, 2003: 47), e das famílias monoparentais (Aboim, 2003: 13; Wall, 2003: 51; Wall e Lobo, 1999: 143), decréscimo das famílias complexas, com excepção dos casos em que estão envolvidas famílias monoparentais, que estão a aumentar (Vasconcelos, 2003: 86), aliadas à recomposição familiar.

Quadro 2.8 – Indicadores da família (3)

Famílias clássicas	Nº	%
Uma só pessoa	631762	17,30
Casal com registo sem filhos	794201	21,75
Casal com registo com filhos	1542788	42,26
Casal sem registo sem filhos	66086	1,81
Casal sem registo com filhos	106905	2,93
Monoparental pai	40538	1,11
Monoparental mãe	260779	7,14
Dois núcleos com filhos	98545	2,70
Outros	109153	2,99
Total	3650757	100,00

Fonte: site INE, dados estatísticos, 28-04-2011

Nota: Dados relativos a 2001

As famílias diversificam-se, democratizando-se e individualizando-se lentamente no seu interior. Tornam-se mais abertas e permeáveis a fazer-se e desfazer-se, mais plurais nas formas e menos estáveis na sua duração, mais sustentadas no amor e no afecto e menos no contrato, na norma, na hierarquia e na diferenciação sexual. Para os jovens, dissemina-se a convivência em comum como etapa prévia mais ou menos transitória até ao matrimónio ou à união estável em casal sem casamento. (Blasco, 2006: 236)

A família continua a ter importância elevada para os jovens por ser uma comunidade cálida, afectiva e fiel, onde estes se sentem queridos, aceites e respeitados (Cerezo e Serrano, 2006: 18). Os pais não são muito difíceis, a relação entre pais e filhos é distendida e complacente (Moral, 2007: 102). Os filhos encontram nos pais, mais do que autoridade e modelos, uma espécie de colchão protector (Moral, 2007: 102).

A família é o canal privilegiado de transmissão religiosa. É o primeiro agente educador e, mesmo estando em declínio social e cultural, exerce a sua acção sobre um terreno novo, desprovido de experiências e de conhecimentos anteriores (Voyé, 1969: 365). Também a privatização religiosa reforça a focalização da ética religiosa na família e nas suas relações sociais (Voyé, 1969: 365-366). A identidade da criança constrói-se com referência ao seu ambiente imediato, os pais, principalmente a

mãe, são essenciais para a formação do imaginário religioso, particularmente pelo seu exemplo de prática dominical, condicionando certamente a reprodução religiosa (Campiche *et al.*, 1997c: 171-172).

A falta de sucesso da socialização na família deriva da transmissão dos valores incorrectos pelos pais, por exemplo, ao transmitirem uma cultura branda aos filhos quando estes precisam de uma cultura dura (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 240). Refira-se também o aumento das famílias destruídas, seja pelas condições de marginalidade e de pobreza, seja pelo aumento dos divórcios ou pelo incremento das famílias monoparentais; a importância da mulher no mercado de trabalho, deixando os filhos entregues a instituições (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 240-241); a proliferação de pais secularizados, que já não transmitem crenças nem valores cristãos, imersos em vasta ignorância ou indiferença religiosa (González-Anleo, 2006: 259).

Poderão considerar-se três tipos de socialização religiosa (Blasco, 2004: 134-136): nula, quando o ambiente é não religioso, levando ao afastamento dos jovens; forte, quando o ambiente é marcadamente religioso, havendo prática regular e séria, de acordo com a fé, aqui a formação religiosa é muito importante e normalmente um dos cônjuges ou ambos fazem parte de movimentos que os formam e apoiam, sendo os jovens mais firmes nas suas posições religiosas; débil, quando, num ambiente com alguma presença religiosa, se fala e lê pouco de religião e onde a missa é muito pouco participada pessoalmente ou em conjunto, conduzindo a jovens relativistas potencialmente indiferentes na prática.

Existem algumas razões para a socialização débil (Blasco, 2004: 137). Pode pensar-se na deterioração das relações interpessoais no seio da família ou fora do seu âmbito por discrepâncias em questões religiosas. Também determinadas pessoas, embora considerando-se crentes e de alguma prática, sentem cansaço pelo que a religião representa e representou no passado, prescindindo quase inconscientemente do catolicismo para viver desligados do mesmo. Outras podem não transmitir a religião por preguiça. Ainda alguns casais, geralmente jovens, consideram que a família não deve inculcar valores, mesmo os religiosos, mas ser os filhos a descobri-los.

Amigos

Para os jovens, a amizade tem duplo sentido: instrumental, providenciando uma rede social baseada na confiança e na reciprocidade necessárias num mundo fluido, cada vez mais instável e precário; afectivo, possibilitando o desenvolvimento da sua identidade, propondo códigos, símbolos, estilos, ao mesmo tempo que estruturas normativas e valores claros (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 148; Sánchez, 2006: 120-121).

A desconfiança pós-moderna relativa às instituições é compensada por espaços de confiança, transparência e autenticidade, onde a afectividade é apoiada, como é a amizade (Cerezo e Serrano, 2006: 19). Para Sánchez (2006: 120-121), os amigos são o terceiro aspecto mais importante da vida a seguir à saúde e à família. Segundo Moral (2007: 102), os amigos são o segundo agente mais

importante de socialização dos jovens. Contudo, para Cerezo e Serrano (2006: 108), embora haja uma importância crescente dos amigos na socialização religiosa, a sua influência na posição religiosa dos jovens não é relevante.

Escola

Em Portugal, o peso da escola pública é claríssimo, embora não seja desprezável o peso das escolas católicas materno-infantis e secundárias. No actual regime de separação entre a Igreja e o Estado, não se poderá encarar a escola pública como veículo de educação religiosa. No entanto, segundo o Decreto-Lei n.º6/2001, de 18 de Janeiro, relativo ao ensino básico, e o Decreto-Lei n.º 7/2001, de 18 de Janeiro, relativo ao ensino secundário, nos seus artigos 5º, n.º5, “as escolas, no âmbito da sua autonomia, devem desenvolver outros projectos e actividades que contribuam para a formação pessoal e social dos alunos, nas quais se inclui, nos termos da Constituição e da lei, a Educação Moral e Religiosa, de frequência facultativa”.

Segundo o Secretariado Nacional da Educação Cristã, o Estado com excepção de alguns casos não tem dificultado a leccionação da disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica (EMRC). As dificuldades maiores encontram-se na EMRC do 1º ciclo, pelo facto desta ter de ser leccionada na 26ª hora, i.e., fora do período normal curricular (25 horas), apesar das reclamações da Conferência Episcopal Portuguesa. Porém, parecem haver tentativas de desobstrução dos impedimentos por parte do Ministério da Educação, de forma a permitir o ensino da EMRC no 1º ciclo.

Em 2008/2009, no conjunto do ensino oficial básico e secundário, houve 48% de inscrições em EMRC, havendo 70,6% no 2º ciclo, 52,8% no 3º ciclo e 10,2% no secundário; em 2004/2005, as percentagens são 43% no total, 68%, 47% e 11%, respectivamente⁶⁴. Como referem Perl e Gray (2007: 269), a frequência em escolas católicas parece induzir empenho religioso maior, embora, para Cerezo e Serrano (2006: 108), a socialização religiosa na escola seja em geral débil, pouco intensa e de fraca qualidade.

A escola é valorizada pelas famílias e alunos sobretudo como pedagoga de saberes profanos, com sentido utilitário, instrumental, e preparadora dos jovens para o trabalho futuro. É pouco valorizada em geral como transmissora de valores, hábitos e condutas e ainda menos como educadora religiosa. Mesmo as escolas privadas religiosas encontram-se subvalorizadas quanto ao seu papel evangelizador. As famílias colocam lá os seus filhos mais pela qualidade do ensino nas matérias profanas do que pelo seu carácter e acção pastoral. (Blasco, 2004: 154)

Paróquia

Como se referiu no capítulo 2.3.2., entre 1947 e 2008, o número de sacerdotes passou de 5332 para 3797. Reflectindo este decréscimo significativo, no período 1982-2008, o número de centros de

⁶⁴ Fonte: site da disciplina de EMRC, na ligação <http://www.emrcdigital.com/htmls/350.shtml>, relativos a 10 dioceses, 28-04-2011.

formação para o sacerdócio (clero diocesano e clero religioso), incluindo os de ensino secundário e de ensino superior, passou de 77 para 64 (-17%). No entanto, começaram a aparecer os diáconos permanentes no seguimento do Concílio Vaticano II, havendo 1 em 1978 e 212 em 2008. Este novo tipo de membros da Igreja tem sido importante para auxiliar os párocos e outros sacerdotes nas suas funções paroquiais.

Segundo dados mencionados no capítulo 2.2.1., entre 1988 e 2008, os baptizados 0-7 anos / 1000 católicos passaram de 11,6 para 7,2. Entre 1990 e 2008 as primeiras comunhões decresceram de 10,7 para 7 e as confirmações de 7 para 4,6. Em todos estes índices constata-se que a infância, adolescência e juventude se está a desligar da Igreja, tendo a paróquia como referência. Segundo um estudo⁶⁵ sobre as paróquias da diocese de Lisboa, a sua influência sobre as crianças, até à primeira comunhão e à profissão de fé, perde-se na adolescência. É evidente o número de catequizandos até aos 12 anos muito superior (75%) à das idades seguintes. Torna-se claro que o impacto das paróquias, patente na infância, decresce bastante na adolescência e na juventude. Isto é confirmado pela percentagem aproximada de 25% de crianças e adolescentes que frequentam a missa dominical habitualmente nesta diocese.

Como referem Groot *et al.* (2005: 211-212), embora desde o concílio Vaticano II se considere a paróquia como comunidade, a grande variabilidade de crenças e de valores, a inexistência de interacção frequente entre os seus membros e a falta de ajuda mútua, não poderá concretizar essa aspiração. Para Cerezo e Serrano (2006: 108), a paróquia não é desconhecida nem tão pouco desdenhada pelos jovens, jogando um papel mais significativo do que normalmente se pensa. A catequese paroquial, segundo Campiche *et al.* (1997b: 203), é o principal vector de socialização religiosa.

Movimentos

No período 1980-2009, as associações, movimentos e obras de leigos passaram de 30 para 63 (SGCEP, 2009: 924), o que demonstra o peso cada vez maior destes na dinâmica da Igreja. Com o Concílio Vaticano II, a Igreja, preocupada em incorporar os leigos, incentivou o desenvolvimento de novos grupos (Torre, 2002: 303), no seio dos quais os mesmos procuram a salvação. Para Brandão (2007: 3), os movimentos apresentam uma função essencial na missão da Igreja no século XXI, sendo responsáveis pelo regresso de muitos crentes à Igreja, embora alguns afirmem que os mesmos provocam divisões internas. Para Cornwall (1987: 44), a importância dos movimentos reside no facto das relações dentro das comunidades pessoais fortalecerem as crenças e o empenho.

⁶⁵ Este estudo foi desenvolvido pelo Padre Edgar Clara, em 2003/2004, para ser apresentado na Formação Permanente do Clero, em Janeiro de 2004, sendo analisada a diocese de Lisboa, como campo de observação, as crianças e adolescentes, como referente empírico, a catequese e missa, como objecto. Para o efeito, foi aplicado um inquérito, enviado a 250 paróquias, ao qual responderam 50, maioritariamente da cidade e seu termo (80%), sendo os resultados representativos do universo.

Os movimentos surgem da reacção ao mundo moderno, na procura de religião autêntica e de espiritualidade pura e mundana. Ao serem independentes de congregações religiosas, são feitos para a prossecução de uma vida de perfeição, dando-lhes identidade e espiritualidade (Costa, 2006: 76-77). Na sua maioria caracterizam-se pela radicalidade da entrega e da vivência cristã, com a perspectiva de renovar o mundo pelas pessoas do mundo, os leigos. Para Costa (2006: 210-211), os novos movimentos eclesiais caracterizam-se pelo integrismo e pela expressividade, ou seja: por um lado, pela defesa da doutrina, dos valores morais, da autoridade e do espírito de grupo, contra os valores da modernidade, e, por outro lado, pela autenticidade e afectividade na relação com Deus e os irmãos.

Embora o associativismo juvenil seja escasso, o religioso encontra-se como o quarto mais importante significativamente atrás do desportivo, mas muito chegado ao estudantil e cultural (Ferreira e Silva, 2005: 10-11). Em Portugal⁶⁶, os jovens até aos 16 anos encontram-se inseridos na catequese paroquial, divergindo a partir daí para várias alternativas. Continuam o percurso catequético até ao 12º ano, para preparação do crisma; ou se integram na liturgia quer como acólitos ou leitores quer na catequese como catequistas auxiliares; ou se inserem quer em grupos paroquiais de jovens quer em movimentos, de que já podiam fazer parte; ou, na entrada para a universidade, podendo manter as pertenças organizacionais, integram-se na pastoral universitária.

A distribuição dos jovens pelas paróquias e pelos movimentos é aproximadamente igual a 70% e 30%, respectivamente. Os dez principais movimentos católicos portugueses distribuem-se pelos seguintes tipos: ligação paroquial e diocesana sem vínculo a organizações religiosas (ex. CNE, Convívios Fraternos, Movimento Católico de Estudantes, Juventude Agrária Rural Católica, Juventude Operária Católica), ligação e dependência de organizações religiosas (ex. Juventude Mariana Vicentina, Juventude Hospitaleira, Jovens Combonianos, Juventude Dehoniana, Movimento Encontro de Jovens Shalom, Movimento dos Focolares), ligação e dependência de organizações religiosas, através dos quais se desenvolvem projectos de voluntariado e missão em países lusófonos (ex. Jovens sem Fronteiras).

Meios culturais

O último Anuário da Comunicação (Cardoso *et al.*, 2010) analisa o consumo de TV, rádio, publicações periódicas e Internet, entre outros. Conclui que os jovens consomem sobretudo conteúdos de lazer (música, divertimento, ficção, informação, moda, desporto) e do aumento da utilização de Internet, nos últimos anos, hoje praticamente usada por todos. A leitura em Portugal, sabidamente incipiente, também se encontra como dos entraves mais sérios para a nossa elevação cultural. Com concorrentes como a Internet, os jovens sentem-se pouco predispostos para ler, até porque cada vez mais se pode consumir conteúdos directamente no computador. Certamente que para a generalidade dos jovens os assuntos religiosos pouco interessam (Santos *et al.*, 2007: 106).

⁶⁶ Este parágrafo e o seguinte foram redigidos com base na informação fornecida pelo Padre Pablo Lima, responsável do Departamento Nacional da Pastoral Juvenil, da Igreja Católica em Portugal.

Resumo

Abre-se com a definição de socialização. Esta consiste na passagem para as gerações mais novas de valores, normas e papéis sociais. Na socialização religiosa, as novas gerações aprendem as crenças, as práticas e os valores de determinado grupo religioso. Neste processo estão envolvidos alguns actores. Destaca-se a família como o mais importante.

A família encontra-se em profunda mutação. As famílias tradicionais vão desaparecendo, pondo em questão a continuidade das linhagens crentes. Os casamentos com registo diminuem; destes os religiosos são cada vez menos relativamente aos civis. Os casamentos sem registo, os divórcios, os nascimentos fora do casamento, a idade do primeiro filho, a idade do casamento aumentam. O número de filhos diminui e os abortos aumentam. A população envelhece. As famílias vão mudando, crescendo as unipessoais, as monoparentais, as recompostas.

Os amigos, a escola e os meios culturais têm importância menor. A paróquia serve como primeiro local de fornecimento de conhecimento religioso. Na catequese, os adolescentes começam a conhecer a doutrina. Mais tarde, os grupos de jovens permitem a ligação mais estreita à Igreja. Os movimentos, ligados eventualmente às paróquias, são outra forma de manter o laço eclesial. Muitos movimentos têm marcado os jovens.

3. ENQUADRAMENTO METODOLÓGICO

3.1. OBJECTIVOS

Os jovens universitários são o referente empírico deste estudo. Centrada na compreensão da religiosidade deste segmento populacional, esta investigação pretende conhecer a sua relação com a religião católica. A religiosidade considerando-se composta por crenças, práticas e valores expressos em atitudes, será analisada com um universo sob estes parâmetros, na sua versão católica.

Este primeiro objectivo permite verificar o alcance da teoria da secularização no nosso país. De que forma está a avançar o declínio das crenças, práticas e autoridade religiosa católica sobre as atitudes em relação a aspectos do casamento, vida e sexualidade? É homogénea ou encontram-se grupos com características próprias, distintos entre si? Quais serão eles? À partida, deverá haver três grupos, conforme estudos anteriormente referidos.

O alcance da nossa modernidade, com o elevado individualismo, a intensificação da individualização e as recomposições religiosas também serão aqui examinados. Interessa perceber como coabitam os jovens em suas crenças e práticas tradicionais com novas crenças e práticas, oriundas da Nova Era e das religiões tradicionais orientais. Estão a ser todos afectados ou uns mais do que outros? Serão os mais religiosos menos afectados ou o grau de religiosidade católica não influi no impacto daquelas?

Este segundo objectivo possibilita estudar as inovações religiosas. De que forma esta nova modernidade faculta a mistura de crenças e práticas, novas com velhas, ocidentais com orientais, tornando a consciência do jovem reservatório de significados e rituais ecléticos? Quais são as principais crenças e práticas de que os jovens fazem uso? Estará a Nova Era a influenciar as novas religiosidades?

A este objectivo junta-se o exame de um conjunto alargado de aspectos potencialmente centrais na vida dos jovens. A família, os amigos, o dinheiro, o desporto, a música, entre outros, são alguns dos parâmetros abordados na parte final do inquérito, com o intuito de se compreender quais são os mais valorizados pelos jovens nas suas vidas. Analisando-se componentes principais e cruzando-se as mesmas com os eventuais clusters religiosos previamente encontrados, estes poderão sair reforçados na sua especificidade.

A socialização religiosa encontra-se como o paradigma teórico actualmente mais importante para explicar a transmissão da religiosidade de geração em geração, de pais para filhos. As teorias da privação, da racionalidade ou da procura de sentido também ajudam a esclarecer as escolhas religiosas. No entanto, a busca de sentido e de benefícios ainda não faz parte dos cálculos da maioria juvenil. Mais tarde, eventualmente já se tornam mais salientes. A privação também não se aplica

igualmente por o segmento estudado, à partida e comparativamente com outros, se encontrar privilegiado e não carecer de forma acentuada de algum bem social, físico, psicológico ou material.

O terceiro objectivo passa então por compreender os mecanismos de transmissão da religiosidade católica. Quais são os principais agentes na condução da socialização? Serão a família, os amigos, a escola? Terá a catequese paroquial importância? Será a frequência de escolas católicas preditor de maior religiosidade? Serão os amigos escolhidos em função de religiosidades idênticas?

Para cada objectivo, podem apresentar-se as seguintes hipóteses de investigação:

⇒ Religiosidade católica

- Os jovens universitários caracterizam-se por serem predominantemente muito descrentes.
- Os jovens universitários caracterizam-se por serem compostos por vários tipos religiosos:
 - Católicos com crenças convictas, de prática regular e obedientes aos ensinamentos da Igreja relativamente ao casamento, à vida e à sexualidade
 - Católicos com crenças mais ou menos convictas, de prática mais ou menos regular, e com alguma obediência aos ensinamentos da Igreja relativamente ao casamento, à vida e à sexualidade
 - Ateus ou agnósticos não acreditando nos dogmas católicos, não praticando e não sendo obedientes aos ensinamentos da Igreja relativamente ao casamento, à vida e à sexualidade

⇒ Recomposições religiosas

- Os jovens universitários caracterizam-se por não efectuarem recomposições religiosas
- Os jovens universitários caracterizam-se por efectuarem recomposições religiosas
 - A recomposição religiosa é igual para todos os tipos religiosos
 - A recomposição religiosa é diferente em cada tipo religioso, sendo menor para os mais religiosos

⇒ Socialização religiosa

- A religiosidade dos jovens universitários é pouco influenciada
- Há um conjunto de aspectos que influenciam a religiosidade dos jovens universitários

3.2. ESTRATÉGIA

Um conjunto de pressupostos metodológicos inclui a identificação da população alvo e da população inquirida, a dimensão da amostra e a sua selecção, o método de recolha de dados e a sua recolha efectiva, a criação da base de dados.

Identificação da população alvo / população inquirida

Segundo Reis *et al.* (2001: 24), população alvo é “a totalidade dos elementos sobre os quais se deseja obter determinado tipo de informações” e a população inquirida é “aquela que será objecto de análise”. Para o nosso estudo, a população alvo é composta por todos os jovens universitários portugueses. Não sendo exequível a análise de toda a população alvo, escolheu-se a cidade de Lisboa como campo de observação e os finalistas universitários⁶⁷ como referente empírico, por razões operacionais e pela falta de estudos sobre este segmento.

Quadro 3.1 – Inscritos no ensino superior em Portugal (2008/2009)

Subsistemas ensino	Nº	%
<i>Ensino Superior Público</i>	282438	75,72
Universitário	175465	47,04
Politécnico	106973	28,68
<i>Ensino Superior Privado</i>	90564	24,28
Universitário	60755	16,29
Politécnico	29809	7,99
Total	373002	100,00

Fonte: GPEARI

Quadro 3.2 – Inscritos no ensino superior no distrito de Lisboa (2008/2009)

Subsistemas ensino	Nº	%
<i>Ensino Superior Público</i>	90579	66,07
Universitário	73847	53,87
Politécnico	16732	12,21
<i>Ensino Superior Privado</i>	46511	33,93
Universitário	37905	27,65
Politécnico	8606	6,28
Total	137090	100,00

Fonte: GPEARI

⁶⁷ Segundo o INE, em 2008, a população portuguesa dos 15-29 anos representava 18,5% do total, sendo os inscritos no ensino superior, em 2008/2009, 16,2% desta população de 15-29 anos (excluindo doutoramento, especialização pós-bacharelato, especialização pós-licenciatura, mestrado e mestrado 2º ciclo, por se presumir que em média ultrapassam esta faixa etária; com estes graus, o peso passaria para 18,9%) (Fonte: GPEARI – http://www.gpeari.mctes.pt/archive/doc/insc08_09_difusao_xls#Tabela 3!A1). Em 1995/1996 o número de inscritos era 313415, em 1999/2000 era 373745, em 2003/2004 era 395063 e em 2008/2009 era 373002 (Fonte: GPEARI – <http://www.gpeari.mctes.pt/archive/doc/Inscritos.xls#Tabela 1!A1>).

A população inquirida é composta por todos os alunos do 3º ano de licenciaturas (antigas ou de 1º ciclo) e de mestrado integrado do ensino superior público universitário do distrito de Lisboa. Segundo os dados mais recentes do GPEARI (Gabinete de Planeamento, Estratégia, Avaliação e Relações Internacionais) do MCTES (Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior), relativos a 2008/2009, do total dos inscritos em Portugal, 76% encontra-se no ensino superior público, estando 47% no universitário (quadro 3.1). Para o distrito de Lisboa, 66% encontra-se no ensino superior público, estando 54% no universitário (quadro 3.2). Tanto em Portugal como no distrito de Lisboa, o ensino superior público tem o maior relevo, destacando-se bastante o universitário, principalmente no distrito de Lisboa.

Método de selecção da amostra

Há dois grandes grupos de métodos de amostragem ou de selecção da amostra: os métodos probabilísticos ou de amostragem casual e os métodos não probabilísticos ou de amostragem dirigida (Reis *et al.*, 2001: 26). Neste estudo, irá ser utilizada a amostragem dirigida por quotas, na primeira fase, e a amostragem dirigida por conveniência, na segunda fase. A primeira fase, partindo da população do 3º ano do ensino superior público universitário do distrito de Lisboa (população inquirida)⁶⁸, atravessou os passos seguintes:

1. Distribuição da população em estratos, correspondentes a cada área de estudo⁶⁹ (quadro 3.3), tendo em vista a representação da diversidade dos alunos, tal como foi aplicado em estudos recentes como o de Almeida *et al.* (2003: 7), Estanque e Nunes (2003: 5), Machado *et al.* (2003: 49), Mauritti (2002: 112), Fernandes (2001a: 26).

2. Atribuição de determinado peso na amostra a cada estrato, consoante o seu peso relativo na população, considerando a dimensão de 500 indivíduos. Os estratos com menos de 30 elementos foram eliminados, por serem amostras pequenas ($n \leq 30$)⁷⁰ (Reis *et al.*, 2001: 61). Além disso, a sua

⁶⁸ Por não estar disponível o cômputo da população do 3º ano do ano lectivo de 2009/2010 (segundo o GPEARI, só estará a partir de Junho de 2010, na decorrência da obtenção de informação junto de cada entidade do ensino superior pelo GPEARI), apresentavam-se as seguintes alternativas para a elaboração da referida população: inscritos no 1º ano pela primeira vez em 2007/2008, inscritos no 2º ano/3º ano em 2008/2009 (indisponível, segundo informação do GPEARI) ou diplomados em 2008/2009 (embora 2007/2008 seja o ano disponível mais recente).

Optou-se pela primeira alternativa, presumindo que as reprovações, as desistências e as transferências de curso foram mínimas, pelo que os alunos do 1º ano de 2007/2008 seriam os mesmos do 3º ano de 2009/2010. Na segunda e terceira opção, as mais adequadas, os dados estavam indisponíveis. Na quarta opção, 2007/2008 apresenta-se como ano lectivo de implementação do processo de Bolonha, com as alterações significativas dos cursos, da dimensão dos mesmos, e com a transição da organização tradicional para a nova, pelo que os dados relativos a diplomados para este ano são menos fiáveis.

⁶⁹ Na área de estudo é utilizada a classificação da DGES (Direcção-Geral do Ensino Superior), pertencente ao MCTES, e não a Classificação Nacional das Áreas de Educação e Formação (CNAEF), utilizada pela GPEARI, por duas razões: a classificação da DGES apresenta uma boa divisão das áreas de estudo, enquanto a CNAEF junta, num mesmo grupo, áreas que deveriam estar separadas; a classificação da DGES possibilita a designação correcta de cada curso na área de estudo respectiva, o que não ocorre com a CNAEF.

⁷⁰ A distribuição normal é uma das mais utilizadas na estatística, por vários fenómenos, processos ou características a seguirem ou se lhe aproximarem bastante (Reis *et al.*, 1999: 222). Quando a distribuição de

pequena dimensão, pela insignificância na população, não justifica a sua inclusão na mesma. Retirados os 3 estratos com dimensão inferior a 30 e mantendo a dimensão da amostra igual a 500, o peso de cada estrato foi refeito (quadro 3.4).

Quadro 3.3 – Distribuição da população e da amostra pelas 10 áreas de estudo

Áreas de estudo	Nº população	%	Nº amostra
Ciências	745	0,072	36
Saúde	1108	0,107	54
Tecnologias	2000	0,193	97
Agricultura e Recursos Naturais	199	0,019	10
Arquitectura, Artes Plásticas e Design	870	0,084	42
Ciências da Educação e Formação de Professores	106	0,010	5
Direito, Ciências Sociais e Serviços	2347	0,227	114
Economia, Gestão e Contabilidade	1556	0,150	75
Humanidades, Secretariado e Tradução	1142	0,110	55
Educação Física, Desporto e Artes do Espectáculo	267	0,026	13
<i>Total</i>	10340	1,000	501

Fonte: GPEARI

Quadro 3.4 – Distribuição da população e da amostra por 7 áreas de estudo

Áreas de estudo	Nº população	%	Nº amostra
Ciências	745	0,076	38
Saúde	1108	0,113	57
Tecnologias	2000	0,205	102
Arquitectura, Artes Plásticas e Design	870	0,089	44
Direito, Ciências Sociais e Serviços	2347	0,240	120
Economia, Gestão e Contabilidade	1556	0,159	80
Humanidades, Secretariado e Tradução	1142	0,117	59
<i>Total</i>	9768	1,000	500

Fonte: GPEARI

3. A escolha dos cursos, em cada área de estudo, atende a um conjunto de critérios: peso do curso no total da área de estudo (quanto maior o peso do curso na área de estudo, maior a probabilidade de ser escolhido), peso da entidade em cada curso (quanto maior o peso da entidade em cada curso, maior a probabilidade do curso dessa entidade ser escolhido), peso de cada curso em cada entidade (quanto maior o peso de cada curso em cada entidade, maior a probabilidade deste curso ser seleccionado em detrimento de outros da mesma entidade), peso das mulheres⁷¹ em cada área de

uma variável é diferente da normal, sendo a amostra grande ($n > 30$), a distribuição da mesma aproxima-se da normal, calculando-se os seus parâmetros com base nesta. Quando a amostra é pequena ($n \leq 30$), assume-se a sua distribuição (Reis *et al.*, 2001: 61), tendo de se aplicar testes de ajustamento, o que dificulta a análise. Embora a amostragem seja não aleatória, serão aplicados os métodos de inferência estatística, que pressupõem a existência de uma amostra aleatória (Reis *et al.*, 2001: 49).

⁷¹ Tomando o género como variável com influência na religiosidade, de acordo com estudos de Woodhead (2008), Flere (2007), Thompson e Remmes (2002), Francis e Wilcox (1998), Campiche (1996), para além de toda a evidência empírica acumulada ao longo de gerações, foi considerado critério importante na selecção dos cursos.

estudo e curso (tentou-se encontrar cursos que tivessem o peso de mulheres semelhante à da área de estudo respectiva), peso de cada faculdade/instituto (quanto maior o peso de certa faculdade/instituto, maior a probabilidade de um dos seus cursos ser escolhido), distribuição real e amostral de cada entidade (tentou encontrar-se uma amostra que permitisse uma diferença mínima entre a distribuição real da população e a distribuição da amostra por cada entidade - quadro 3.5). No quadro 3.6, apresentam-se os cursos seleccionados por área de estudo.

Quadro 3.5 – Distribuição real e amostral por cada entidade

Entidades	D. real	D. amostral	Diferença
ISCTE	10,36%	15,40%	5,04%
UL	38,80%	32,40%	-6,40%
UNL	16,79%	16,40%	-0,39%
UTL	34,05%	35,80%	1,75%

Quadro 3.6 – Cursos escolhidos por cada área de estudo

Áreas de estudo	Cursos
Ciências	Biologia (FC/UL)
Saúde	Medicina (FCM/UNL)
Tecnologias	Engenharia civil (IST/UTL)
Arquitectura, Artes Plásticas e Design	Arquitectura (FA/UTL)
Direito, Ciências Sociais e Serviços	Direito (FD/UL), Sociologia (ISCTE), C.política e rel.int.(FCSH/UNL)
Economia, Gestão e Contabilidade	Gestão (ISCTE), Economia (ISEG/UTL)
Humanidades, Secretariado e Tradução	Línguas, literaturas e culturas (FL/UL)

4. Estratificação dos cursos escolhidos por sexo, com base na distribuição existente em cada área de estudo, determinando-se o número de alunos do sexo masculino e do sexo feminino a inquirir (quadro 3.7).

Quadro 3.7 – Distribuição dos inquiridos por sexo em cada curso

Cursos	HM	M
Sociologia (ISCTE-IUL)	30	19
Gestão (ISCTE-IUL)	47	23
Biologia (FC/UL)	38	20
Direito (FD/UL)	65	42
Línguas, literaturas e culturas (FL/UL)	59	35
Medicina (FCM/UNL)	57	41
Ciência política e relações internacionais (FCSH/UNL)	25	16
Arquitectura (FA/UTL)	44	28
Economia (ISEG/UTL)	33	16
Engenharia civil (IST/UTL)	102	24
<i>Total</i>	500	264

Na segunda fase, sabendo o número de turmas do 3º ano em cada curso, o objectivo seria seleccionar aleatoriamente um conjunto de turmas necessário para obter o número suficiente de

inquiridos, fazendo uma escolha prévia de uma disciplina, presumindo que todos os alunos do 3º ano frequentam todas as disciplinas e que, para a mesma disciplina, o professor é o mesmo. Se tal não acontecesse, escolher-se-ia aleatoriamente um professor dentro de certa disciplina, antes de proceder à escolha aleatória das turmas. Se o número total de alunos disponíveis para inquirir fosse superior ao necessário, seleccionar-se-ia previamente os alunos a inquirir com base na lista das turmas.

Contudo, ocorreu algo diferente. A amostragem dirigida por conveniência dominou. A inaplicabilidade da aleatoriedade deveu-se principalmente à diferença na disponibilidade dos professores, elemento altamente condicionador do emprego do inquérito. Para respeitar a total aleatoriedade, a pesquisa de terreno teria demorado bastante mais tempo. Com excepção das Humanidades, a grande maioria dos inquéritos foi aplicada nas salas de aulas com os professores contactados. No entanto, alguns inquéritos tiveram de ser aplicados fora das aulas, para completar a amostra (por falta de elementos da amostra e/ou para reposição), com excepção de Sociologia, Arquitectura e Engenharia Civil, onde a recolha decorreu somente em sala de aula. O curso de Línguas, literaturas e culturas foi o único no qual foi necessária a extensão para outros de Humanidades pela inexistência de alunos naquele curso que correspondessem aos critérios escolhidos.

Dimensão da amostra

No cômputo da dimensão amostral, utiliza-se a seguinte expressão para uma população finita (Reis e Moreira, 1993: 155-156): $n = S^2 / [D^2/(Z_{\alpha/2})^2 + S^2/N]$,

n – dimensão da amostra, N – dimensão da população, S – desvio padrão amostral, $Z_{\alpha/2}$ – valor da distribuição normal para um nível de confiança igual a $\lambda = 1-\alpha$, D – nível de precisão.

Como desvio padrão amostral, considera-se $S = 0,5$, pois é o valor correspondente à maior dispersão, i.e., à hipótese mais pessimista de p ser igual a 0,5 (Reis e Moreira, 1993: 154). Como α , considera-se 5%, tendo-se 95% de confiança de que o intervalo contém a verdadeira média da população, sendo $Z_{0,025} = 1,96$ (Reis e Moreira, 1993: 148-149).

Devido a limitações temporais, a dimensão da amostra considerada é igual a 500, por se considerar como suficiente para a análise desta população (cerca de 4,8% da população). Com base nestes dados, sabe-se que o nível de precisão será igual a (Reis e Moreira, 1993: 153): $\pm D = \pm Z_{\alpha/2} S/\sqrt{n} = \pm 4,4\%$.

Método de recolha de dados

A recolha de dados foi realizada com base num inquérito auto-administrado, cuja resposta completa dura cerca de 10-15 minutos. O inquérito compõe-se das seguintes questões (ver Anexos):

1- Pertença religiosa: O ponto de partida de qualquer inquérito nesta área, pois permite aos inquiridos posicionarem-se relativamente à religião.

2- Religiões mais admiradas: Permite aferir, apesar de eventual outra pertença religiosa, quais as religiões que despertam maior interesse e, desta forma, quais as crenças paralelas mais atractivas.

3- Espiritualidade: Possibilita a medição do grau de interesse pelo sagrado e pelo sobrenatural, independentemente do grau de religiosidade. Esta pergunta poderá ser eventualmente importante para se verificar o grau de ligação ao sagrado fora do âmbito institucional.

4- Comportamento na vida: A inquietação pela vida após a morte, pela vida eterna, pela eternidade, poderá ser o motor da pertença religiosa e da religiosidade. Quem não vive na esperança, não pode viver na caridade, como refere a Igreja. A esperança na vida eterna converte-se no motor para uma vida recta conforme a doutrina da Igreja. Sem esta crença, tudo poderá ser possível. Quanto maior a inquietação, maior a probabilidade dos jovens tentarem seguir as normas eclesiais. Com esta questão quer-se, por um lado, aferir a religiosidade de forma indirecta e, por outro lado, usá-la como indicador de comparação para as atitudes em relação ao casamento, à vida e à sexualidade. A pergunta é colocada de forma diferente, pois a inquietação poderia ter interpretações variadas.

5- Concepções sobre Deus: Permite aferir a fé em Deus e compreender a forma como os jovens o concebem. Tanto a crença como as representações são boas indicadores de pertença religiosa. A probabilidade de um católico acreditar num Deus pessoal é, por definição, maior do que num ateu; a de um agnóstico ou de alguém ligado às crenças orientais acreditar num espírito ou força vital é maior do que num católico. As concepções sobre Deus mostram a forma como os jovens se posicionam perante ele e, conseqüentemente, a relação tida com ele. Isto influencia possivelmente todas as crenças, práticas, atitudes e comportamentos.

6- Importância de Deus na vida: Ajuda a perceber de que forma Deus influencia a vida do jovem e, desta forma, a sua religiosidade. Maior a ligação com Deus, maior a probabilidade de o jovem ser mais crente, praticante e seguidor das normas eclesiais.

7/9- Representações católicas de Deus, Jesus e Maria: Possibilitam avaliar a conformidade com os dogmas católicos sobre Deus, Jesus e Maria.

10- Crenças variadas: As seis primeiras questões abordam dogmas da Igreja (céu, inferno, purgatório, ressurreição, primado do papa, infalibilidade do Magistério). A vida após a morte é uma questão essencial como foi referido. O pecado é um aspecto básico das crenças católicas, pois a tensão de salvação depende directamente da crença no mesmo. Ao mesmo tempo, a graça divina, infundida pelo Espírito Santo, a terceira pessoa da Santíssima Trindade, redime do pecado através da prática sacramental (confissão e eucaristia) e da oração. A crença na reencarnação reflecte o grau de adesão às novas crenças de pendor oriental, de forma implícita ou explícita. A crença na sorte/destino, superstições e magia são outros aspectos além da religiosidade católica que convém apreciar.

11/15- Práticas sacramentais: baptismo, confirmação, eucaristia (missa/comunhão), confissão. A frequência da prática destes sacramentos é essencial para avaliar não só a pertença à Igreja (baptismo) e o seu grau de empenho (confirmação), mas também a regularidade com que usufrui dos sacramentos de salvação ao seu dispor (confissão e comunhão). A assistência à missa é um dos indicadores mais antigos da prática e, deste modo, da religiosidade católica, pelo que a sua inclusão é essencial, além de que a comunhão está englobada naquela.

16- Oração: A oração faz parte integrante da vida de um católico, daí que a análise da sua frequência seja crucial. A oração é dos indicadores mais marcantes da religiosidade.

17- Movimento religioso: A pertença a movimentos religiosos católicos reflecte um grau de empenhamento na perfeição de vida cristã, daí que possa ser relevante para a segmentação religiosa.

18- Paróquia: A participação na actividade da paróquia, tal como o indicador anterior, é importante para aferir o grau de participação do jovem na Igreja e mais concretamente na sua comunidade eclesial. É indicador da religiosidade católica, neste caso relativa à prática.

19- Leitura religiosa: A prática da leitura religiosa poderá ser também reveladora da religiosidade. Na generalidade, somente os envolvidos ou interessados em determinado assunto, querendo saber mais sobre o mesmo, querendo evoluir mais, lêem através de vários meios com alguma regularidade. Embora a leitura entre os jovens seja fraca, através deste indicador poderá encontrar-se os mais empenhados.

20- Práticas várias: Para se descobrir o impacto de várias práticas nos jovens, habitualmente associadas à Nova Era. Esta pergunta permite perceber as formas de bricolage religiosa, neste caso tendo como referência a Nova Era.

21- Opiniões, posições ou atitudes várias: Neste conjunto de questões, o jovem toma posição sobre aspectos relacionados com o casamento, a vida e a sexualidade, onde as diferenças entre as várias posições religiosas costumam ser claras. Com base nestes indicadores, a religiosidade, associada a atitudes, constrói-se.

22- Confiança na Igreja: Poderá ser bom indicador da religiosidade, na medida em que determina a adesão à Igreja, o seu grau de empenho na mesma.

23- Ambiente religioso em casa: Permite apreciar o grau de religiosidade na casa onde o jovem cresceu e, deste modo, a influência religiosa dos pais.

24- Práticas católicas familiares: Permite destrinçar os termos da religiosidade do lar.

25- Agentes de socialização religiosa: Tendo como vários itens de resposta os aspectos mais importantes da socialização religiosa, consegue-se compreender quais são os agentes que mais influenciam os jovens.

26- Catequese: A catequese, como prática iniciadora cristã, marca as crianças católicas. Desta forma, a avaliação da sua prática poderá ser importante.

27- Escola católica: A frequência de uma escola católica, por menos integrista que seja, poderá determinar indelevelmente qualquer jovem. Desta forma, a aferição deste item parece ser importante, tal como o anterior. Além disso, o número de anos talvez seja outro aspecto não desprezável, pois porventura quanto maior for, maior será o impacto no jovem.

28- Amigos: Os amigos são, a par da família, um agente cada vez mais importante na socialização religiosa. A apreciação da posição religiosa dos amigos mais chegados de cada jovem será provavelmente um bom preditor da sua religiosidade.

29- Práticas futuras com filhos: A previsão de aspectos importantes na vida católica (baptismo, catequese, educação religiosa em casa, frequência de escola católica) pode ser bom indicador da religiosidade católica actual e futura do jovem.

30- Centralidade de aspectos vários na vida: A análise da importância de alguns aspectos na vida do jovem serve dois propósitos de compreensão: por um lado, os actores mais centrais na vida do jovem (ex. família, amigos) e, por outro lado, os cultos de substituição do jovem (música, sexo, corpo). Quer perceber-se o que faz mover estes jovens, o que os apaixona e, por isso, eventualmente os afastará da religião católica, parcial ou integralmente.

Dados sociodemográficos: Idade e sexo são aspectos sempre colocados nos inquéritos. O curso tem de estar presente, pois o inquérito será aplicado em cursos diferentes. O local de nascimento é relevante, por a origem geográfica ser preditora de diferenças religiosas. Considera-se o partido político preferido, porque há correlação clara entre ideologia política e religião. A profissão e a situação actual ou anterior na profissão da mãe e do pai do jovem permite aferir a sua classe social. Na situação actual ou anterior existem três possibilidades: patrão, trabalhador por conta própria e trabalhador por conta de outrem. As habilitações literárias e a ocupação dos pais, associadas à classe social, podem ser também ligadas a diferenças na religiosidade dos jovens. A situação conjugal dos pais tem influência na socialização religiosa dos jovens, daí a importância da sua avaliação.

Na afinação do inquérito, para além da revisão feita pelo orientador e do conselho recebido de outras pessoas da área, foi aplicado o pré teste em três ocasiões, tendo sido na última a 10 jovens, seis raparigas e quatro rapazes, dos 18 aos 23 anos, maioritariamente alunos do ISCTE. Este teste serviu para se aferir o tempo de resposta e ouvir algumas sugestões para a forma e o conteúdo das respostas. O tempo de resposta calculado situou-se entre os 8 e os 14 minutos, tendo surgido ideias interessantes e pertinentes relativamente ao conteúdo e à forma das questões.

Recolha de dados

A recolha de dados, no âmbito do inquérito, decorreu entre 1 e 26 de Março de 2010. O inquérito poderia ter sido realizado em duas semanas, não tendo ocorrido por três razões: a necessidade de efectuar reposições em todos os cursos por alguns inquéritos estarem inválidos; a dificuldade de encontrar alunos com as características pretendidas na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; a impossibilidade de se realizar o inquérito na terceira semana, no Instituto Superior Técnico, por indisponibilidade dos docentes, passando para a semana seguinte.

Os inquiridos são jovens (19-25 anos) portugueses católicos ou sem religião (ateus/agnósticos) em que os pais são católicos ou sem religião. O objectivo da tese é estudar a cultura católica portuguesa em todas as suas dimensões, estando de fora a cultura católica não portuguesa, assim como as culturas religiosas não católicas, na medida em que não fazem parte da matriz cultural portuguesa. Interessa perceber somente o contexto católico, tanto na total descrença como na crença mais convicta.

Criação da base de dados

Na criação da base de dados, em relação a alguns dados sociodemográficos foram tomadas certas decisões. Consideram-se somente as habilitações literárias utilizadas habitualmente: 1º ciclo, 2º ciclo, 3º ciclo, secundário, curso médio, curso superior (bacharelato/licenciatura), mestrado e doutoramento. Se houver alguém entre algum dos graus de ensino, será considerado no grau imediatamente abaixo: por exemplo, com frequência universitária, ficará no secundário. Para esta medida, há duas variáveis (pai e mãe), pelo que, para simplificação de análise estatística, será criada uma só variável secundária, habilitações literárias ou indicador socioeducacional familiar ou do grupo doméstico. A variável secundária será construída segundo a dominância, onde o grau de ensino considerado familiar será o mais elevado de pai ou mãe, independentemente do sexo (Machado *et al.*, 2003: 54).

Nas classes sociais, usar-se-á como variáveis a profissão (segundo a classificação nacional das profissões) e a situação na profissão. Machado *et al.* (2003: 51), Mauritti (2003: 20), Mauritti (2002: 91) e Costa (1999: 230) abordam a construção do indicador individual de classe usando estes dois parâmetros, segundo a tipologia ACM (Almeida, Costa e Machado)⁷². A divisão poderá ser aplicada para cinco ou sete categorias.

Costa (1999: 230), inicialmente, propunha sete categorias, incluindo empresários, dirigentes e profissionais liberais (EDL), profissionais técnicos e de enquadramento (PTE), trabalhadores independentes (TI), agricultores independentes (AI), empregados executantes (EE), operários (OO) e assalariados agrícolas (AA). Posteriormente, o número de categorias baixou para cinco, por, segundo Mauritti (2003: 20), se considerar que nos estudantes universitários a percentagem de AI e AA seria residual, ficando estas categorias em TI e operários industriais (OI), respectivamente, passando a designação de OO para OI.

Para transformar duas variáveis de classes sociais (pai e mãe), já elas variáveis secundárias, numa só variável (grupo doméstico), com a construção de um indicador familiar de classe, o número de categorias passa de cinco para sete, mantendo-se as cinco já existentes e acrescentando-se os trabalhadores independentes pluriactivos (TIpl) e os assalariados executantes pluriactivos (AEpl), com base na matriz de construção referida em Machado *et al.* (2003: 52) e Costa (1999: 238).

Como se demonstra em Machado *et al.* (2003: 55), as sete categorias podem passar novamente a cinco. Juntam-se os trabalhadores independentes com os trabalhadores independentes pluriactivos, ficando a categoria TI, e os empregados executantes com os assalariados executantes pluriactivos, ficando a categoria EE. Tal como nas habilitações literárias, a matriz de construção simplificada (com

⁷² A tipologia ACM utiliza indicadores socioprofissionais e socioeducacionais, com unidades de análise individuais e familiares (Machado *et al.*, 2003: 54). Uma das questões colocadas é o facto de, em casais separados/divorciados, a dominância ser um critério não tão fiável. Provavelmente as habilitações literárias e a classe social das mães são o indicador mais apropriado, quando, na maioria dos casos, os filhos vivem com elas.

5 categorias) baseia-se numa lógica de dominância, em que, havendo diferenças de classe social, prevalecerá a mais elevada, independentemente do sexo.

Na situação profissional de trabalhador por conta de outrem, as pessoas com pelo menos curso médio foram classificadas em 1 ou 2, salvo raríssimas exceções, enquanto as pessoas com o máximo de 12º ano de escolaridade foram colocadas em 4 ou 5, salvo alguns casos decorrentes da formação complementar que a profissão possa acarretar. Estes enquadram-se em profissões técnicas (ex. piloto da TAP com 12º ano) ou em cargos de responsabilidade e de gestão de pessoas (ex. gerente comercial, chefe de pessoal, ambos com o máximo de 12º ano), sendo agrupados na classe 2. Em termos gerais, o 12º ano é a barreira, a qual ultrapassada acarreta a passagem para outro nível social.

4. RESULTADOS

4.1. VARIÁVEIS SOCIODEMOGRÁFICAS

Idade

A idade com maior frequência é 20 anos (45%), seguida dos 21 anos (28,2%), perfazendo as duas idades 73,2% do total, cerca de $\frac{3}{4}$ da totalidade dos inquiridos; se for acrescentado os 22 anos (13,2%), perfaz os 86,4% da totalidade. A média encontra-se nos 21,01 anos (desvio padrão igual a 1,28).

Sexo

Os rapazes representam 47,2% da amostra e as raparigas 52,8%.

Curso

O curso que forneceu mais inquiridos foi Engenharia Civil (20,4%), seguido de Direito (13%), Humanidades (11,8%) e Medicina (11,4%).

Distrito de residência

A maioria dos inquiridos reside em Lisboa (60,8), seguindo-se Setúbal (12,4%) e Faro (4,8%), tendo os restantes distritos presença muito pequena.

Partido político preferido

Dos que têm preferência partidária, destaca-se o PS (24,4%), o PSD (19,2%), o BE (10,4%) e o CDS/PP (6,6%), tendo o PCP somente 2,8% das preferências. 28,6% dos inquiridos declararam não ter preferência partidária e 6,6% não responderam a esta questão. Presume-se que os não respondentes também não têm preferência partidária, pelo que a inexistência desta poderá alcançar os 35,2%.

Religião do pai e da mãe

A posição religiosa mais frequente é a católica tanto no pai como na mãe (69,8% e 80,4%, respectivamente). Se à posição atea ou agnóstica for adicionada a posição 'não tem', que é similar, a posição atea/agnóstica ou 'não tem' ficará com 26,8% e 15,8%, respectivamente do total dos pais e das mães. Juntando os católicos não praticantes aos católicos, perfaz 72,6% e 83,8%, respectivamente do total dos pais e das mães, sendo o restante sem religião (ateus/agnósticos).

Habilitações literárias do pai, da mãe e do grupo doméstico

As habilitações literárias mais frequentes em ambos os pais é o curso superior com 38,2% e 40,2% do total, respectivamente para o pai e para a mãe, seguido do ensino secundário com 27,2% e

26,2% e do 3º ciclo com 13,6% e 14%, respectivamente. Os restantes graus de ensino têm pouca expressão. Se juntarmos ao curso superior os mestrados/doutoramentos, perfaz 44,6% e 46,4%, respectivamente. Se considerarmos a formação a partir do secundário para cima, os totais são 72,4% e 73,4%, respectivamente. Comparando o grupo doméstico, a unidade familiar, com os indivíduos pai e mãe, denota-se sobredimensionamento das habilitações literárias mais elevadas (a partir de curso superior para cima) e um subdimensionamento das mais baixas (a partir do secundário para baixo).

Classe social do pai, da mãe e do grupo doméstico

A classe social mais frequente nos pais e mães dos inquiridos é os profissionais técnicos e de enquadramento (PTE) com 32,6% e 42,2%, respectivamente. Nas segundas opções mais importantes, destaca-se os empresários, dirigentes e profissionais liberais (EDPL) nos pais (27,2%) e os empregados executantes (EE) nas mães (34%). As domésticas, existentes somente nas mães, têm peso não despreciando (9,4%). A presença dos trabalhadores independentes (TI) tanto nos pais como nas mães é pequena (6% e 3%, respectivamente), sendo a dos operários (OO) nas mães pouco relevante (2,8%). Comparando o grupo doméstico com o pai/mãe, constata-se que há sobredimensionamento geral nos EDPL e nos trabalhadores independentes em ambos, principalmente nas mães, nos PTE e EE nos pais e subdimensionamento nas mães, e subdimensionamento geral nos OO, principalmente nos pais. Na classe social familiar, dos 30% de EDPL, 8,2% são profissionais liberais.

Situação conjugal dos pais

A situação conjugal mais encontrada é o casamento religioso (56%), seguido do casamento civil (22,8%), havendo poucas uniões de facto (2,2%), mas presença substancial de separados/divorciados (18,8%). Porventura, devido à posição menos correcta da alternativa de resposta ‘casados religiosamente’ dentro do inquérito, alguns inquiridos poderão não ter visto a mesma e tenham respondido ‘casados civilmente’, quando a resposta poderia ser ‘casados religiosamente’, como foi possível observar durante a aplicação do inquérito.

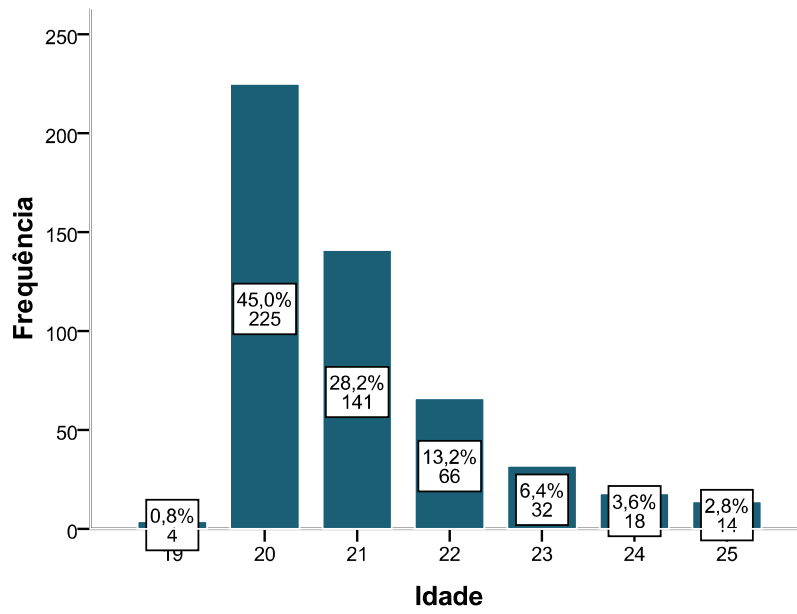


Figura 4.1 – Distribuição da frequência das idades

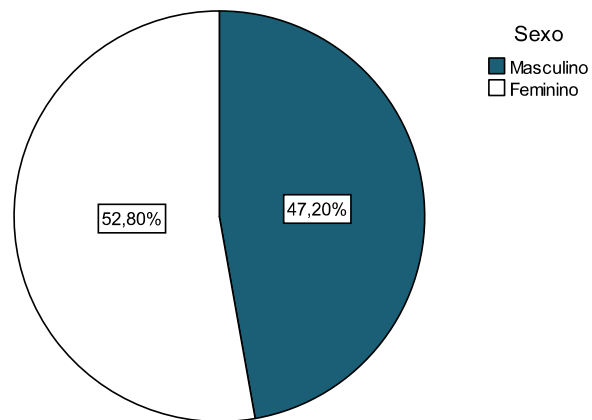


Figura 4.2 – Distribuição da frequência do sexo

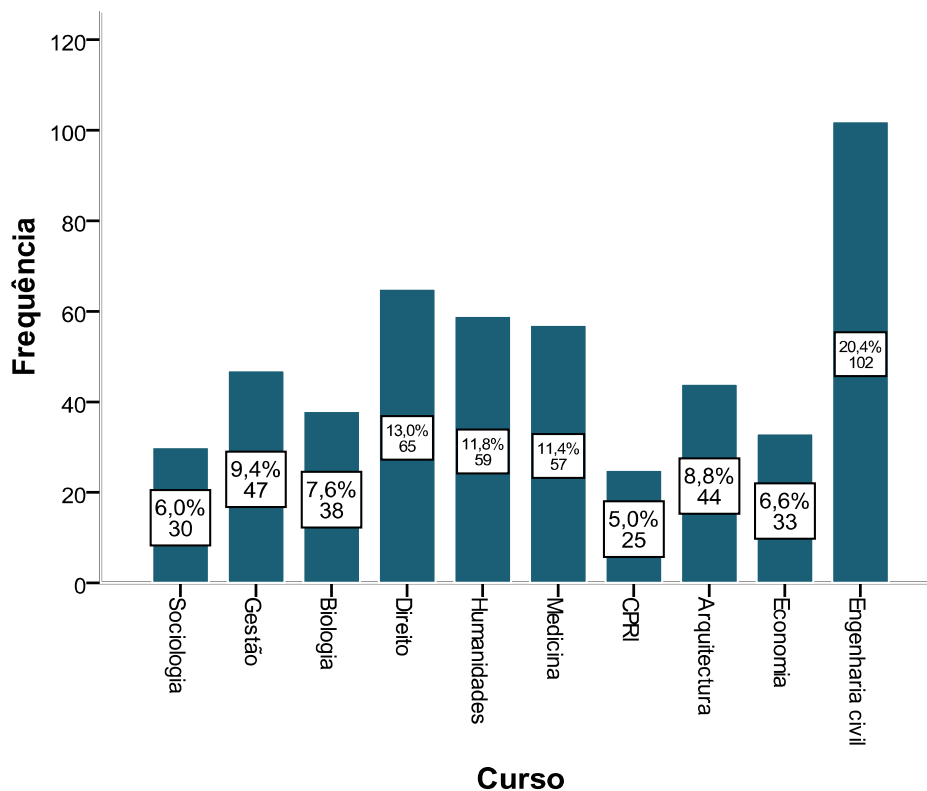


Figura 4.3 – Distribuição da frequência de cada curso

Quadro 4.1 – Distribuição da frequência do distrito de residência

Distrito de residência	%
Aveiro	1,0
Beja	,4
Braga	,8
Bragança	,0
Castelo Branco	1,6
Coimbra	1,0
Évora	1,0
Faro	4,8
Guarda	1,6
Leiria	2,6
Lisboa	60,8
Portalegre	,8
Porto	1,2
Santarém	3,6
Setúbal	12,4
Viana do Castelo	,2
Vila Real	,6
Viseu	1,2
Açores	3,0
Madeira	1,4
Total	100,0

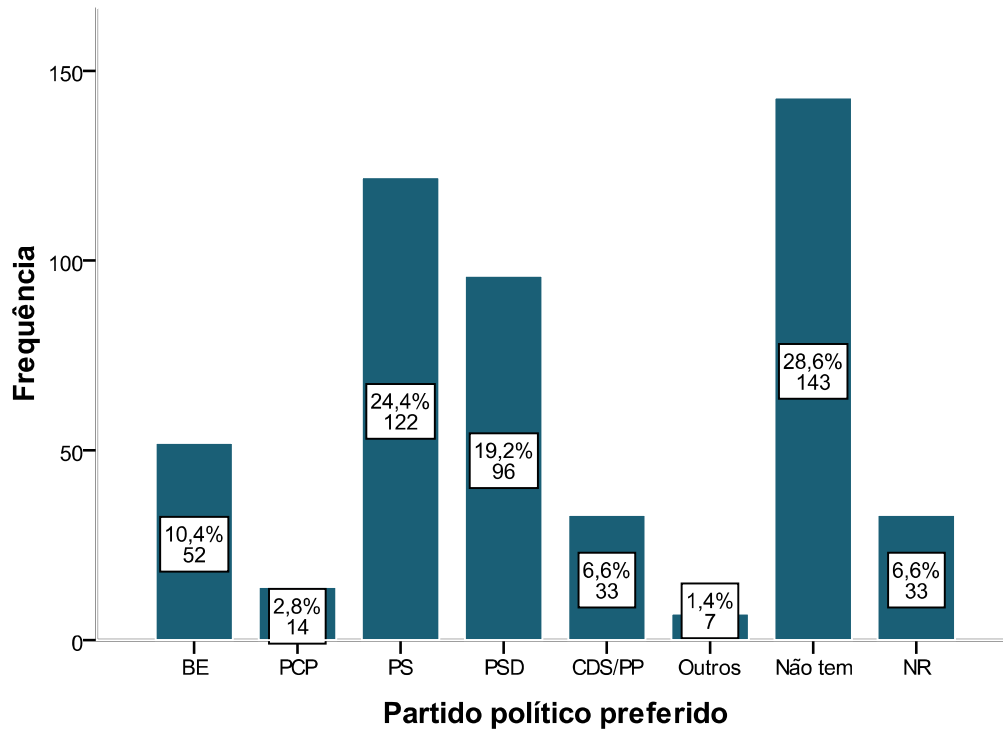


Figura 4.4 – Distribuição da frequência do partido político preferido

Quadro 4.2 – Distribuição da frequência da religião do pai e da mãe

	Católico	Católico não praticante	Aleu/ Agnóstico	Não tem	NS/NR	Total
	%	%	%	%	%	%
Religião Pai	69,8	2,8	12,2	14,6	,6	100,0
Religião Mãe	80,4	3,4	4,6	11,2	,4	100,0

Quadro 4.3 – Distribuição da frequência das habilitações literárias do pai

	1º ciclo	2º ciclo	3º ciclo	Secundário	Curso médio	C. superior	Mesl./Doult.	Total
	%	%	%	%	%	%	%	%
HL Pai	8,8	5,2	13,6	27,2	,6	38,2	6,4	100,0

Quadro 4.4 – Distribuição da frequência das habilitações literárias da mãe

	1º ciclo	2º ciclo	3º ciclo	Secundário	Curso médio	C. superior	Mesl./Doult.	NR	Total
	%	%	%	%	%	%	%	%	%
HL Mãe	6,8	5,8	14,0	26,2	,6	40,2	6,2	,2	100,0

Quadro 4.5 – Distribuição da frequência das habilitações literárias do grupo doméstico

	1º ciclo	2º ciclo	3º ciclo	Secundário	Curso médio	C. superior	Mesl./DouL.	Total
	%	%	%	%	%	%	%	%
HL familiar	3,2	4,8	11,8	25,8	,4	43,4	10,6	100,0

Quadro 4.6 – Distribuição da frequência da classe social do pai

	1	2	3	4	5	NR	Total
	%	%	%	%	%	%	%
Classe social Pai	27,2	32,6	6,0	21,0	12,8	,4	100,0

Nota: Classes sociais – 1 (Empresários, dirigentes e profissionais liberais), 2 (Profissionais técnicos e de enquadramento), 3 (Trabalhadores independentes), 4 (Empregados executantes), 5 (Operários), 6 (Domésticas)

Quadro 4.7 – Distribuição da frequência da classe social da mãe

	1	2	3	4	5	6	Total
	%	%	%	%	%	%	%
Classe social Mãe	8,6	42,2	3,0	34,0	2,8	9,4	100,0

Nota: Classes sociais – 1 (Empresários, dirigentes e profissionais liberais), 2 (Profissionais técnicos e de enquadramento), 3 (Trabalhadores independentes), 4 (Empregados executantes), 5 (Operários), 6 (Domésticas)

Quadro 4.8 – Distribuição da frequência da classe social do grupo doméstico

	1	2	3	4	5	Total
	%	%	%	%	%	%
Classe social familiar	30,0	37,6	6,6	23,8	2,0	100,0

Nota: Classes sociais – 1 (Empresários, dirigentes e profissionais liberais), 2 (Profissionais técnicos e de enquadramento), 3 (Trabalhadores independentes), 4 (Empregados executantes), 5 (Operários), 6 (Domésticas)

Quadro 4.9 – Distribuição da frequência da situação conjugal dos pais

	Casados religiosamente	Casados civilmente	União de facto	Separados/ Divorciados	NR	Total
	%	%	%	%	%	%
Situação conjugal Pais	56,0	22,8	2,2	18,8	,2	100,0

4.2. VARIÁVEIS DO INQUÉRITO

No estudo das variáveis do inquérito, apresenta-se, em primeiro lugar, as frequências de cada uma (*análise univariada*). Em segundo lugar, aparecem os cruzamentos das mesmas (*análise bivariada*) com as variáveis sociodemográficas⁷³ e com as variáveis relativas à socialização. Os quadros e gráficos apresentados respeitam somente a análise univariada, para não sobrecarregar o texto. Os resultados dos testes da análise bivariada encontram-se sempre referidos entre parênteses, sendo mencionadas somente as diferenças significativas e as categorias com peso expressivo.

As variáveis independentes serão abreviadas no texto para simplificação: Sexo (S), Área de ensino (AE), Habilitações literárias familiares (HLF), Classe social familiar (CSF), Situação conjugal dos pais (SCP), Práticas católicas realizadas em família (PCRF), Participação na catequese da paróquia (PCP), Frequência de escola católica (FEC), Grau de religiosidade da família (GRF).

Serão igualmente abreviadas as categorias de algumas variáveis:

- Área de ensino: Ciências (C), Saúde (S), Tecnologias (T), Arquitectura, Artes Plásticas e Design (A), Direito, Ciências Sociais e Serviços (D), Economia, Gestão e Contabilidade (E), Humanidades, Secretariado e Tradução (H).

- Habilitações literárias familiares: 1º ciclo (1º), 2º/3º ciclos (2º), secundário (S) e médio/superior (M)

- Classes sociais familiares: 1 e 2 – mais elevadas (E); 3, 4 e 5 – mais baixas (B).

- Grau de religiosidade da família: Muito/Bastante (M), Algum (A) e Pouco/Nada (P).

Por a análise bivariada ser mais complexa do que a univariada, foi feito um breve resumo dos vários tipos existentes. Na análise bivariada, estuda-se a relação entre duas variáveis, havendo quatro tipos de testes. Em todos os testes, o alcance das diferenças significativas⁷⁴ na variável a testar para a variável independente ou na correlação entre as variáveis depende do *p-value*⁷⁵. Os testes são os seguintes:

- Testes com amostras independentes⁷⁶, em que o conjunto dos indivíduos da amostra original é dividido em amostras mais pequenas, independentes umas das outras:

⁷³ Todas as variáveis do inquérito foram cruzadas com as variáveis sociodemográficas que apresentavam interesse para este efeito, tendo sido excluídas a idade, o concelho, o partido político preferido e a religião do pai e da mãe. A primeira e a última serviram somente de variáveis de controlo; a segunda não apresentava valores suficientemente interessantes para cruzar; na terceira optou-se por não fazer cruzamentos.

⁷⁴ Há três tipos de significância: (*) – $p < 0,1$, (**) – $p < 0,05$, (***) – $p < 0,001$. Quanto maior o número de asteriscos, maior a diferença entre as variáveis em estudo.

⁷⁵ O *p-value* pode ser designado por Asymp.Sig. (2-sided) (Qui-Quadrado), Asymp.Sig. (2-tailed) (Kolmogorov-Smirnov, Mann-Whitney, Wilcoxon), Asymp.Sig (Kruskal-Wallis, Friedman), Sig. (2-tailed) (t, Pearson, Spearman), Sig. (Anova, Levene, Kolmogorov-Smirnov, Scheffé, Tukey, Games-Howell, regressão linear simples), Exact Sig. (2-sided) (Fisher), Approx.Sig. (V de Cramer).

⁷⁶ Como refere Maroco (2010: 33), amostras independentes são aquelas em que não existe algum tipo de relação entre as mesmas, ou seja, em que a probabilidade teórica de um sujeito pertencer a mais do que uma amostra é nula.

- ⇒ Variáveis nominais ou pelo menos a variável a testar nominal: **teste de independência do Qui-Quadrado (χ^2)**⁷⁷. Neste teste, após confirmação de diferenças significativas entre as categorias, não se pode afirmar com total certeza onde se encontram, mas pode presumir-se pelas frequências (% nas categorias). Nas variáveis com respostas múltiplas, sendo a variável a testar nominal, usa-se este teste⁷⁸. Quando algum dos pressupostos não se verifica, aplica-se o **teste de Fisher (*Phi*)**⁷⁹.
- ⇒ Variável a testar ordinal e variável independente com 2 opções: **teste de independência de Kolmogorov-Smirnov (*K-S/D*)**. Neste teste, após confirmação de diferenças significativas entre as categorias, não se pode afirmar com total certeza onde se encontram, mas pode presumir-se pelas frequências (% nas categorias).
- ⇒ Variável a testar ordinal e variável independente com k opções: **teste de Kruskal-Wallis (*K-W/H*)**, o qual é utilizado como alternativa não paramétrica à análise de variância simples paramétrica – One-way Anova. Neste teste, após confirmação de diferenças significativas entre as categorias, não se pode afirmar com total certeza onde se encontram, mas pode presumir-se pelas frequências (% nas categorias). Embora este teste seja alternativo à Anova e se possam aplicar neste caso testes post-hoc, quando a variável é ordinal estes não podem ser utilizados.
- ⇒ Variável a testar quantitativa⁸⁰ (ou tratada como tal – escalas tipo *Likert*) e variável independente com duas opções: **teste t**. Neste teste, se a normalidade de uma das duas amostras não for observada, há que usar como alternativa em amostras pequenas o **teste de Mann-Whitney (*M-W/U*)**.
- ⇒ Variável a testar quantitativa (ou tratada como tal – escalas tipo *Likert*) e variável independente com k opções: **análise de variância simples One-way Anova (*F*)**. Neste teste, nas amostras pequenas, quando algum dos pressupostos em alguma das k amostras não é verificado, aplica-

⁷⁷ Em amostras de dimensão inferior a 60, deve interpretar-se este teste com a correcção de Yates (*Continuity correction*) (Brites, 2010a: 44). Segundo Maroco (2010: 107), este teste só pode ser aplicado com rigor quando se verificam todas as condições seguintes: $N > 20$, todas as frequências esperadas sejam superiores a 1, e pelo menos 80% das frequências esperadas sejam superiores ou iguais a 5.

⁷⁸ Este teste pode ser usado, embora seja contestada a sua utilização. As variáveis com respostas múltiplas não podem ser usadas como independentes.

⁷⁹ O teste de Fisher é um teste não paramétrico potente quando se quer comparar amostras independentes de pequena dimensão quanto a uma variável nominal dicotómica, sendo uma alternativa ao teste do Qui-Quadrado, quando alguma das suas condições não se verifica, embora se possa utilizar também para tabelas superiores a 2x2 (Maroco, 2010: 111-112). O teste de Fisher não pode ser aplicado em variáveis de respostas múltiplas, podendo só ser usado o teste do Qui-Quadrado, com as ressalvas devidas.

⁸⁰ Para variável a testar quantitativa, onde se inclui os testes t e Anova, há os seguintes pressupostos: homocedasticidade, i.e., as variâncias da variável a testar devem ser iguais nas k amostras; deve ter distribuição normal, tendo de ser testada a sua normalidade nas k amostras, nas pequenas amostras ($n \leq 30$) (Brites, 2010a: 44). O teste de Levene aplica-se para estudar a homogeneidade das variâncias, a qual tem importância somente quando a dimensão das amostras for muito desequilibrada, ou seja, quando a maior amostra tiver pelo menos uma dimensão dupla da menor amostra (Guimarães e Cabral, 1997: 465). O teste da normalidade pode ser efectuado através do teste de aderência de Kolmogorov-Smirnov, o qual é conservador, quando é testada a normalidade sem especificar *a priori* a média e a variância da normal a ajustar, sendo assim necessário recorrer a estimativas desses parâmetros, através da correcção de Lilliefors (Brites, 2010a: 44).

se o **teste de K-W**. Na análise post-hoc, independentemente do resultado da análise, para ver onde se localizam as diferenças significativas, podem usar-se vários testes, havendo uns mais conservativos como o **teste de Bonferroni** e o **teste de Scheffé**, e outros menos como o **teste de Tukey** ou o **teste de LSD**, quando há igualdade de variâncias, ou o **teste de Games-Howell (G-H)**, quando esta não existe.

- Testes com amostras emparelhadas⁸¹, em que se usa os mesmos indivíduos em cada amostra, não havendo assim divisão da amostra original:

⇒ Variáveis a testar pelo menos ordinais com 2 amostras: **teste de Wilcoxon**.

⇒ Variáveis a testar pelo menos ordinais com k amostras: **teste de Friedman**.

⇒ Variáveis quantitativas ou tratadas como tal: **teste t para amostras emparelhadas**. Quando $n \leq 30$ há que testar a normalidade, pelo que, se não for observada, se deve usar o **teste de Wilcoxon** (Brites, 2010: 45).

- Correlações, em que se quantifica a magnitude da relação linear entre duas variáveis e em que, havendo significância, varia entre -1 e 1⁸², usando-se três tipos diferentes de coeficientes:

⇒ Variáveis a testar pelo menos nominais: **V de Cramer (V)**.

⇒ Variáveis a testar pelo menos ordinais: **Spearman (r_s)**.

⇒ Variáveis a testar quantitativas ou tratadas como tal: **Pearson (r)**.

- Regressões, em que se quantifica a percentagem de variação de Y que é explicada pela variação de X:

⇒ Variável independente qualitativa (nominal ou ordinal) e variável a testar quantitativa ou tratada como tal: **Eta**. Esta medida lida no quadro respectivo em ‘value’, elevada ao quadrado, oferece a relação entre ambas, que varia entre 0 e 1.

⇒ Variáveis a testar quantitativas ou tratadas como tal: **regressão linear simples**. Nesta, a percentagem de Y que é explicada por X (‘adjusted R square’) está presente no segundo quadro (sumário do modelo), variando entre 0 e 1 (Brites, 2010: 45); o *p-value* (Sig.), constante no terceiro quadro (Anova), refere se há variação de Y explicada pela variação de X.

⁸¹ Para Maroco (2010: 33), as amostras emparelhadas são aquelas em que os mesmos sujeitos experimentais são utilizados para as constituir. Nestas amostras, não se podem aplicar testes a variáveis nominais.

⁸² A correlação poderá ser interpretada da seguinte forma: +/- (]0; 0,25] (muito fraca),]0,25; 0,4] (fraca),]0,4; 0,6] (média),]0,6; 0,75] (média forte),]0,75; 0,9] (forte),]0,9; 1[(muito forte), 1 (perfeita) (Brites, 2010a: 37).

4.2.1. Pertença religiosa

Os que se consideram católicos representam 56,2% do total dos inquiridos, havendo 43,8% que se considera sem religião. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres (+9,5%) ($\chi^2(1) = 3,685, p=0,055$);
- ⇒ AE: maior nos alunos de S (77,2%), T (63,7%) e E (62,5%) e menor nos de H (37,3%) e C (42,1%) ($\chi^2(6) = 28,647, p=0,000$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso (+28,7%) ($\chi^2(1) = 41,276, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: maior, quando existe (+41,7%) ($\chi^2(1) = 67,984, p=0,000$);
- ⇒ PCP: maior, quando existiu (+44,4%) ($\chi^2(1) = 91,33, p=0,000$);
- ⇒ FEC: maior, quando existiu (+13,5%) ($\chi^2(1) = 7,066, p=0,008$);
- ⇒ GRF: maior em M (78,9%) e menor em P (27,5%), baixando gradualmente com a diminuição do grau ($\chi^2(2) = 84,9, p=0,000$).

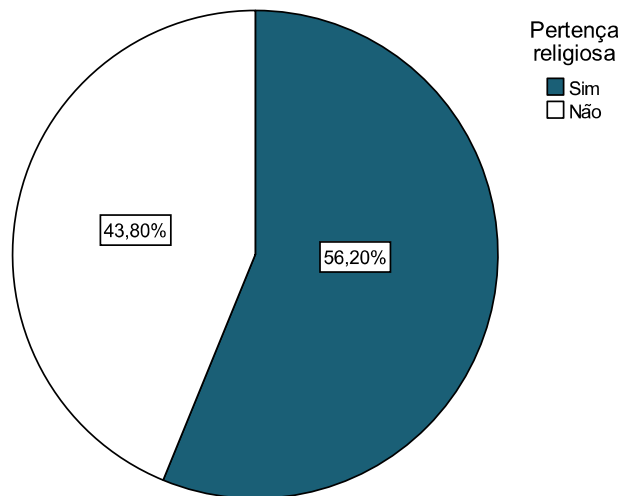


Figura 4.5 – Distribuição da frequência da pertença religiosa

4.2.2. Religiões/doutrinas mais admiradas

A religião mais admirada é o catolicismo (52,2%), seguido do budismo (45,6%). O protestantismo tem peso baixo (8,4%), assim como o hinduísmo (6%), o islamismo (3,8%) e o New Age (2,4%). 4,4% dos inquiridos não admira alguma religião/doutrina e 6,4% não respondeu a esta questão. Presume-se que bastantes não respondentes se incluem naqueles que não têm preferências. Houve ainda 2,4% dos inquiridos que dispersaram as suas preferências por outras religiões/doutrinas⁸³. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: o budismo é mais preferido pelas mulheres (+7,9%) ($\chi^2(8) = 16,99, p=0,03$);
- ⇒ AE: o catolicismo é mais preferido em S (76,4%) e E (67,5%) e menos em H (42,9%) e C (44,1%). O budismo é mais preferido em C (73,5%) e A (71,8%) e menos em S (29,1%) e E (31,2%) ($\chi^2(12) = 78,217, p=0,000$);
- ⇒ SCP: o catolicismo é mais preferido no casamento religioso (+19%) e o budismo nas outras situações (+7,7%) ($\chi^2(8) = 28,31, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: o catolicismo é mais preferido quando existem (+25,4%), o protestantismo quando não existem (+8,5%), e nenhuma é preferida quando não existem (+8,1%) ($\chi^2(8) = 45,504, p=0,000$);
- ⇒ PCP: o catolicismo é mais preferido quando existiu (+23,9%) e o budismo quando não existiu (+4,7%) ($\chi^2(8) = 32,668, p=0,000$);
- ⇒ GRF: o catolicismo é mais preferido em M (74,2%) e menos em P (33,8%), baixando gradualmente com a diminuição do grau. O budismo é menos preferido em M (41,5%) e mais em P (56,6%), aumentando gradualmente com a diminuição do grau ($\chi^2(16) = 84,079, p=0,000$).

⁸³ As outras religiões/doutrinas referidas foram: taoísmo (1), cientologia (1), politeísmo europeu (1), mitologia nórdica (2), espiritismo (1), deísmo (2), neo-paganismo (1), paganismo (1) e judaísmo (2).

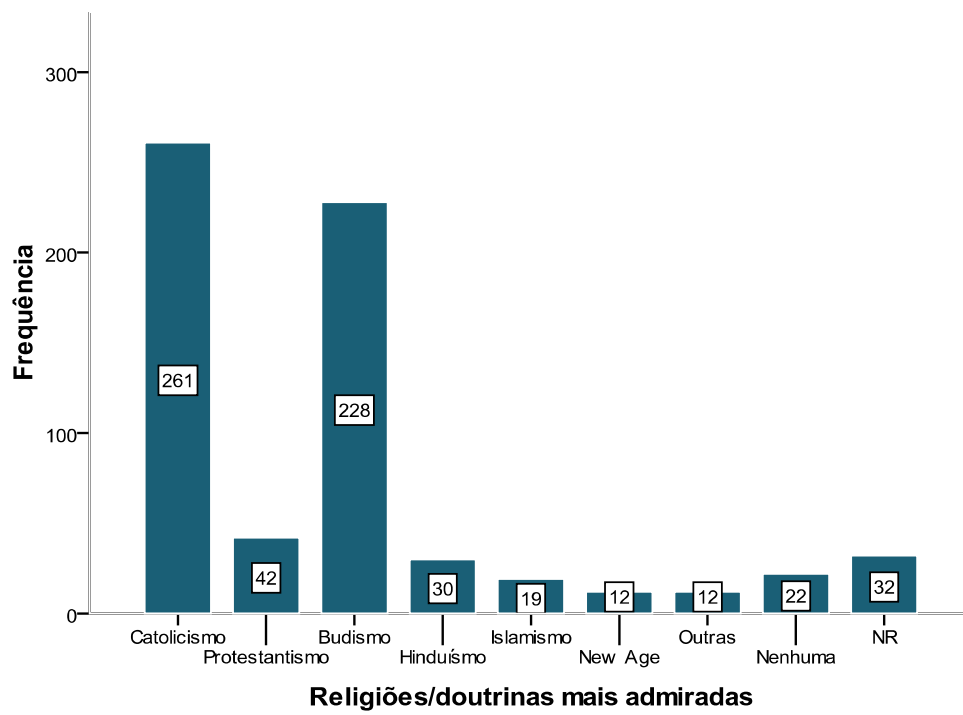


Figura 4.6 – Distribuição da frequência das religiões/doutrinas mais admiradas

4.2.3. Grau de espiritualidade

O grau de espiritualidade dos inquiridos que se destaca é ‘alguma’ (37,8%) e ‘pouca’ (25%). O grau ‘muita’ e ‘bastante’ em conjunto perfazem 25,8%, enquanto o grau ‘pouca’ e ‘nenhuma’ perfazem 36%. A média é igual a 2,87, encontrando-se em ‘alguma’ (desvio padrão igual a 1,08). Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres (+0,28) ($t(480,4) = -2,862, p=0,004$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso (+0,3) ($t(448,3) = 3,137, p=0,002$);
- ⇒ PCRf: maior, quando existem (+0,86) ($t(494) = 8,235, p=0,000$);
- ⇒ PCP: maior, quando existiu (+0,58) ($t(494) = 5,904, p=0,000$);
- ⇒ FEC: maior, quando existiu (+0,31) ($t(493) = 2,798, p=0,005$);
- ⇒ GRF: maior em M (3,34) e menor em P (2,34), baixando gradualmente com a diminuição do grau ($F(2) = 38,066, p=0,000$). As diferenças existem entre todas as categorias M e A, M e P, A e P ($G-H, p=0,000$).

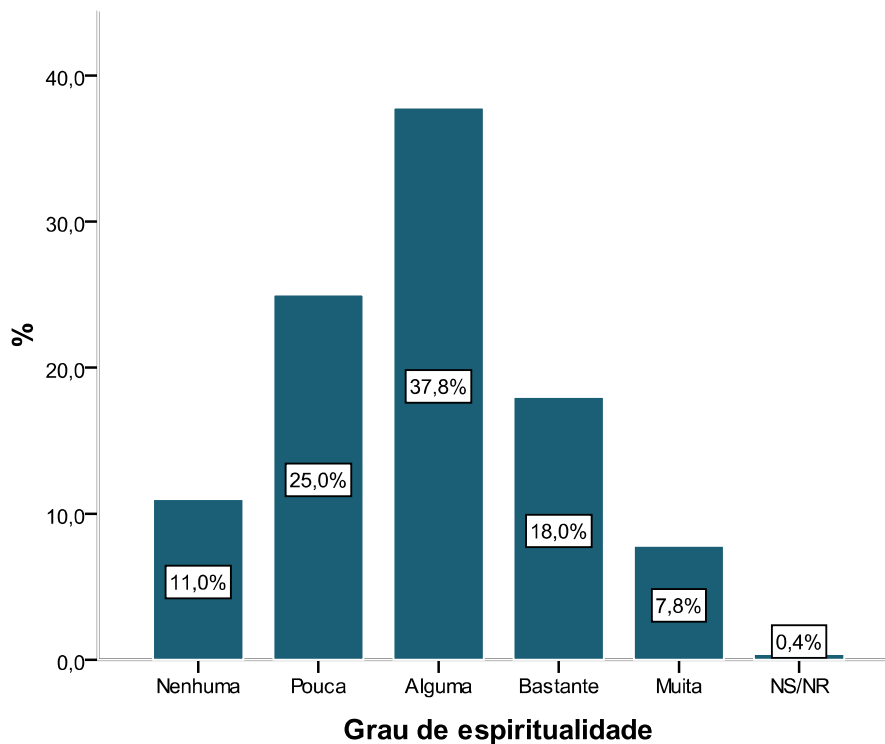


Figura 4.7 – Distribuição da frequência do grau de espiritualidade

4.2.4. Opinião sobre a influência do comportamento terreno na vida para além da morte

A opinião mais comum entre os inquiridos é ‘nenhuma’, com 35,2%, seguida de ‘alguma’, com 22%. O grau ‘muita’ e ‘bastante’ em conjunto perfazem 15,4%, enquanto o grau ‘pouca’ e ‘nenhuma’ perfazem 52,4%. É de realçar a resposta ‘NS/NR’ com 10,2%, porventura pelo facto dos inquiridos não saberem que resposta dar. A média é igual a 2,26, encontrando-se entre ‘pouca’ e ‘alguma’, mas pendendo mais para aquela (desvio padrão igual a 1,26). Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres (+0,21) ($t(447) = -1,731, p=0,084$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso (+0,52) ($t(441,1) = 4,556, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: maior, quando existem (+0,71) ($t(246) = 5,84, p=0,000$);
- ⇒ PCP: maior, quando existiu (+0,49) ($t(366,8) = 4,113, p=0,000$);
- ⇒ FEC: maior, quando existiu (+0,53) ($t(444) = 3,922, p=0,000$);
- ⇒ GRF: maior em M (2,75) e menor em P (1,74), baixando gradualmente com a diminuição do grau ($F(2) = 25,572, p=0,000$). As diferenças existem entre todas as categorias, sendo entre M e A ($G-H, p=0,002$) e entre M e P, A e P ($G-H, p=0,000$).

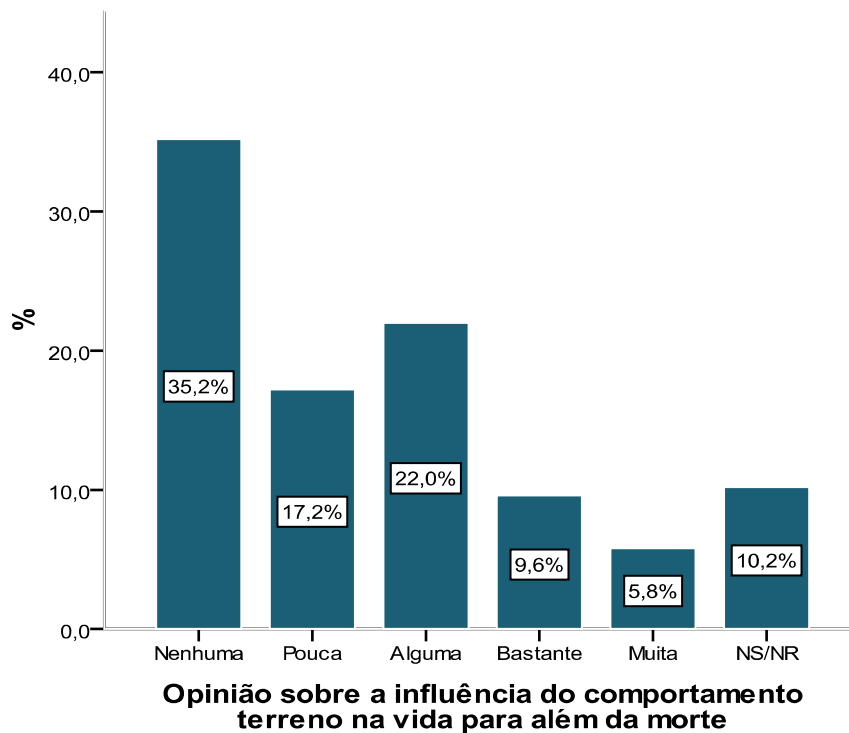


Figura 4.8 – Distribuição da frequência da opinião sobre a influência do comportamento terreno na vida para além da morte

4.2.5. Conceção sobre Deus

Na distribuição da frequência da concepção sobre Deus destaca-se 'É algum tipo de poder superior a nós' (25%), tendo as restantes peso mais ou menos similar, com excepção de 'É o que há de positivo no homem e na mulher' (2,8%). Da observação no terreno, a resposta 'É um Deus pessoal' possivelmente não terá tido importância maior por alguns inquiridos não a terem interpretado como a versão católica do Deus pessoal, mas como um deus para cada pessoa. Das três primeiras alternativas de resposta, que implicam a existência de um Deus sobrenatural, transcendente, 53% dos inquiridos concebem Deus desta forma. O peso das pessoas que não sabem que resposta dar não é desprezável, sendo 4,8% do total. Os ateus convictos situam-se nos 12,4%. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres a concepção de 'É um Deus pessoal' (+7,4%) e 'É algum tipo de espírito ou de força vital' (+7%), sendo maior nos homens a concepção de 'Não sei se de Deus existe, mas não tenho motivos para crer' (+7,5%) e 'Deus não existe' (+6,1%) ($\chi^2(6) = 18,845, p=0,004$);
- ⇒ AE: os valores maiores e menores respectivamente em 'É um Deus pessoal' são para S (18,2%) e H (7%), em 'É algum tipo de poder superior a nós' para E (35,1%) e T (17,9%), em 'É algum tipo de espírito ou de força vital' para E (22,1%) e C (8,1%), em 'Corresponde à própria Natureza' para T (18,9%) e E (5,2%), em 'Não sei se Deus existe, mas não tenho motivos para crer' para H (36,8%) e T (4,2%) e em 'Deus não existe' para C (21,6%) e H (7%) ($Phi = 0,327, p=0,05$);
- ⇒ HLF: os valores maiores e menores respectivamente em 'É algum tipo de poder superior a nós' para S (33,3%) e M (21,7%), em 'É algum tipo de espírito ou de força vital' para S (22,8%) e M (12%), em 'Corresponde à própria Natureza' para M (14,3%) e 1º (0%), em 'Não sei se Deus existe, mas não tenho motivos para crer' para 1º (31,3%) e 2º (15%) e em 'Deus não existe' para 1º (18,8%) e 2º (5,5%) ($Phi = 0,272, p=0,09$);
- ⇒ CSF: maior em B a concepção de 'É algum tipo de espírito ou de força vital' (+10,4%), e maior em E a concepção de 'Corresponde à própria Natureza' (+7,7%) e 'Deus não existe' (+8,1%) ($\chi^2(6) = 20,526, p=0,002$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso as crenças 'É um Deus pessoal' (+6,3%), 'É algum tipo de poder superior a nós' (+10,7%). Maior nas outras situações 'Não sei se Deus existe, mas não tenho motivos para crer' (+8,9%) e 'Deus não existe' (+11,8%) ($\chi^2(6) = 28,774, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maiores as crenças 'É um Deus pessoal' (+6,1%), 'É algum tipo de poder superior a nós' (+21,1%), 'Corresponde à própria Natureza' (+7,9%), 'É o que há de positivo no homem e na mulher' (+4%). Quando não existem, maiores em 'Não sei se Deus existe, mas não tenho motivos para crer' (+20,6%) e 'Deus não existe' (+19,9%) ($\chi^2(6) = 78,221, p=0,000$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maiores as crenças 'É um Deus pessoal' (+6%), 'É algum tipo de poder superior a nós' (11%), 'É algum tipo de espírito ou de força vital' (+6,2%). Quando não existiu

maiores em ‘Não sei se Deus existe, mas não tenho motivos para crer’ (+11%) e ‘Deus não existe’ (+15%) ($\chi^2(6) = 37,402, p=0,000$);

⇒ FEC: quando existiu, maiores as crenças ‘É um Deus pessoal’ (+8,6%), ‘É algum tipo de espírito ou de força vital’ (+4,9%). Quando não existiu, maiores em ‘É algum tipo de poder superior a nós’ (4,4%), ‘Não sei se Deus existe, mas não tenho motivos para crer’ (+11,7%) ($\chi^2(6) = 14,837, p=0,022$);

⇒ GRF: maior em M (16,9%) e A (17,6%) do que em P (4,3%) em ‘É um Deus pessoal’, maior em M (30,6%) e A (29,5%) do que em P (17,3%) em ‘É algum tipo de poder superior a nós’, maior em M (23,8%) e menor em P (9,4%) baixando gradualmente com a diminuição do grau em ‘É algum tipo de espírito ou de força vital’, maior em M (15,6%) do que em A (9,1%) e P (9,4%) em ‘Corresponde à própria Natureza’, maior em P (32,4%) e menor em M (5,6%), aumentando gradualmente com a diminuição do grau em ‘Não sei se Deus existe, mas não tenho motivos para crer’, maior em P (24,5%) e menor em M (5%), aumentando gradualmente com a diminuição do grau em ‘Deus não existe’ ($\chi^2(12) = 87,206, p=0,000$).

Quadro 4.10 – Distribuição da frequência da concepção sobre Deus

		%
Concepção sobre Deus	É um Deus pessoal	12,8
	É algum tipo de poder superior a nós	25,0
	É algum tipo de espírito ou de força vital	15,2
	Corresponde à própria Natureza	11,0
	É o que há de positivo no homem e na mulher	2,8
	Não sei se Deus existe, mas não tenho motivos para crer	16,0
	Deus não existe	12,4
	NS/NR	4,8
	Total	100,0

4.2.6. Grau de importância de Deus na vida

A opinião mais comum entre os inquiridos é ‘alguma’, com 29,4%, seguida de ‘nenhuma’, com 25,2%, e ‘pouca’, com 21,4%. O grau ‘muita’ e ‘bastante’ em conjunto perfazem 21,6%, enquanto o grau ‘pouca’ e ‘nenhuma’ totalizam 46,6%. A média é igual a 2,57, encontrando-se entre ‘pouca’ e ‘alguma’ (desvio padrão igual a 1,25). Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres (+0,46) ($t(486) = -4,106, p=0,000$);
- ⇒ AE: maior em S (2,98) e menor em C (1,92) ($F(6) = 3,263, p=0,004$). As diferenças existem entre C e S (Tukey, $p=0,001$), C e T (Tukey, $p=0,071$), C e A (Tukey, $p=0,026$), C e E (Tukey, $p=0,054$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso (+0,81) ($t(485) = 7,509, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: maior, quando existem (+1,02) ($t(260,5) = 9,371, p=0,000$);
- ⇒ PCP: maior, quando existiu (+0,85) ($t(485) = 7,687, p=0,000$);
- ⇒ FEC: maior, quando existiu (+0,48) ($t(483) = 3,753, p=0,000$);
- ⇒ GRF: maior em M (3,29) e menor em P (1,8), baixando gradualmente com a diminuição do grau ($F(2) = 70,415, p=0,000$). As diferenças existem entre todas as categorias, M e A, M e P, A e P ($G-H, p=0,000$).

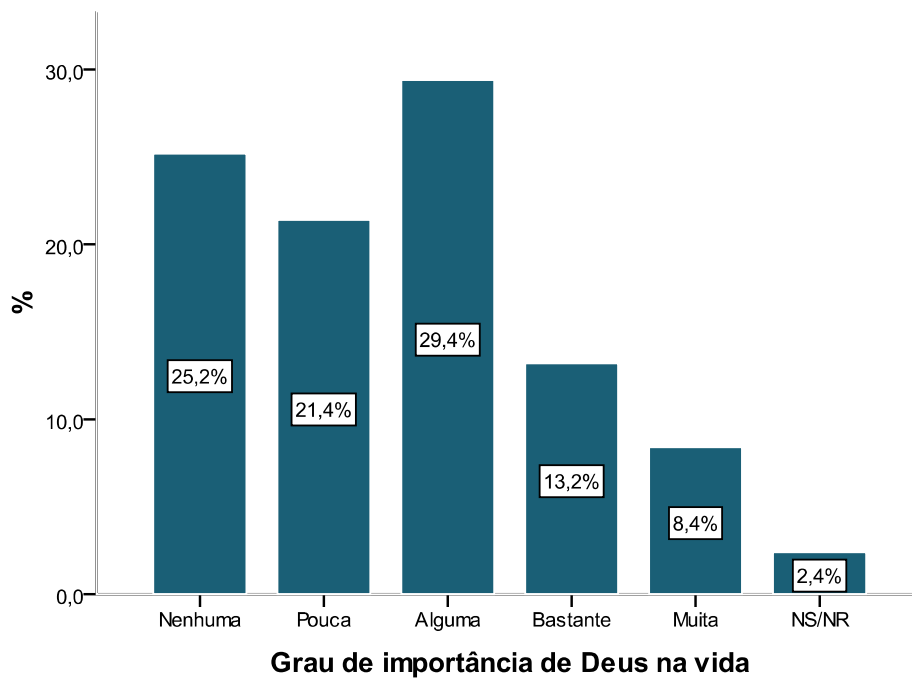


Figura 4.9 – Distribuição da frequência do grau de importância de Deus na vida

4.2.7. Representações católicas de Deus

Em relação aos dogmas católicos sobre Deus, 38,2% não acredita em nenhum deles (NANDO), havendo ainda 9,4% de inquiridos que não souberam responder, o que perfaz 47,6% de inquiridos que não acredita em algum dos dogmas católicos. Dos que acreditam (52,4%), o dogma que sobressai é a eternidade (29,6%), seguido da unicidade (27,2%), trindade (22,4%) e criação do mundo (15,6%). Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres as representações ‘Único’ (+5,5%), ‘Eterno’ (+12,3%) e ‘Trino’ (+10,5%) e nos homens a descrença (+8,6%) ($\chi^2(5) = 20,164, p=0,001$);
- ⇒ AE: os valores maiores e menores respectivamente para as representações ‘Único’ são em S (49,1%) e C (14,7%), ‘Eterno’ em S (54,7%) e H (23,2%), ‘Trino’ em S (47,2%) e C (8,8%), ‘Criador do mundo’ em A (22,9%) e C (5,9%) e na descrença em C (58,8%) e S (22,6%) ($\chi^2(30) = 91,386, p=0,000$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso a representação ‘Único’ (+21,9%), ‘Eterno’ (26,9%), ‘Trino’ (+18,6%), ‘Criador do mundo’ (+6%) e maior nas outras situações a descrença (+26,4%) ($\chi^2(5) = 95,549, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maiores as crenças ‘Único’ (+24,5%), ‘Eterno’ (+24,7%), ‘Trino’ (+25,4%), ‘Criador do mundo’ (+11,8%). Quando não existem, maior a descrença (+38,1%) ($\chi^2(5) = 140,019, p=0,000$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maiores as crenças ‘Único’ (+15%), ‘Eterno’ (+21,1%), ‘Trino’ (+23,2%), ‘Criador do mundo’ (+6,3%). Quando não existiu, maior a descrença (+32%) ($\chi^2(5) = 106,34, p=0,000$);
- ⇒ FEC: quando existiu, maiores as crenças ‘Único’ (+4,9%), ‘Eterno’ (+11,1%), ‘Trino’ (+4,7%), ‘Criador do mundo’ (+14,5%). Quando não existiu, maior a descrença (+16,7%) ($\chi^2(5) = 30,093, p=0,000$);
- ⇒ GRF: maior em M e menor em P, baixando gradualmente com a diminuição do grau, sendo o contrário para a descrença. As percentagens são em ‘Único’ M (41,2%) e P (13,4%), em ‘Eterno’ M (47,1%) e P (15,7%), em ‘Trino’ M (45,1%) e P (6,7%), em ‘Criador do mundo’ M (28,8%) e P (9,7%), na descrença M (18,3%) e P (71,6%) ($\chi^2(10) = 223,51, p=0,000$).

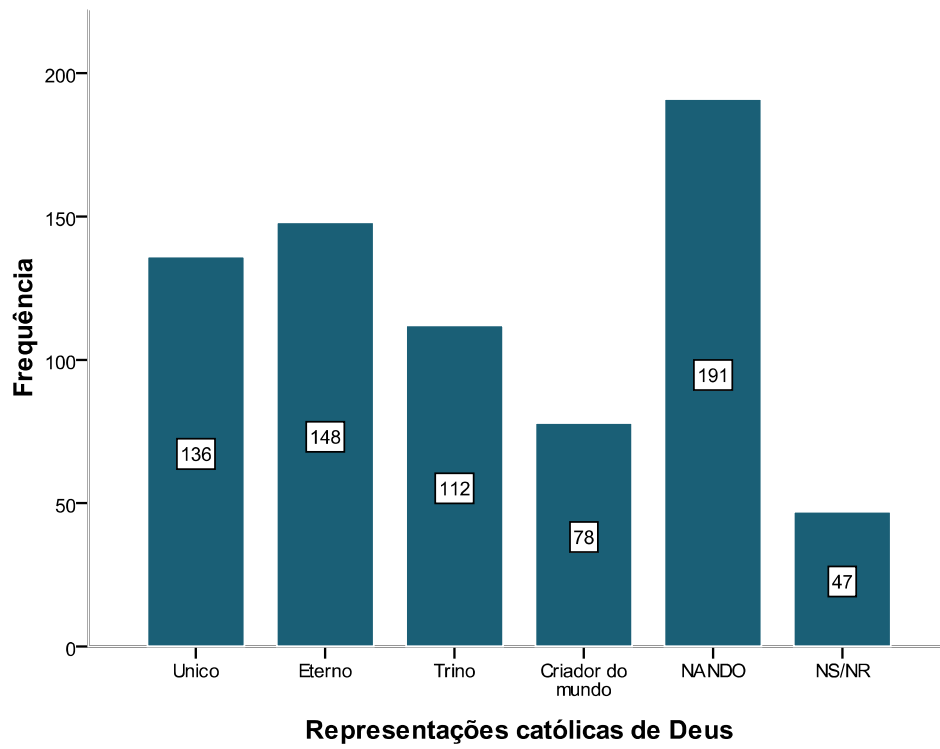


Figura 4.10 – Distribuição da frequência das representações católicas de Deus

4.2.8. Representações católicas de Jesus

Em relação aos dogmas católicos sobre Jesus, 34% não acredita em nenhum deles (NANDO), havendo ainda 7,6% de inquiridos que não souberam dar resposta, o que perfaz 41,6% de inquiridos que não acredita em algum dos dogmas católicos. Dos que acreditam (58,4%), o dogma que sobressai é ‘Deus e Homem’ (29%), seguido de ‘Fundador da Igreja’ (25,4%), ‘Salvador do mundo’ (17,6%), ‘Ressuscitou dos mortos’ (15,4%), ‘Subiu aos céus’ (13,8%) e ‘Juiz no fim do mundo’ (3,4%). Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres as representações ‘Deus e homem’ (+9,6%), ‘Salvador do mundo’ (+8,2%) e ‘Subiu aos céus’ (+5,6%) ($\chi^2(7) = 16,21, p=0,023$);
- ⇒ AE: os valores maiores e menores respectivamente para as representações ‘Deus e homem’ estão em S (46,4%) e C (12,5%), ‘Salvador do mundo’ em S (32,1%) e C (6,3%), ‘Fundador da Igreja’ em C (34,4%) e A (19,4%), ‘Ressuscitou dos mortos’ em S (23,2%) e C (6,3%), ‘Subiu aos céus’ em S (25%) e C (3,1%) e a descrença em C (53,1%) e S (26,8%) ($\chi^2(42) = 65,619, p=0,011$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso as representações ‘Deus e homem’ (+16,6%), ‘Salvador do mundo’ (+9,5%), ‘Fundador da Igreja’ (+7%), ‘Ressuscitou dos mortos’ (+15,7%), ‘Subiu aos céus’ (+12,6%) e maior nas outras situações a descrença (+18,1%) ($\chi^2(7) = 75,062, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maiores as crenças em ‘Deus e homem’ (+25,8%), ‘Salvador do mundo’ (+20,3%), ‘Fundador da Igreja’ (+12,7%), ‘Ressuscitou dos mortos’ (+17,1%), ‘Subiu aos céus’ (+18%). Quando não existem, maior a descrença (+39,9%) ($\chi^2(7) = 165,181, p=0,000$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maiores as crenças em ‘Deus e homem’ (+20,2%), ‘Salvador do mundo’ (+17,7%), ‘Fundador da Igreja’ (+5,6%), ‘Ressuscitou dos mortos’ (+17,4%), ‘Subiu aos céus’ (+16,9%). Quando não existem, maior a descrença (+24,8%) ($\chi^2(7) = 121,641, p=0,000$);
- ⇒ FEC: quando existiu, maiores as crenças em ‘Deus e homem’ (+17%), ‘Salvador do mundo’ (+10%), ‘Juiz no fim do mundo’ (+5%), ‘Fundador da Igreja’ (+5,2%), ‘Ressuscitou dos mortos’ (+6,5%), ‘Subiu aos céus’ (+4,4%). Quando não existem, maior a descrença (+15,3%) ($\chi^2(7) = 38,491, p=0,000$);
- ⇒ GRF: maior em M e menor em P, baixando gradualmente com a diminuição do grau, sendo o contrário para a descrença. As percentagens são em ‘Deus e Homem’ M (50,3%) e P (11%), em ‘Salvador do mundo’ M (36,1%) e P (3,7%), em ‘Juiz no fim do mundo’ M (7,1%) e P (0,7%), em ‘Ressuscitou dos mortos’ M (31%) e P (2,9%), em ‘Subiu aos céus’ M (32,3%) e P (0,7%), na descrença M (19,4%) e P (60,3%) ($\chi^2(14) = 268,81, p=0,000$).

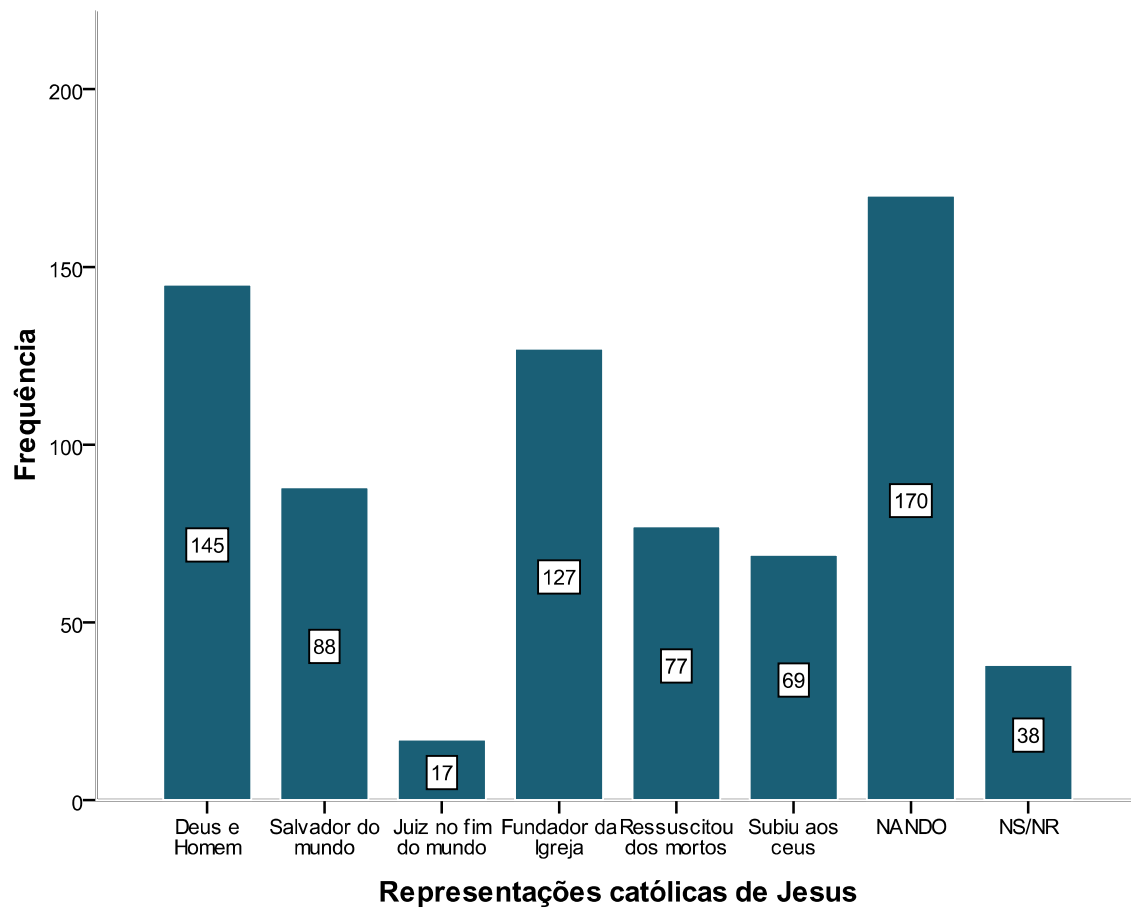


Figura 4.11 – Distribuição da frequência das representações católicas de Jesus

4.2.9. Representações católicas de Maria

Em relação aos dogmas católicos sobre Maria, 46,6% não acredita em nenhum deles (NANDO), havendo ainda 10% de inquiridos que não souberam responder, o que perfaz 56,6% de inquiridos que não acredita em algum dos dogmas católicos. Dos que acreditam (43,4%), o dogma que sobressai é ‘Mãe de Deus’ (29%), seguido de ‘Virgem’ (18,6%), ‘Elevada ao céu em corpo e alma’ (12,2%) e ‘Concebida sem pecado’ (11,8%). Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres a representação ‘Mãe de Deus’ (+9,6%) e nos homens a descrença (+6,1%) ($\chi^2(5) = 9,312, p=0,097$);
- ⇒ AE: os valores maiores e menores respectivamente para as representações ‘Virgem’ são em T (16,4%) e C (7,1%), ‘Mãe de Deus’ em S (43,6%) e C (17,9%), ‘Concebida sem pecado’ em S (23,6%) e D (5,5%), ‘Elevada ao céu em corpo e alma’ em S (25,5%) e C (7,1%) e a descrença em C (75%) e S (40%) ($\chi^2(30) = 77,469, p=0,000$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso as representações ‘Virgem’ (+12%), ‘Mãe de Deus’ (+9,3%), ‘Concebida sem pecado’ (+10,1%), ‘Elevada ao céu em corpo e alma’ (+11,8%) e nas outras situações a descrença (+16,5%) ($\chi^2(5) = 48,838, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maiores as crenças ‘Virgem’ (+21,3%), ‘Mãe de Deus’ (+20,8%), ‘Concebida sem pecado’ (+14,4%), ‘Elevada ao céu em corpo e alma’ (+15%). Quando não existem, maior a descrença (+32,8%) ($\chi^2(5) = 109,906, p=0,000$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maiores as crenças ‘Virgem’ (+15,7%), ‘Mãe de Deus’ (+20,1%), ‘Concebida sem pecado’ (+11,7%), ‘Elevada ao céu em corpo e alma’ (+15,3%). Quando não existiu, maior a descrença (+30,7%) ($\chi^2(5) = 105,575, p=0,000$);
- ⇒ FEC: quando existiu, maiores as crenças ‘Mãe de Deus’ (+7,1%), ‘Concebida sem pecado’ (+9%), ‘Elevada ao céu em corpo e alma’ (+8,1%). Quando não existiu, maior a descrença (+8,1%) ($\chi^2(5) = 15,624, p=0,008$);
- ⇒ GRF: maior em M e menor em P, baixando gradualmente com a diminuição do grau, sendo o contrário para a categoria ‘NANDO’. As percentagens são em ‘Virgem’ M (35,7%) e P (6,1%), em ‘Mãe de Deus’ M (48,1%) e P (16%), em ‘Concebida sem pecado’ M (24,7%) e P (3,8%), em ‘Elevada ao céu em corpo e alma’ M (24,7%) e P (3,8%), na descrença M (30,5%) e P (77,1%) ($\chi^2(10) = 190,244, p=0,000$).

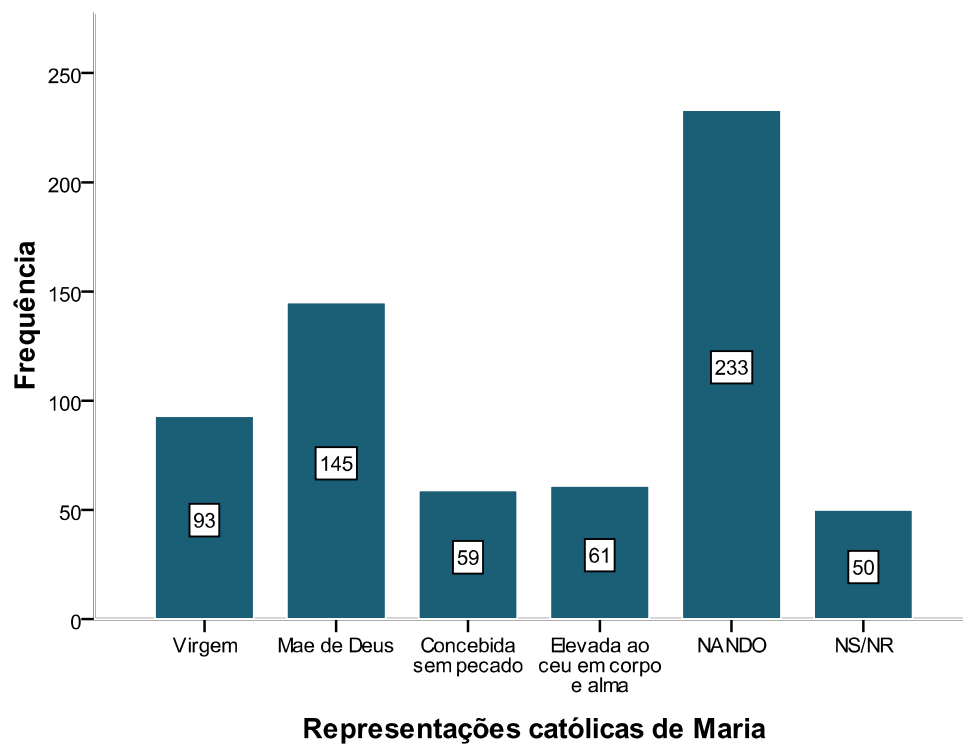


Figura 4.12 – Distribuição da frequência das representações católicas de Maria

4.2.10. Crenças católicas e não católicas

Todas as crenças católicas e não católicas apresentam adesão fraca, com exceção da crença não católica na Sorte/destino (57,6%). A crença católica com valor positivo mais elevado é Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja (36,6%), Pecado (36%), Céu (34,6%) e Vida após a morte (33,8%), sendo os valores negativos maiores em Infalibilidade do Papa nalguns aspectos (68,2%), Inferno (67,4%), Purgatório (65,2%) e Ressurreição (61,6%). A crença não católica com valor positivo mais elevado é Sorte/destino (57,6%), sendo o valor negativo maior em Eficácia da magia (67,6%). É claramente notória a dúvida substancial que estas questões levantam aos inquiridos, pelo facto das pessoas que não sabem responder variar entre 9,6% e 20,8%, valores substantivos. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nos homens (+8,4%) a crença no Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja ($\chi^2(1) = 3,039, p=0,081$). Maior nas mulheres (+10,1%) a crença na Graça divina ($\chi^2(1) = 4,832, p=0,028$); (+10,5%) a crença na Vida após a morte ($\chi^2(1) = 4,44, p=0,035$); (+11,9%) a crença na Sorte/Destino ($\chi^2(1) = 6,865, p=0,009$); (+9,7%) a crença em Superstições ($\chi^2(1) = 4,796, p=0,029$);
- ⇒ AE: maior em T (59,8%) e S (55,8%) e menor em A (26,5%) e D (34,9%) a crença no Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja ($\chi^2(6) = 21,727, p=0,001$). Maior em A (51,4%) e S (50%) e menor em C (16,7%) e D (33,7%) a crença no Céu ($\chi^2(6) = 14,506, p=0,024$). Maior em S (32,5%) e H (32%) e menor em C (6,5%) e D (16,2%) a crença na Ressurreição ($\chi^2(6) = 12,564, p=0,051$). Maior em E (55,6%) e T (54,1%) e menor em C (20%) e D (27,8%) a crença no Pecado ($\chi^2(6) = 31,472, p=0,000$). Maior em S (51,1%) e T (38,3%) e menor em D (20%) e C (23,3%) a crença na Graça divina ($\chi^2(6) = 18,213, p=0,006$). Maior em S (58,1%) e E (49,2%) e menor em C (8%) e T (37%) a crença na Vida após a morte ($\chi^2(6) = 19,198, p=0,004$). Maior em A (45,5%) e H (40,4%) e menor em C (16%) e T (19,3%) a crença na Reencarnação ($\chi^2(6) = 16,731, p=0,01$). Maior em E (45,8%) e A (39%) e menor em T (21,7%) e S (23,1%) a crença em Superstições ($\chi^2(6) = 15,417, p=0,017$). Maior em H (35,2%) e A (35,1%) e menor em T (9,7%) e C (12,9%) a crença na Eficácia da magia ($\chi^2(6) = 21,367, p=0,002$);
- ⇒ HLF: maior em 1° (50%) e menor em S (34%) a crença no Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja ($\chi^2(3) = 8,107, p=0,044$). Maior em S (73,1%) e menor em M (57,9%) a crença na Sorte/Destino ($\chi^2(3) = 9,624, p=0,022$). Maior em 1° (62,5%) e menor em M (29,4%), baixando gradualmente com o aumento das habilitações, a crença em Superstições ($\chi^2(3) = 8,806, p=0,032$). Maior em 1° (42,9%) e menor em M (16,8%), baixando gradualmente com o aumento das habilitações, a crença na Eficácia da magia ($\chi^2(3) = 11,176, p=0,011$);
- ⇒ CSF: maior em E (+12,1%) a crença no Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja ($\chi^2(1) = 5,484, p=0,019$). Maior em B (+7,7%) a crença no Inferno ($\chi^2(1) = 3,393, p=0,065$); maior em B

- (+9,7%) a crença na Sorte/Destino ($\chi^2(1) = 4,074, p=0,044$). Maior em B (+9,1%) a crença em Superstições ($\chi^2(1) = 3,829, p=0,05$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso (+14,7%) a crença no Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja ($\chi^2(1) = 9,114, p=0,003$); (+9,5%) a crença na Infalibilidade do Papa nalguns aspectos ($\chi^2(1) = 5,876, p=0,015$); (+21,7%) a crença no Céu ($\chi^2(1) = 20,006, p=0,000$); (+11,2%) a crença no Purgatório ($\chi^2(1) = 7,917, p=0,005$); (19,5%) a crença na Ressurreição ($\chi^2(1) = 21,001, p=0,000$); (+15,5%) a crença no Pecado ($\chi^2(1) = 11,029, p=0,001$); (+20,7%) a crença na Graça divina ($\chi^2(1) = 20,177, p=0,000$); (+16,3%) a crença na Vida após a morte ($\chi^2(1) = 10,691, p=0,001$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maiores as crenças Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja (+22,9%) ($\chi^2(1) = 17,548, p=0,000$), Céu (+36,7%) ($\chi^2(1) = 46,291, p=0,000$), Inferno (+19,3%) ($\chi^2(1) = 19,029, p=0,000$), Purgatório (+16,2%) ($\chi^2(1) = 13,725, p=0,000$), Ressurreição (+22,6%) ($\chi^2(1) = 23,609, p=0,000$), Pecado (+31,9%) ($\chi^2(1) = 35,988, p=0,000$), Graça divina (+31,9%) ($\chi^2(1) = 38,562, p=0,000$), Vida após a morte (+30,2%) ($\chi^2(1) = 29,016, p=0,000$), Reencarnação (+9,5%) ($\chi^2(1) = 3,600, p=0,058$), Sorte/Destino (+15,7%) ($\chi^2(1) = 9,046, p=0,003$), Superstições (+12,9%) ($\chi^2(1) = 6,610, p=0,01$), Eficácia da magia (+12,7%) ($\chi^2(1) = 8,097, p=0,004$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maiores as crenças Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja (+18,2%) ($\chi^2(1) = 12,963, p=0,000$), Céu (+16,2%) ($\chi^2(1) = 10,262, p=0,001$), Purgatório (+10%) ($\chi^2(1) = 5,948, p=0,015$), Ressurreição (+18,8%) ($\chi^2(1) = 18,091, p=0,000$), Pecado (+24,9%) ($\chi^2(1) = 26,483, p=0,000$), Graça divina (+26,5%) ($\chi^2(1) = 31,124, p=0,000$), Vida após a morte (+19,1%) ($\chi^2(1) = 13,611, p=0,000$), Eficácia da magia (+7,1%) ($\chi^2(1) = 2,951, p=0,086$);
- ⇒ FEC: quando existiu, maiores as crenças Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja (+13,7%) ($\chi^2(1) = 6,38, p=0,012$), Céu (+12,8%) ($\chi^2(1) = 5,587, p=0,018$), Purgatório (+9,1%) ($\chi^2(1) = 4,107, p=0,043$), Ressurreição (+11,1%) ($\chi^2(1) = 5,291, p=0,021$), Graça divina (+15,4%) ($\chi^2(1) = 8,786, p=0,003$), Vida após a morte (+15,2%) ($\chi^2(1) = 7,071, p=0,008$). Quando não existiu, maiores as crenças Sorte/Destino (+11,7%) ($\chi^2(1) = 4,953, p=0,026$), Superstições (12,1%) ($\chi^2(1) = 5,626, p=0,018$), Eficácia da magia (+8,9%) ($\chi^2(1) = 3,839, p=0,05$);
- ⇒ GRF: maior em M (59,6%) e menor em P (22,6%), baixando gradualmente com a diminuição do grau, na crença no Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja ($\chi^2(2) = 37,526, p=0,000$). Maior em M (59,6%) e A (24,2%) e menor em P (13,1%) na crença na Infalibilidade do Papa nalguns aspectos ($\chi^2(2) = 6,541, p=0,038$). Maior em M (63,4%) e menor em P (19,8%), baixando gradualmente com a diminuição do grau, na crença no Céu ($\chi^2(2) = 53,523, p=0,000$). Maior em M (30,1%) e menor em P (11,3%), baixando gradualmente com a diminuição do grau, na crença no Inferno ($\chi^2(2) = 14,682, p=0,001$). Maior em M (33,1%) e menor em P (9,5%), baixando gradualmente com a diminuição do grau, na crença no Purgatório ($\chi^2(2) = 25,393, p=0,000$). Maior em M (40,8%) e menor em P (8,6%), baixando gradualmente com a diminuição do grau, na crença na Ressurreição ($\chi^2(2) = 38,894, p=0,000$). Maior em M (60,5%) e menor em P (14,1%),

baixando gradualmente com a diminuição do grau, na crença no Pecado ($\chi^2(2) = 64,488$, $p=0,000$). Maior em M (54%) e menor em P (7%), baixando gradualmente com a diminuição do grau, na crença na Graça divina ($\chi^2(2) = 69,979$, $p=0,000$). Maior em M (60,2%) e menor em P (21%), baixando gradualmente com a diminuição do grau, na crença na Vida após a morte ($\chi^2(2) = 39,581$, $p=0,000$). Maior em M (24,3%) e A (25,6%) e menor em P (12,5%) na crença na Eficácia da magia ($\chi^2(2) = 8,454$, $p=0,015$).

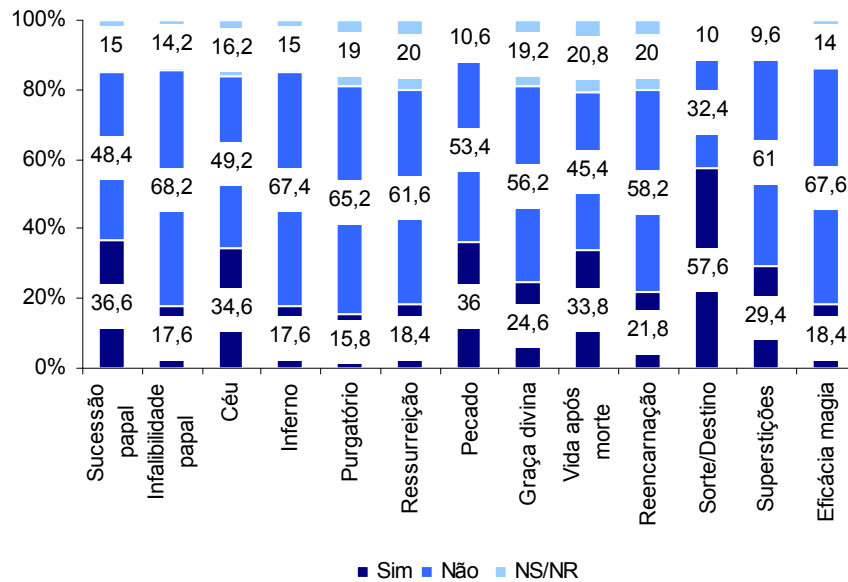


Figura 4.13 – Distribuição da frequência de crenças católicas e não católicas

4.2.11. Batismo e Crisma

Dos inquiridos, 83% é batizado e 34,2% é crismado. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres (+9,1%) o crisma ($\chi^2 (1) = 4,605, p=0,032$);
- ⇒ AE: maior em S (89,5%) e T (87,3%) e menor em D (73,3%) e C (78,9%) o batismo ($\chi^2 (6) = 12,47, p=0,052$). Maior em S (56,1%) e T (41,6%) e menor em C (21,1%) e E (26,6%) o crisma ($\chi^2 (6) = 21,118, p=0,002$);
- ⇒ HLF: maior em 1º (100%) e menor em M (78,3%), baixando gradualmente com o aumento das habilitações, o batismo ($\chi^2 (3) = 11,556, p=0,009$);
- ⇒ CSF: maior em B (+7,8%) o batismo ($\chi^2 (1) = 4,72, p=0,03$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso o batismo (+29,9%) ($\chi^2 (1) = 77,536, p=0,000$) e o crisma (+26,7%) ($\chi^2 (1) = 38,665, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maior o batismo (+27,9%) ($\chi^2 (1) = 52,864, p=0,000$) e o crisma (+27,2%) ($\chi^2 (1) = 31,286, p=0,000$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maior o batismo (+40,4%) ($\chi^2 (1) = 131,132, p=0,000$) e o crisma (+35,1%) ($\chi^2 (1) = 61,741, p=0,000$);
- ⇒ FEC: quando existiu, maior o batismo (+11,6%) ($\chi^2 (1) = 9,037, p=0,003$) e o crisma (+20%) ($\chi^2 (1) = 16,942, p=0,000$);
- ⇒ GRF: maior em M (95,8%) e menor em P (63,8%), baixando gradualmente com a diminuição do grau, o batismo ($\chi^2 (2) = 60,086, p=0,000$) e também maior em M (60,8%) e menor em P (11,6%), baixando gradualmente com a diminuição do grau, o crisma ($\chi^2 (2) = 87,711, p=0,000$).

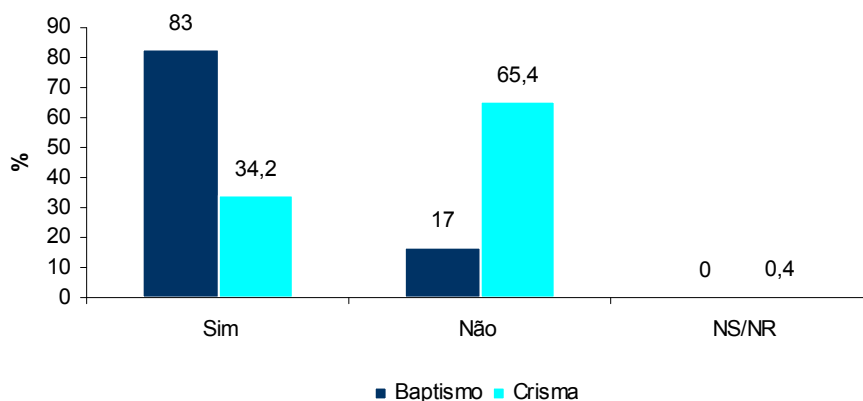


Figura 4.14 – Distribuição da frequência do batismo e do crisma

4.2.12. Práticas católicas

Das práticas católicas mais significativas, a missa tem aderência fraca, havendo somente 10,6% dos inquiridos que vão à missa, pelo menos uma vez por semana, sendo os que vão no máximo duas vezes por ano igual a 69,8%. A confissão ainda tem adesão mais fraca; há 94,6% que a realizam no máximo duas vezes por ano, do qual 68,2% nunca o fazem. A comunhão tem também aderência muito baixa, com 80,8% que a fazem no máximo duas vezes por ano, do qual 65,2% nunca a realizam. A oração poderá ser interpretada não somente como prática estritamente católica, uma vez que todas as pessoas o poderão realizar. A sua prática é mais frequente do que as restantes, havendo 12,6% que o fazem diariamente, 10,2% mais do que uma vez por semana, havendo 28% que a efectuam pelo menos uma vez por semana e 57,6% que a realizam no máximo duas vezes por ano. Em suma, a missa e a oração são práticas mais realizadas do que a confissão e a comunhão, estando as medianas daquelas em ‘menos vezes’ e destas em ‘nunca’. Da aplicação do teste de Friedman, a amostras emparelhadas, os valores mais elevados encontram-se na oração e na missa, mais próximos entre eles, seguidos da comunhão e confissão, mais próximos entre eles (*Friedman* (3) = 468,102, $p=0,000$). Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres em ‘todos os dias’ (+6,1%) e ‘mais do que uma vez por semana’ (+5,6%), e menor em ‘nunca’ (-15,7%) a frequência de Oração ($K-S = 1,725, p=0,005$);
- ⇒ AE: maior em S e T e menor em C e D a frequência de Missa ($H(6) = 24,033, p=0,001$). Maior em S e T e menor em C e D a frequência de Confissão ($H(6) = 23,217, p=0,001$). Maior em S e T e menor em C e D a frequência de Comunhão ($H(6) = 28,646, p=0,000$). Maior em S e A e menor em H e C a frequência de Oração ($H(6) = 16,676, p=0,011$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso ‘uma vez por semana’ (+13,5%), ‘pelo menos uma vez por mês’ (+5,9%), ‘3-6 vezes por ano’ (+6,4%), ‘Natal/Páscoa’ (+5,4%) e noutras situações ‘nunca’ (+31,2%) a frequência de Missa ($K-S = 3,607, p=0,000$). Maior no casamento religioso ‘Natal/Páscoa’ (+9,8%) e ‘menos vezes’ (+13,1%) e noutras situações ‘nunca’ (+25,5%) a frequência de Confissão ($K-S = 2,817, p=0,000$). Maior no casamento religioso ‘uma vez por semana’ (+12,3%), ‘pelo menos uma vez por mês’ (+5,7%), ‘menos vezes’ (+7%) e noutras situações ‘nunca’ (+28,5%) a frequência de Comunhão ($K-S = 3,141, p=0,000$). Maior no casamento religioso ‘todos os dias’ (+8,5%), ‘mais do que uma vez por semana’ (+8,2%) e noutras situações ‘nunca’ (+25,7%) a frequência de Oração ($K-S = 2,808, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maior em ‘uma vez por semana’ (+11,2%), ‘pelo menos uma vez por mês’ (+7,7%), ‘3-6 vezes por ano’ (+10,8%), ‘Natal/Páscoa’ (+10,9%) e, quando não existem, maior em ‘nunca’ (+45,5%) na frequência de Missa ($K-S = 4,446, p=0,000$). Quando existem, maior em ‘Natal/Páscoa’ (+6,3%) e ‘menos vezes’ (+17,7%) e, quando não existem, maior ‘nunca’ (+28,7%) na frequência de Confissão ($K-S = 2,804, p=0,000$). Quando existem, maior ‘uma vez

por semana' (+10,2%), 'pelo menos uma vez por mês' (+4,6%), '3-6 vezes por ano' (+5%), 'menos vezes' (+11,5%) e, quando não existem, maior 'nunca' (+23,6%) na frequência de Comunhão ($K-S = 3,285, p=0,000$). Quando existem, maior 'todos os dias' (+11,4%), 'mais do que uma vez por semana' (+10,1%), 'uma vez por semana' (+5,2%), 'pelo menos uma vez por mês' (+7,6%), 'menos vezes' (+6,3%) e, quando não existem, maior 'nunca' (+43,1%) na frequência de Oração ($K-S = 4,175, p=0,000$).

⇒ PCP: quando existiu, maior em 'uma vez por semana' (+11,7%), 'pelo menos uma vez por mês' (+7,1%), '3-6 vezes por ano' (+6%), 'Natal/Páscoa' (+5,7%), 'menos vezes' (+9%) e, quando não existem, maior em 'nunca' (+41,3%) na frequência de Missa ($K-S = 4,402, p=0,000$). Quando existem, maior em 'Natal/Páscoa' (+9,7%) e 'menos vezes' (+14,2%) e, quando não existem, maior em 'nunca' (+31,9%) na frequência de Confissão ($K-S = 3,38, p=0,000$). Quando existem, maior em 'uma vez por semana' (+11,9%), 'pelo menos uma vez por mês' (+5,2%), 'menos vezes' (+15,5%) e, quando não existem, maior em 'nunca' (+48,4%) na frequência de Comunhão ($K-S = 4,067, p=0,000$). Quando existem, maior em 'todos os dias' (+8,3%), 'mais do que uma vez por semana' (+8,3%), 'uma vez por semana' (+4,8%), 'pelo menos uma vez por mês' (+6,8%), 'menos vezes' (+4,4%) e, quando não existem, maior em 'nunca' (+34,2%) na frequência de Oração ($K-S = 3,598, p=0,000$);

⇒ FEC: quando existiu, maior em 'uma vez por semana' (+6,6%) e, quando não existiu, maior em 'nunca' (+14,2%) na frequência de Missa ($K-S = 1,632, p=0,01$). Quando existiu, maior em 'menos vezes' (+10,5%) e, quando não existiu, maior em 'nunca' (+14,9%) na frequência de Confissão ($K-S = 1,44, p=0,032$). Quando existiu, maior em 'uma vez por semana' (+4,8%), 'menos vezes' (+7,2%) e, quando não existiu, maior em 'nunca' (+15,6%) na frequência de Comunhão ($K-S = 1,591, p=0,013$). Quando existiu, maior em 'todos os dias' (+14,1%), 'mais do que uma vez por semana' (+4,8%), 'uma vez por semana' (+5,4%) e, quando não existiu, maior em 'nunca' (+21,1%) na frequência de Oração ($K-S = 2,354, p=0,000$);

⇒ GRF: maior em M e menor em P, diminuindo com a diminuição do grau, a frequência de Missa ($H(2) = 133,199, p=0,000$), a frequência de Confissão ($H(2) = 91,283, p=0,000$), a frequência de Comunhão ($H(2) = 103,776, p=0,000$) e a frequência de Oração ($H(2) = 119,963, p=0,000$).

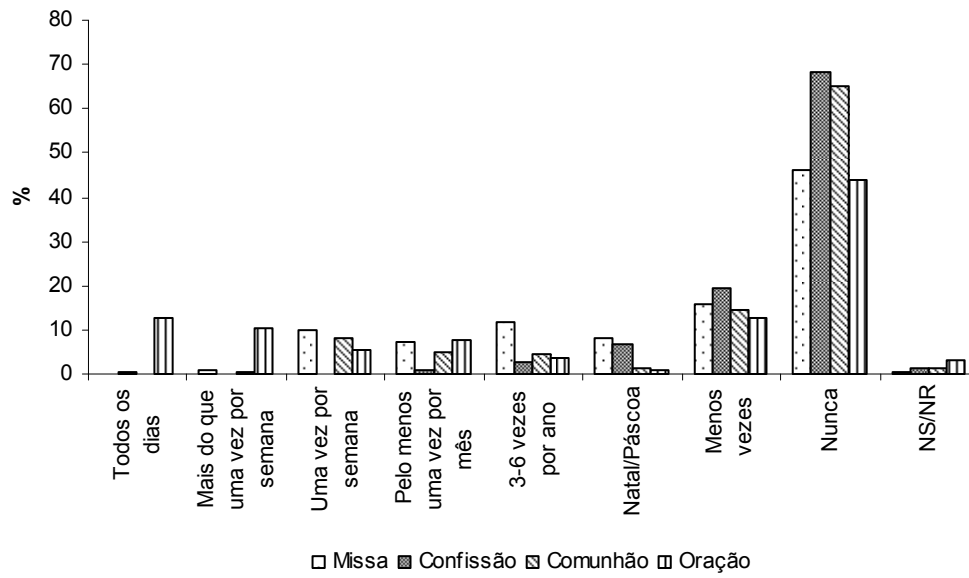


Figura 4.15 – Distribuição da frequência de práticas católicas

4.2.13. Pertença a movimento religioso

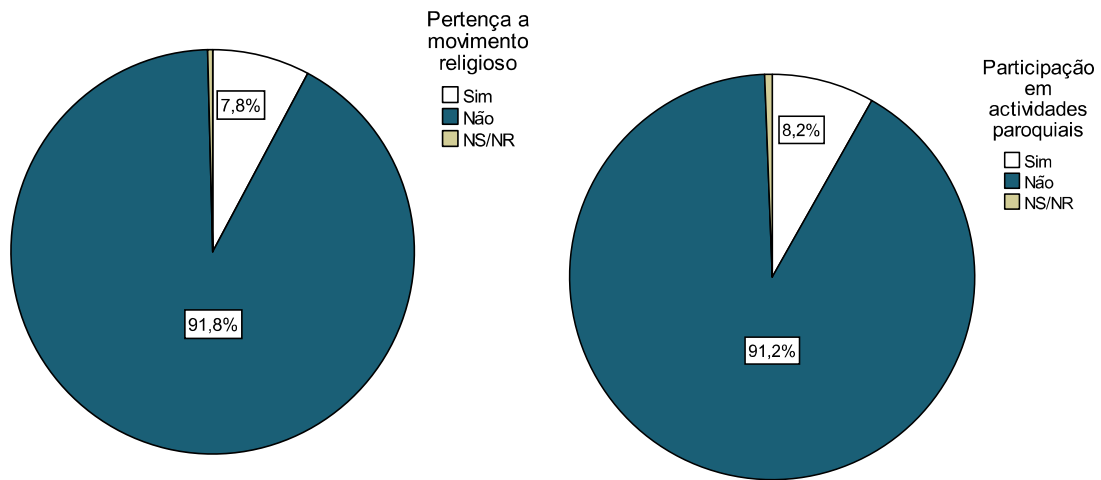
A pertença a movimentos religiosos é diminuta, havendo somente 7,8% dos inquiridos que o fazem. Porventura a pergunta estando não completamente correcta tenha induzido respostas erradas. Dos que responderam afirmativamente, 6,8% respondeu ao número de anos de pertença, estando a média entre os 7-9 anos e os 10-12 anos, deslocada para a primeira. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ SCP: maior no casamento religioso (+9%) ($\chi^2(1) = 13,939, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maior (+9,3%) ($\chi^2(1) = 11,686, p=0,001$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maior (+10,4%) ($\chi^2(1) = 16,856, p=0,000$);
- ⇒ GRF: maior em M (20,5%) do que em A (2,2%) e P (0,7%) ($\chi^2(2) = 55,103, p=0,000$).

4.2.14. Participação em actividades paroquiais

A participação em actividades paroquiais é diminuta havendo somente 8,2% dos inquiridos que o fazem. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres (+6,8%) ($\chi^2(1) = 7,646, p=0,006$);
- ⇒ AE: maior em S (19,3%) e T (11,8%) e menor em A (2,3%) e D (4,2%) ($Phi = 0,184, p=0,01$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso (+12,2%) ($\chi^2(1) = 23,866, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maior (+8,9%) ($\chi^2(1) = 10,159, p=0,001$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maior (+12,8%) ($\chi^2(1) = 24,447, p=0,000$);
- ⇒ GRF: maior em M (17,6%) e menor em P (0,7%), baixando gradualmente com a diminuição do grau ($\chi^2(2) = 31,232, p=0,000$).



Figuras 4.16 e 4.17 – Distribuição da frequência de pertença a movimento religioso e de participação em actividades paroquiais

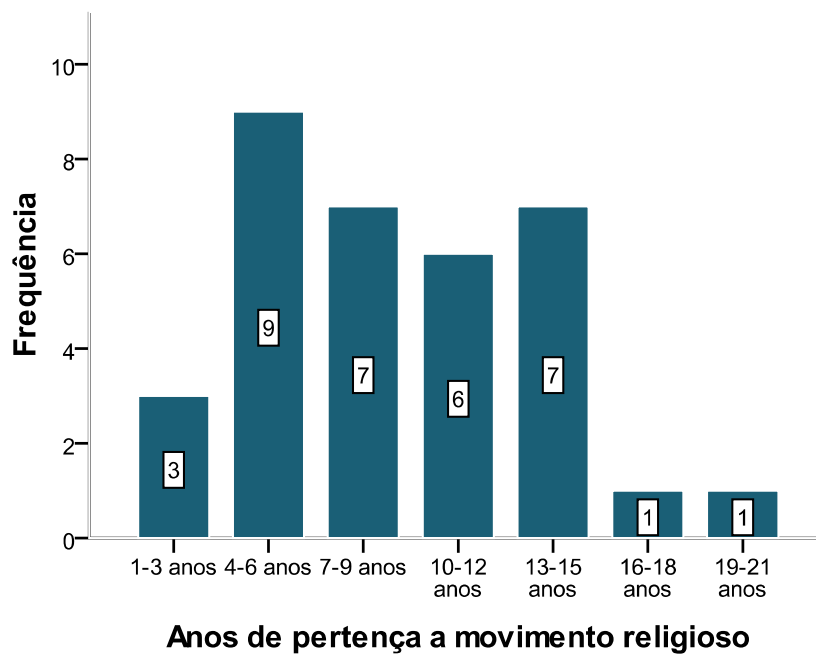
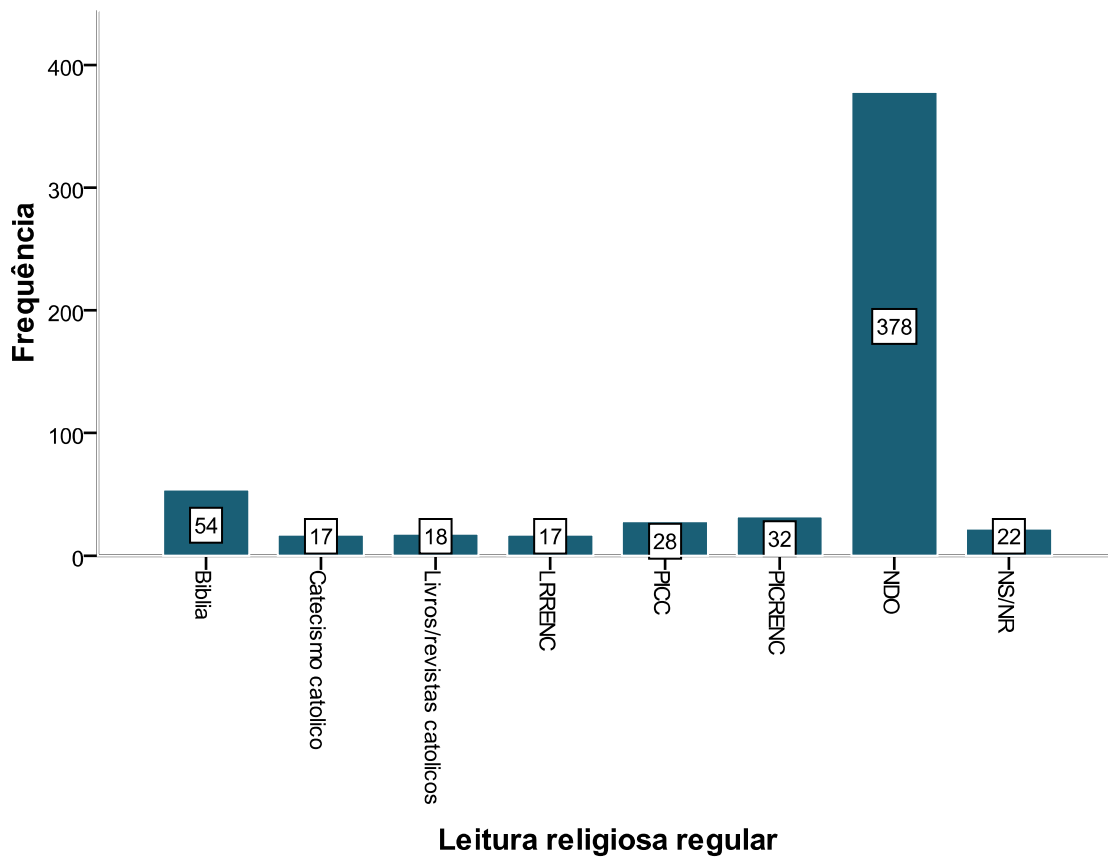


Figura 4.18 – Distribuição da frequência de anos de pertença a movimento religioso

4.2.15. Leitura religiosa regular

A leitura religiosa é feita por poucos inquiridos, havendo 75,6% dos mesmos que não realizam nenhuma das opções apresentadas. O documento mais lido é a Bíblia com 10,8% dos inquiridos a fazerem-no, tendo os restantes valores pouco importantes. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ AE: a leitura da 'Bíblia' é maior em H (24,6%) e T (13%) e menor em E (2,6%) e C (2,7%), enquanto 'NDO' é maior em C (86,5%) e A (85,4%) e menor em H (61,4%) e T (79,4%) ($\chi^2(12) = 39,965, p=0,000$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso a leitura da 'Bíblia' (+12%), do 'Catecismo católico' (+5,6%), do 'PICC' (+5,6%). Maior noutras situações 'NDO' (+8,7%) ($\chi^2(7) = 45,028, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maior em 'Bíblia' (+11,1%), 'Catecismo católico' (+4,9%), 'Livros/revistas católicas' (+5,2%), 'PICC' (+5%). Quando não existem, maior em 'NDO' (+20,3%) ($\chi^2(7) = 56,143, p=0,000$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maior em 'Bíblia' (+10%), 'Catecismo católico' (+4,6%), 'Livros/revistas católicas' (+4%), 'PICC' (+5,1%). Quando não existiu, maior em 'PICRENC' (3,7%) e 'NDO' (+10,9%) ($\chi^2(7) = 38,543, p=0,000$);
- ⇒ GRF: maior em M e menor em P, baixando gradualmente com a diminuição do grau, sendo o contrário para a categoria 'NDO'. As percentagens são em 'Bíblia' M (19,5%) e P (2,8%), em 'Catecismo católico' M (7,8%) e P (0,7%), em 'Livros/revistas católicas' M (7,8%) e P (0%), em 'PICC' M (11,7%) e P (0,7%), em 'NDO' M (66,9%) e P (91%) ($\chi^2(14) = 96,162, p=0,000$).



Nota: LRRENC – Livros/revistas religiosos/espirituais não católicos; PIOC – Páginas da Internet com conteúdos católicos; PICRENC – Páginas da Internet com conteúdos religiosos/espirituais não católicos; NDO – Nenhuma destas opções.

Figura 4.19 – Distribuição da frequência da leitura religiosa regular

4.2.16. Práticas não católicas

De maneira geral, as práticas não católicas não apresentam valores interessantes para analisar, uma vez que a sua frequência é muito baixa. Somente a meditação e a leitura de horóscopo mostram valores com alguma substância. A meditação pode ser interpretada de forma diversa, quer na perspectiva católica, quer na não católica, como a transcendental. Também pode ser vista como introspecção ou pensamento mais demorado e focalizado; assim, é mais difícil retirar algumas conclusões. Em relação ao horóscopo, as respostas mostram que os inquiridos a praticam com alguma regularidade. Todas as práticas têm a mediana em ‘nunca’ com exceção de leitura do horóscopo que a tem em ‘menos vezes’. Da aplicação do teste de Friedman, a amostras emparelhadas, o valor mais elevado encontra-se, claramente, na leitura do horóscopo, distanciando dos restantes, tendo somente a meditação um valor pouco maior do que os outros (*Friedman* (7) = 895,393, $p=0,000$). Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres em ‘semanalmente’ (+18%), ‘mensalmente’ (+6%) e ‘menos vezes’ (+9,5%), e maior nos homens em ‘nunca’ (+36,5%) a frequência de Leitura de horóscopo ($K-S = 4,062, p=0,000$);
- ⇒ AE: maior em A D e menor em C e H a frequência de Leitura de horóscopo ($H(6) = 14,944, p=0,021$);
- ⇒ HLF: maior em M e menor em S a frequência de Ioga ($H(3) = 14,836, p=0,002$). Maior em 1º e menor em M, baixando gradualmente com o aumento das habilitações, a frequência de Tarot ($H(3) = 13,592, p=0,004$);
- ⇒ GRF: maior em M e menor em P, baixando gradualmente com a diminuição do grau, a frequência de Consulta de videntes ($H(2) = 4,771, p=0,092$).

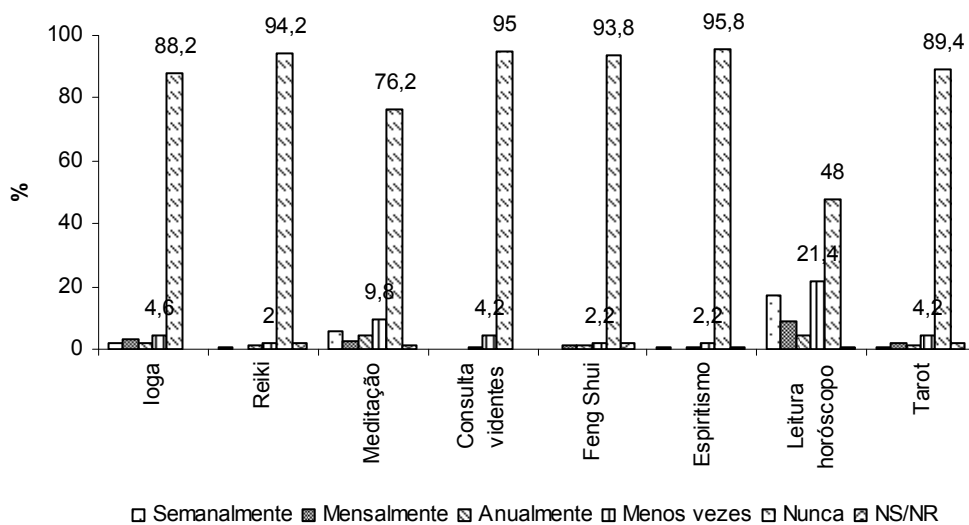


Figura 4.20 – Distribuição da frequência de práticas não católicas

4.2.17. Atitudes em relação ao casamento, vida e sexualidade

A figura 4.21 mostra a distribuição das médias relativas aos vários tipos de atitudes, destacando-se nas mais elevadas os meios contraceptivos e a educação sexual nas escolas e, nas menos elevadas, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, as relações homossexuais, o aborto e as relações sexuais casuais. As médias encontram-se entre 3 e 5, i.e., entre ‘alguma’ e ‘muita’. O quadro 4.11 mostra os desvios padrão respectivos. Da aplicação do teste t para amostras emparelhadas, utilizando somente os dois itens com a maior e a menor média, respectivamente, meios contraceptivos (4,74) e aborto (3,06), as diferenças são claramente significativas ($t(495) = -28,733, p=0,000$). Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

⇒ S: maior nas mulheres (+0,63) a concordância em relação a Casamento entre pessoas do mesmo sexo ($t(486) = -4,645, p=0,000$); maior nas mulheres (+0,74) a concordância em relação a Relações homossexuais ($t(484) = -5,927, p=0,000$); maior nos homens (+0,17) a concordância em relação à Eutanásia ($t(474) = 1,655, p=0,099$); maior nos homens (+0,89) a concordância em relação a Relações sexuais casuais ($t(486,4) = 8,644, p=0,000$);

⇒ AE:

- Maior em S (4,11) e menor em H (3,19) a concordância em relação ao Casamento religioso ($H(6) = 20,696, p=0,002$). As diferenças existem entre C e S ($G-H, p=0,058$), S e D ($G-H, p=0,006$), S e H ($G-H, p=0,004$), E e H ($G-H, p=0,076$).
- Maior em D (3,78) e menor em T (2,26) a concordância em relação ao Casamento entre pessoas do mesmo sexo ($F(6) = 11,932, p=0,000$). As diferenças existem entre T e C (Tukey, $p=0,001$), T e S (Tukey, $p=0,001$), T e A (Tukey, $p=0,000$), T e D (Tukey, $p=0,000$), T e E (Tukey, $p=0,026$), T e H (Tukey, $p=0,001$).
- Maior em D (4,31) e menor em T (3,6) a concordância em relação à União de facto ($H(6) = 24,426, p=0,000$). As diferenças existem entre T e D ($G-H, p=0,000$), T e E ($G-H, p=0,039$).
- Maior em A (3,77) e menor em T (2,4) a concordância em relação às Relações homossexuais ($F(6) = 22,254, p=0,000$). As diferenças existem entre T e C (Tukey, $p=0,000$), T e S (Tukey, $p=0,000$), T e A (Tukey, $p=0,000$), T e D (Tukey, $p=0,000$), T e E (Tukey, $p=0,025$), T e H (Tukey, $p=0,000$); entre A e E (Tukey, $p=0,064$), entre D e E (Tukey, $p=0,001$).
- Maior em H (3,37) e menor em T (2,7) a concordância em relação ao Aborto ($F(6) = 2,984, p=0,007$). As diferenças existem entre T e D (Tukey, $p=0,086$), entre T e E (Tukey, $p=0,098$), entre T e H (Tukey, $p=0,027$).
- Maior em C (4,03) e menor em T (3,46) a concordância em relação ao Divórcio ($H(6) = 13,561, p=0,035$). As diferenças existem entre C e T ($G-H, p=0,085$).

- Maior em C (3,68) e menor em S (2,54) a concordância em relação às Relações sexuais casuais ($F(6) = 10,69, p=0,000$). As diferenças existem entre C e S (Tukey, $p=0,000$), C e A (Tukey, $p=0,087$), S e T (Tukey, $p=0,000$), S e D (Tukey, $p=0,053$), S e E (Tukey, $p=0,000$), T e A (Tukey, $p=0,021$), T e D (Tukey, $p=0,011$), T e H (Tukey, $p=0,02$).
 - Maior em D (4,53) e menor em T (4,13) a concordância em relação à Educação sexual nas escolas ($H(6) = 10,973, p=0,089$). As diferenças existem entre T e D ($G-H, p=0,032$);
- ⇒ CSF: maior em B (+0,18) a concordância em relação à União de facto ($t(488) = -1,764, p=0,078$); maior em E (+0,2) a concordância em relação à Eutanásia ($t(474) = 1,745, p=0,082$); maior em E (+0,19) a concordância em relação às Relações sexuais casuais ($t(362,3) = 1,704, p=0,089$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso (+0,56) a concordância em relação ao Casamento religioso ($t(425,2) = 4,703, p=0,000$). Maior noutras situações a concordância em relação a Casamento entre pessoas do mesmo sexo (+0,56) ($t(485) = -4,166, p=0,000$), União de facto (+0,24) ($t(487) = -2,454, p=0,014$), Relações homossexuais (+0,42) ($t(483) = -3,217, p=0,001$), Aborto (+0,42) ($t(493) = -3,585, p=0,000$), Divórcio (+0,26) ($t(492) = -2,496, p=0,013$), Eutanásia (+0,41) ($t(473) = -3,969, p=0,000$), Relações sexuais casuais (+0,19) ($t(487) = -1,769, p=0,078$), Educação sexual nas escolas (+0,17) ($t(494) = -2,025, p=0,043$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maior a concordância em relação ao Casamento religioso (+0,64) ($t(489) = 4,897, p=0,000$). Quando não existem, maior a concordância em relação ao Casamento entre pessoas do mesmo sexo (+0,71) ($t(485) = -4,653, p=0,000$), União de facto (+0,43) ($t(486) = -3,997, p=0,000$), Relações homossexuais (+0,57) ($t(484) = -3,949, p=0,000$), Aborto (+0,69) ($t(492) = -5,228, p=0,000$), Divórcio (+0,66) ($t(248,5) = -6,161, p=0,000$), Eutanásia (+0,56) ($t(474) = -4,825, p=0,000$), Relações sexuais casuais (+0,37) ($t(486) = -3,016, p=0,003$), Meios contraceptivos (+0,15) ($t(269) = -2,616, p=0,009$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maior a concordância em relação ao Casamento religioso (+0,46) ($t(488) = 3,784, p=0,000$). Quando não existiu, maior a concordância em relação ao Casamento entre pessoas do mesmo sexo (+0,54) ($t(484) = -3,866, p=0,000$), União de facto (+0,33) ($t(487) = -3,341, p=0,001$), Relações homossexuais (+0,47) ($t(482) = -3,531, p=0,000$), Aborto (+0,69) ($t(492) = -5,748, p=0,000$), Divórcio (+0,29) ($t(491) = -2,71, p=0,007$), Eutanásia (+0,43) ($t(472) = -4,005, p=0,000$), Educação sexual nas escolas (+0,15) ($t(493) = -1,7, p=0,09$);
- ⇒ FEC: quando existiu, maior a concordância em relação ao Casamento religioso (+0,25) ($t(487) = 1,846, p=0,065$). Quando não existiu, maior a concordância em relação ao Casamento entre pessoas do mesmo sexo (+0,33) ($t(198,6) = -1,989, p=0,048$), Relações homossexuais (+0,47) ($t(193,7) = -3,012, p=0,003$), Aborto (+0,59) ($t(491) = -4,563, p=0,000$), Divórcio (+0,31) ($t(490) = -2,592, p=0,01$), Eutanásia (+0,3) ($t(180,7) = -2,238, p=0,026$);

⇒ GRF:

- Maior em M (4,06) e menor em P (3,15), baixando gradualmente com a diminuição do grau, a concordância em relação ao Casamento religioso ($F(2) = 20,362, p=0,000$). As diferenças existem entre todas as categorias, sendo entre M e A (*Tukey, $p=0,001$*), M e P (*Tukey, $p=0,000$*), A e P (*Tukey, $p=0,014$*).
- Menor em M (2,89) e maior em P (3,76), aumentando gradualmente com a diminuição do grau, a concordância em relação ao Casamento entre pessoas do mesmo sexo ($F(2) = 15,202, p=0,000$). As diferenças existem entre M e P e A e P (*Tukey, $p=0,000$*).
- Menor em M (3,78) e maior em P (4,33), aumentando gradualmente com a diminuição do grau, a concordância em relação à União de facto ($F(2) = 11,221, p=0,000$). As diferenças existem entre M e P (*G-H, $p=0,000$*), A e P (*G-H, $p=0,003$*).
- Menor em M (3,06) e maior em P (3,78), aumentando gradualmente com a diminuição do grau, a concordância em relação às Relações homossexuais ($F(2) = 11,662, p=0,000$). As diferenças existem entre M e P e A e P (*Tukey, $p=0,000$*).
- Menor em M (2,61) e maior em P (3,51), aumentando gradualmente com a diminuição do grau, a concordância em relação ao Aborto ($F(2) = 20,394, p=0,000$). As diferenças existem entre todas as categorias, sendo entre M e A (*G-H, $p=0,001$*), M e P (*G-H, $p=0,000$*), A e P (*G-H, $p=0,01$*).
- Menor em M (3,43) e maior em P (4,1), aumentando gradualmente com a diminuição do grau, a concordância em relação ao Divórcio ($F(2) = 13,882, p=0,000$). As diferenças existem entre todas as categorias, sendo entre M e A (*Tukey, $p=0,021$*), M e P (*Tukey, $p=0,000$*), A e P (*Tukey, $p=0,014$*).
- Menor em M (3,27) e maior em P (3,79), aumentando gradualmente com a diminuição do grau, a concordância em relação à Eutanásia ($F(2) = 7,993, p=0,000$). As diferenças existem entre M e P (*G-H, $p=0,001$*), A e P (*G-H, $p=0,018$*).
- Menor em M (3,04) e maior em P (3,43), aumentando gradualmente com a diminuição do grau, a concordância em relação às Relações sexuais casuais ($F(2) = 4,123, p=0,017$). As diferenças existem entre M e P (*Tukey, $p=0,012$*).
- Menor em M (4,68) e maior em P (4,83), aumentando gradualmente com a diminuição do grau, a concordância em relação aos Meios contraceptivos ($F(2) = 2,825, p=0,06$). As diferenças existem entre M e P (*G-H, $p=0,04$*).

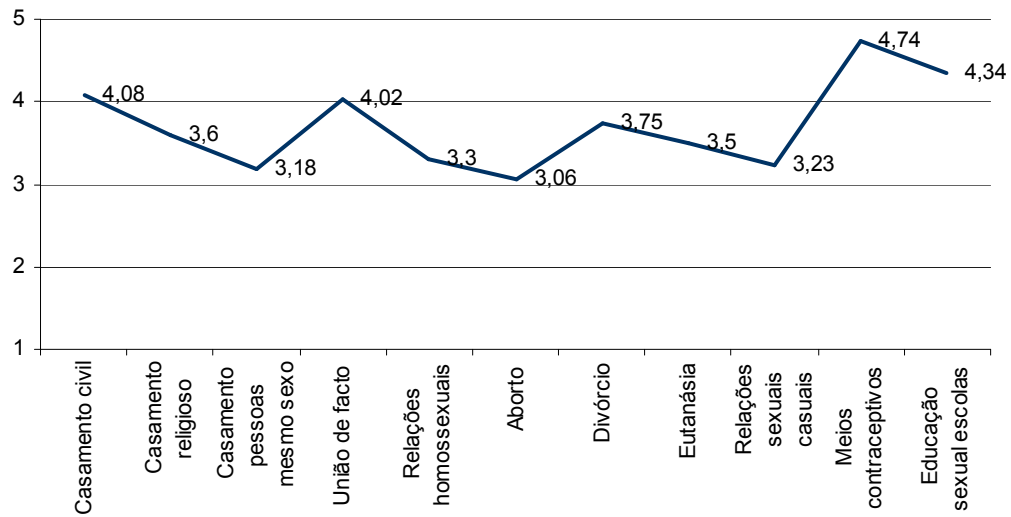


Figura 4.21 – Distribuição da frequência de atitudes

Quadro 4.11 – Distribuição das estatísticas relativas às atitudes

	Média	Desvio padrão
Casamento civil	4,08	1,06
Casamento religioso	3,60	1,31
Casamento pessoas mesmo sexo	3,18	1,52
União de facto	4,02	1,06
Relações homossexuais	3,30	1,43
Aborto	3,06	1,30
Divórcio	3,75	1,14
Eutanásia	3,50	1,14
Relações sexuais casuais	3,23	1,22
Meios contraceptivos	4,74	,58
Educação sexual escolas	4,34	,92

4.2.18. Grau de confiança na Igreja Católica

O grau de confiança na Igreja Católica mais respondido foi ‘pouca’ (33,4%), seguido de ‘nenhuma’ e ‘alguma’ com 24,2% e 24%, respectivamente. Em conjunto ‘pouca’ e ‘nenhuma’ têm 57,6%, que, conjugados com ‘alguma’, totalizam 81,6%. A média é igual a 2,37, encontrando-se entre ‘pouca’ e ‘alguma’ (desvio padrão igual a 1,1). Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ AE: maior em S (2,75) e menor em C (1,97) ($F(6) = 3,711, p=0,001$). As diferenças existem entre C e S (Tukey, $p=0,013$), C e T (Tukey, $p=0,033$), S e A (Tukey, $p=0,07$), S e D (Tukey, $p=0,063$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso (+0,47) ($t(475,3) = 4,844, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maior (+0,71) ($t(256,6) = 7,097, p=0,000$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maior (+0,62) ($t(398,5) = 6,548, p=0,000$);
- ⇒ FEC: quando existiu, maior (+0,3) ($t(203,9) = 2,561, p=0,011$);
- ⇒ GRF: maior em M (2,93) e menor em P (1,79), baixando gradualmente com a diminuição do grau ($F(2) = 49,118, p=0,000$). As diferenças existem entre todas as categorias, sendo entre M e A, M e P, A e P ($G-H, p=0,000$).

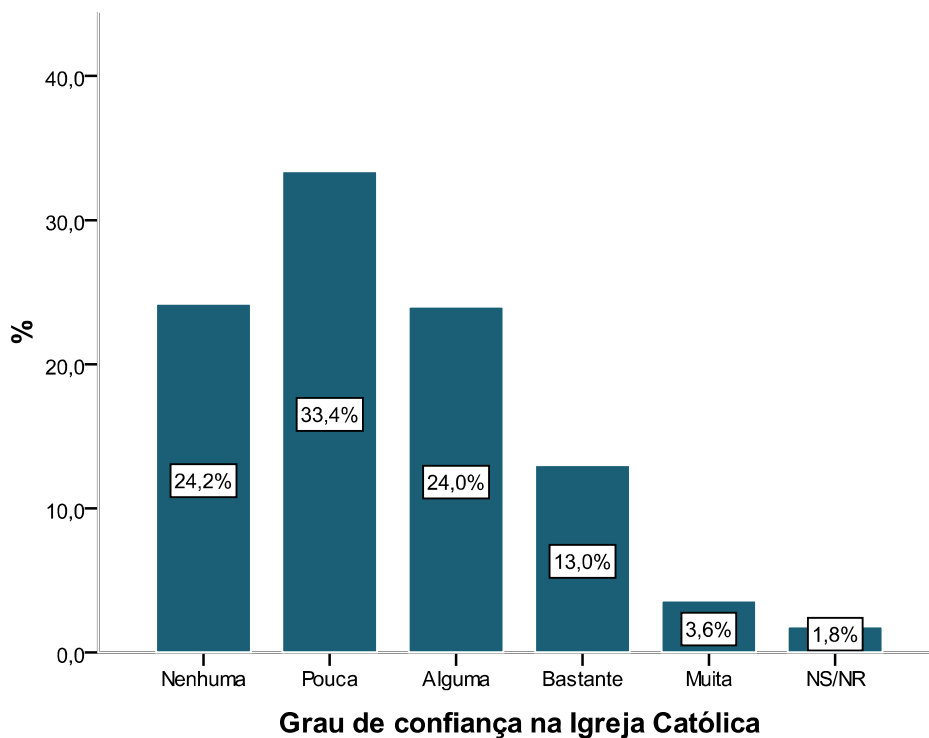


Figura 4.22 – Distribuição da frequência do grau de confiança na Igreja Católica

4.2.19. Grau de religiosidade da família (pais)

O grau de religiosidade mais comum é ‘alguma’, assim como a sua média (3,08; desvio padrão igual a 1,05), pelo que se deduz que a religiosidade dos pais mais comum, em média, é alguma. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ SCP: maior no casamento religioso (+0,7) ($t(495) = 7,839, p=0,000$);
- ⇒ PCRFB: quando existem, maior (+1,2) ($t(268,7) = 14,092, p=0,000$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maior (+0,92) ($t(495) = 10,266, p=0,000$);
- ⇒ FEC: quando existiu, maior (+0,35) ($t(205) = 3,12, p=0,002$).

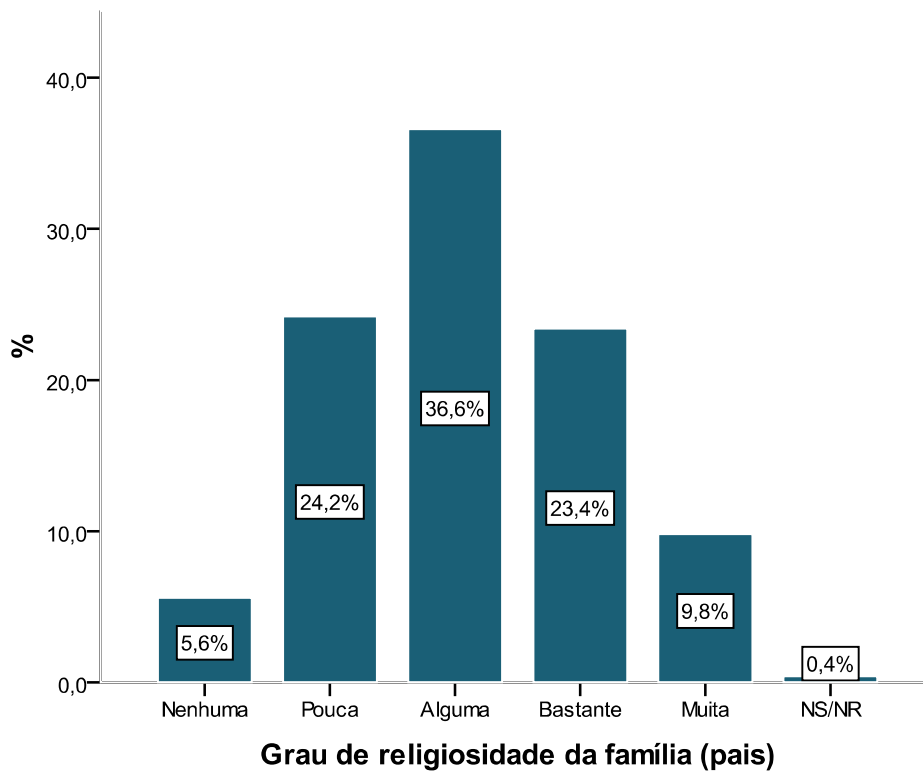


Figura 4.23 – Distribuição da frequência do grau de religiosidade da família (pais)

4.2.20. Práticas católicas realizadas em família

Dos inquiridos, 26% não pratica ou não praticou em família alguma das práticas católicas referidas nas opções (NDO), havendo 74% que o faz ou fez. Destes, 53,2% celebram o Natal/Páscoa religiosamente, 43,6% têm símbolos religiosos em casa, 28,6% falam de temas religiosos em casa, 14,8% vão juntos à missa e 8,6% recebem publicações religiosas em casa. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ AE: maiores e menores as práticas ‘Juntos à missa’ em S (30,4%) e C (5,4%), ‘Natal/Páscoa’ em A (65,9%) e C (35,1%), ‘Temas religiosos’ em S (39,3%) e T (24,5%), ‘Símbolos religiosos’ em E (53,8%) e A (34,1%), ‘Publicações religiosas’ em S (14,3%) e D (5%), e ‘NDO’ em C (35,1%) e A (15,9%) ($\chi^2(36) = 57,679, p=0,012$);
- ⇒ HLF: os valores maiores e menores são para ‘Juntos à missa’ (M^o-16,6% e 1^o-6,3%), aumentando gradualmente com o aumento das habilitações, ‘Natal/Páscoa’ (2^o-63,4% e 1^o-31,3%), ‘Temas religiosos’ (1^o-37,5% e M-26,9%), baixando gradualmente com o aumento das habilitações, ‘Símbolos religiosos’ (1^o-62,5% e M^o-38,8%), baixando gradualmente com o aumento das habilitações, e ‘NDO’ (M-30,3% e 2^o-13,4%) ($\chi^2(18) = 35,659, p=0,008$);
- ⇒ CSF: maior em B ‘Natal/Páscoa’ (+5,5%) e ‘Símbolos religiosos’ (+9,7%), e maior em E ‘NDO’ (+8,3%) ($\chi^2(6) = 11,956, p=0,063$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso em ‘Juntos à missa’ (+20%), ‘Natal/Páscoa’ (+31,2%), ‘Temas religiosos’ (+14,5%), ‘Símbolos religiosos’ (+21,2%), ‘Publicações religiosas’ (+13,4%) e maior nas outras situações ‘NDO’ (+24,2%) ($\chi^2(6) = 186,495, p=0,000$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maior em ‘Juntos à missa’ (+19,9%), ‘Natal/Páscoa’ (+35,2%), ‘Temas religiosos’ (+19,1%), ‘Símbolos religiosos’ (+32%), ‘Publicações religiosas’ (+10,8%). Quando não existiu, maior em ‘NDO’ (+31,9%) ($\chi^2(6) = 229,504, p=0,000$);
- ⇒ FEC: quando existiu, maior em ‘Juntos à missa’ (+8,3%), ‘Natal/Páscoa’ (+3,6%), ‘Temas religiosos’ (+6,5%), ‘Publicações religiosas’ (+9,5%) ($\chi^2(6) = 19,43, p=0,003$);
- ⇒ GRF: maior em M e menor em P, baixando gradualmente com a diminuição do grau, sendo o contrário para a categoria ‘NDO’. As percentagens são em ‘Juntos à missa’ M (38,2%) e P (0%), em ‘Natal/Páscoa’ M (85,5%) e P (20,3%), em ‘Temas religiosos’ M (49,7%) e P (12,2%), em ‘Símbolos religiosos’ M (67,3%) e P (15,5%), em ‘NDO’ M (4,2%) e P (60,1%); em ‘Publicações religiosas’ M (21,2%), A (3,3%) e P (1,4%) ($\chi^2(12) = 570,785, p=0,000$).

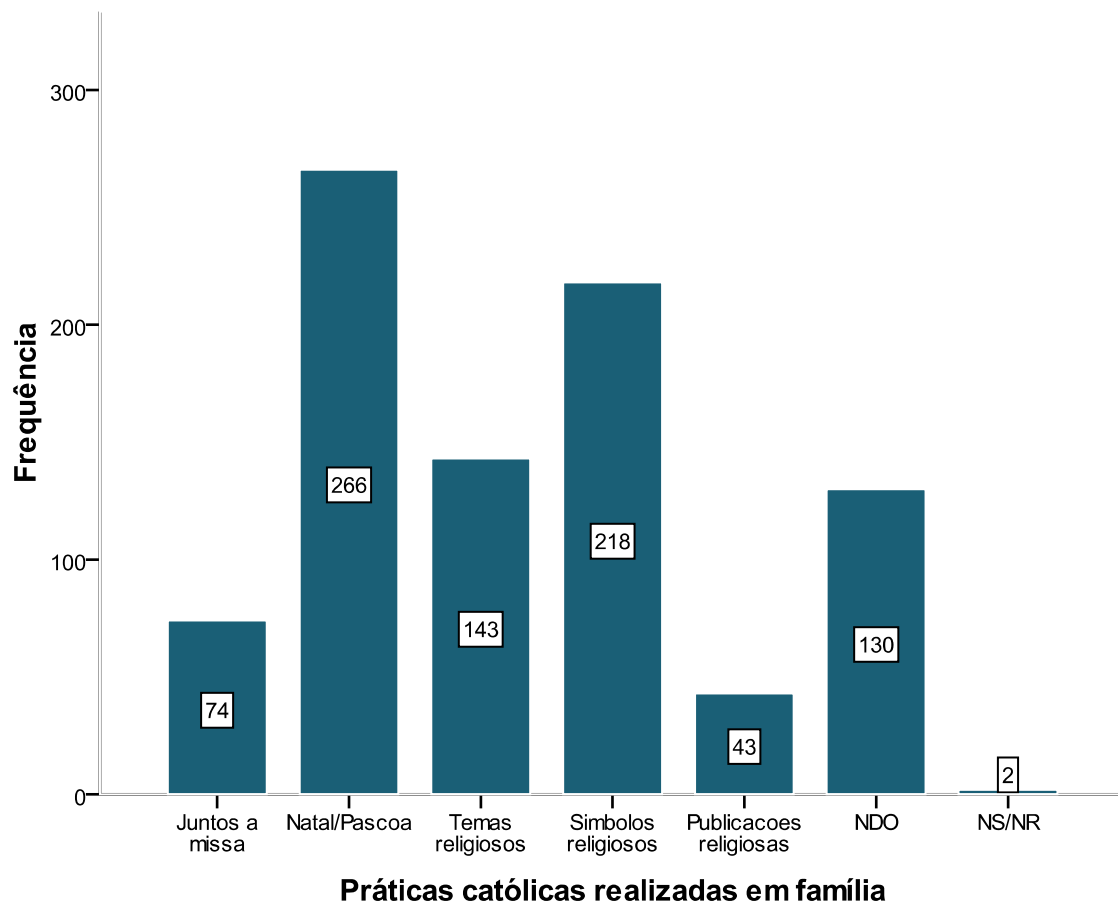


Figura 4.24 – Distribuição da frequência das práticas católicas realizadas em família

4.2.21. Grau de influência de alguns aspectos na posição religiosa

O actor que mais influencia a posição religiosa dos inquiridos é a família (3,04), seguida da Igreja (2,41), tendo os restantes médias semelhantes. No quadro 4.12 encontram-se os desvios padrão respectivos. Da aplicação do teste t para amostras emparelhadas, utilizando somente os dois itens com a maior e menor média, respectivamente família (3,04) e escola (1,74), as diferenças são claramente significativas ($t(494) = -22,293, p=0,000$). Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ S: maior nas mulheres (+0,28) a influência dos Amigos ($t(496) = -3,045, p=0,002$); (+0,17) a influência dos Meios culturais ($t(493) = -1,9, p=0,058$);
- ⇒ AE: maior em S (2,68) e menor em C e H (2,14) a influência da Igreja ($F(6) = 2,578, p=0,018$). As diferenças existem entre C e S ($LSD, p=0,043$), C e T ($LSD, p=0,061$), C e E ($LSD, p=0,044$), S e D ($LSD, p=0,02$), S e H ($LSD, p=0,021$), T e D ($LSD, p=0,022$), T e H ($LSD, p=0,027$), D e E ($LSD, p=0,016$), E e H ($LSD, p=0,019$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso (+0,55) a influência da Família ($t(495) = 4,859, p=0,000$), Igreja (+0,62) ($t(492) = 5,515, p=0,000$), Escola (+0,17) ($t(492) = 1,767, p=0,078$), Amigos (+0,16) ($t(495) = 1,772, p=0,077$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maior a influência da Família (+0,7) ($t(494) = 5,595, p=0,000$), Igreja (+0,9) ($t(273,1) = 7,897, p=0,000$), Escola (+0,32) ($t(273,6) = 3,33, p=0,001$), Amigos (+0,28) ($t(494) = 2,663, p=0,008$), Meios culturais (+0,17) ($t(491) = 1,716, p=0,087$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maior a influência da Família (+0,64) ($t(494) = 5,566, p=0,000$), Igreja (+1,05) ($t(405,9) = 9,934, p=0,000$), Escola (+0,16) ($t(491) = 1,666, p=0,096$), Amigos (+0,28) ($t(494) = 2,865, p=0,004$), Meios culturais (+0,22) ($t(491) = 2,429, p=0,015$);
- ⇒ FEC: quando existiu, maior a influência da Igreja (+0,3) ($t(490) = 2,26, p=0,024$), Escola (+0,5) ($t(178,1) = 4,195, p=0,000$);
- ⇒ GRF:
 - Maior em M (3,67) e menor em P (2,57), baixando gradualmente com a diminuição do grau, a influência da Família ($F(2) = 37,533, p=0,000$). As diferenças existem entre todas as categorias, sendo entre M e A, M e P ($Tukey, p=0,000$), A e P ($Tukey, p=0,051$).
 - Maior em M (3,12) e menor em P (1,69), baixando gradualmente com a diminuição do grau, a influência da Igreja ($F(2) = 60,786, p=0,000$). As diferenças existem entre todas as categorias, sendo entre M e A, M e P, A e P ($G-H, p=0,000$).
 - Maior em M (1,98) e menor em P (1,59), baixando gradualmente com a diminuição do grau, a influência da Escola ($F(2) = 6,847, p=0,001$). As diferenças existem entre M e A ($Tukey, p=0,009$), M e P ($Tukey, p=0,002$).

- Maior em M (2,12) e menor em P (1,76), baixando gradualmente com a diminuição do grau, a influência da Amigos ($F(2) = 5,123, p=0,006$). As diferenças existem entre M e P (Tukey, $p=0,005$).

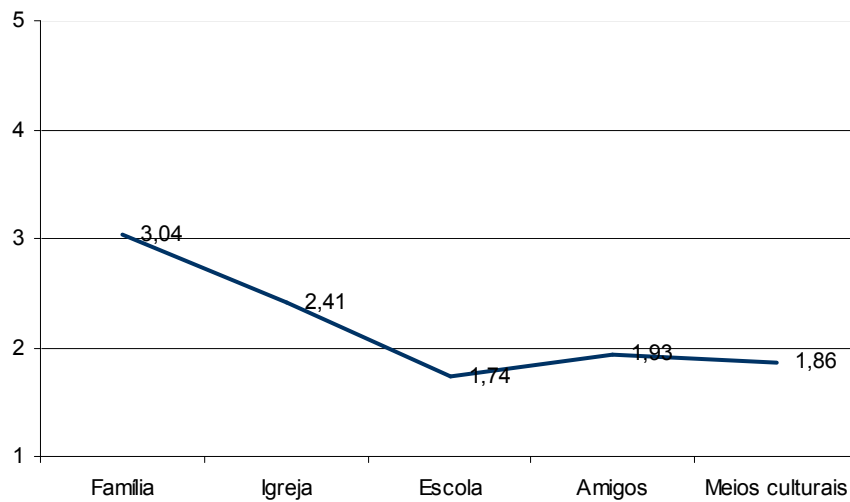


Figura 4.25 – Distribuição da frequência do grau de influência de alguns aspectos na posição religiosa

Quadro 4.12 – Distribuição das estatísticas relativas à influência de alguns aspectos na posição religiosa

	Média	Desvio padrão
Família	3,04	1,27
Igreja	2,41	1,28
Escola	1,74	1,03
Amigos	1,93	1,03
Meios culturais	1,86	,97

4.2.22. Participação na catequese da paróquia

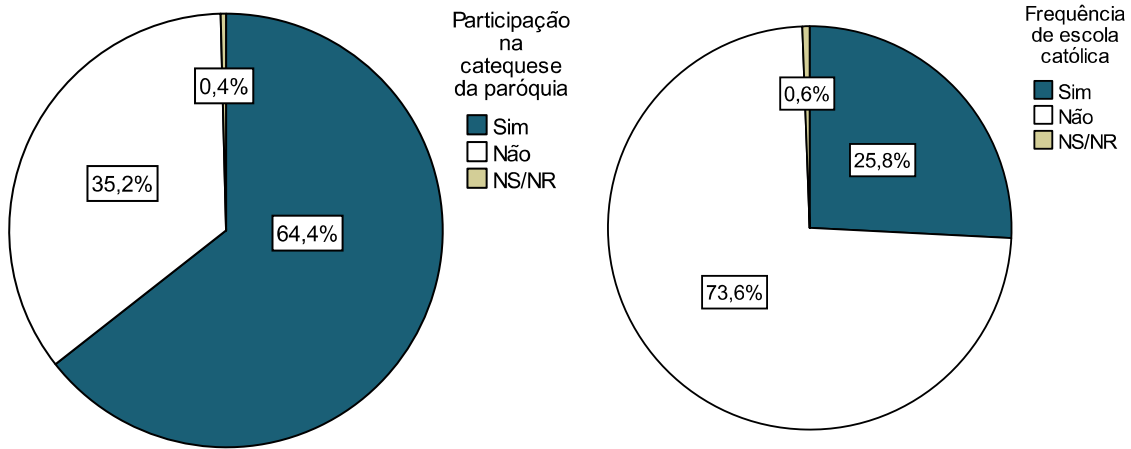
A catequese da paróquia foi frequentada por 64,4% dos inquiridos. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ HLF: maior em 1° (75%) e menor em M (60,4%), baixando gradualmente com o aumento das habilitações ($\chi^2(3) = 6,669, p=0,083$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso (+30,1%) ($\chi^2(1) = 48,384, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maior (+38%) ($\chi^2(1) = 60,057, p=0,000$);
- ⇒ GRF: maior em M (83,6%) e menor em P (35,6%), baixando gradualmente com a diminuição do grau ($\chi^2(2) = 84,358, p=0,000$).

4.2.23. Frequência de escola católica

Dos inquiridos, 25,8% frequentou uma escola católica. Dos respondentes a esta questão afirmativamente, 22,6% responderam também à questão sobre os anos de frequência, situando-se a moda em 7-9 anos. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ AE: maior em T (39%) e S (28,1%) e menor em H (11,9%) e D (20,8%) ($\chi^2(6) = 16,925, p=0,01$);
- ⇒ HLF: maior em M (37%) e menor em 1° (0%), aumentando gradualmente com o aumento das habilitações ($\chi^2(3) = 46,537, p=0,000$);
- ⇒ CSF: maior em E (+26,4%) ($\chi^2(1) = 39,62, p=0,000$);
- ⇒ GRF: maior em M (33,1%) do que em A (23%) e P (21,5%) ($\chi^2(2) = 6,793, p=0,033$).



Figuras 4.26 e 4.27 – Distribuição da frequência da participação na catequese da paróquia e de frequência de escola católica

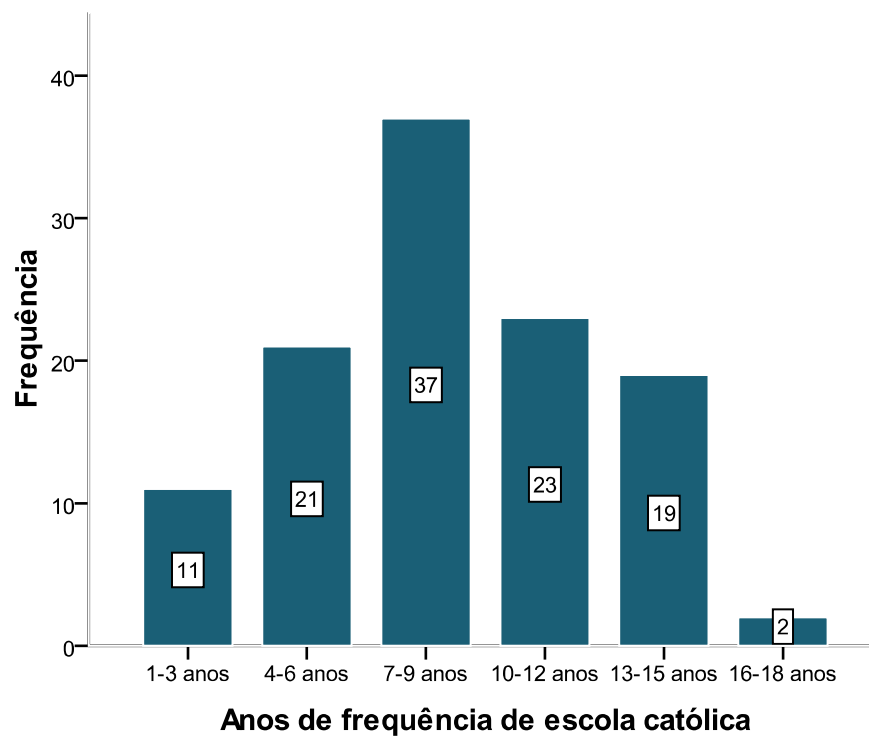


Figura 4.28 – Distribuição da frequência de anos de frequência de escola católica

4.2.24. Posição religiosa dos amigos mais chegados

A posição religiosa dos amigos mais chegados é claramente a de católicos não praticantes (66,4%), seguida dos ateus/agnósticos (44,6%). Os católicos praticantes representam 22,6%, enquanto as pessoas com outra religião afiguram-se com 4,6%. Assinala-se que 5,2% não soube responder a esta questão. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ AE: maiores e menores as posições ‘Católicos praticantes’ em S (41,1%) e C (5,6%), ‘Católicos não praticantes’ em E (81,8%) e C (50%), ‘Outra religião’ em H (17,2%) e C e T (0%), ‘Ateus/Agnósticos’ em C (72,2%) e E (31,2%) ($\chi^2(24) = 93,72, p=0,000$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso os ‘Católicos praticantes’ (+10,1%) e maior noutras situações os ‘Ateus/Agnósticos’ (+8,8%) ($\chi^2(4) = 10,509, p=0,033$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maior em ‘Católicos praticantes’ (+7%), ‘Católicos não praticantes’ (+9,7%) e, quando não existem, maior em ‘Ateus/Agnósticos’ (+10,6%) ($\chi^2(4) = 10,441, p=0,034$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maior em ‘Católicos praticantes’ (+9,9%), ‘Católicos não praticantes’ (+6%) e, quando não existiu, maior em ‘Ateus/Agnósticos’ (+12,8%) ($\chi^2(4) = 13,82, p=0,008$);
- ⇒ GRF: menor em M (37,8%) e maior em P (56,3%) em ‘Ateus/Agnósticos’, aumentando gradualmente com a diminuição do grau. Maior em M (75,6%) do que em A (68,4%) e P (65,9%) em ‘Católicos não praticantes’. Maior em M (33,5%) e menor em A (16,7%) em ‘Católicos praticantes’ ($\chi^2(8) = 28,397, p=0,000$).

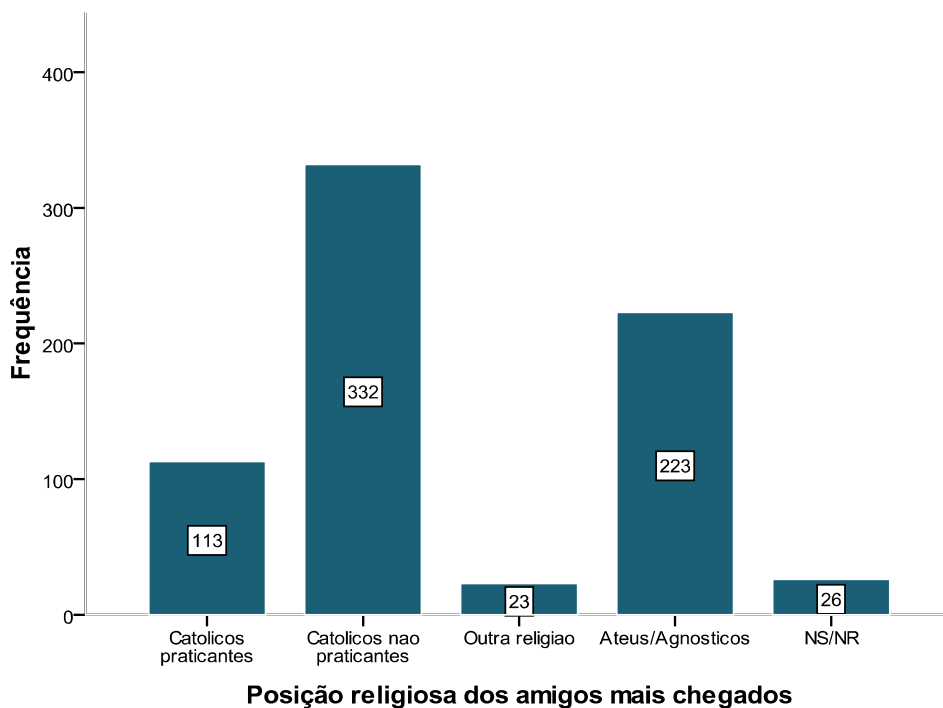


Figura 4.29 – Distribuição da frequência da posição religiosa dos amigos mais chegados

4.2.25. Transmissão da religiosidade católica aos filhos

No futuro, 32,6% dos inquiridos não irão transmitir a religiosidade católica aos seus filhos, havendo ainda 10,8% que não sabe se o fará. Dos restantes, 48,8% irão baptizar, 28% colocarão na catequese, 25,6% darão uma educação religiosa e 9,2% colocarão numa escola católica. Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

- ⇒ AE: valores maiores e menores em ‘Baptizar’ em S (74,1%) e C (29,4%), ‘Colocar na catequese’ em S (55,6%) e H (16,4%), ‘Dar educação religiosa’ em S (50%) e C (11,8%), ‘Colocar em escola católica’ em E (18,3%) e H (3,6%), ‘Nenhuma’ em C (55,9%) e S (22,2%) ($\chi^2(30) = 143,628, p=0,000$);
- ⇒ HLF: valores maiores e menores em ‘Baptizar’ (1º-62,2% e M-52,5%), ‘Colocar na catequese’ (2º-33,8% e 1º-25%), ‘Dar educação religiosa’ (M-30,4% e 1º-6,3%), aumentando gradualmente com o aumento das habilitações, ‘Colocar em escola católica’ (M-15,8% e 1º/2º-0%), aumentando gradualmente com o aumento das habilitações, ‘Nenhuma’ (1º-43,8% e 2º-32,4%) ($\chi^2(15) = 28,763, p=0,017$);
- ⇒ CSF: maior em E ‘Colocar em escola católica’ (+12,47%) ($\chi^2(5) = 17,796, p=0,003$);
- ⇒ SCP: maior no casamento religioso ‘Baptizar’ (+30,6%), ‘Colocar na catequese’ (+24,5%), ‘Dar educação religiosa’ (+16,9%), ‘Colocar em escola católica’ (+3,6%) e maior noutras situações ‘Nenhuma’ (+27,7%) ($\chi^2(5) = 124,497, p=0,000$);
- ⇒ PCRf: quando existem, maior em ‘Baptizar’ (+35,3%), ‘Colocar na catequese’ (+31,2%), ‘Dar educação religiosa’ (+28,7%), ‘Colocar em escola católica’ (+5,6%) e, quando não existem, maior em ‘Nenhuma’ (+37,5%) ($\chi^2(5) = 168,475, p=0,000$);
- ⇒ PCP: quando existiu, maior em ‘Baptizar’ (+33,7%), ‘Colocar na catequese’ (+38%), ‘Dar educação religiosa’ (+25,9%), ‘Colocar em escola católica’ (+6,8%) e, quando não existiu, maior em ‘Nenhuma’ (+36,1%) ($\chi^2(5) = 206,588, p=0,000$);
- ⇒ FEC: quando existiu, maior em ‘Baptizar’ (+9,3%), ‘Colocar na catequese’ (+10,7%), ‘Dar educação religiosa’ (+15,5%), ‘Colocar em escola católica’ (+33,1%) e, quando não existiu, maior em ‘Nenhuma’ (+18,7%) ($\chi^2(5) = 124,61, p=0,000$);
- ⇒ GRF: maior em M e menor em P, baixando gradualmente com a diminuição do grau, sendo o contrário para a categoria ‘Nenhuma’. As percentagens são em ‘Baptizar’ M (71,7%) e P (32,3%), em ‘Colocar na catequese’ M (49,3%) e P (11%), em ‘Dar educação religiosa’ M (53,9%) e P (6,3%), em ‘Colocar em escola católica’ M (14,5%) e P (6,3%), em ‘Nenhuma’ M (19,7%) e P (63%) ($\chi^2(10) = 236,067, p=0,000$).

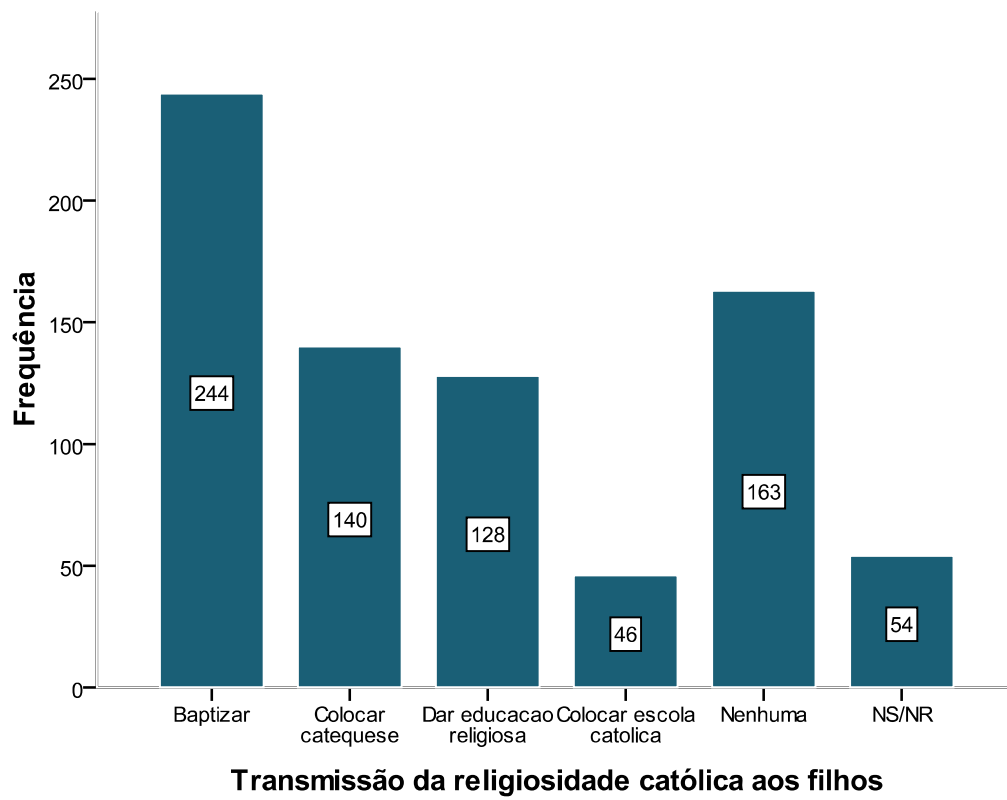


Figura 4.30 – Distribuição da frequência da transmissão da religiosidade católica aos filhos

4.2.26. Importância na vida de alguns aspectos

A figura 4.31 mostra a distribuição das médias relativas à importância de vários aspectos na vida dos inquiridos, destacando-se, nas mais elevadas, a família, amigos, saúde, amor, sucesso profissional e êxito nos estudos e, nas menos elevadas, religião, associativismo, futebol, compras e política. As médias encontram-se entre 2,29 e 4,79, i.e., entre ‘pouca’ e ‘muita’ (Anexos – Quadro C). Da aplicação do teste t para amostras emparelhadas, utilizando somente os dois itens com a maior e menor média, respectivamente, família (4,79) e religião (2,29), as diferenças são claramente significativas ($t(499) = 46,198, p=0,000$). Do cruzamento com as variáveis acima referidas, os resultados principais são os seguintes:

⇒ S:

- Maior nas mulheres a importância do Sucesso profissional (+0,11) ($t(457,6) = -1,818, p=0,07$), Família (+0,16) ($t(420,6) = -3,059, p=0,002$), Amigos (+0,16) ($t(455,8) = -2,987, p=0,003$), Religião (+0,44) ($t(497,8) = -4,251, p=0,000$), Amor (+0,35) ($t(434,9) = -5,305, p=0,000$), Êxito nos estudos (+0,22) ($t(465,3) = -3,584, p=0,000$), Compras (+0,48) ($t(498) = -5,488, p=0,000$), Telemóvel (+0,38) ($t(498) = -4,174, p=0,000$), TV (+0,17) ($t(497) = -2,022, p=0,044$), Ecologia/Ambiente (+0,24) ($t(498) = -2,704, p=0,007$).
- Maior nos homens a importância da Política (+0,3) ($t(497) = 3,036, p=0,003$), Associativismo (+0,28) ($t(494) = 2,934, p=0,004$), Desporto (+0,54) ($t(497) = 5,761, p=0,000$), Sexo (+0,42) ($t(498) = 5,229, p=0,000$), Futebol (+1,24) ($t(432,7) = 10,814, p=0,000$), Ganhar muito dinheiro (+0,3) ($t(498) = 3,242, p=0,001$);

⇒ AE:

- Maior em S (4,82) e menor em H (4,42) a importância dos Amigos ($H(6) = 19,994, p=0,003$). As diferenças existem entre S e D ($G-H, p=0,042$), S e H ($G-H, p=0,008$), E e H ($G-H, p=0,053$).
- Maior em A (4,32) e menor em H (3,95) a importância dos Tempos livres ($H(6) = 13,919, p=0,031$). As diferenças existem entre C e A ($G-H, p=0,099$).
- Maior em D (3,5) e menor em S (2,25) a importância da Política ($F(6) = 11,706, p=0,000$). As diferenças existem entre C e S ($Tukey, p=0,004$), S e T ($Tukey, p=0,045$), S e D ($Tukey, p=0,000$), S e E ($Tukey, p=0,016$), T e D ($Tukey, p=0,000$), A e D ($Tukey, p=0,001$), D e H ($Tukey, p=0,000$).
- Maior em S (2,67) e menor em C (1,79) a importância da Religião ($F(6) = 2,473, p=0,023$). As diferenças existem entre C e S ($Tukey, p=0,007$), C e T ($Tukey, p=0,095$).
- Maior em D (2,68) e menor em H (2,2) a importância do Associativismo ($F(6) = 2,061, p=0,056$). As diferenças existem entre D e H ($Tukey, p=0,073$).

- Maior em D (4,58) e menor em C (4,29) a importância dos Êxitos nos estudos ($F(6) = 1,907$, $p=0,078$). As diferenças existem entre C e D (LSD , $p=0,019$), A e D (LSD , $p=0,025$), D e E (LSD , $p=0,011$), D e H (LSD , $p=0,07$).
- Maior em E (3,33) e menor em C (2,76) a importância de Sair à noite ($F(6) = 1,828$, $p=0,092$). As diferenças existem entre C e E ($Tukey$, $p=0,061$).
- Maior em T (4,08) e menor em C (3,05) a importância do Desporto ($F(6) = 8,159$, $p=0,000$). As diferenças existem entre C e S ($Tukey$, $p=0,027$), C e T ($Tukey$, $p=0,000$), C e E ($Tukey$, $p=0,058$), T e D ($Tukey$, $p=0,000$), T e E ($Tukey$, $p=0,061$), T e H ($Tukey$, $p=0,000$).
- Maior em S (4,7) e menor em C e A (4,34) a importância da Saúde ($H(6) = 10,725$, $p=0,097$). Não há testes post-hoc que a posteriori consigam ver as diferenças significativas, porventura pelo p ser elevado, próximo de 0,1.
- Maior em T (4,12) e menor em S (3,7) a importância do Sexo ($F(6) = 1,97$, $p=0,068$). As diferenças existem entre S e T ($Tukey$, $p=0,085$).
- Maior em A (3,05) e menor em C (2,39) a importância das Compras ($F(6) = 3,246$, $p=0,004$). As diferenças existem entre C e A ($Tukey$, $p=0,047$), C e D ($Tukey$, $p=0,054$), C e E ($Tukey$, $p=0,056$).
- Maior em E (3,48) e menor em C (2,95) a importância do Telemóvel ($F(6) = 2,706$, $p=0,014$). As diferenças existem entre C e D (LSD , $p=0,007$), C e E (LSD , $p=0,008$), T e D (LSD , $p=0,051$), T e E (LSD , $p=0,054$), A e D (LSD , $p=0,057$), A e E (LSD , $p=0,055$), D e H (LSD , $p=0,009$), E e H (LSD , $p=0,011$).
- Maior em C (4,18) e menor em S (3,25) a importância da Ecologia/Ambiente ($F(6) = 4,465$, $p=0,000$). As diferenças existem entre C e S ($Tukey$, $p=0,000$), C e T ($Tukey$, $p=0,000$), C e D ($Tukey$, $p=0,001$), C e E ($Tukey$, $p=0,075$), C e H ($Tukey$, $p=0,075$).
- Maior em T (3,21) e menor em A (2,14) a importância do Futebol ($F(6) = 7,033$, $p=0,000$). As diferenças existem entre C e T ($Tukey$, $p=0,011$), entre C e E ($Tukey$, $p=0,055$), S e T ($Tukey$, $p=0,001$), S e E ($Tukey$, $p=0,008$), T e A ($Tukey$, $p=0,000$), T e D ($Tukey$, $p=0,001$), T e H ($Tukey$, $p=0,019$), A e E ($Tukey$, $p=0,003$), D e E ($Tukey$, $p=0,021$).
- Maior em T (3,77) e menor em C (2,89) a importância de Ganhar muito dinheiro ($H(6) = 32,737$, $p=0,000$). As diferenças existem entre C e T ($G-H$, $p=0,000$), C e E ($G-H$, $p=0,01$), S e T ($G-H$, $p=0,000$), S e E ($G-H$, $p=0,073$), T e D ($G-H$, $p=0,03$), T e H ($G-H$, $p=0,003$).
- Maior em T e E (3,6) e menor em C (2,87) a importância do Corpo bonito/elegante ($F(6) = 4,471$, $p=0,000$). As diferenças existem entre C e S ($Tukey$, $p=0,043$), C e T ($Tukey$, $p=0,001$), C e A ($Tukey$, $p=0,013$), C e D ($Tukey$, $p=0,089$), C e E ($Tukey$, $p=0,002$), T e H ($Tukey$, $p=0,038$), E e H ($Tukey$, $p=0,055$);

⇒ HLF:

- Maior em 2° (4,66) e menor em S (4,41) a importância do Sucesso profissional ($H(3) = 11,755, p=0,008$). As diferenças existem entre 2° e S ($G-H, p=0,018$), 2° e M ($G-H, p=0,006$).
- Maior em 2° (4,64) e menor em 1° (4,19) a importância do Êxito nos estudos ($H(3) = 11,839, p=0,008$). As diferenças existem entre 2° e M ($G-H, p=0,003$).
- Maior em 2° (3,66) e menor em M (3,39) a importância da Ecologia/Ambiente ($F(3) = 2,319, p=0,074$). As diferenças existem entre 2° e M ($LSD, p=0,03$), S e M ($LSD, p=0,053$);

⇒ CSF: maior em E (+0,12) a importância dos Amigos ($t(289,6) = 1,955, p=0,052$). Maior em B a importância do Êxito nos estudos (+0,12) ($t(498) = -1,899, p=0,058$), da Saúde (+0,14) ($t(425,3) = -2,181, p=0,03$), da Alimentação (+0,22) ($t(498) = -2,728, p=0,007$), da TV (+0,21) ($t(497) = -2,181, p=0,03$), da Ecologia/Ambiente (+0,24) ($t(348,9) = -2,65, p=0,008$);

⇒ SCP: maior no casamento religioso a importância da Religião (+0,61) ($t(492,2) = 6,156, p=0,000$), do Associativismo (+0,18) ($t(493) = 1,794, p=0,073$), de Ganhar muito dinheiro (+0,18) ($t(497) = 1,889, p=0,059$). Maior noutras situações a importância da Música (+0,25) ($t(497) = -2,956, p=0,003$);

⇒ PCRF: quando existem, maior a importância da Família (+0,14) ($t(201,6) = 2,229, p=0,027$), da Religião (+1) ($t(290,4) = 10,216, p=0,000$), do Associativismo (+0,37) ($t(492) = 3,342, p=0,001$), do Futebol (+0,25) ($t(495) = 1,748, p=0,081$). Quando não existem, maior em importância de Sair à noite (+0,19) ($t(206,5) = -1,876, p=0,062$), da Internet (+0,17) ($t(496) = -1,805, p=0,072$);

⇒ PCP: quando existiu, maior a importância da Família (+0,13) ($t(279,5) = 2,293, p=0,023$), da Religião (+0,76) ($t(413,5) = 7,618, p=0,000$), de Ganhar muito dinheiro (+0,16) ($t(496) = 1,686, p=0,092$). Quando não existiu, maior a importância da Música (+0,18) ($t(496) = -2,066, p=0,039$);

⇒ FEC: quando existiu, maior a importância dos Amigos (+0,19) ($t(275,1) = 3,372, p=0,001$), da Religião (+0,38) ($t(203,3) = 3, p=0,003$). Quando não existiu, maior a importância da TV (+0,21) ($t(494) = -2,067, p=0,039$);

⇒ GRF:

- Maior em M (2,99) e menor em P (2,59), baixando gradualmente com a diminuição do grau, a importância da Religião ($F(2) = 71,809, p=0,000$). As diferenças existem entre todas as categorias, sendo entre M e A, M e P, A e P ($G-H, p=0,000$).
- Maior em M (2,6) e menor em P (2,31), baixando gradualmente com a diminuição do grau, a importância do Associativismo ($F(2) = 2,943, p=0,054$). As diferenças existem entre M e P ($Tukey, p=0,044$).
- Menor em M (3,79) e maior em A e P (4) a importância do Sexo ($F(2) = 2,958, p=0,053$). As diferenças existem entre M e P ($G-H, p=0,099$).

- Menor em M (2,63) e maior em A (2,86) e P (2,87) a importância das Compras ($F(2) = 3,031, p=0,049$). As diferenças existem entre M e A (*Tukey, $p=0,087$*) e M e P (*Tukey, $p=0,082$*).
- Menor em M (3,2) e maior em P (3,51), aumentando gradualmente com a diminuição do grau, a importância da Internet ($F(2) = 4,298, p=0,014$). As diferenças existem entre M e P (*Tukey, $p=0,01$*).
- Menor em M (3,89) e A (3,91) e maior em P (4,13) a importância da Música ($F(2) = 3,281, p=0,038$). As diferenças existem entre M e P (*Tukey, $p=0,058$*) e A e P (*Tukey, $p=0,073$*).
- Maior em A (2,81) e M (2,77) e menor em P (2,33) a importância do Futebol ($F(2) = 5,806, p=0,003$). As diferenças existem entre M e P (*Tukey, $p=0,015$*) e A e P (*Tukey, $p=0,005$*).

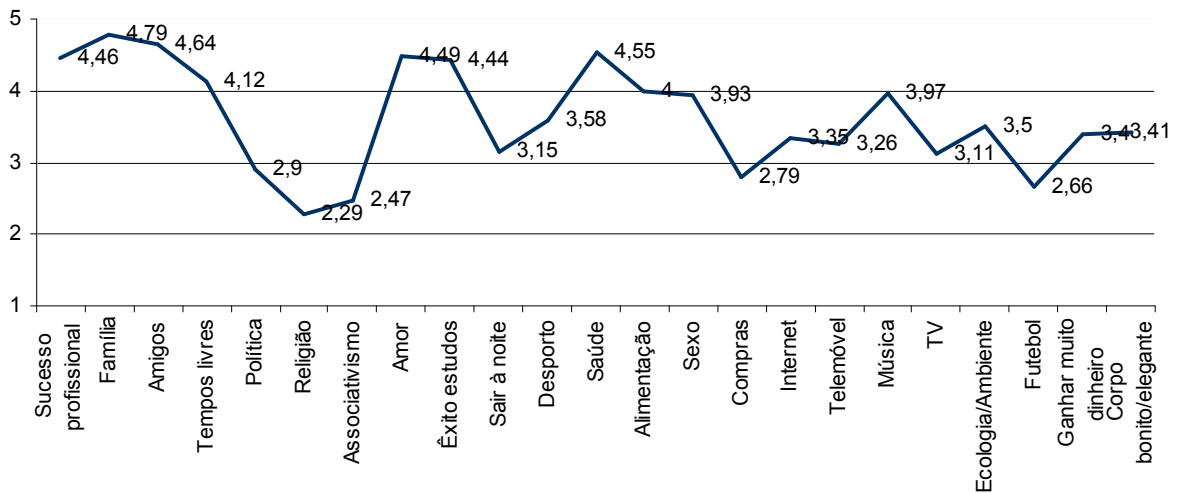


Figura 4.31 – Distribuição da frequência da importância na vida de alguns aspectos

4.3. ANÁLISE MULTIVARIADA

4.3.1. Análise de componentes principais

Na análise de componentes principais (ACP), partindo-se de um conjunto maior de variáveis quantitativas, chega-se a um conjunto menor de componentes, agregadoras daquelas. Nas variáveis correlacionadas, em que há redundância de informação, há transformação em componentes principais, as quais representam a maior parte da informação presente inicialmente nas variáveis originais (Maroco, 2010: 329). Neste estudo, há dois conjuntos alargados de variáveis em que esta técnica será aplicada: atitudes em relação ao casamento, à vida e à sexualidade e grau de importância de alguns aspectos na vida.

Na ACP, aplicam-se os seguintes passos (Reis, 2001: 278-280): estimação da matriz de correlações entre as variáveis e teste da validade da aplicação deste tipo de análise, extração das componentes principais e determinação do número de componentes principais necessárias para representar adequadamente as variáveis iniciais, rotação das componentes, determinação do valor de cada componente.

Dos três testes de validação (teste de esfericidade de Bartlett, estatística de Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) e matriz anti-imagem) (Reis, 2001: 278-279), escolhe-se os dois primeiros. No primeiro, sendo $p < 0,01$, a hipótese nula é rejeitada, ou seja, a ACP é aplicável. No segundo, a ACP varia entre muito boa (1-0,9), boa (0,8-0,9), média (0,7-0,8), razoável (0,6-0,7), má (0,5-0,6) e inaceitável ($< 0,5$).

Dos quatro métodos de extração, opta-se pelo das componentes principais. A determinação do número de componentes poderá ser realizado principalmente de três maneiras: *scree plot*, valores próprios iguais ou superiores a 1, variância total explicada superior a 70% (Reis, 2001: 272-273). Os dois primeiros critérios apresentam soluções mais credíveis quando se observa o seguinte: número relativamente reduzido de variáveis ($p \leq 30$), número de observações elevado ($n > 250$) e comunalidades iguais ou superiores a 0,6; a credibilidade aumenta quando q/p (componentes/variáveis) é inferior a 0,3 (Reis, 2001: 274).

Dos quatro métodos de rotação, selecciona-se o Varimax, o mais popular (Brites, 2010b: 31; Reis, 2001: 276). Com a rotação, simplifica-se a identificação e a interpretação de cada componente principal com base nos pesos das variáveis que a compõem: quanto mais próximo de 1 for o peso, maior a associação entre a variável e a componente, sendo considerados significativos os pesos iguais ou superiores a 0,5 (Reis, 2001: 277).

Com base nas componentes principais encontradas, detectam-se e criam-se clusters. Geralmente, a análise de clusters é mais rigorosa nos métodos não hierárquicos do que nos hierárquicos (Brites, 2010b: 15). Todavia, a aplicabilidade dos métodos não hierárquicos é possível somente com a definição prévia do número de clusters (Reis, 2001: 298). Assim, primeiro aplica-se o

critério de agregação de Ward, para se determinar o número de clusters através do gráfico dos coeficientes de fusão: “quando a divisão de um novo grupo não introduz alterações significativas no coeficiente de fusão poderá tornar-se essa partição como sendo óptima.” (Reis, 2001: 325). Posteriormente, aplica-se o método não hierárquico K-means, para otimizar a solução encontrada.

Atitudes em relação ao casamento, vida e sexualidade

Da análise de componentes principais, usando como variáveis originais as questões sobre as atitudes em relação ao casamento, à vida e à sexualidade, resultaram quatro componentes principais, descritas no quadro 4.13. Esta análise é adequada, segundo o teste de esfericidade de Bartlett ($\chi^2(55) = 1785,577, p=0,000$), embora a estatística de KMO seja igual a 0,781, indicativa de uma ACP média.

O número de variáveis e de observações é igual a 11 e 442, respectivamente. As comunalidades variam entre 0,552 e 0,849. O rácio q/p é igual a 0,36. Pela análise do *scree plot*, poderia retirar-se duas componentes. Contudo, pela análise dos valores próprios poderiam extrair-se três componentes, que explicam 55% da variância. Como o valor próprio para quatro componentes é 0,982, valor muito próximo de 1, e a variância explicada aumenta em 14,4%, força-se a extracção para quatro componentes, que explicam 69,44% da variância total.

Para a componente homossexualidade as relações homossexuais e o casamento entre pessoas do mesmo sexo contribuem com peso bastante semelhante. Na componente conveniência, as relações sexuais casuais, a eutanásia e o aborto são as mais relevantes, estando o divórcio afastado delas. Em todas elas, mesmo no divórcio, está implícita a conveniência ou o interesse do indivíduo. Na componente contraceção, somente os meios contraceptivos e a educação sexual nas escolas são relevantes. Em ambas as variáveis, subentende-se a contraceção, pela prática ou pela aprendizagem. Na componente casamento, casamento civil e casamento religioso são ambos importantes.

Quadro 4.13 – Componentes principais das variáveis sobre as atitudes

	Componentes			
	Homossexualidade	Conveniência	Contraceção	Casamento
Relações homossexuais	0,874	0,141	0,243	0,025
Casamento pessoas mesmo sexo	0,871	0,170	0,245	0,037
Relações sexuais casuais	-0,246	0,730	0,335	0,040
Eutanásia	0,351	0,704	-0,018	0,003
Aborto	0,454	0,670	0,061	-0,154
Divórcio	0,488	0,520	0,178	0,106
Meios contraceptivos	0,120	0,148	0,796	0,021
Educação sexual escolas	0,275	0,056	0,703	-0,049
União facto	0,422	0,185	0,468	0,419
Casamento civil	0,167	0,161	0,136	0,857
Casamento religioso	-0,136	-0,225	-0,152	0,797
Variância explicada (%)	22,4	17,57	15,05	14,42

Nota: Análise de componentes principais com rotação Varimax

Aplicando a análise de clusters, após leitura do gráfico dos coeficientes de fusão, conclui-se que, para as quatro componentes principais em estudo, o número de clusters mais adequado é 4. Em baixo, caracteriza-se os quatro clusters nas componentes em estudo:

- ⇒ Cluster 1 (32%): concordância em relação à homossexualidade acima da média, concordância em relação à conveniência abaixo da média, concordância em relação à contracepção acima da média, concordância em relação ao casamento um pouco acima da média; em suma, é o cluster a favor da homossexualidade e contra a conveniência (*tolerantes*);
- ⇒ Cluster 2 (17%): concordância em relação à homossexualidade na média, concordância em relação à conveniência abaixo da média, concordância em relação à contracepção muito abaixo da média, concordância em relação ao casamento na média; em suma, é o cluster contra a contracepção (*conservadores*);
- ⇒ Cluster 3 (29%): concordância em relação à homossexualidade abaixo da média, concordância em relação à conveniência acima da média, concordância em relação à contracepção um pouco acima da média, concordância em relação ao casamento acima da média; em suma, é o cluster a favor do casamento e da conveniência e contra a homossexualidade (*intolerantes*);
- ⇒ Cluster 4 (22%): concordância em relação à homossexualidade na média, concordância em relação à conveniência acima da média, concordância em relação à contracepção um pouco acima da média, concordância em relação ao casamento muito abaixo da média; em suma, é o cluster contra o casamento (*revolucionários*).

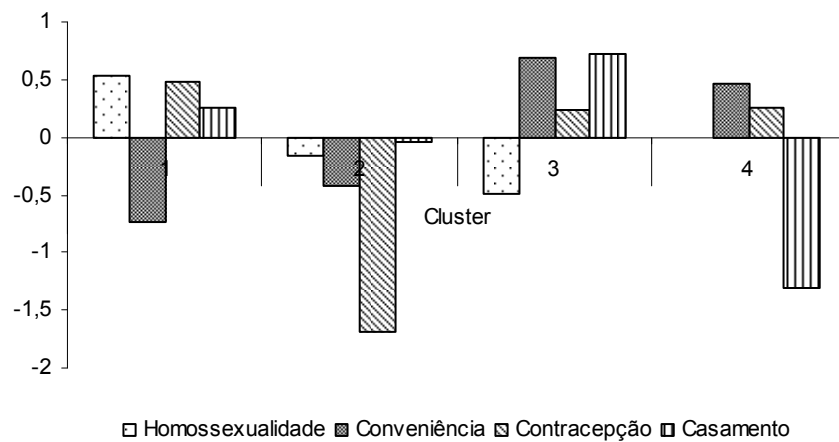


Figura 4.32 – Caracterização dos clusters das atitudes segundo as variáveis de entrada

Caracterizando agora cada cluster com base nas variáveis sociodemográficas mais pertinentes (sexo, partido político preferido e classe social familiar) e nas duas variáveis da religiosidade mais marcantes (crença nos dogmas católicos sobre Deus e frequência de missa), os resultados são os seguintes (quadros 4.14 a 4.18):

- ⇒ Cluster 1 (*tolerantes*): maioritariamente feminino, mais à esquerda, equilibrado em termos de classes sociais, de crenças e práticas intermédias;

- ⇒ Cluster 2 (conservadores): equilibrado em termos de género, claramente mais à direita, maioritariamente de classes mais elevadas, de crenças e práticas mais elevadas;
- ⇒ Cluster 3 (intolerantes): maioritariamente masculino, equilibrado politicamente, maioritariamente de classes sociais mais elevadas, de crenças e práticas intermédias;
- ⇒ Cluster 4 (revolucionários): equilibrado em termos de género, claramente mais à esquerda, maioritariamente de classes mais elevadas, de crenças e práticas mais baixas.

Quadro 4.14 – Caracterização dos clusters das atitudes em relação ao sexo

		Sexo	
		Masculino	Feminino
		%	%
Cluster Atitudes	Cluster 1	28,4	71,6
	Cluster 2	42,5	57,5
	Cluster 3	72,3	27,7
	Cluster 4	46,9	53,1

Quadro 4.15 – Caracterização dos clusters das atitudes em relação ao partido político preferido

		Partido político preferido						
		BE	PCP	PS	PSD	CDS/PP	Outros	Não tem
		%	%	%	%	%	%	%
Cluster Atitudes	Cluster 1	16,0	1,5	29,0	16,0	4,6	,8	32,1
	Cluster 2	1,4	,0	21,1	25,4	12,7	1,4	38,0
	Cluster 3	10,7	3,3	26,4	28,1	7,4	1,7	22,3
	Cluster 4	15,6	7,8	28,9	13,3	3,3	2,2	28,9

Quadro 4.16 – Caracterização dos clusters das atitudes em relação à classe social familiar

		CS familiar sint	
		1e2	Outras
		%	%
Cluster Atitudes	Cluster 1	56,0	44,0
	Cluster 2	68,5	31,5
	Cluster 3	70,8	29,2
	Cluster 4	70,4	29,6

Quadro 4.17 – Caracterização dos clusters das atitudes em relação à crença nos dogmas católicos sobre Deus

		Representações de Deus	
		Sim	Não
		%	%
Cluster Atitudes	Cluster 1	61,7	38,3
	Cluster 2	73,8	26,2
	Cluster 3	58,8	41,2
	Cluster 4	37,4	62,6

Quadro 4.18 – Caracterização dos clusters das atitudes em relação à frequência de missa

		Missa			
		>=1vez/semana	>=1vez/mês	Menos vezes	Nunca
		%	%	%	%
Cluster Atitudes	Cluster 1	8,5	10,6	35,5	45,4
	Cluster 2	28,8	4,1	41,1	26,0
	Cluster 3	6,2	9,2	38,5	46,2
	Cluster 4	3,1	2,1	28,1	66,7

Importância de alguns aspectos na vida

Da análise de componentes principais, usando como variáveis originais as questões sobre a importância de alguns aspectos na vida, resultaram sete componentes principais, descritas no quadro 4.19. Esta análise é adequada, segundo o teste de esfericidade de Bartlett ($\chi^2(253) = 2858,542, p=0,000$), embora a estatística de KMO seja igual a 0,772, indicativa de uma ACP média

O número de variáveis e de observações é igual a 23 e 490, respectivamente. As comunalidades variam entre 0,458 e 0,714. O rácio q/p é igual a 0,30. Pela análise do *scree plot*, poderia retirar-se duas componentes. Contudo, pela análise dos valores próprios poderiam extrair-se sete componentes, que explicam 60,2% da variância. O valor próprio para oito componentes é 0,918, valor próximo de 1, mas a variância explicada aumenta só 4%, pelo que não se força a extracção para oito componentes.

Para a componente entretenimento, a internet, o telemóvel e a TV contribuem com peso próximo; as compras têm bastante menos peso, enquanto a música tem valor inferior a 0,5. Poderia optar-se por uma componente denominada tecnologias ou telecomunicações, mas como as compras têm um peso aceitável e servem para entreter, e como a música, embora com valor inaceitável também se enquadra, optou-se por esta designação. Na componente sucesso, todas as variáveis, mesmo o corpo bonito/elegante, apontam para ele. Na componente desporto, futebol e desporto têm valores muito próximos e relevantes. Na componente sociabilidade, destaca-se a variável amigos, embora mesmo as variáveis com valores inferiores a 0,5 se possam incluir nesta denominação. Na componente bem-estar, as três variáveis apresentam valores próximos e que apontam para aquela noção. Na componente

política, foi buscar-se à primeira variável a sua designação, já que a segunda se encaixa. Na componente sexo, sendo a única presente de forma positiva e estando a religião habitualmente ligada negativamente ao mesmo, optou-se por este nome.

Quadro 4.19 – Componentes principais das variáveis sobre a importância de alguns aspectos na vida

	Componentes						
	Entretenimento	Sucesso	Desporto	Sociabilidade	Bem estar	Política	Sexo
Internet	0,782	0,125	0,099	-0,051	-0,101	0,064	0,068
Telemóvel	0,760	0,128	0,081	0,147	-0,027	-0,029	-0,182
TV	0,707	0,055	0,078	0,030	0,315	-0,003	-0,040
Compras	0,547	0,327	0,020	0,209	0,049	-0,140	0,187
Música	0,433	-0,213	0,006	0,292	0,073	0,262	0,385
Sucesso profissional	0,049	0,829	-0,028	0,124	0,020	0,084	0,007
Êxito nos estudos	0,150	0,705	-0,126	0,122	0,257	0,108	-0,086
Ganhar muito dinheiro	0,272	0,610	0,486	-0,033	0,015	-0,051	0,058
Corpo bonito/elegante	0,280	0,482	0,345	0,206	0,086	-0,143	0,110
Futebol	0,137	-0,085	0,772	-0,034	0,042	0,071	-0,011
Desporto	-0,032	0,044	0,729	0,172	0,307	0,080	0,038
Amigos	0,018	0,030	0,039	0,804	0,025	0,000	-0,146
Amor	0,144	0,052	-0,057	0,583	0,290	-0,117	-0,026
Tempos livres	0,127	0,264	0,225	0,502	0,114	0,112	0,224
Sair à noite	0,138	0,183	0,417	0,498	-0,070	0,046	0,199
Família	-0,023	0,205	0,057	0,439	0,297	0,056	-0,357
Alimentação	-0,003	0,141	0,261	0,118	0,737	-0,058	0,015
Ecologia/Ambiente	0,234	-0,118	-0,151	0,090	0,672	0,294	0,193
Saúde	-0,023	0,255	0,239	0,157	0,669	-0,091	-0,144
Política	-0,023	0,126	0,029	-0,073	-0,005	0,766	0,100
Associativismo	-0,003	-0,038	0,130	0,073	0,034	0,759	-0,270
Religião	0,083	-0,012	-0,021	0,151	0,020	0,189	-0,752
Sexo	0,09	0,18	0,42	0,23	0,12	0,17	0,52
Variância explicada (%)	10,87	9,93	9,12	9,00	8,42	6,53	6,36

Nota: Análise de componentes principais com rotação Varimax

Aplicando a análise de clusters, após leitura do gráfico dos coeficientes de fusão, conclui-se que, para as sete componentes principais em estudo, o número de clusters mais adequado é 5. Em baixo, caracteriza-se os cinco clusters nas componentes em estudo:

- ⇒ Cluster 1 (12%): importância do entretenimento um pouco acima da média, importância do sucesso na média, importância do desporto um pouco acima da média, importância da sociabilidade muito abaixo da média, importância do bem estar um pouco abaixo da média, importância da política abaixo da média, importância do sexo acima da média; em suma, é o cluster em que a sociabilidade é muito menos importante em relação aos restantes e que preza acima de tudo o sexo (*solitários*);
- ⇒ Cluster 2 (24%): importância do entretenimento um pouco acima da média, importância do sucesso na média, importância do desporto abaixo da média, importância da sociabilidade na média, importância do bem estar acima da média, importância da política acima da média, importância do sexo bastante abaixo da média; em suma, é o cluster em que o sexo é muito

menos importante em relação aos restantes e que preza acima de tudo o bem-estar e a política (*activistas saudáveis*);

- ⇒ Cluster 3 (21%): importância do entretenimento bastante abaixo da média, importância do sucesso acima da média, importância do desporto um pouco acima da média, importância da sociabilidade acima da média, importância do bem estar abaixo da média, importância da política abaixo da média, importância do sexo um pouco abaixo da média; em suma, é o cluster que preza acima de tudo o sucesso e em que o entretenimento é muito menos importante em relação aos restantes (*ambiciosos*);
- ⇒ Cluster 4 (16%): importância do entretenimento na média, importância do sucesso bastante abaixo da média, importância do desporto um pouco abaixo da média, importância da sociabilidade um pouco acima da média, importância do bem estar abaixo da média, importância da política acima da média, importância do sexo acima da média; em suma, é o cluster em que o sucesso e o bem-estar são muito menos importantes em relação aos restantes e que preza acima de tudo a política e o sexo (*activistas hedonistas*);
- ⇒ Cluster 5 (27%): importância do entretenimento acima da média, importância do sucesso um pouco acima da média, importância do desporto um pouco acima da média, importância da sociabilidade acima da média, importância do bem estar acima da média, importância da política abaixo da média, importância do sexo acima da média; em suma, é o cluster que preza acima de tudo o entretenimento (*ociosos*).

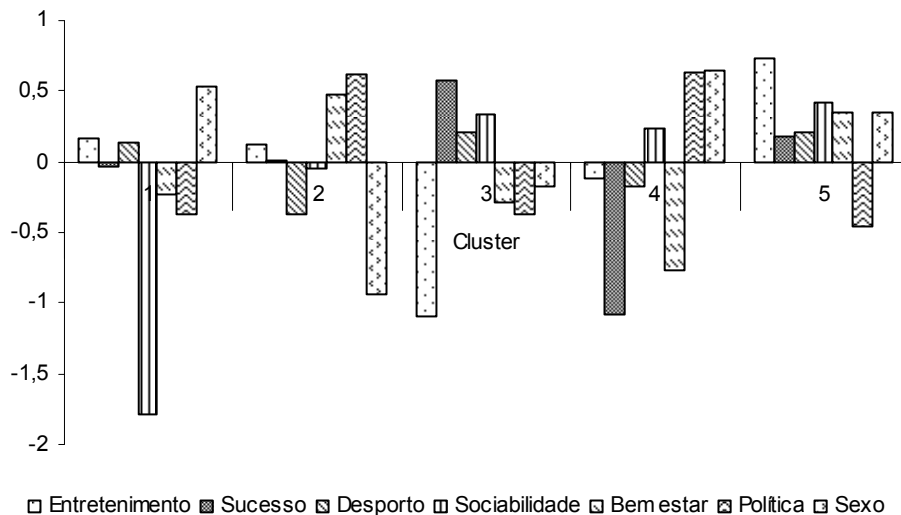


Figura 4.33 – Caracterização dos clusters dos aspectos da vida segundo as variáveis de entrada

Caracterizando agora cada cluster com base nas variáveis sócio-demográficas mais pertinentes (sexo, partido político preferido e classe social familiar) e nas duas variáveis da religiosidade mais

marcantes (crença nos dogmas católicos sobre Deus e frequência de missa), os resultados são os seguintes (quadros 4.20 a 4.24):

- ⇒ Cluster 1 (solitários): maioritariamente masculino, mais à esquerda, equilibrado em termos de classes sociais, de crenças e práticas mais baixas;
- ⇒ Cluster 2 (activistas saudáveis): maioritariamente feminino, mais à esquerda, de classes sociais ligeiramente mais elevadas, de crenças e práticas mais elevadas;
- ⇒ Cluster 3 (ambiciosos): equilibrado em termos de género, equilibrado politicamente, de classes sociais mais elevadas, de crenças e práticas intermédias;
- ⇒ Cluster 4 (activistas hedonistas): maioritariamente masculino, claramente mais à esquerda, de classes sociais mais elevadas, de crenças e práticas mais baixas;
- ⇒ Cluster 5 (ociosos): equilibrado em termos de género (ligeiramente mais feminino), claramente mais à esquerda, de classes sociais ligeiramente mais elevadas, de crenças mais baixas e de práticas intermédias.

Quadro 4.20 – Caracterização dos clusters dos aspectos da vida em relação ao sexo

		Sexo	
		Masculino	Feminino
		%	%
Cluster Importancia	Cluster 1	65,5	34,5
	Cluster 2	29,3	70,7
	Cluster 3	50,0	50,0
	Cluster 4	65,4	34,6
	Cluster 5	41,0	59,0

Quadro 4.21 – Caracterização dos clusters dos aspectos da vida em relação ao partido político preferido

		Partido político preferido						Não tem
		BE	PCP	PS	PSD	CDS/PP	Outros	
		%	%	%	%	%	%	
Cluster Importancia	Cluster 1	10,5	3,5	29,8	24,6	7,0	,0	24,6
	Cluster 2	7,3	3,7	34,9	24,8	8,3	,9	20,2
	Cluster 3	6,1	,0	24,5	27,6	6,1	2,0	33,7
	Cluster 4	21,1	9,9	15,5	15,5	11,3	4,2	22,5
	Cluster 5	13,1	,8	26,2	12,3	3,3	,8	43,4

Quadro 4.22 – Caracterização dos clusters dos aspectos da vida em relação à classe social familiar

		CS familiar sint	
		1e2	Outras
		%	%
Cluster Importancia	Cluster 1	55,2	44,8
	Cluster 2	62,9	37,1
	Cluster 3	73,1	26,9
	Cluster 4	75,6	24,4
	Cluster 5	66,4	33,6

Quadro 4.23 – Caracterização dos clusters dos aspectos da vida em relação à crença nos dogmas católicos sobre Deus

		Representações de Deus	
		Sim	Não
		%	%
Cluster Importancia	Cluster 1	46,9	53,1
	Cluster 2	77,1	22,9
	Cluster 3	63,2	36,8
	Cluster 4	35,2	64,8
	Cluster 5	52,5	47,5

Quadro 4.24 – Caracterização dos clusters dos aspectos da vida em relação à frequência de missa

		Mssa			
		>=1vez/semana	>=1vez/mês	Menos vezes	Nunca
		%	%	%	%
Cluster Importancia	Cluster 1	3,4	,0	36,2	60,3
	Cluster 2	26,7	9,5	37,1	26,7
	Cluster 3	5,8	12,5	35,6	46,2
	Cluster 4	6,4	2,6	33,3	57,7
	Cluster 5	5,3	6,8	34,8	53,0

Embora não tenham sido aplicadas questões directas sobre o modelo de orientações de vida, encontram-se algumas semelhanças com os seus quatro tipos, a saber: quotidiano autocentrado (orientação narcisista), em que se aproveita individualmente e sem preocupações, no dia-a-dia, as coisas boas da vida; quotidiano sociocentrado (orientação convivial), em que se vive intensamente o dia-a-dia, procurando sempre a participação, solidariedade e partilha com os outros; projecto autocentrado (orientação acumulativa), em que se prepara com persistência e espírito de iniciativa uma situação futura de bem-estar estável e duradoura; projecto sociocentrado (orientação activista), em que

se participa com os outros no desenvolvimento e melhoria do mundo em que se vive, ajudando a construir o futuro através da sua acção em vários aspectos do quotidiano (Casanova, 2004: 140; Casanova, 2003c: 154; Estanque e Nunes, 2003: 34; Machado *et al.*, 2003: 71; Estanque e Nunes, 2001: 14; Casanova, 1993: 52; Costa *et al.*, 1990: 214, Machado *et al.*, 1989: 201).

Assim, poderá considerar-se que os solitários correspondem ao quotidiano autocentrado, pela focalização no sexo, no prazer, no imediato, e pela postura solitária, nada sociável. Os ambiciosos esforçados equivalem ao projecto autocentrado, em que se investe na carreira, no êxito nos estudos e no sucesso profissional, pondo de parte o entretenimento, a diversão imediata. Os ociosos correspondem ao quotidiano sociocentrado, estando a tónica no entretenimento em conjunto, pondo de lado qualquer intenção activista, na política ou no associativismo. Os activistas (saudáveis e hedonistas) correspondem ao projecto sociocentrado, em que o traço comum é a ênfase na política, nuns aliado ao bem-estar e desligado do sexo, o segmento mais feminino, e noutros associado ao sexo e desligado do sucesso e do bem-estar, o segmento mais masculino.

Nos estudos mais recentes de Casanova (2004: 140), Casanova (2003c: 154) e Machado *et al.* (2003: 72), os resultados variam entre 7,4% e 13,7% para o quotidiano autocentrado, 27,6% e 32,1% para o quotidiano sociocentrado, 21,8% e 33,2% para o projecto autocentrado, e 25,5% e 26,9% para o projecto sociocentrado, o que se aproxima do nosso estudo, embora o terceiro esteja ligeiramente abaixo e o quarto claramente acima daqueles resultados.

4.3.2. Análise de correspondências múltiplas

A análise de correspondências múltiplas permite estudar a relação de muitas variáveis entre si, com a construção posterior de grupos, os quais são definidos com base na identificação específica das associações entre as categorias das variáveis, aferindo-se o perfil de cada um, e na observação do posicionamento relativo dos mesmos, nas distâncias entre eles, detectando-se a existência de oposições ou associações (Carvalho, 2008: 22-23).

Nesta análise tenta-se encontrar um modelo de religiosidade católica cruzando os vários grupos de variáveis de crenças, práticas e atitudes. Numa primeira fase, caracteriza-se cada cluster de cada grupo de variáveis; numa segunda fase, cruza-se os clusters dos grupos de variáveis para se encontrar clusters da religiosidade católica; numa terceira fase, caracteriza-se estes clusters nas variáveis sociodemográficas e em todas as variáveis do inquérito, nomeadamente nas de socialização, nas crenças e nas práticas não católicas e nos aspectos da vida.

Em relação às variáveis da socialização, tentou-se inserir as mesmas no modelo, mas concluiu-se que dois dos clusters encontrados não faziam sentido teoricamente, pelo que se optou por cruzar as mesmas com os clusters da religiosidade católica encontrados. Caso semelhante acontece com as crenças e práticas não católicas e com os aspectos da vida, em que os clusters encontrados não denotam interesse, pelo que se opta pela sua não inclusão no modelo.

Na análise de correspondências múltiplas, a inclusão das variáveis mais explicativas de cada dimensão depende da sua medida de discriminação, pelo que quanto maior o seu valor, maior a sua capacidade diferenciadora dos objectos (Carvalho, 2008: 78). Como primeira forma de seleccionar as variáveis explicativas de cada dimensão, usa-se o valor das medidas de discriminação em cada dimensão (inércia), considerando-se que aquelas cujo valor é igual ou superior ao mesmo são as mais adequadas (Carvalho, 2008: 79). O alpha de Cronbach, medida de fiabilidade indicativa da qualidade do ajustamento do modelo por dimensão (Carvalho, 2008: 93), é também considerado uma medida importante, servindo como complementar à inércia. Quanto maior o seu valor, maior o ajustamento do modelo.

Para se passar da configuração topológica para a definição tipológica, articula-se esta análise com a de clusters, a qual permite a geração de tipos e a sua quantificação (Carvalho, 2008: 193). Tal como para a análise de componentes principais, nesta análise de correspondências múltiplas foi aplicado, como método de análise de clusters, primeiro o critério de Ward (hierárquico aglomerativo), para determinar o número de clusters, e depois o método K-means (não hierárquico), para otimizar a solução encontrada.

4.3.2.1. Análise de clusters

Clusters das crenças católicas

Os valores do Alpha de Cronbach e da inércia são para cada dimensão, respectivamente os seguintes: dimensão 1 (0,926 e 0,474) e dimensão 2 (0,599 e 0,142). Na dimensão 1, as variáveis que se encontram acima do valor médio da inércia são, por ordem decrescente, ‘Grau de importância de Deus na vida’ (0,738), ‘Representações de Deus’ (0,715), ‘Representações de Maria’ (0,64), ‘Crença no Céu’ (0,6), ‘Crença na Graça divina’ (0,577), ‘Concepção sobre Deus’ (0,573), ‘Representações de Jesus’ (0,525), ‘Opinião sobre a influência do comportamento terreno’ (0,492), ‘Crença no Pecado’ (0,479) e ‘Crença na Vida após a morte (0,479). Na dimensão 2, as variáveis que se encontram acima do valor médio da inércia são, por ordem decrescente, ‘Grau de importância de Deus na vida’ (0,712), ‘Grau de espiritualidade’ (0,615), ‘Opinião sobre a influência do comportamento terreno’ (0,556) e ‘Concepção sobre Deus’ (0,172). (ver quadro 4.25)

Quadro 4.25 – Distribuição das medidas de discriminação relativas às crenças católicas

	Dimensão		Média
	1	2	
Representações de Maria	,640	,001	,320
Concepção sobre Deus	,573	,172	,373
Crença no Céu	,600	,004	,302
Crença na Ressurreição	,454	,011	,232
Representações de Deus	,715	,012	,364
Crença na Infalibilidade do Papa nalguns aspectos	,082	,014	,048
Crença no Pecado	,479	,001	,240
Crença na Graça divina	,577	,014	,295
Opinião sobre a influência do comportamento terreno na vida para além da morte	,492	,556	,524
Crença no Inferno	,246	,102	,174
Crença no Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja	,244	,037	,140
Representações de Jesus	,525	,006	,266
Grau de espiritualidade	,402	,615	,508
Crença na Vida após a morte	,479	,015	,247
Crença no Purgatório	,313	,008	,175
Grau de importância de Deus na vida	,738	,712	,725
Total activo	7,590	2,280	4,935

Em resumo, nas duas dimensões, as variáveis seguintes não têm relevância na discriminação de cada dimensão: ‘Crença na Ressurreição’, ‘Crença na Infallibilidade do Papa nalguns aspectos’, ‘Crença no Inferno’, ‘Crença no Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja’, ‘Crença no Purgatório’, a que se pode acrescentar ‘Crença no Pecado’ e ‘Crença na Vida para além da morte’. Deste modo, as variáveis mais discriminantes são: ‘Grau de importância de Deus na vida’, ‘Representações de Deus’, ‘Representações de Maria’, ‘Crença no Céu’, ‘Crença na Graça divina’, ‘Concepção sobre Deus’, ‘Representações de Jesus’, na dimensão 1, ‘Grau de importância de Deus na vida’, ‘Grau de espiritualidade’, ‘Opinião sobre a influência do comportamento terreno’, na dimensão 2.

Assim, os clusters caracterizam-se da seguinte forma:

- ⇒ Cluster 1 (50,6%): é composto pelos ateus ou agnósticos, em que a crença em Deus é inexistente ou que não sabem se Deus existe, assim como são nulas as crenças dogmáticas de Deus, Jesus e Maria, no Céu e na Graça divina; a importância de Deus na vida, o grau de espiritualidade, a opinião sobre a influência do comportamento terreno é pequena ou nula;
- ⇒ Cluster 2 (27,2%): é composto pelos crentes menos convictos, que acreditam em Deus mais como poder superior e em que a importância de Deus na vida, a espiritualidade e a opinião sobre a influência do comportamento terreno é alguma;
- ⇒ Cluster 3 (22,2%): é composto pelos crentes mais convictos, que acreditam mais num Deus pessoal e em que a importância de Deus na vida, o grau de espiritualidade e a opinião sobre a influência do comportamento terreno são bastantes ou muitas.

Da análise da figura 4.34, depreende-se claramente que na dimensão 1 as variáveis dicotómicas têm um peso mais relevante, pelo que as respostas se dividem pelo cluster 1 (não) e pelos clusters 2 e 3 (sim). Como em ambos os clusters os inquiridos responderam afirmativamente às questões sobre crenças, as mesmas encontram-se entre os clusters.

A primeira decisão que se teve de tomar nesta análise foi a inclusão ou a exclusão das respostas NS/NR. Neste grupo, o seu peso é muito significativo em quase todas as questões, distinguindo-se na ‘Opinião sobre a influência do comportamento terreno’ (10,2%), ‘Representações católicas de Deus’ (9,4%), ‘Representações católicas de Jesus’ (7,6%), ‘Representações católicas de Maria’ (10%) e as nove crenças católicas (10,6% a 20,8%).

Desta forma, a primeira alternativa foi incluir as referidas respostas na análise, a qual gerou três clusters, um claramente dominado pela descrença (46,2%), outro pela crença (36,4%) e um último pela dúvida (17,4%). Caracterizando este cluster com todas as variáveis do inquérito, concluiu-se que, na generalidade, o mesmo se compõe de pessoas com religiosidade média, entre o cluster da descrença e o da crença, não se distinguindo em relação às crenças e práticas não católicas, nem aos aspectos importantes da vida, que poderiam ser parâmetros diferenciadores.

Assim, não oferecendo nenhuma novidade em relação ao conhecido e sabendo-se que o cluster da crença é bastante heterogéneo, devendo ser dividido, de maneira a mostrar a sua complexidade,

decidiu-se retirar as não respostas. Além disso, outra questão muito importante era o facto destas não respostas afectarem somente as crenças e pouco as práticas (máximo de 10,8%, embora a média seja 2,2%) e as atitudes (máximo de 4,8%, embora a média seja 1,7%).

Poderia optar-se por haver quatro clusters, um dos quais englobasse os inquiridos com dúvidas. Contudo, em primeiro lugar, da análise do gráfico das diferenças dos coeficientes de aglomeração, é claro que o mesmo indicia a existência de três clusters, quando se consideram as não respostas ou quando as mesmas são excluídas, tanto quando se consideram todas as categorias das variáveis como quando estas são reduzidas (Anexos – Figuras A a D). Em segundo lugar, da análise dos gráficos para as práticas e atitudes, no primeiro aponta-se taxativamente para três clusters e no segundo, não tanto, mas parece ser a melhor solução (Anexos – Figuras E a H). Em terceiro lugar, da revisão bibliográfica, existem tipologias de três, cinco ou seis tipos religiosos, mas não de quatro. Em quarto lugar, destas tipologias, a que usa uma abordagem mais próxima gera três ou seis clusters.

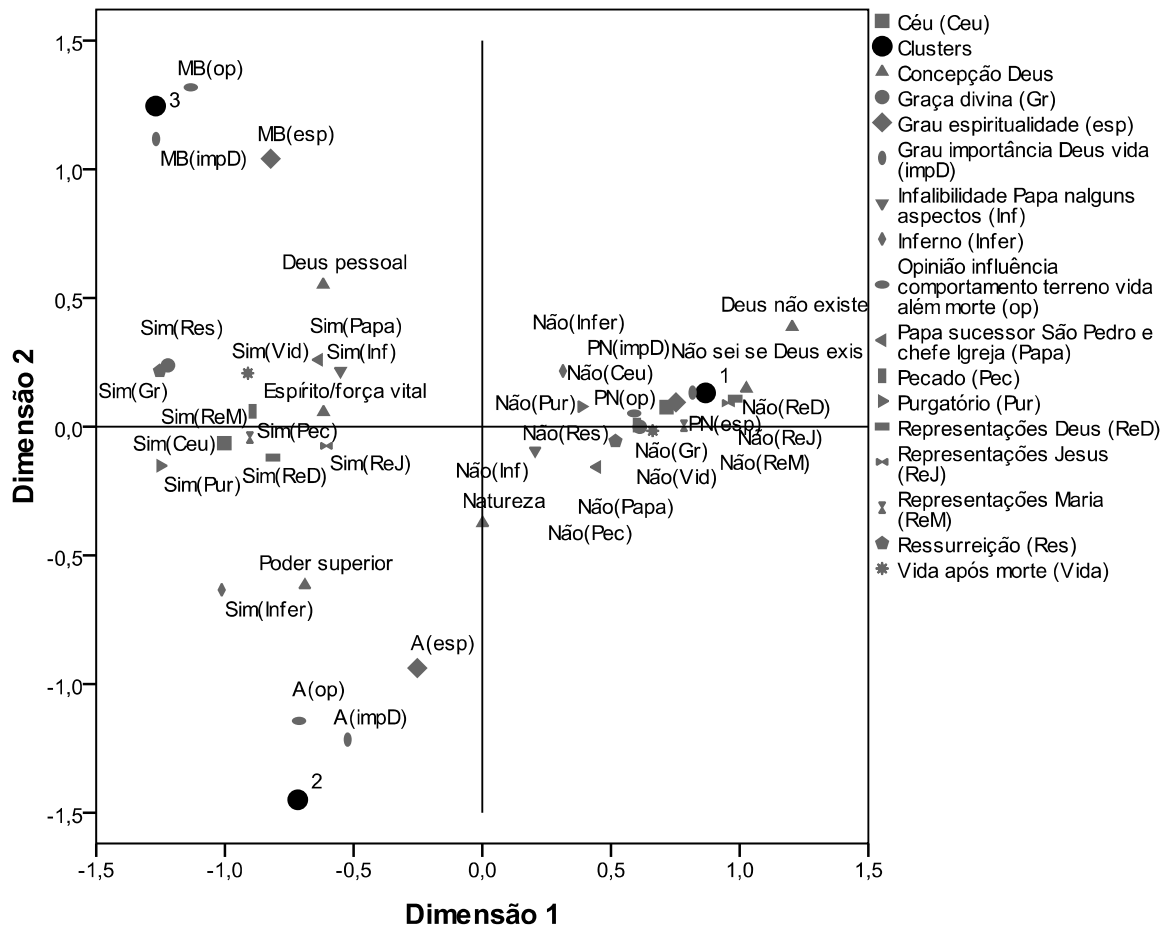


Figura 4.34 – Clusters das crenças católicas

Clusters das práticas católicas

Os valores do Alpha de Cronbach e da inércia são para cada dimensão, respectivamente os seguintes: dimensão 1 (0,894 e 0,511) e dimensão 2 (0,681 e 0,258). Na dimensão 1, as variáveis que se encontram acima do valor médio da inércia são, por ordem decrescente, ‘Comunhão’ (0,82), ‘Missa’ (0,819), ‘Confissão’ (0,666) e ‘Oração’ (0,534). Na dimensão 2, as variáveis que se encontram acima do valor médio da inércia são, por ordem decrescente, ‘Comunhão’ (0,704), ‘Missa’ (0,655) e ‘Oração’ (0,38). (ver quadro 4.26)

Em resumo, nas duas dimensões, as variáveis seguintes não têm relevância na discriminação de cada dimensão: ‘Baptismo’, ‘Crisma’, ‘Leitura religiosa’, ‘Participação em actividades paroquiais’, ‘Pertença a movimento religioso’, ‘Práticas católicas a realizar no futuro com os filhos’. Deste modo, as variáveis mais discriminantes são: ‘Comunhão’, ‘Missa’ e ‘Oração’, nas duas dimensões, e ‘Confissão’, na dimensão 1.

Quadro 4.26 – Distribuição das medidas de discriminação relativas às práticas católicas

	Dimensão		Média
	1	2	
Baptismo	,162	,125	,143
Crisma	,464	,040	,252
Missa	,819	,655	,737
Confissão	,666	,166	,416
Comunhão	,820	,704	,762
Oração	,534	,380	,457
Pertença a movimento religioso	,406	,125	,266
Participação em actividades paroquiais	,501	,129	,315
Leitura religiosa	,404	,135	,270
Práticas católicas a realizar no futuro com os filhos	,338	,124	,231
Total activo	5,114	2,583	3,848

Assim, os clusters caracterizam-se da seguinte forma:

- ⇒ Cluster 1 (57,6%): é composto pelos não praticantes convictos, não baptizados e não crismados, que nunca vão à missa, nunca comungam, nunca se confessam e nunca oram, que não pertencem a movimentos, não participam das actividades paroquiais, que nunca fazem leitura religiosa e que não vão realizar no futuro alguma prática católica com os filhos;
- ⇒ Cluster 2 (10,8%): é composto pelos católicos convictamente praticantes, que vão à missa e que comungam pelo menos uma vez por semana, que se confessam pelo menos uma vez por mês, que fazem oração diária, que pertencem a movimentos e que participam nas actividades paroquiais, que fazem leitura religiosa católica;

⇒ Cluster 3 (31,6%): é composto pelos católicos menos praticantes, que vão à missa e que comungam entre uma vez por mês e menos vezes, que se confessam menos vezes, que oram com alguma regularidade (pelo menos uma vez por mês).

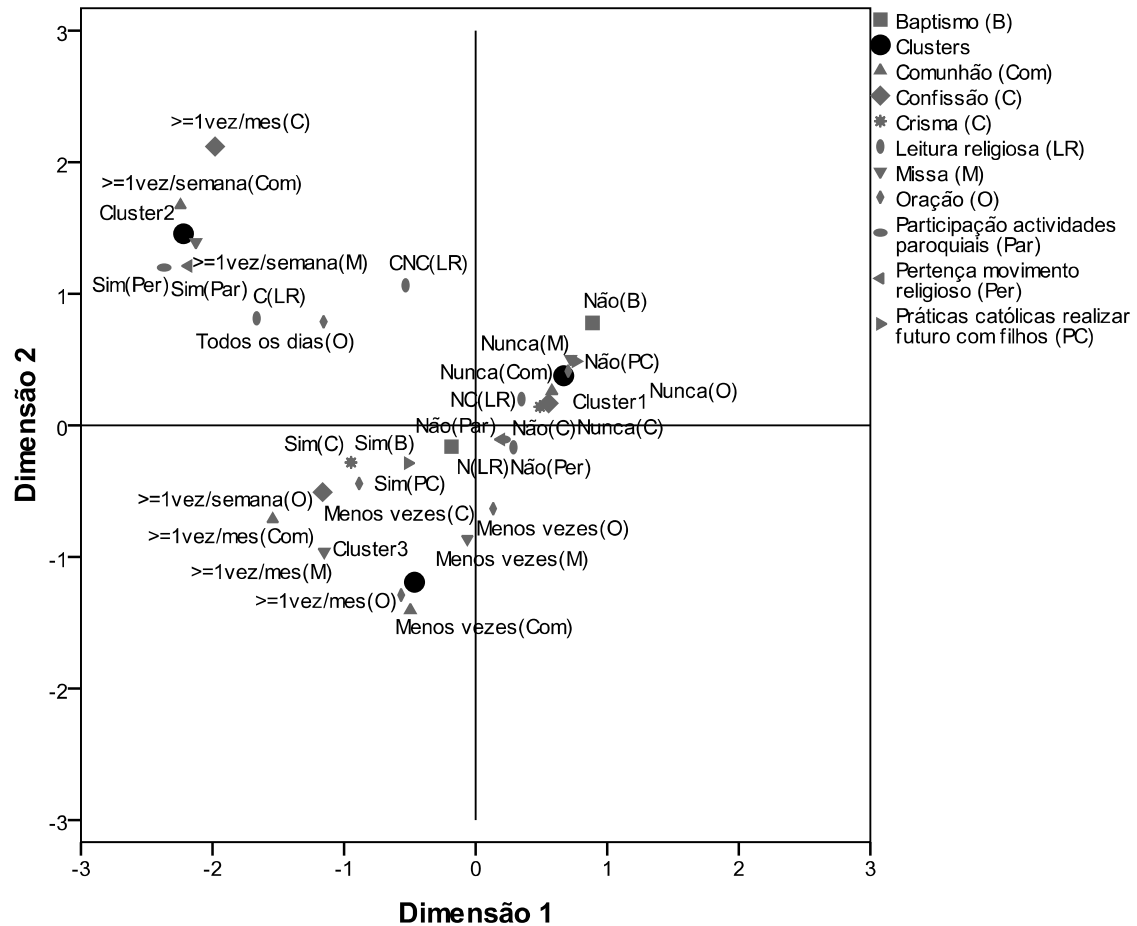


Figura 4.35 – Clusters das práticas católicas

Clusters das atitudes

Os valores do Alpha de Cronbach e da inércia são para cada dimensão, respectivamente, os seguintes: dimensão 1 (0,815 e 0,329) e dimensão 2 (0,618 e 0,192). Na dimensão 1, as variáveis que se encontram acima do valor médio da inércia são, por ordem decrescente, ‘Casamento entre pessoas do mesmo sexo’ (0,572), ‘Relações homossexuais’ (0,541), ‘Divórcio’ (0,495), ‘Aborto’ (0,478), ‘União de facto’ (0,367), ‘Eutanásia’ (0,355), ‘Grau de confiança na Igreja’ (0,349). Na dimensão 2, as variáveis que se encontram acima do valor médio da inércia são, por ordem decrescente, ‘Casamento entre pessoas do mesmo sexo’ (0,417), ‘Relações homossexuais’ (0,405), ‘Divórcio’ (0,245), ‘Aborto’ (0,228), ‘União de facto’ (0,225), ‘Casamento civil’ (0,206).

Em resumo, nas duas dimensões, as variáveis seguintes não têm relevância na discriminação de cada dimensão: ‘Casamento religioso’, ‘Educação sexual nas escolas’, ‘Meios contraceptivos’, ‘Relações sexuais casuais’. Deste modo, as variáveis mais discriminantes são: ‘Casamento entre pessoas do mesmo sexo’, ‘Relações homossexuais’, ‘Divórcio’, ‘Aborto’, ‘União de facto’, nas duas dimensões, ‘Eutanásia’ e ‘Grau de confiança na Igreja’, na dimensão 1, ‘Casamento civil’, na dimensão 2.

Quadro 4.27 – Distribuição das medidas de discriminação relativas às atitudes

	Dimensão		Média
	1	2	
Casamento civil	,090	,206	,148
Casamento religioso	,103	,169	,136
Casamento entre pessoas do mesmo sexo	,572	,417	,495
União de facto	,367	,225	,296
Relações homossexuais	,541	,405	,473
Aborto	,478	,228	,353
Divórcio	,495	,245	,370
Eutanásia	,355	,129	,242
Relações sexuais casuais	,131	,047	,089
Meios contraceptivos	,267	,090	,179
Educação sexual nas escolas	,204	,060	,132
Grau de confiança na Igreja	,349	,085	,217
Total activo	3,951	2,308	3,130

Assim, os clusters caracterizam-se da seguinte forma:

- ⇒ Cluster 1 (17,8%): é composto por aqueles que concordam pouco ou nada no casamento entre pessoas do mesmo sexo, relações homossexuais, divórcio, aborto, união de facto, eutanásia e que têm muita ou bastante confiança na Igreja;
- ⇒ Cluster 2 (34,8%): é composto por aqueles que concordam em algum grau no casamento entre pessoas do mesmo sexo, relações homossexuais, divórcio, aborto, união de facto, eutanásia e que têm alguma confiança na Igreja;
- ⇒ Cluster 3 (47,4%): é composto por aqueles que concordam muito ou bastante no casamento entre pessoas do mesmo sexo, relações homossexuais, divórcio, aborto, união de facto, eutanásia e que têm pouca ou nenhuma confiança na Igreja.

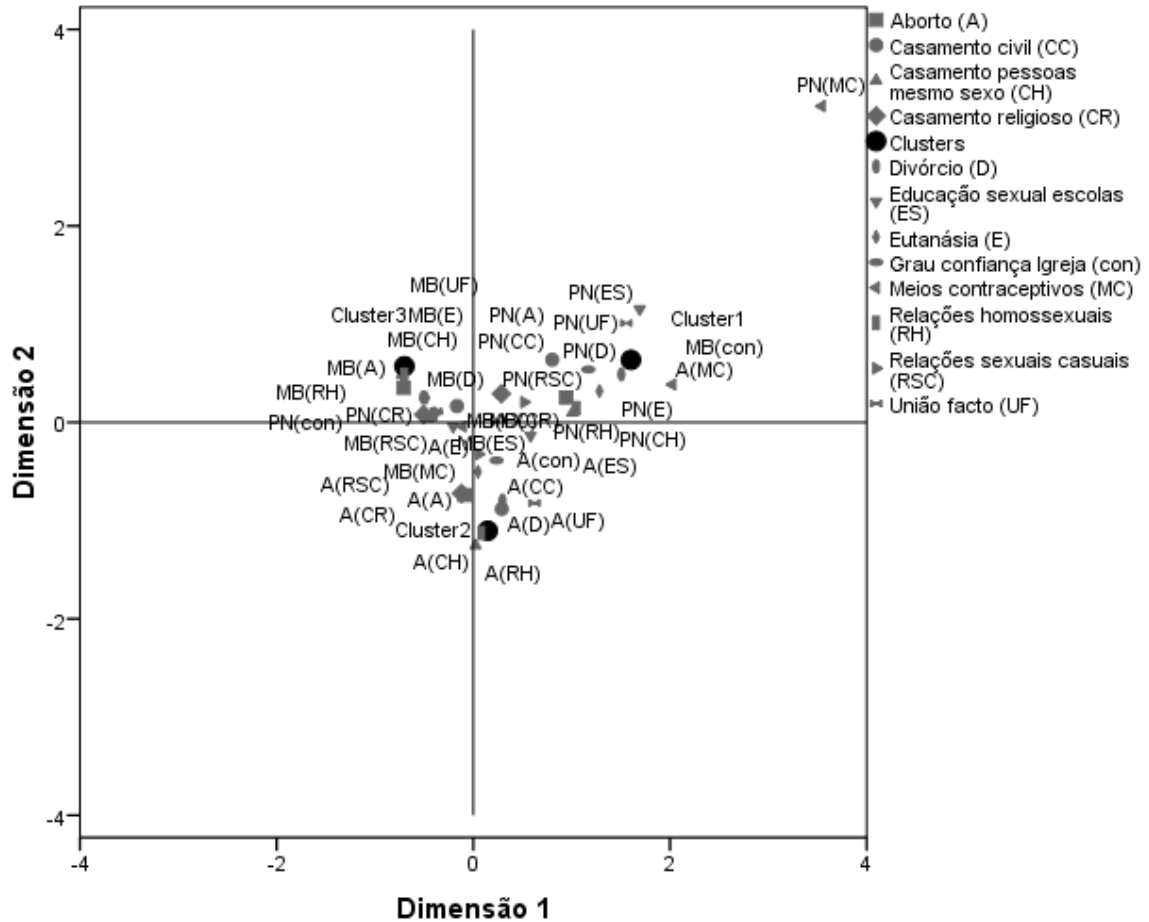


Figura 4.36 – Clusters das atitudes

Clusters da religiosidade católica

Os valores do Alpha de Cronbach e da inércia são para cada dimensão, respectivamente, os seguintes: dimensão 1 (0,734 e 0,652) e dimensão 2 (0,449 e 0,476). Na dimensão 1, as variáveis que se encontram acima do valor médio da inércia são, por ordem decrescente, ‘Clusters das práticas’ (0,761) e ‘Clusters das crenças’ (0,682). Na dimensão 2, as variáveis que se encontram acima do valor médio da inércia são, por ordem decrescente, ‘Clusters das crenças’ (0,591) e ‘Clusters das práticas’ (0,478). A variável ‘Clusters das atitudes’ tem os valores 0,513 e 0,358 nas duas dimensões, que se encontram abaixo do valor médio da inércia. Em resumo, as variáveis ‘Clusters das crenças’ e ‘Clusters das práticas’ têm mais importância do que ‘Clusters das atitudes’ nos clusters da religiosidade católica.

Assim, os clusters da religiosidade católica caracterizam-se da seguinte forma:

- ⇒ Cluster 1 (26%): é composto pelo cluster 2 das práticas (católicos convictamente praticantes – 10,8%), cluster 3 das crenças (crentes mais convictos – 22,2%) e cluster 1 das atitudes (mais

concordantes com a doutrina da Igreja – 17,8%). Em suma, este é o cluster dos católicos convictos, praticantes e seguidores da doutrina da Igreja;

⇒ Cluster 2 (19,6%): é composto pelo cluster 3 das práticas (católicos menos praticantes – 31,6%), cluster 2 das crenças (crentes menos convictos – 27,2%) e cluster 2 das atitudes (medianamente concordantes com a doutrina da Igreja – 34,8%). Em suma, este é o cluster dos católicos mais ou menos convictos, praticantes e seguidores da doutrina da Igreja;

⇒ Cluster 3 (54,4%): é composto pelo cluster 1 das práticas (não praticantes convictos – 57,6%), cluster 1 das crenças (ateus/agnósticos – 50,6%) e cluster 3 das atitudes (pouco ou nada concordantes com a doutrina da Igreja – 47,4%). Em suma, este é o cluster dos ateus/agnósticos, que em nada crêem e que nada praticam, tendo opiniões contrárias à doutrina da Igreja e pouco ou nada confiando nesta.

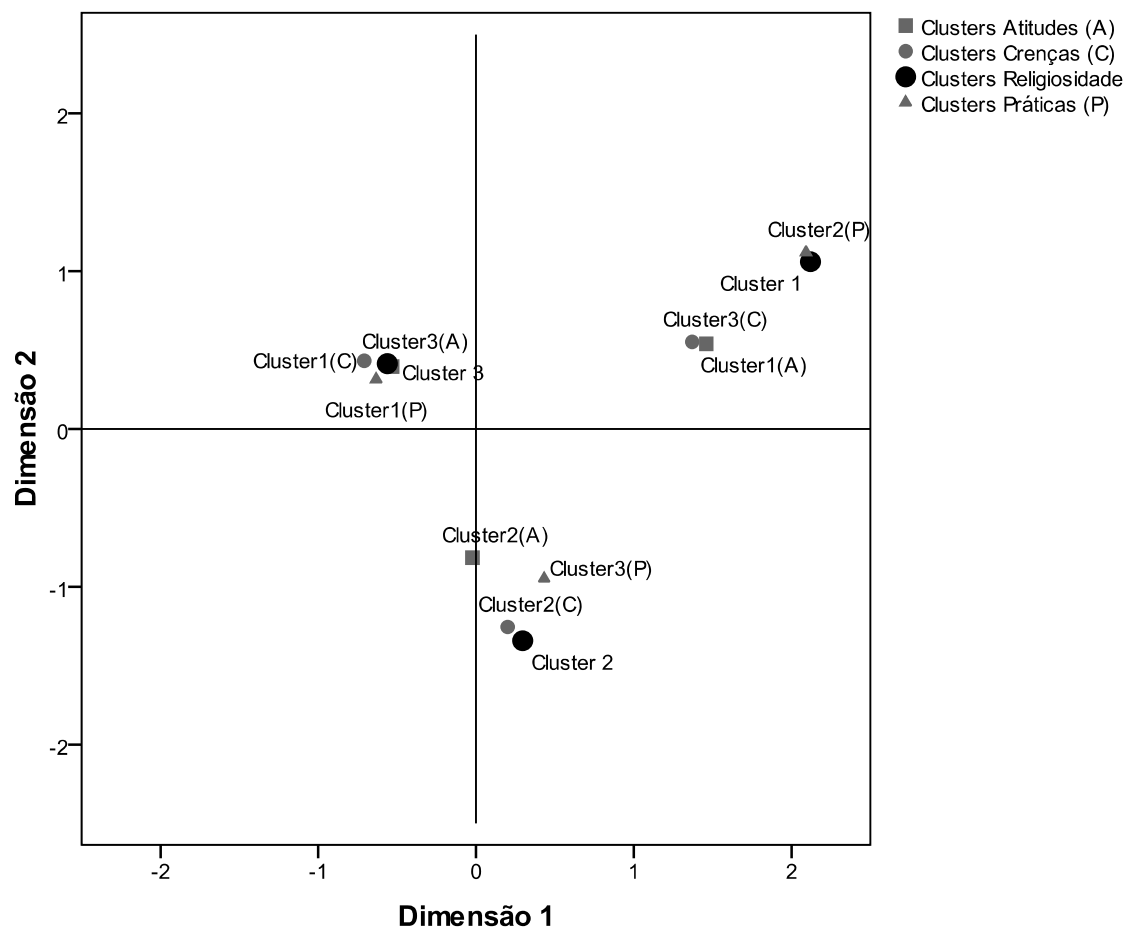


Figura 4.37 – Clusters da religiosidade católica

Variáveis para estudos futuros

Das análises de clusters efectuadas, dos valores da inércia encontrados para cada variável em cada cluster, depreende-se que as seguintes variáveis serão as mais significativas para os clusters respectivos:

- ⇒ Cluster das crenças católicas: ‘Grau de importância de Deus na vida’, ‘Representações de Deus’ ‘Representações de Maria’, ‘Grau de espiritualidade’, ‘Crença no Céu’, ‘Crença na Graça divina’, ‘Concepção sobre Deus’, ‘Representações de Jesus’, ‘Opinião sobre a influência do comportamento terreno’, ‘Crença no Pecado’ e ‘Crença na Vida após a morte.
- ⇒ Cluster das práticas católicas: ‘Comunhão’, ‘Missa’, ‘Oração’ e ‘Confissão’.
- ⇒ Cluster das atitudes: ‘Casamento entre pessoas do mesmo sexo’, ‘Relações homossexuais’, ‘Divórcio’, ‘Aborto’, ‘União de facto’, ‘Eutanásia’ e ‘Grau de confiança na Igreja’.

Segundo Rinaman *et al.* (2009: 434-439), sobre as dimensões da religiosidade dos católicos americanos, das 60 variáveis inicialmente adstritas ao conjunto das mesmas, foram seleccionadas 17 variáveis que melhor expressam cada dimensão, as quais são: devoção religiosa (frequência da missa, frequência de devoções a Maria, frequência de confissão), crenças teológicas (ressurreição de Jesus, ressurreição dos seguidores, veracidade total da Bíblia), relação com Deus (missa como experiência de união com Deus, sentimento de presença de Deus fora da missa), identidade/empenho (algo de especial no catolicismo, possibilidade de saída da Igreja), colegialidade (qualidade da liderança dos bispos americanos, democraticidade das decisões eclesiais), participação institucional (contribuição monetária para a paróquia), autoridade moral (pesquisa em células estaminais, contracepção, comportamento homossexual), tradição clerical (casamento dos sacerdotes).

Cruzando ambos os estudos, as variáveis resultantes são: ‘Representações de Jesus’ (ressurreição), ‘Crença na vida após a morte’, ‘Missa’, ‘Oração’ (devoções a Maria), ‘Confissão’, ‘Casamento entre pessoas do mesmo sexo’ e ‘Relações homossexuais’ (comportamento homossexual). No entanto, do estudo de Rinaman *et al.* (2009) não fazem parte as restantes variáveis com excepção das representações de Maria, aborto e eutanásia.

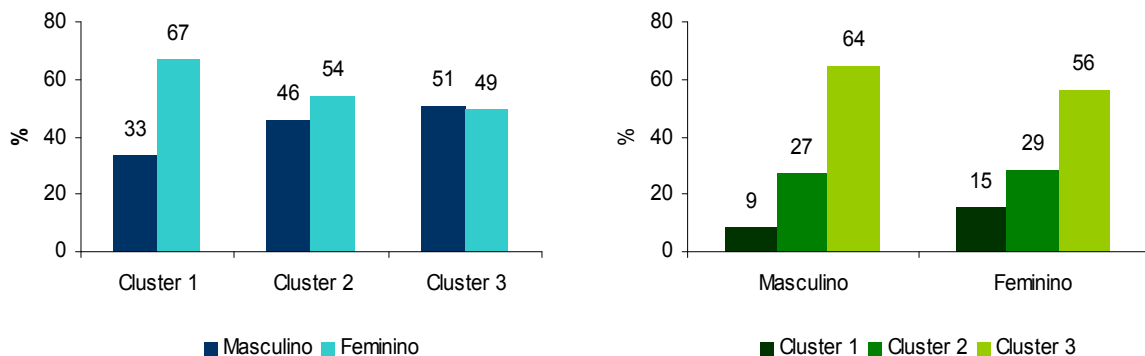
4.3.2.2. Caracterização dos clusters da religiosidade católica

A caracterização de cada cluster da religiosidade católica incidirá sobre as variáveis sociodemográficas e as variáveis do inquérito não incluídas nos clusters, como as de socialização, de crenças e práticas não católicas e dos aspectos da vida. Será ainda feita uma caracterização sumária dos clusters em todas as restantes variáveis do inquérito. Nos Anexos encontram-se todos os quadros com os cruzamentos de todas as variáveis do inquérito com os clusters. Para se perceber melhor as diferenças entre os clusters e nas categorias, serão referidos os resíduos ajustados (r.a.).

Variáveis sociodemográficas

Sexo

As mulheres são mais religiosas do que os homens. Estão mais presentes nos clusters mais religiosos e principalmente no cluster 1, onde se distribuem mais do que os homens, os quais se dispõem mais no cluster 3 (r.a._{cluster 1} = 2,3; r.a._{cluster 2} = 0,4; r.a._{cluster 3} = -1,9) ($\chi^2(2) = 6,200, p=0,045$).



Figuras 4.38 e 4.39 – Distribuição do sexo nos e pelos clusters da religiosidade católica

Área de ensino

A religiosidade é maior nos alunos de Saúde e de Tecnologias e menor nos de Ciências e Ciências Sociais. Os primeiros estão mais presentes no cluster 1 (r.a. = 2,7; 2,3), enquanto os segundos estão menos (r.a. = -1,8; -1,7). No cluster 3 demarcam-se os alunos de Ciências (r.a. = 1,8), cuja presença é maior e menor nos de Tecnologias e Saúde (r.a. = -1,9; -1,5) (área de ensino: $\chi^2(12) = 19,512, p=0,077$). Nas Ciências Sociais evidencia-se a Ciência Política e Relações Internacionais (valor mais baixo na religiosidade maior: r.a. = -1,9; valor mais alto na religiosidade menor: r.a. = 2,1) (curso: $\chi^2(18) = 24,308, p=0,145$).

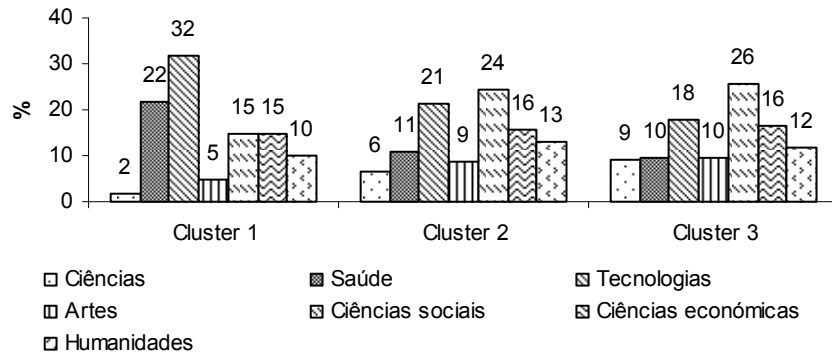


Figura 4.40 – Distribuição das áreas de ensino nos clusters da religiosidade católica

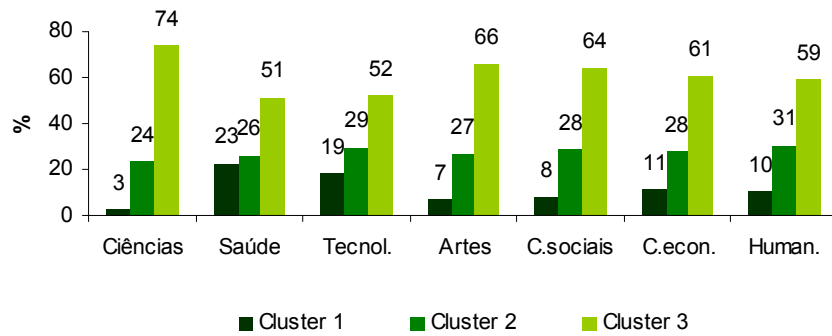
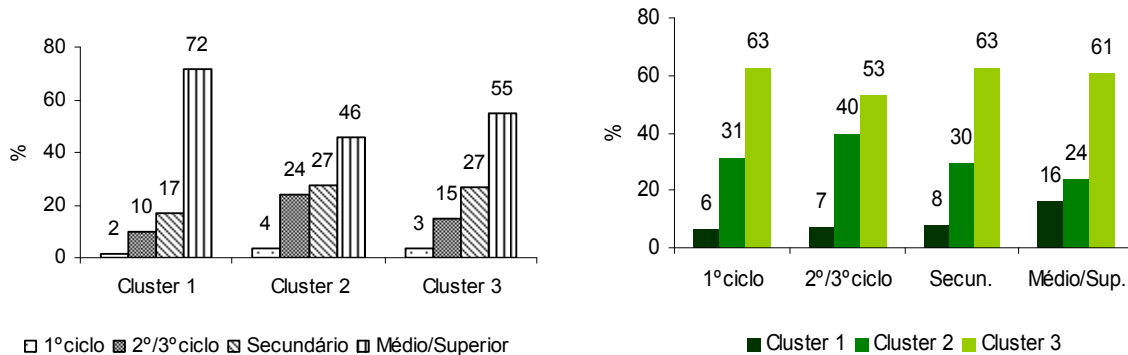


Figura 4.41 – Distribuição das áreas de ensino pelos clusters da religiosidade católica

Habilitações literárias

Os alunos com pais com habilitações literárias médias/superiores são mais religiosos do que os restantes, estando claramente mais presentes no cluster 1 (r.a. = 2,9) onde é mais evidente a maior ausência dos filhos de pais com secundário (r.a. = -1,7) e com 2º/3º ciclo (r.a. = -1,5). Estes encontram-se mais no cluster 2 (r.a. = 2,6), enquanto os filhos de pais com curso médio/superior estão menos presentes (r.a. = -2,4) ($\chi^2(6) = 14,322, p=0,026$).

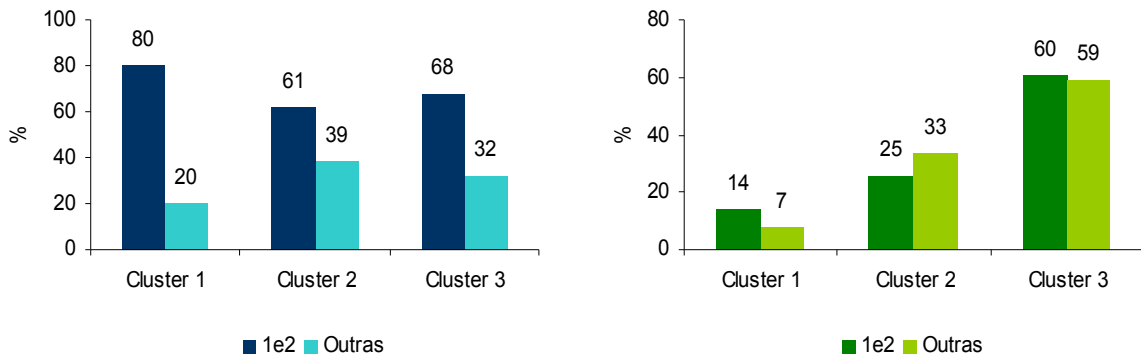


Figuras 4.42 e 4.43 – Distribuição das habilitações literárias nos e pelos clusters da religiosidade católica

Classe social

Os alunos pertencentes a classes sociais mais elevadas são mais religiosos do que os outros, dominando o cluster 1 e estando menos presentes no cluster 2, enquanto os alunos de classes sociais mais baixas ausentam-se no cluster 1 e predominam no cluster 2 ($r.a.\text{-cluster } 1 = 2,2$; $r.a.\text{-cluster } 2 = -1,8$; $r.a.\text{-cluster } 3 = 0,2$) ($\chi^2(2) = 6,669, p=0,036$).

Ao analisar a religiosidade por cada classe social, os profissionais técnicos e de enquadramento (PTE) comportam os mais e os menos religiosos. Nos mais religiosos estão a par dos empresários, dirigentes e profissionais liberais (EDPL), seus companheiros nas classes sociais mais elevadas, e dos trabalhadores independentes (TI), pertencentes às classes sociais menos elevadas. Nos menos religiosos encontram-se perto dos trabalhadores executantes (TE) e dos operários (OO). Os PTE apresentam os menores valores no cluster 2, mais próximos dos EDPL e longe dos TI, TE e principalmente dos OO.⁸⁴



Figuras 4.44 e 4.45 – Distribuição das classes sociais familiares nos e pelos clusters da religiosidade católica

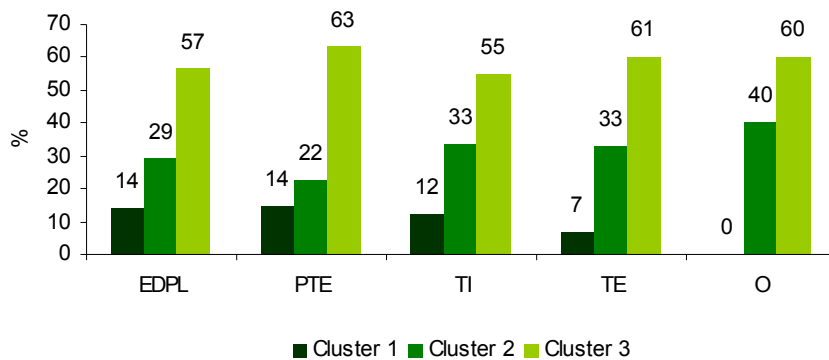
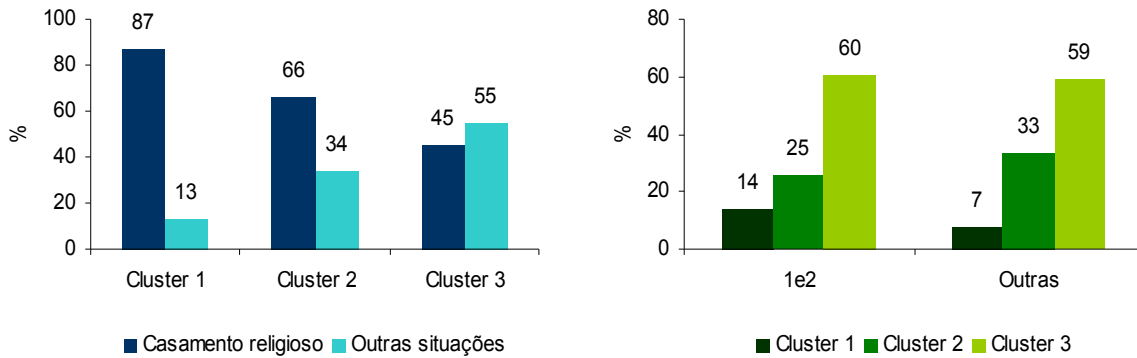


Figura 4.46 – Distribuição das classes sociais familiares pelos clusters da religiosidade católica

⁸⁴ No teste de Qui-Quadrado, menos de 80% das frequências esperadas são superiores ou iguais a 5, pelo que os seus resultados podem ser inválidos ($\chi^2(8) = 10,187, p=0,252$).

Situação conjugal

Os alunos cujos pais estão casados religiosamente são claramente mais religiosos do que os outros (r.a.-cluster 1 = 5,1; r.a.-cluster 2 = 2,9; r.a.-cluster 3 = -6,0) ($\chi^2(2) = 43,385, p=0,000$).



Figuras 4.47 e 4.48 – Distribuição da situação conjugal nos e pelos clusters da religiosidade católica

Variáveis do inquérito

- ⇒ Pertença religiosa: decresce do cluster 1 para o 3, estando mais próximo os clusters 1 e 2
- ⇒ Religiões/doutrinas mais admiradas: catolicismo decresce do cluster 1 para o 3, budismo cresce do cluster 1 para o 3, não resposta e nenhuma maiores no cluster 3
- ⇒ Grau de espiritualidade: decresce do cluster 1 para o 3, estando mais próximos os clusters 2 e 3
- ⇒ Opinião sobre a influência do comportamento terreno na vida para além da morte: decresce do cluster 1 para o 3
- ⇒ Conceção sobre Deus: ‘Deus pessoal’ decresce do cluster 1 para o 3, estando mais próximos os clusters 2 e 3; ‘Poder superior’ maior no cluster 2, seguido do 1 e depois do 3; ‘Espírito ou força vital’ decresce do cluster 1 para o 3; ‘Corresponde à própria Natureza’ maior nos clusters 2 e 3; o agnosticismo e o ateísmo são muito maiores no cluster 3, sendo 0% no cluster 1 e pequenos no cluster 2
- ⇒ Grau de importância de Deus: decresce do cluster 1 para o 3
- ⇒ Representações de Deus: decresce do cluster 1 para o 3, estando mais próximos os clusters 1 e 2; as não respostas são maiores nos clusters 2 e 3
- ⇒ Representações de Jesus: decresce do cluster 1 para o 3; as não respostas são maiores nos clusters 2 e 3
- ⇒ Representações de Maria: decresce do cluster 1 para o 3; as não respostas são maiores nos clusters 2 e 3

- ⇒ Crença no Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja: decresce do cluster 1 para o 3; as não respostas são maiores nos clusters 2 e 3
- ⇒ Crença na Infalibilidade do Papa nalguns aspectos: decresce do cluster 1 para o 3, estando mais próximos os clusters 2 e 3; as não respostas são maiores nos clusters 1 e 2
- ⇒ Crença no Céu: decresce do cluster 1 para o 3; as não respostas são maiores no cluster 2
- ⇒ Crença no Inferno: maior no cluster 2, seguido do 1 e depois do 3, estando mais próximos os clusters 1 e 2; as não respostas são maiores no cluster 2, seguido do 1 e depois do 3
- ⇒ Crença no Purgatório: decresce do cluster 1 para o 3; as não respostas são maiores no cluster 2
- ⇒ Crença na Ressurreição: decresce do cluster 1 para o 3; as não respostas são maiores nos clusters 1 e 2
- ⇒ Crença no Pecado: decresce do cluster 1 para o 3; as não respostas são maiores no cluster 2
- ⇒ Crença na Graça divina: decresce do cluster 1 para o 3; as não respostas são maiores no cluster 2
- ⇒ Crença na Vida após a morte: decresce do cluster 1 para o 3, estando mais próximos os clusters 1 e 2; as não respostas são maiores no cluster 2
- ⇒ Baptismo: maior nos clusters 1 e 2
- ⇒ Crisma: decresce do cluster 1 para o 3
- ⇒ Frequência de práticas católicas (missa, confissão, comunhão e oração): decrescem todas do cluster 1 para o 3
- ⇒ Pertença a movimento religioso: maior no cluster 1
- ⇒ Participação em actividades paroquiais: maior no cluster 1
- ⇒ Leitura religiosa regular: maior no cluster 1 na ‘Bíblia’, ‘Catecismo católico’, ‘Livros/revistas católicos’, ‘PICC’; ‘Nenhuma’ cresce do cluster 1 para o 3, sendo próximos os clusters 2 e 3; as não respostas são maiores no cluster 1
- ⇒ Atitudes: todas crescem do cluster 1 para o 3, com excepção do Casamento religioso
- ⇒ Grau de confiança na Igreja: decresce do cluster 1 para o 3

Os quadros relativos a estas variáveis encontram-se nos Anexos dos Quadros D a T, Y a AG e AP a AQ. Da análise de todas as variáveis, a primeira conclusão a retirar é que, de maneira geral, para o cluster 1, as crenças, práticas e atitudes são maiores do que nos restantes clusters, enquanto, para o cluster 3, aquelas são menores, estando o cluster 2 no meio. No entanto, convém fazer alguns comentários sobre algumas variáveis:

Em termos de concepção sobre Deus, a crença no ‘Deus pessoal’ é claramente uma marca do cluster 1; o agnosticismo ou ateísmo é uma característica do cluster 3; o cluster 2 pode ser definido pela crença num ‘Poder superior’; a concepção panteísta estende-se pelos clusters 2 e 3; a crença num ‘Espírito ou força vital’ é sinal de maior religiosidade.

Nas representações sobre Deus, Jesus e Maria, as não respostas são maiores sempre nos clusters 2 e 3, o que reflecte maior convicção dos elementos do cluster 1.

Nas crenças católicas, todos os valores decrescem do cluster 1 para o 3, com excepção da crença no Inferno, que é maior no cluster 2, seguido do 1. As não respostas são sempre maiores no cluster 2, a que se junta numa só variável o cluster 3 e em duas variáveis o cluster 1, o que significa que os elementos dos clusters mais extremos, de maiores convicções, respondem de forma mais assertiva, não deixando de optar.

Comparando o baptismo com o crisma, denota-se que, enquanto o baptismo é praticamente igual entre os clusters 1 e 2, por ser um rito de passagem, reflectindo a pertença dos pais à Igreja mas não o seu grau de empenho, o crisma é muito maior no cluster 1, diminuindo gradualmente ao longo dos outros dois clusters. Este sacramento, não sendo rito de passagem, denota a existência de pais e filhos mais religiosos e comprometidos, pelo significado de renovação do baptismo e de vontade de ser adulto na fé.

Na leitura religiosa regular, em todos os itens de cariz católico, o cluster 1 demarca-se pela maior frequência, o que denota maior religiosidade do mesmo como das famílias onde cresceram.

Em todas as atitudes relativas ao casamento, vida e sexualidade, há crescimento do cluster 1 para o 3, com a excepção do 'Casamento religioso', em que sucede o contrário. Na verdade, com a ressalva do acima referido, todos os parâmetros se referem a aspectos contraditados pela Igreja, pelo que os membros do cluster 1, mais defensores da ortodoxia, têm os valores correspondentes. Como referem Finlay e Walther (2003: 388), a pertença e a prática religiosa induzem sentimentos contra a homossexualidade.

O estudo de Pais (2003)⁸⁵, embora analisando três comunidades representativas de três estratos sociais distintos, ajuda a discernir as classes superiores das restantes e, aplicando a esta tese, a atitude dos jovens do cluster 1 em relação aos do cluster 2. Assim, para Pais (2003: 341), nos estratos superiores, a probabilidade de coabitação é muito inferior à das restantes classes, já que naquelas o casamento pela Igreja é indiscutível e as situações de ruptura intrafamiliar são raras, porventura pela melhor adaptação a relações formais e convencionais e pelos custos de mobilização de património. Como menciona Mattoso (2009: 67-68), até ao século XV a classe social mais elevada, a nobreza, distinguia-se por praticar mais o casamento religioso ao contrário das classes sociais mais baixas em que esta prática era menos comum.

⁸⁵ A cada estrato social está associado um modelo diferente de relações amorosas e conjugais: aos inferiores, o da inclinação amorosa orientada para o casamento; aos médios, o do amor experimental e de curtições; e aos superiores, o do bom casamento (Pais, 2003: 335).

Variáveis da socialização

Grau de religiosidade familiar

A média da religiosidade familiar decresce do cluster 1 para o cluster 3, estando no primeiro muito próximo de ‘bastante’ e no terceiro próximo de ‘algum’. Analisando por categorias, nas categorias ‘muito/bastante’, do cluster 1 para o cluster 3 há decréscimo claro (r.a._{cluster 1} = 6,7; r.a._{cluster 2} = 3,1; r.a._{cluster 3} = -7,3); na categoria ‘algum’ o cluster 1 tem menos do que os restantes clusters (r.a._{cluster 1} = -2,3; r.a._{cluster 2} = 1,2; r.a._{cluster 3} = 0,4); nas categorias ‘pouco/nada’, há acréscimo evidente do cluster 1 para o cluster 3, embora este se demarque dos dois restantes (r.a._{cluster 1} = -4,5; r.a._{cluster 2} = -4,5; r.a._{cluster 3} = 7,1) ($\chi^2(4) = 85,758, p=0,000$).

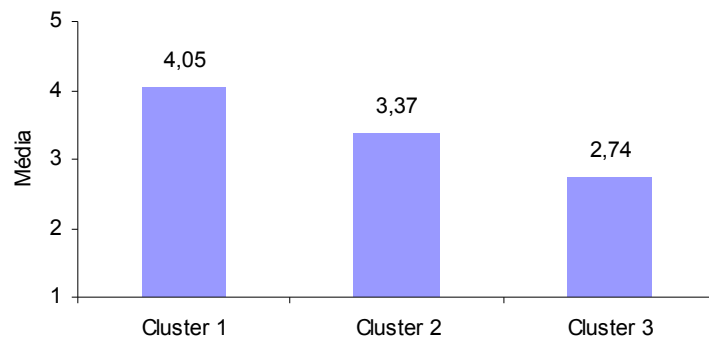


Figura 4.49 – Média da religiosidade familiar em cada cluster da religiosidade católica

Práticas católicas realizadas em família

As práticas católicas realizadas em família são praticamente iguais nos clusters 1 e 2, mas bastante mais baixas no cluster 3. Em todas as práticas, há decréscimo do cluster 1 para o cluster 3 (r.a._{cluster 1} = 3,9; r.a._{cluster 2} = 6; r.a._{cluster 3} = -8,1). Em ‘Juntos à missa’ e ‘Publicações religiosas’, os clusters 2 e 3 estão mais próximos, em ‘Natal/Páscoa’ e ‘Símbolos religiosos’, os clusters 1 e 2 estão mais perto, sendo ‘Nenhuma’ bastante maior no cluster 3 ($\chi^2(2) = 65,908, p=0,000$) (Anexos – Quadro AR).

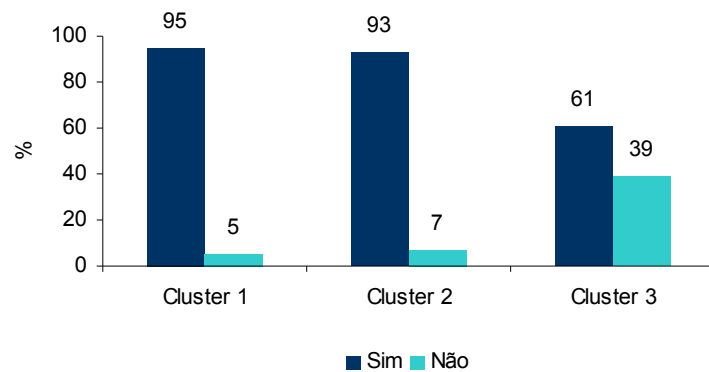


Figura 4.50 – Distribuição das práticas católicas realizadas em família nos clusters da religiosidade católica

Influência de alguns aspectos na posição religiosa

A influência da família, da Igreja e da escola vai diminuindo do cluster 1 para o cluster 3 e a influência dos amigos é maior no cluster 1 do que nos clusters 2 e 3 (família: $\chi^2(4) = 56,796, p=0,000$; Igreja: $\chi^2(4) = 127,930, p=0,000$; escola: $\chi^2(4) = 20,079, p=0,000$; amigos: $\chi^2(4) = 42,027, p=0,000$; meios culturais: $\chi^2(4) = 7,745, p=0,101$)⁸⁶.

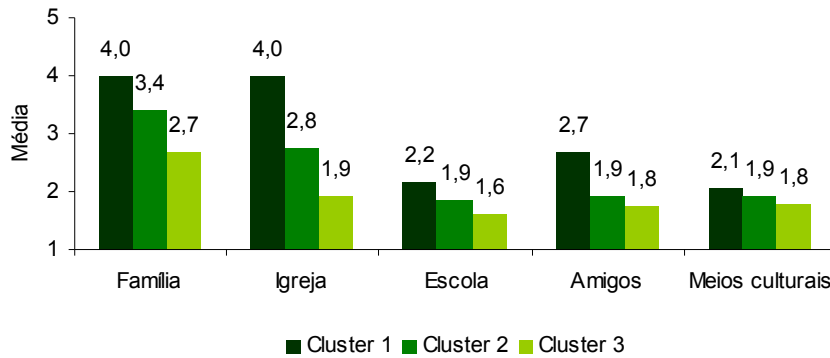


Figura 4.51 – Média da influência de alguns aspectos em cada cluster da religiosidade católica

Participação na catequese da paróquia

A participação na catequese da paróquia diminui do cluster 1 para o cluster 3 (r.a.cluster 1 = 4,4; r.a.cluster 2 = 4,0; r.a.cluster 3 = -6,6) ($\chi^2(2) = 45,625, p=0,000$) (Anexos – Quadro AS).

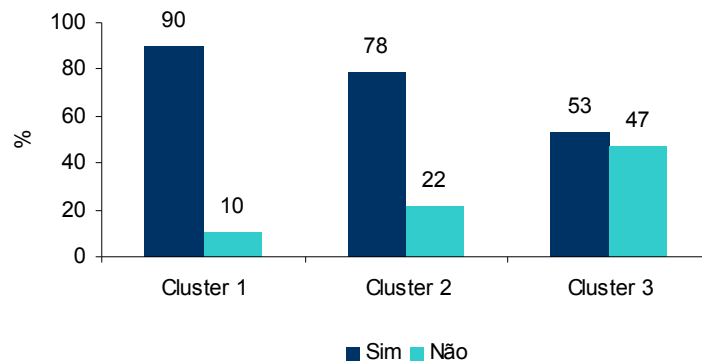


Figura 4.52 – Distribuição da participação na catequese da paróquia nos clusters da religiosidade católica

⁸⁶ Na Família, em ‘muito/bastante’ (r.a.cluster 1 = 4,5; r.a.cluster 2 = 3,3; r.a.cluster 3 = -6,0), em ‘pouco/nada’ (r.a.cluster 1 = -4,7; r.a.cluster 2 = -3,6; r.a.cluster 3 = 6,5). Na Igreja, em ‘muito/bastante’ (r.a.cluster 1 = 8,8; r.a.cluster 2 = 0,7; r.a.cluster 3 = -6,5), em ‘pouco/nada’ (r.a.cluster 1 = -8,4; r.a.cluster 2 = -3,8; r.a.cluster 3 = 9,0). Na Escola, em ‘muito/bastante’ (r.a.cluster 1 = 2,6; r.a.cluster 2 = -1,4; r.a.cluster 3 = -0,4), em ‘pouco/nada’ (r.a.cluster 1 = -2,3; r.a.cluster 2 = -1,7; r.a.cluster 3 = 3,0). Nos Amigos, em ‘muito/bastante’ (r.a.cluster 1 = 2,8; r.a.cluster 2 = -0,5; r.a.cluster 3 = -1,4), em ‘pouco/nada’ (r.a.cluster 1 = -6,4; r.a.cluster 2 = 1,3; r.a.cluster 3 = 3,0).

Frequência de escola católica

A frequência de escola católica diminui do cluster 1 para o cluster 3, embora os clusters 2 e 3 estejam próximos ($r.a_{\text{cluster 1}} = 3,3$; $r.a_{\text{cluster 2}} = 0,5$; $r.a_{\text{cluster 3}} = -2,6$) ($\chi^2(2) = 12,373$, $p=0,002$) (Anexos – Quadro AT).

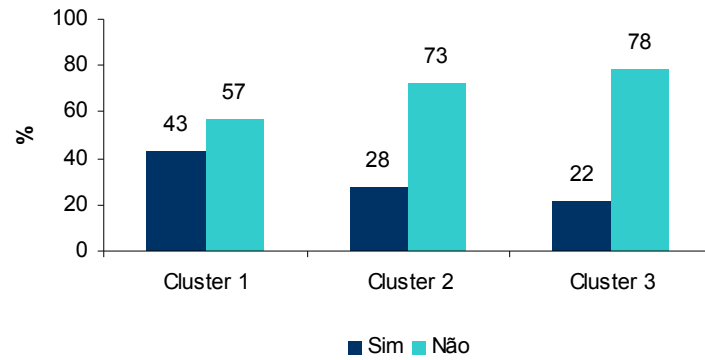


Figura 4.53 – Distribuição da frequência de escola católica nos clusters da religiosidade católica

Posição religiosa dos amigos mais chegados

Os católicos praticantes são claramente mais no cluster 1 do que nos clusters 2 e 3. Os católicos não praticantes são mais no cluster 2 do que nos clusters 1 e 3. Os ateus/agnósticos são nitidamente mais no cluster 3 do que nos clusters 1 e 2 ($\chi^2(8) = 67,989$, $p=0,000$) (Anexos – Quadro AU).⁸⁷

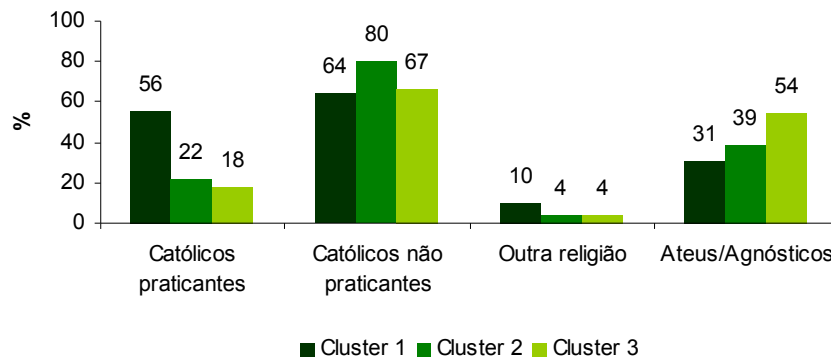


Figura 4.54 – Distribuição da posição religiosa dos amigos mais chegados nos clusters da religiosidade católica

Transmissão da religiosidade católica aos filhos

Para todos os parâmetros da transmissão da religiosidade católica, o cluster 1 tem sempre os valores mais elevados, seguidos do cluster 2, estando o cluster 3 no último lugar. O cluster 2 aproxima-se do cluster 1 somente em ‘Baptizar’ e nos restantes está mais perto do cluster 3. O baptismo não implica religiosidade muito elevada dos pais, pelo que se explica estes valores, enquanto os restantes já reflectem maior empenho parental na socialização religiosa dos filhos. Na alternativa

⁸⁷ Não é possível saber os valores dos resíduos ajustados.

‘Nenhuma’, quase 50% dos inquiridos do cluster 3 optaram por esta resposta, sendo nula para o cluster 1. Outro aspecto importante é o facto de não haver não resposta no cluster 1 e de haver entre 10% a 13% nos clusters 2 e 3 ($\chi^2(12) = 548,571, p=0,000$).⁸⁸

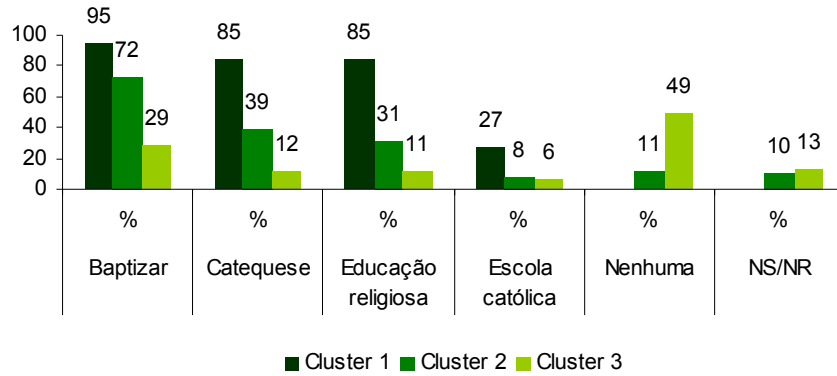


Figura 4.55 – Distribuição das variáveis de transmissão religiosa nos clusters da religiosidade católica

Variáveis das crenças e práticas não católicas

Crenças não católicas

Todas as crenças não católicas são maiores no cluster 2 e menores no cluster 1, estando o cluster 3 entre os dois, com excepção da reencarnação em que o cluster 1 se equipara ao 2. As não respostas foram maiores nos clusters 1 ou 2, consoante a crença, o que indica que o cluster 3 está mais fechado a estas crenças (Reencarnação: $\chi^2(2) = 5,604, p=0,061$; Sorte/Destino: $\chi^2(2) = 29,808, p=0,000$; Superstições: $\chi^2(2) = 17,363, p=0,000$; Eficácia da magia: $\chi^2(2) = 10,710, p=0,005$) (neste caso, devido ao peso elevado de NS/NR, estas foram consideradas para a análise) (Anexos – Quadros U a X)⁸⁹.

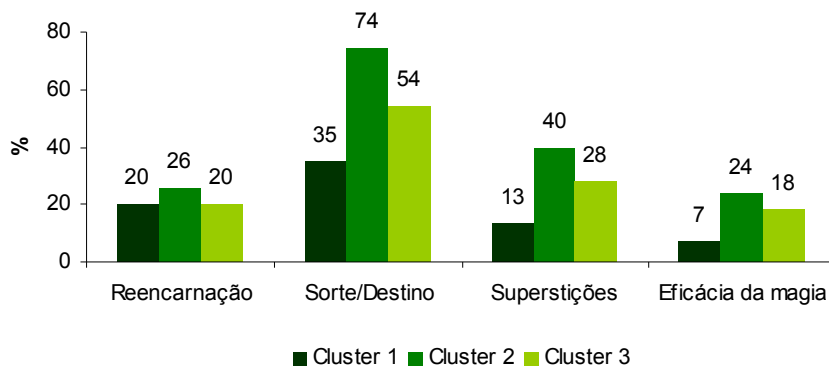


Figura 4.56 – Distribuição das crenças não católicas nos clusters da religiosidade católica

⁸⁸ Id.

⁸⁹ Na Reencarnação (r.a.-cluster 1 = -0,2; r.a.-cluster 2 = 2,3; r.a.-cluster 3 = -2,0). Na Sorte/destino (r.a.-cluster 1 = -3,6; r.a.-cluster 2 = 4,8; r.a.-cluster 3 = -2,1). Nas Superstições (r.a.-cluster 1 = -3,0; r.a.-cluster 2 = 3,5; r.a.-cluster 3 = -1,3). Na Eficácia da magia (r.a.-cluster 1 = -2,6; r.a.-cluster 2 = 2,5; r.a.-cluster 3 = -0,5).

Práticas não católicas

Todas as práticas não católicas apresentam frequência muito baixa, com exceção da meditação; os valores do gráfico referem-se à frequência ‘nunca’, não havendo diferenças interessantes a assinalar (Ioga: $\Phi = 0,111, p=0,187$; Reiki: $\Phi = 0,083, p=0,499$; Meditação: $\chi^2 (4) = 0,432, p=0,980$; Consulta de videntes: $\Phi = 0,107, p=0,219$; Feng Shui: $\Phi = 0,083, p=0,493$; Espiritismo: $\Phi = 0,071, p=0,648$; Tarot: $\Phi = 0,112, p=0,191$). Na leitura de horóscopo, as frequências são diferenciadas, denotando-se que o cluster 2 se destaca por ter percentagens mais elevadas nas frequências mais regulares e menos elevadas em ‘nunca’ (em ‘semanalmente/mensalmente’: $r.a.\text{cluster } 1 = -1,4; r.a.\text{cluster } 2 = 2,6; r.a.\text{cluster } 3 = -1,4$; em ‘nunca’: $r.a.\text{cluster } 1 = 1,1; r.a.\text{cluster } 2 = -3,0; r.a.\text{cluster } 3 = 2,0$) ($\chi^2 (4) = 10,789, p=0,029$) (Anexos – Quadros AH a AO).

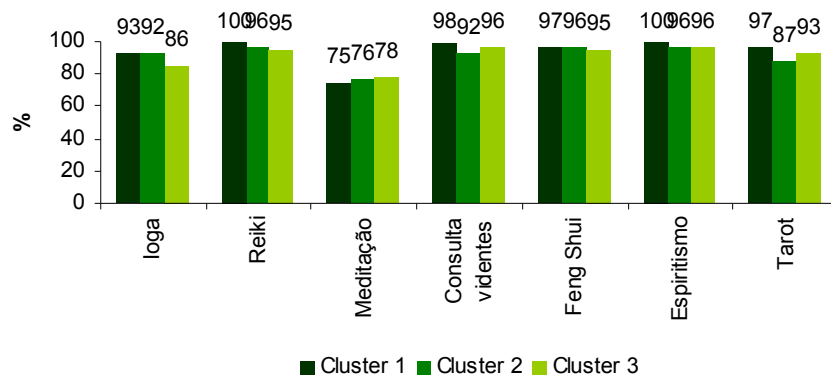


Figura 4.57 – Distribuição da frequência ‘nunca’ das práticas não católicas nos clusters da religiosidade católica

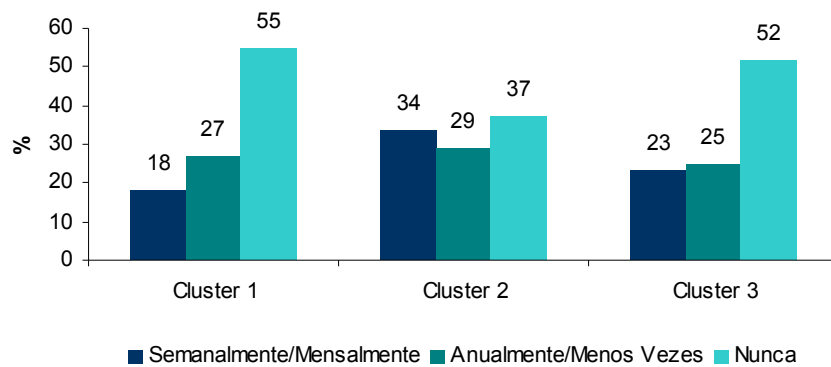


Figura 4.58 – Distribuição das frequências de leitura de horóscopo nos clusters da religiosidade católica

Variáveis dos aspectos da vida

O cluster 1 sobressai na família, amigos, religião, associativismo, amor e telemóvel; o cluster 2 releva-se no sucesso profissional, êxito nos estudos, saúde, TV, futebol e ganhar muito dinheiro; o

cluster 3 demarca-se na política, sexo, Internet, música, ecologia/ambiente; os clusters 2 e 3 sobressaem nos tempos livres, sair à noite, desporto, alimentação, compras e corpo bonito/elegante.

Dos 23 aspectos da vida, somente quatro aspectos apresentam diferenças significativas: política e sexo, que crescem do cluster 1 para o cluster 3; religião, que decresce do cluster 1 para o cluster 3; êxito nos estudos, que é maior no cluster 2 em relação aos restantes (Sucesso profissional: $\Phi = 0,085$, $p=0,456$; Família: $\Phi = 0,076$, $p=0,571$; Amigos: $\Phi = 0,057$, $p=0,806$; Tempos livres: $\Phi = 0,110$, $p=0,196$; Política: $\chi^2(4) = 8,793$, $p=0,066$; Religião: $\chi^2(4) = 290,361$, $p=0,000$; Associativismo: $\chi^2(4) = 6,702$, $p=0,152$; Amor: $\Phi = 0,066$, $p=0,708$; Êxito nos estudos: $\Phi = 0,132$, $p=0,067$; Sair à noite: $\chi^2(4) = 2,500$, $p=0,645$; Desporto: $\chi^2(4) = 0,715$, $p=0,950$; Saúde: $\Phi = 0,100$, $p=0,283$; Alimentação: $\chi^2(4) = 4,042$, $p=0,400$; Sexo: $\chi^2(4) = 28,565$, $p=0,000$; Compras: $\chi^2(4) = 6,588$, $p=0,159$; Internet: $\chi^2(4) = 5,575$, $p=0,233$; Telemóvel: $\chi^2(4) = 5,919$, $p=0,205$; Música: $\chi^2(4) = 7,259$, $p=0,123$; TV: $\chi^2(4) = 0,355$, $p=0,986$; Ecologia/Ambiente: $\chi^2(4) = 3,602$, $p=0,463$; Futebol: $\chi^2(4) = 2,359$, $p=0,670$; Ganhar muito dinheiro: $\chi^2(4) = 1,939$, $p=0,747$; Corpo bonito/elegante: $\chi^2(4) = 0,340$, $p=0,987$)⁹⁰.

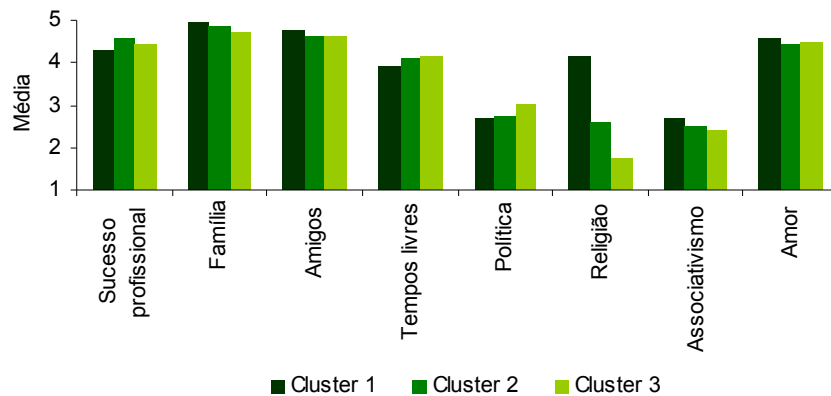


Figura 4.59 – Distribuição dos aspectos da vida nos clusters da religiosidade católica (1)

⁹⁰ Na Política, em ‘muito/bastante’ (r.a.cluster 1 = -1,2; r.a.cluster 2 = -1,5; r.a.cluster 3 = 2,2), em ‘pouco/nada’ (r.a.cluster 1 = 1,4; r.a.cluster 2 = 2,0; r.a.cluster 3 = -2,8). Na Religião, em ‘muito/bastante’ (r.a.cluster 1 = 14,6; r.a.cluster 2 = -2,7; r.a.cluster 3 = -7,2), em ‘pouco/nada’ (r.a.cluster 1 = -10,1; r.a.cluster 2 = -4,9; r.a.cluster 3 = 11,2). No Êxito nos estudos, em ‘muito/bastante’ (r.a.cluster 1 = 1,0; r.a.cluster 2 = 1,0; r.a.cluster 3 = -1,6), em ‘pouco/nada’ (r.a.cluster 1 = 1,9; r.a.cluster 2 = -1,4; r.a.cluster 3 = 0,0). No Sexo, em ‘muito/bastante’ (r.a.cluster 1 = -3,3; r.a.cluster 2 = -1,6; r.a.cluster 3 = 3,7), em ‘pouco/nada’ (r.a.cluster 1 = 4,4; r.a.cluster 2 = -0,1; r.a.cluster 3 = -2,9).

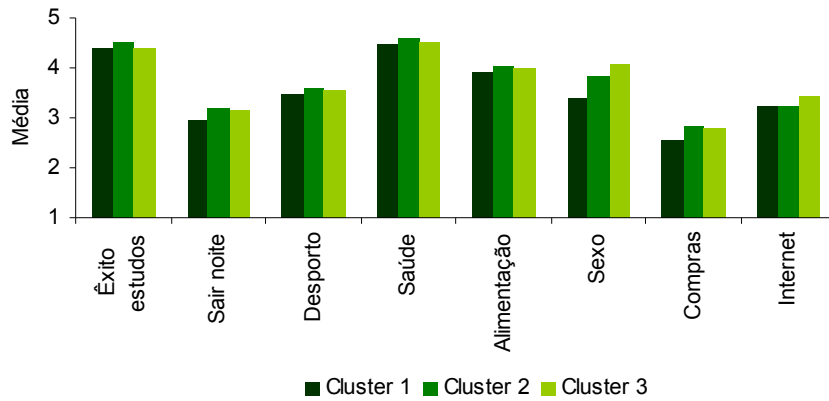


Figura 4.60 – Distribuição dos aspectos da vida pelos clusters da religiosidade católica (2)

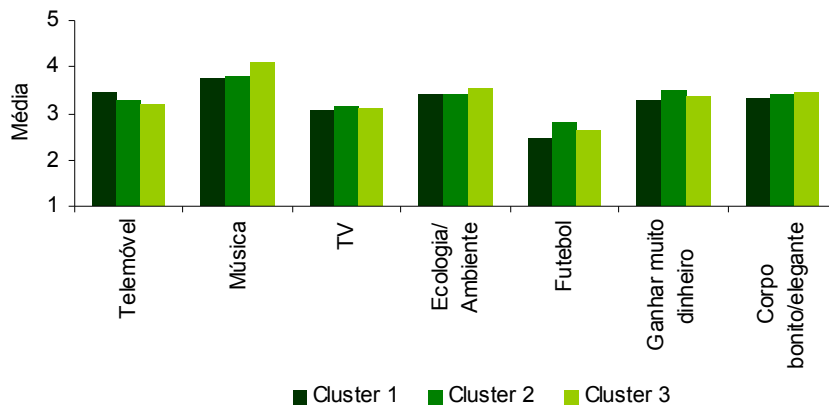


Figura 4.61 – Distribuição dos aspectos da vida pelos clusters da religiosidade católica (3)

Da caracterização dos 3 clusters nas 7 componentes principais, descobertas anteriormente, constata-se que a classificação pelas 23 variáveis é mais precisa. Da figura 4.62 observa-se que o sexo é a única componente que diminui claramente do cluster 1 para o cluster 3, havendo ainda o sucesso que é menos importante no cluster 1 e ligeiramente mais importante no cluster 2, o qual contém a variável êxito nos estudos. No entanto, na componente política, que contém a variável política, não há diferenças a assinalar, ao contrário daquela isoladamente. A variável religião, com efeito contrário ao do sexo, decresce do cluster 1 para o cluster 3, em oposição a este. Em suma, este gráfico tem pouca utilidade, podendo até enviesar a análise fiável e segura dos resultados.

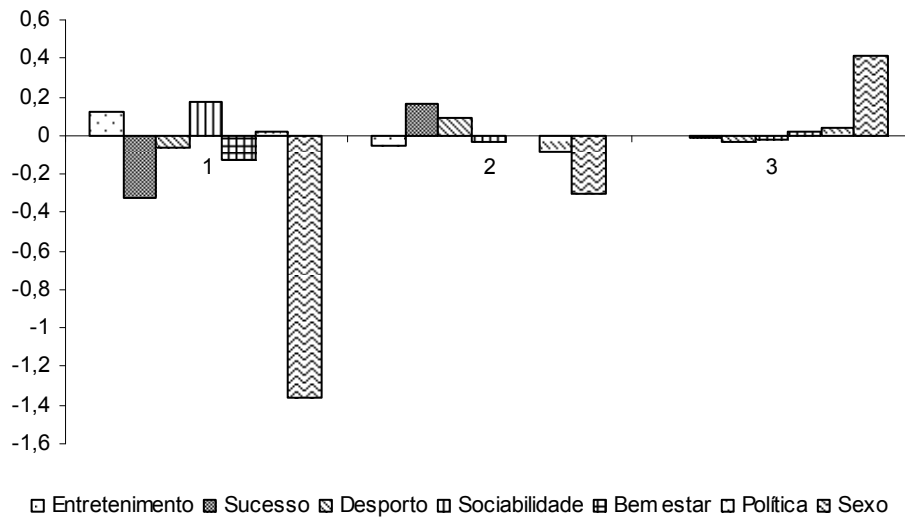


Figura 4.62 – Distribuição das componentes principais dos aspectos da vida nos clusters da religiosidade católica

4.4. DISCUSSÃO

Neste capítulo serão discutidos e interpretados os resultados obtidos neste trabalho e apresentados no capítulo anterior, à luz de resultados colhidos em outros estudos. A discussão dos resultados seguirá o desenho do capítulo anterior. De seguida, efectua-se a discussão dos resultados relativos à análise multivariada, aos clusters da religiosidade católica e à sua caracterização. Na análise bivariada, as variáveis independentes incluem-se na íntegra na análise multivariada, pelo que se torna despendiosa a sua discussão. O segmento juvenil de cada estudo empírico e com dados originais é o seguinte:

- ⇒ Portugueses: EVS (2010) – 20-25 anos; ESS (2008) – 15-24 anos; Duque (2007) – 15-24 anos; Ferreira e Silva (2005) – 15-29 anos; Casanova (2003a) e Casanova (2003b) – universitários; Ferreira (2003a) – universitários; Gomes (2003) – universitários; Fernandes (2001a) – universitários; Silva e Monteiro (2000) – universitários; Hollinger e Smith (2002) – universitários portugueses e italianos.
- ⇒ Estrangeiros: Mason (2010) – 13-29 anos australianos; Giordan (2009b) – 14-19 anos italianos; Uecker (2009) e Uecker (2008) – 13-17 anos norte-americanos; González-Anleo (2006) – 15-24 anos espanhóis; Imaz (2006) – 15-24 anos espanhóis; Pérez-Delgado (2006) – 13-24 anos espanhóis⁹¹; Heelas *et al.* (2005) – população de uma cidade inglesa, incluindo jovens; Blasco (2004) – 13-25 anos espanhóis; Elzo (2004) – 13-24 anos espanhóis; González-Anleo (2004) – 13-24 anos espanhóis; Fulton (2000) – 18-30 anos europeus e anglo-saxónicos; Campiche *et al.* (1997a) – 18-29 anos europeus; Lambert *et al.* (1997) – 18-29 anos europeus; Lambert (1992) – 18-29 anos franceses.

Da pesquisa nas bases de dados do GPEARI, tutelado pelo MCTES, os dados mais recentes dos inscritos por idade referem-se a 2008/2009. Segundo os mesmos, cerca de 61,2% dos inscritos situam-se na classe etária 18-24 anos, 0,15% nos 16-17 anos, 25,4% nos 25-34 anos, e os restantes 13,2% em idades superiores (GPEARI, 2010: 14). No nosso inquérito, foram questionados principalmente jovens dos 20-25 anos, pelo que se irá proceder à análise do EVS⁹² para este segmento, o qual, para Portugal, tem 178 pessoas na amostra de 2008, suficiente para análise estatística.

Pertença religiosa

Segundo o EVS (2010), dos 78,4% que se considera pertencente a determinada religião, 93,1% refere-se como católico. Dos inquiridos, 56,2% considera-se católico e os restantes 43,8% tem-se

⁹¹ Na realidade, a amostra deste estudo é composta por pessoas até 49 anos. No entanto, as pessoas dos 25 aos 49 anos representam somente 4,66% da mesma (Pérez-Delgado, 2006: 46).

⁹² Nas duas rondas disponíveis do EVS, em que Portugal participou, os dados relativos a datas de trabalho de campo e entrevistas válidas para Portugal e países participantes são os seguintes: 2ª ronda – Maio a Julho de 1990, 1185 e 29; 3ª ronda – 14-10-1999 a 23-12-1999, 1000 e 33; 4ª ronda – 26-05-2008 a 31-08-2008, 1553 e 46. Foi aplicada sempre a ponderação em todas as análises. Na 2ª ronda, não é possível analisar para os jovens separadamente.

como sem religião, o que vai contra outros resultados, nos quais se destaca a preponderância evidente dos católicos, em Portugal (EVS, 2010; ESS, 2008; Ferreira, 2003a: 36; Fernandes, 2001a: 339; Silva e Monteiro, 2000: 39) e noutros países (Giordan, 2009b: 336). Por seu lado, González-Anleo (2006: 250) e González-Anleo (2004: 38-40) encontraram uma posição intermédia, enquanto Hollinger e Smith (2002: 235) depararam com uma situação mais aproximada.

Os valores desta questão poderão não representar a realidade, quando a mesma depende da interpretação de cada inquirido. A pertença religiosa é um conceito de difícil tradução, pois pode abranger um conjunto alargado de significados, como o baptismo, a existência de algumas crenças, a frequência de algumas práticas (ex. missa, oração), a atitude ortodoxa em relação a aspectos da vida e da sexualidade. Os respondentes poderão ter considerado sentidos distintos, afastando a homogeneidade na representação.

Segundo o EVS (2010), a importância da religião encontra-se igualmente distribuída entre muita/bastante e pouca/nenhuma, havendo, desta forma, metade de jovens portugueses para quem a religião é importante. As razões mais evocadas pelos jovens na procura da religião relacionam-se com os momentos de crise pessoal (morte, solidão ou doença), ou para obtenção de resultados positivos em decisões ou aspectos cruciais na vida (González-Anleo, 2004: 29; Fernandes, 2001a: 354). Por seu lado, as causas do afastamento prendem-se principalmente pela discordância nas crenças, práticas e regras morais inerentes, assim como pelo comportamento dos sacerdotes ou responsáveis religiosos (Duque, 2007: 72).

Religiões/doutrinas mais admiradas

Nesta questão, as respostas mais frequentes foram o catolicismo (52,2%) e o budismo (45,6%), com valores próximos. A primeira explica-se pela sua importância no nosso passado e presente. O budismo tem tido sucesso nos países ocidentais, pela divulgação da sua mensagem, principalmente através da cultura japonesa em livros, filmes, desenhos animados, jogos e desportos. A figura do líder espiritual e político tibetano é também conhecida, querida e respeitada, havendo algumas estrelas de cinema e de música convertidas ao budismo.

Ao mesmo tempo, a mensagem budista de caminho à libertação dos sentidos, do material e da ignorância, conducente ao nirvana, por um lado, e a possibilidade de ter mais oportunidades na vida terrena, com posteriores reencarnações, por outro lado, parece ser bastante atraente. O catolicismo considera o sofrimento como redentor, ao contrário do budismo, cuja libertação do mesmo lhe é central. Num mundo em que o sacrifício, o esforço e o sofrimento são palavras indesejadas, principalmente entre os jovens, naturalmente que a mensagem de libertação se torna bem recebida, ainda mais com a possibilidade de novas tentativas em novas vidas.

Grau de espiritualidade

A média da resposta a esta questão encontra-se perto de ‘alguma’ (2,87). Segundo o EVS (2010), a média da resposta está entre alguma e pouca (2,55). Como as alternativas intermédias são diferentes, não é possível comparar directamente. As médias encontram-se em posições semelhantes, estando no EVS ligeiramente mais pequena.

A espiritualidade, ao contrário da religiosidade, onde o sagrado é buscado de maneira institucional, expressa-se na relação directa daquele com a pessoa. Enquanto, segundo o EVS (2010), há 70% de pessoas religiosas, próximo do valor da pertença religiosa (o que poderá indicar alguma similitude na interpretação de ambos os conceitos), o interesse médio pelo sagrado e o sobrenatural encontra-se significativamente mais baixo.

Isto poderá ter várias interpretações. Em primeiro lugar, embora haja a possibilidade de se ir ao supermercado das crenças e das práticas escolher os produtos mais adequados à sua personalidade, os jovens estão tão mergulhados no materialismo envolvente que procuram pouco além da matéria. Em segundo lugar, a busca encontra-se ainda bastante condicionada pelas instituições religiosas existentes, na decorrência da educação religiosa que receberam. Em terceiro lugar, apesar do desemprego e dos tempos de incerteza vividos, os jovens têm menos problemas do que as gerações mais velhas, onde a morte, a doença e a solidão é mais presente, menor é para eles a procura de soluções para estas questões, menos necessária a procura do sagrado.

Opinião sobre a influência do comportamento terreno na vida para além da morte

A média da resposta encontra-se entre ‘pouca’ e ‘alguma’, pendendo mais para aquela (2,26). Esta pergunta originou a taxa de não resposta elevada igual a 10,2%. Isto vai de acordo com as restantes questões sobre crenças, pelo facto destas serem artigo de fé sempre com alto grau de incerteza. Pelo contrário, nas práticas, as taxas de não respostas são sempre mais baixas, pois relacionam-se com comportamentos tidos, sendo por isso mais fácil mensurar.

Esta questão subentende que o inquirido acredite na vida eterna e no juízo final, dois dogmas da Igreja, e, acima de tudo, na importância da salvação da alma, para ganhar o Céu e perder o Inferno. Como menciona González-Anleo (2004: 75-76), a salvação da alma como meta de vida desapareceu praticamente do imaginário juvenil, restando duas salvações, a de um mundo mais justo e humano e a do corpo e da mente.

As consciências e os comportamentos durante séculos foram controlados pela Igreja através da confissão e da penitência (Legendre, 2005: 5) e do medo do inferno (Arendt, 2006: 146), o que pouco acontece hoje em dia (Fernandes, 2008: 178-179). Actualmente, afastada a hegemonia religiosa e não havendo controlo eclesiástico pelas almas individuais, já não há constrangimento em acreditar livremente, havendo várias hipóteses de escolha. Decorre daqui a debilidade nas crenças na vida após a morte, no céu, no inferno, na graça e no pecado, o que retira o sentido da vida centrada na salvação da alma e num comportamento conforme aos ditames da Igreja.

Concepção sobre Deus

A concepção sobre Deus mais referida foi 'É algum tipo de poder superior a nós' (25%), tendo as restantes peso similar ('É um Deus pessoal', 'É algum tipo de espírito ou de força vital', 'Corresponde à própria Natureza', 'Não sei se Deus existe' e 'Deus não existe'), entre 11% e 16%. Comparando com o EVS (2010), 'Deus pessoal' e 'Algum tipo de espírito ou força vital' obtiveram 56,4% e 23,7% respectivamente, valores bastante superiores. Isto poderá ter ocorrido por a pergunta do EVS apresentar menos opções de escolha, obrigando eventualmente alguns respondentes a seleccionar alternativas não correspondentes exactamente às suas crenças, embora as respostas céptica e ateia sejam relativamente menores.

Segundo González-Anleo (2006: 268) e González-Anleo (2004: 69), na mesma questão com respostas múltiplas e com outras alternativas, as opções mais escolhidas foram claramente as semelhantes ao 'Deus pessoal' e 'É algum tipo de espírito ou força vital'. Todavia, as opções de 'É o que há de positivo no homem e na mulher', cépticas e ateias não são irrelevantes, havendo nos últimos anos evolução positiva nestas duas últimas e negativa nas restantes. A diferença nas opções de escolha e no tipo de pergunta (respostas simples ou múltiplas) dificulta bastante a comparabilidade das mesmas.

Porventura poderão ter ocorrido diferenças na interpretação do significado de cada hipótese de resposta, pelo que os resultados eventualmente não mostrem a verdadeira realidade. No entanto, poderá referir-se que as duas primeiras são referentes ao sagrado transcendente, sendo as duas seguintes relativas ao sagrado imanente. 'Deus pessoal', alternativa ortodoxa católica, talvez tenha sido interpretada de formas diferentes, o que poderá explicar a sua fraca escolha.

Todavia, outras opções foram apresentadas e os inquiridos escolheram-nas, nomeadamente aquelas que colocam o sagrado como imanente, influenciadas pela Nova Era. Para estes, a transcendência não existe (Lacroix, 2000: 35), estando o sagrado na própria natureza, havendo um cosmos panteísta (Duque, 1998: 40), um espírito único (Lacroix, 2000: 37). Tal como refere González-Anleo (2004: 66), está a impor-se no mundo juvenil uma concepção ou imagem de um Deus não cristão, impessoal, panteísta.

Agregando todas as respostas deste estudo, com excepção da céptica, da ateia e das não respostas, totaliza-se 66,8% de inquiridos que acreditam em Deus, independentemente da concepção que sobre ele têm. No EVS (2010), há 75,3% que acredita em Deus, o que é ligeiramente acima do valor referido. González-Anleo (2006: 248, 266) e González-Anleo (2004: 62) encontraram valores próximos, embora, nos últimos anos, os mesmos estejam claramente a diminuir. Hollinger e Smith (2002: 235) também encontraram números semelhantes.

Deus pode conceber-se através de um conjunto alargado de definições. Quando se pergunta pela crença em Deus sem precisar o conceito, a resposta dependerá da representação que cada inquirido tem do mesmo. Desta forma, a comparabilidade entre estudos fica diminuída, ainda por cima se acrescerem diferenças no segmento populacional e no país. Contudo, ressalta destes estudos que Deus,

independentemente da forma como é visto, é algo acreditado ainda pelos jovens, principalmente quando se compara com outros conceitos cristãos. Segundo González-Anleo (2006: 273), as razões que levam os jovens a não crer em Deus são, principalmente e por ordem decrescente de importância, alegada invenção da Igreja e dos padres, ser superstição, existência do mal no mundo e terem coisas mais importantes em que pensar.

Grau de importância de Deus na vida

A média é igual a 2,57, encontrando-se entre ‘pouca’ e ‘alguma’. No EVS (2010), a média da resposta encontra-se em 6,1, perto do meio, mas ligeiramente deslocada para ‘muita’, estando um pouco acima da média deste estudo. Esta alguma ou pouca importância de Deus na vida destes jovens vai ao encontro da média da questão sobre a influência do comportamento terreno⁹³. Não havendo pensamento escatológico, já não faz sentido o fim influir no meio, i.e., a inquietação pela vida eterna, pelo além da morte, não estimula comportamentos mais consentâneos com a doutrina católica, com a ortodoxia. O Deus pessoal deixa de ter importância e utilidade para a salvação, deixa de ser ponto de chegada. Com a disseminação da cultura holística, panteísta, a tensão passa pelo desenvolvimento pessoal e pela imersão no mar cósmico, onde fazemos parte do todo sagrado. Como vimos na questão anterior, o Deus judaico-cristão, transcendente e pessoal, torna-se, para muitos, algo antiquado.

Representações católicas de Deus, Jesus e Maria

Em relação aos dogmas católicos sobre Deus, 38,2% não acredita em algum deles, havendo ainda 9,4% de inquiridos que não soube responder, perfazendo 47,6% de inquiridos descrentes. Dos crentes (52,4%), sobressai o dogma da eternidade (29,6%), seguido da unicidade (27,2%), trindade (22,4%) e criação do mundo (15,6%). A percentagem dos crentes no Deus católico é bastante semelhante à dos que se consideram católicos⁹⁴, pelo que eventualmente para os católicos a crença em Deus seja dos aspectos definidores mais importantes.

González-Anleo (2006: 258) e González-Anleo (2004: 30) mencionam que os jovens espanhóis consideram, cada vez mais, a crença em Deus como o conceito mais importante para definir a catolicidade. De todos os dogmas católicos sobre Deus, aquele que obteve menos adesão foi a criação do mundo, porventura reflexo da modernidade actual, onde a ciência e as narrativas decorrentes deixam menor espaço para explicações menos científicas.

Em relação aos dogmas católicos sobre Jesus, 34% não acredita em algum deles, havendo ainda 7,6% de inquiridos que não soube responder, totalizando 41,6% de inquiridos descrentes. Dos crentes (58,4%), sobressai o dogma ‘Deus e Homem’ (29%), seguido de ‘Fundador da Igreja’ (25,4%), ‘Salvador do mundo’ (17,6%), ‘Ressuscitou dos mortos’ (15,4%), ‘Subiu aos céus’ (13,8%) e ‘Juiz no fim do mundo’ (3,4%). González-Anleo (2004: 74) encontrou valores bastante superiores para filho de

⁹³ Coeficiente de correlação de Pearson: $r(443) = 0,651, p=0,000$, que é um valor médio forte.

⁹⁴ Coeficiente de correlação V de Cramer: $V(453) = 0,617, p=0,000$, que é um valor médio forte.

Deus, enquanto González-Anleo (2006: 266) deparou com valores também superiores mas não tanto para a ressurreição.

Esta variável e a anterior têm correlação relativamente forte⁹⁵. Faz sentido, são dogmas sobre duas pessoas da Trindade, sendo média a correlação desta variável com a da pertença⁹⁶. O dogma do juízo final tem pouca adesão, talvez pela fraca crença no pecado e na vida para além da morte. Ao mesmo tempo, a salvação do mundo, a ressurreição e a ascensão são dogmas não muito mencionados, porventura pela sua ligação também aos dois aspectos agora referidos, embora de forma mais indirecta.

Em relação aos dogmas católicos sobre Maria, 46,6% não acredita em algum deles, havendo ainda 10% de inquiridos que não souberam responder, o que perfaz 56,6% de inquiridos descrentes. Dos crentes (43,4%), sobressai o dogma ‘Mãe de Deus’ (29%), seguido de ‘Virgem’ (18,6%), ‘Elevada ao céu em corpo e alma’ (12,2%) e ‘Concebida sem pecado’ (11,8%). O valor total está ligeiramente menor do encontrado por González-Anleo (2006: 248) e a maternidade divina está bastante abaixo do referido por González-Anleo (2004: 75).

Esta variável e a representação de Deus têm correlação relativamente forte⁹⁷, o que poderá fazer sentido, na medida em que são dogmas sobre duas pessoas essenciais da fé católica, sendo média a correlação desta variável com a pertença⁹⁸. Porventura a fraca adesão a alguns destes dogmas se deva, não só à efectiva descrença nos mesmos, mas também à ignorância sobre o seu significado, a qual poderá ocorrer por desconhecimento semântico ou por falha na socialização religiosa.

Crenças católicas e não católicas

As crenças católicas variam entre 15,8% e 36,6%, enquanto as crenças não católicas variam entre 18,4% e 57,6%. Os valores mais elevados são Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja, Pecado, Céu e Vida após a morte, para as crenças católicas, e Sorte/destino, para as não católicas. As taxas de não respostas são elevadas, entre 10% e 20,8%. Isto poderá ter acontecido pelas seguintes razões: alternativas de resposta insuficientes, perguntas de difícil resposta, idade dos respondentes baixa com convicções eventualmente menos fortes, disposição muito próxima das perguntas conducente a algum cansaço.

No EVS (2010), os resultados obtidos foram superiores para todas as crenças do mesmo (vida após a morte – 45%, inferno – 30,4%, céu – 40%, pecado – 59,2% e reencarnação – 29,5%), principalmente para as duas primeiras e a quarta, sendo as taxas de não respostas entre 3,5% e 11,6%. Em González-Anleo (2004: 62), os valores de vida após a morte, inferno, céu, pecado, ressurreição e reencarnação são ligeiramente superiores. Em González-Anleo (2006: 248, 266), os valores para vida

⁹⁵ Coeficiente de correlação V de Cramer: $V(453) = 0,617, p=0,000$, que é um valor médio forte.

⁹⁶ Coeficiente de correlação V de Cramer: $V(462) = 0,466, p=0,000$, que é um valor médio.

⁹⁷ Coeficiente de correlação V de Cramer: $V(425) = 0,653, p=0,000$, que é um valor médio forte.

⁹⁸ Coeficiente de correlação V de Cramer: $V(450) = 0,502, p=0,000$, que é um valor médio.

após a morte, céu, inferno, purgatório, pecado, ressurreição e reencarnação já são mais semelhantes. Em Hollinger e Smith (2002: 235), os valores são ligeiramente maiores para céu e inferno.

Os valores das crenças são baixos, mesmo a das não católicas, o que poderá evidenciar desinteresse pela transcendência, pelo sagrado, pelo sobrenatural⁹⁹, para além de evidente desligamento em relação à religião institucional. Todavia, há algumas crenças que conseguem ser ainda menos credíveis para os jovens, como o inferno, o purgatório e a ressurreição.

O inferno tem sido descredibilizado através do combate ao imaginário folclórico, muito antropomórfico, de lugar abrasador, em que só há choro e ranger de dentes. A expressão ‘o inferno são os outros’, de Sartre, colocando o inferno neste mundo, em que os outros são vistos como obstáculo necessário à concretização dos projectos individuais, contribuiu para deslocar o mesmo do além para o aquém mundo. O homem é visto como mal necessário e não como o próximo.

O purgatório, visto como local de purificação das almas, de preparação das mesmas para a entrada no céu, também encontra pouca aceitação porventura pela representação colectiva (Durkheim, 2001: 175-176) semelhante à do inferno, com labaredas de fogo e sofrimento a envolver os penitentes.

A ressurreição tem concorrente directo na reencarnação. São incompatíveis. Naturalmente as adesões a uma vão diminuindo quando a atractividade pela outra aumenta. Na verdade, à ressurreição, com a glorificação da individualidade e da transcendência simultaneamente, contrapõe-se a reencarnação, com a exaltação da dissolução do individuo no cosmos panteísta e da imanência do sagrado na natureza, perspectivas completamente opostas.

Em relação à infalibilidade papal, compreende-se que a crença na mesma seja baixa. No mundo relativista e igualitário actual, decorrente da secularização, são pouco aceites verdades absolutas e pessoas superiores, privilegiadas em relação às massas. Como referem González-Anleo e González-Anleo (2008: 43), o jovem, sendo o centro do seu mundo, é autónomo em relação às normas institucionais, sendo o desejo pessoal a fonte do direito para si.

A sorte/destino apresenta um valor bastante superior às restantes crenças não católicas, talvez por reflectir a mentalidade dos portugueses, crente no fado, a nostalgia inerente à nossa cultura, o sentimentalismo em nós intrínseco, o conformismo em relação aos desaires.

Batismo e Crisma

Dos inquiridos, 83% é baptizado e 34,2% é crismado. A diferença entre o batismo e o crisma, dois sacramentos da Igreja, é elucidativa da religiosidade jovem actual. Embora haja ainda percentagem razoável de inquiridos não baptizados (17%), a larga maioria é baptizada. No entanto, podendo optar pela confirmação dos votos do batismo, quando a fé católica já implica escolha, aceitação, compromisso, o número desce drasticamente. Dos crismados espera-se uma fé adulta,

⁹⁹ No entanto, da aplicação do coeficiente de correlação V de Cramer entre o grau de espiritualidade e as várias crenças católicas, as únicas a apresentar correlação média são o céu, a graça divina e a vida após a morte, sendo as restantes muito fracas ou fracas (0,171 a 0,520).

esclarecida. No entanto, por vezes, o crisma é recebido sem a preparação catequética e a disposição interior adequadas, pelo que não indica à partida correctamente o número de católicos devotos.

No mundo actual onde a religiosidade jovem é branda, permissiva (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 84), afastada do sacrifício, do compromisso (Cerezo e Serrano, 2006: 41-42), a confirmação é procurada quando ainda há alguma pressão social familiar ou institucional para a receber ou quando o jovem, de forma convicta e deliberada, acredita na sua eficácia e/ou quer dar testemunho. O valor dos confirmados encontra-se muito próximo do referido por González-Anleo (2004: 84), o qual menciona que as razões mais evocadas para receber a confirmação são o ser muito importante na vida cristã e a recomendação da família.¹⁰⁰

Práticas católicas

A missa e a oração são práticas mais realizadas do que a confissão e a comunhão, estando as medianas daquelas em ‘menos vezes’ e destas em ‘nunca’. Em relação à missa, os valores encontrados são mais baixos do que em ESS (2008), Silva e Monteiro (2000: 40), Fernandes (2001a: 342) e Hollinger e Smith (2002: 35), sendo mais semelhantes a González-Anleo (2004: 89) e Giordan (2009b: 338-339), e superiores aos de González-Anleo (2006: 274). Com o EVS (2010), os valores são aproximados, embora a categoria ‘nunca’ seja menor nesta.

Em relação à confissão, os valores aproximam-se dos de González-Anleo (2004: 79). Em relação à oração, os valores de Fernandes (2001a: 345) e Hollinger e Smith (2002: 235) são superiores; os de González-Anleo (2004: 95) são inferiores e os de EVS (2010), ESS (2008) e González-Anleo (2006: 284) são mais semelhantes. Com o EVS (2010), os valores são aproximados, embora a categoria ‘nunca’ seja menor nesta.

Para Duque (2007: 68), as principais razões para praticar a religião, por ordem decrescente de importância, são a educação e a tradição familiares, crença/fé pessoal e conforto espiritual e paz de consciência. De forma contrária, as principais razões para não praticar a religião são, por ordem decrescente de importância: a não necessidade da prática para se ser religioso, a falta de tempo, o comportamento dos padres ou responsáveis religiosos (Duque, 2007: 70).

Segundo Fernandes (2001a: 345), os principais motivos para ir à missa são, por ordem decrescente de importância: silêncio e introspecção, sentir-se perto de Deus, influência familiar e convívio. Contrariamente, González-Anleo (2006: 283) aponta as principais razões para não se ir à missa: ‘a missa não diz nada’, ‘a religião já não interessa’, ‘não é necessário ir à missa para se ser religioso’, ‘a missa é muito aborrecida’.

González-Anleo (2006: 275-276) considera algumas razões para os jovens não irem à missa. Primeiro, com a passagem do culto pelo trabalho ao do consumo e do ócio, os fins-de-semana tornaram-se alturas de dedicação exclusiva à festa e ao prazer. Não há tempo físico e psicológico para

¹⁰⁰ Teórica e empiricamente, a correlação entre o crisma e a concepção sobre Deus e as crenças católicas é pertinente. No entanto, as mesmas são 0,306 e 0,078/0,430, respectivamente.

o que não seja divertido, sem liberdade e espontaneidade. Segundo, a salvação actual passa pela pobreza, pela natureza, pelo corpo e pela mente, tendo a libertação do pecado e da morte pouca importância no imaginário juvenil. Terceiro, os erros da Igreja, na hipocrisia de alguns católicos praticantes e no desvirtuamento da missa por alguns sacerdotes após o concílio Vaticano II.

As orações que os jovens mais sabem são o Pai-Nosso e a Ave-Maria (Blasco, 2004: 145); as mais frequentes são as orações de petição, as orações livres e espontâneas, o Pai-Nosso e Ave-Maria (González-Anleo, 2006: 286; González-Anleo, 2004: 96). A oração, a relação do homem com o sagrado, poderá ser conduzida de inúmeras formas, havendo liberdade de escolha e alternativas. O jovem poderá sentir-se mais livre na relação tida com o sagrado e não se sentir preso e condicionado pelos ritos como na missa. Desta forma, 12,6% dos inquiridos afirma rezar todos os dias, ao contrário das restantes práticas que são diariamente nulas. O valor de 28% de oração pelo menos uma vez por semana é bastante superior a 10,6% (missa), 0,6% (confissão) ou 8,6% (comunhão).

A comunhão está directamente relacionada com a quebra da assistência à missa; aquela decorre desta¹⁰¹. Em qualquer celebração litúrgica, há sempre pessoas que não comungam, sendo habitual haver valores mais baixos de comunhão relativamente à missa. Os jovens, vivendo uma fase de maior instabilidade pessoal, em que as certezas são poucas e a vivência sexual e emocional condiciona a sua vivência de fé, poderão afastar-se da eucaristia. Para se comungar, exigem-se algumas condições, conhecidas pelos crentes. O dia-a-dia juvenil, mais permissivo e flexível, agravado pela noite e pelo fim-de-semana, com condutas mais livres e descontraídas, conduz forçosamente ao afastamento da comunhão.

Relacionada com a comunhão, está a confissão¹⁰². Sendo os jovens uma classe etária que considera a morte longe, num futuro muito afastado, o pensamento com o além está pouco desperto; afastam-se dos sacramentos mais duros, que impliquem maior disponibilidade e entrega a Deus, a compromissos e sacrifícios superiores. Porventura os jovens não compreendem a necessidade e a legitimidade da confissão. Poderão confessar os seus pecados a Deus directamente, consideram alguns. Além disso, não sendo o pecado e a graça divina muito cridos pelos jovens, qual o sentido de um sacramento, em que se joga com a redenção do pecado através da força salvadora da graça divina? A vida actual, imbuída de materialismo, imediatismo, salvação terrenas, ausente de escatologias, retira todo o sentido do pecado, da graça, da vida para além da morte; deixa de lado qualquer ritual relacionado.

¹⁰¹ Da aplicação do coeficiente de correlação de Spearman, $r_s(492) = 0,793$, $p=0,000$, constata-se que a correlação entre a missa e a comunhão é forte.

¹⁰² Da aplicação do coeficiente de correlação de Spearman, $r_s(490) = 0,836$, $p=0,000$, constata-se que a correlação entre a confissão e a comunhão é forte. A correlação entre a missa e a confissão é média forte, mas quase forte: $r_s(492) = 0,732$, $p=0,000$.

Do cruzamento das crenças católicas escatológicas e das práticas católicas, a oração obteve sempre os valores mais elevados, embora variando entre fraco a médio forte¹⁰³. A interpretação destes resultados poderá passar pelos processos de privatização e de individualização, correlacionados fortemente entre si, nos quais a religião é vivida de forma individual, privada, pondo de lado a esfera institucional e os rituais inerentes. Assim, a oração, a relação pessoal com o sagrado, sem mediação institucional, leia-se, sem missa, comunhão e confissão, é a configuração mais conseguida da individualização religiosa.

Embora as correlações não sejam fortes, estes resultados são bastante indicativos da religiosidade moderna, nomeadamente a juvenil. Nesta, a relação pessoal com o sagrado, a espiritualidade, em contraponto à relação institucional com o sagrado, a religião, vai ganhando terreno, estando em decréscimo a forma comunitária, litúrgica e ritualista. O solipsismo contemporâneo, o narcisismo exacerbado, em que o Eu é rei, senhor e deus, característico da juventude actual, desagrega qualquer forma de comunitarismo, de partilha de experiências e da relação com o sagrado. Este é vivido e convivido mais solitariamente, com menos recurso a rituais e pessoas terceiras.

Pertença a movimento religioso e participação em actividades paroquiais

A pertença a movimentos religiosos e a participação em actividades paroquiais é pequena, sendo respectivamente igual a 7,8% e 8,2% dos inquiridos. O associativismo juvenil é bastante fraco, na decorrência do individualismo e narcisismo dos jovens, para a maioria dos quais o prazer e a diversão são aspectos cruciais e não o compromisso e o dever.

Segundo o EVS (2010), dos 15 tipos organizacionais analisados, as pertenças variam entre 1% (voluntárias de saúde) e 8,3% (de trabalho juvenil, como escuteiros), tendo as religiosas 7,9% e havendo 75,9% de não pertenças, o que ajuda a compreender os resultados obtidos. Para Ferreira e Silva (2005: 10-11), as desportivas têm claramente mais adesões, estando as religiosas ou paroquiais em quarto lugar, mas bastante próximas do segundo. Em Imaz (2006: 63) e González-Anleo (2006: 298), as desportivas têm mais adesões, estando as religiosas um pouco atrás. O fosso entre o associativismo desportivo e religioso diminuiu bastante, pela queda acentuada, nos últimos anos, do primeiro (Imaz, 2006: 63; González-Anleo, 2006: 298; González-Anleo, 2004: 117; Blasco, 2004: 145).

¹⁰³ Do cruzamento das crenças católicas escatológicas com as práticas católicas, constata-se o seguinte: os valores do céu variam entre $V(414) = 0,434, p=0,000$ (confissão) e $V(407) = 0,598, p=0,000$ (oração) (ambos médios); do inferno variam entre $V(425) = 0,184, p=0,026$ (missa) e $V(415) = 0,331, p=0,000$ (oração) (muito fraco a fraco); do purgatório variam entre $V(402) = 0,337, p=0,000$ (confissão) e $V(395) = 0,416, p=0,000$ (oração) (fraco a médio); da ressurreição variam entre $V(397) = 0,451, p=0,000$ (confissão) e $V(389) = 0,568, p=0,000$ (oração) (ambos médios); do pecado variam entre $V(441) = 0,491, p=0,000$ (comunhão) e $V(438) = 0,553, p=0,000$ (oração) (ambos médios); da graça divina variam entre $V(400) = 0,584, p=0,000$ (confissão) e $V(396) = 0,706, p=0,000$ (oração) (médio a médio forte); da vida após a morte variam entre $V(394) = 0,381, p=0,000$ (confissão) e $V(387) = 0,518, p=0,000$ (oração) (fraco a médio).

Leitura religiosa regular

A leitura religiosa é feita por poucos inquiridos, havendo 75,6% dos mesmos que não realizam nenhuma das opções apresentadas. Segundo os dados mais recentes do INE (2009a), relativos a 2007, 43,7% dos portugueses leu um livro como actividade de lazer, nos últimos 12 meses, 24% dos quais leu 1-3 livros, tendo as restantes quantidades valores menores. A leitura de livros não é claramente a principal actividade de lazer dos jovens universitários, sendo efectuada diariamente por 26%, ao contrário de ver TV (88%) ou ouvir rádio (69%) (Gomes, 2003: 199).

O documento mais lido é a Bíblia com 10,8% dos inquiridos a fazê-lo, tendo os restantes valores pouco importantes. Segundo González-Anleo (2004: 98) e Blasco (2004: 159), a Bíblia é o livro religioso mais lido, seguido dos livros de ajuda pessoal e dos religiosos cristãos. Os livros de ajuda pessoal, directa ou indirectamente influenciados pela filosofia de desenvolvimento pessoal da Nova Era, de raiz oriental, têm a sua importância. Crê-se que contribuem na resolução dos problemas diários, na felicidade pessoal, no emprego, nas relações sociais, no amor, entre outros.

Práticas não católicas

Todas as práticas não católicas apresentam valores bastante baixos, com excepção de leitura do horóscopo, estando a mediana daquelas em ‘nunca’ e desta em ‘menos vezes’. A frequência de ‘nunca’ nas práticas situa-se entre 93,8% e 95,8% em quatro práticas, sendo nas restantes 89,4% no tarot, 88,2% no ioga, 76,2% na meditação e 48% na leitura de horóscopo. Estes resultados vão ao encontro dos de Fernandes (2001a: 362), embora com diferenças nalgumas práticas e nas categorias, salientando-se também a leitura de horóscopo pela maior frequência. Segundo Hollinger e Smith (2002: 238), nos países da Europa do Sul (Portugal e Itália), todas as práticas da Nova Era estudadas (entre outras, meditação, horóscopo e tarot) são menos realizadas do que nos outros países da América Latina, Europa Ocidental ou EUA.

As práticas não católicas (reiki, feng shui, espiritismo e consulta de videntes) são de maneira geral muito pouco realizadas, possivelmente pelo desconhecimento das mesmas, pelo seu custo ou pelo desinteresse. Mason (2010: 56) concluiu haver poucos jovens que praticam a espiritualidade contemporânea, incluindo também elementos como espiritismo, astrologia, tarot. Heelas *et al.* (2005: 127) igualmente concluíram que os jovens não se sentem atraídos pela espiritualidade Nova Era.

O ioga poderá ter frequência ligeiramente maior, pela sua notoriedade e pela divulgação dos seus benefícios físicos e psíquicos, ao longo dos últimos anos. O tarot, técnica de adivinhação do futuro, sem custos associados, dispensa a consulta de videntes, o que poderá aumentar o seu interesse. Ao mesmo tempo, sendo possível a consulta de horóscopo, provavelmente mais rápida e simples, vê diminuída a sua apetência a favor do tarot. Também a meditação, como técnica de introspecção e de reflexão, é algo que poderá ser praticado por qualquer pessoa, em qualquer tempo e espaço, daí que seja mais comumente utilizada.

Por último, a leitura do horóscopo é fácil e acessível em qualquer jornal, revista ou na Internet. Da leitura do horóscopo, semanal ou mensal, as pessoas poderão condicionar as suas vidas pelas indicações sobre amor, trabalho, saúde, dinheiro, vivendo o dia-a-dia segundo as mesmas.

Com a quebra da prática dominical, da comunhão e da confissão, a influência tida pelo sacerdote sobre as consciências que guiava, de pastor sobre as suas ovelhas, diminuiu bastante. Criou-se um vazio de liderança espiritual e moral. Ao mesmo tempo, esta condução tinha repercussões na vida inteira das pessoas, condicionando-a, dando-lhe segurança, conforto e esperança neste mundo e no próximo. Com a mudança moderna da salvação eterna, além da morte, para a salvação terrena, aquém da morte, o sucesso nas várias vertentes humanas é o motor actual. São precisas ferramentas que ajudem a alcançá-lo. Os oráculos dos horóscopos oferecem hoje o que antes ofereciam os sacerdotes; aqueles conduzem à salvação terrena e estes à salvação eterna.

Atitudes em relação ao casamento, vida e sexualidade

As médias encontram-se entre 3 e 5, i.e., entre ‘alguma’ e ‘muita’, destacando-se nas mais elevadas os meios contraceptivos e a educação sexual nas escolas e nas menos elevadas o casamento entre pessoas do mesmo sexo, as relações homossexuais, o aborto e as relações sexuais casuais. Os resultados poderão ser divididos em quatro tipos, por ordem crescente: aborto, casamento entre pessoas do mesmo sexo, relações sexuais casuais e relações homossexuais (3,1 a 3,3); eutanásia, casamento religioso e divórcio (3,5 a 3,8); união de facto, casamento civil e educação sexual nas escolas (4 a 4,3); meios contraceptivos (4,7). Segundo o EVS (2010), as médias equiparadas são as seguintes: união de facto (3,2), homossexualidade (2,5), aborto (2,5), divórcio (3,1), eutanásia (2,4), relações sexuais casuais (1,2), todas inferiores às deste estudo, que variam entre 3,2 e 4.

Olhando para as componentes resultantes da análise respectiva e cruzando com as médias das suas variáveis, constata-se que a homossexualidade varia entre 3,18 e 3,3, a conveniência entre 3,06 e 3,75, a contracepção entre 4,02 e 4,74, e o casamento entre 3,18 e 3,6. A componente mais aceite é a contracepção; em termos intermédios encontram-se a conveniência e o casamento; a menos adoptada é a homossexualidade.

Da primeira leitura destes dados, poderá afirmar-se que os jovens são favoráveis à sexualidade protegida e segura (meios contraceptivos), informada (educação sexual nas escolas), mas menos receptivos a comportamentos heterodoxos (casamento entre pessoas do mesmo sexo, relações sexuais casuais e relações homossexuais). Ao mesmo tempo, a defesa da vida, tanto no estado inicial (aborto) como terminal (eutanásia), parece ter para eles algum sentido¹⁰⁴. As várias formas de situação conjugal (casamento religioso, união de facto e casamento civil) são bastante adoptadas, principalmente a última e menos a primeira, sendo o divórcio amplamente reconhecido e aceite.

¹⁰⁴ Na verdade, da aplicação do coeficiente de correlação de Pearson entre aborto e eutanásia, esta é média: $r(473) = 0,523, p=0,000$.

Como refere Cerezo e Serrano (2006: 35), a sexualidade tem importância relevante na vida dos jovens, sendo o preservativo símbolo dos mesmos. Hoje, embora esteja associado a certo comportamento de risco e à superação de limites, o preservativo ou a pílula são objectos que acompanham rapazes e raparigas, que fazem parte da sua cultura e da sua prática regular. A noite, a que o álcool e a libertação de costumes estão ligados, condiciona o comportamento sexual dos jovens, induzindo-lhe actos que, menos acompanhados e mais sóbrios, nunca teriam. Esta situação é patente, não só nas saídas nocturnas habituais a que os jovens universitários estão sujeitos durante a sua frequência universitária, mas também nas festas universitárias, onde o consumo alcoólico atinge por vezes proporções elevadas. Curiosamente, neste estudo, os jovens não se consideram muito adeptos das relações sexuais casuais, o que poderá indicar o seu real comportamento ou o receio de expor algo tão íntimo mesmo em inquéritos onde o anonimato se garante¹⁰⁵.

A homossexualidade¹⁰⁶, considerado comportamento completamente desviante das normas estabelecidas até há poucas décadas atrás, tem sido paulatinamente mais aceite pela sociedade, não implicando que as pessoas o pratiquem ou queiram praticar mais. O facto do comportamento não se ter alterado apesar da opinião sobre o mesmo ter, talvez explique que a homossexualidade seja menos pontuada pelos inquiridos. Porventura as futuras gerações, educadas sobre sexualidade nas escolas, terão uma postura ainda mais benigna em relação à homossexualidade.

Em relação à situação conjugal e à sua ruptura, os inquiridos são bastante concordantes com a coabitação e com o divórcio. Na verdade, ambos são cada vez mais utilizados pelos portugueses, como primeiro passo ou alternativa ao casamento e como forma de interrupção do mesmo quando consideram já não haver condições para o manter. Neste caso, a opinião acompanha o comportamento.

No entanto, ambos os casamentos religiosos e civis são bastante apreciados pelos inquiridos, o que, mais uma vez, não implica seguimento no comportamento. Neste caso, ao contrário da homossexualidade, os dois tipos de casamento, principalmente o religioso, poderão ser objectivos a não alcançar numa fase mais jovem da vida adulta, apenas quando houverem filhos, a situação conjugal estiver mais estável ou o amor estiver mais consolidado.

Num mundo onde as diversões, solicitações e distrações, onde as fontes de ruptura conjugal são cada vez maiores, o risco de casamento é maior. Deixa-se para mais tarde essa aventura. Os jovens cada vez mais sofrem com o divórcio dos pais, pelo que poderão considerar escusado ou desnecessário o casamento, preferindo coabitar, experimentar a relação conjugal antes de partir para compromissos mais sérios. Além disso, sendo pouco propensos ao sacrifício, ao compromisso, ao planeamento a longo prazo, poderão encarar o casamento como algo longínquo, inadequado ao seu estilo de vida.

¹⁰⁵ Na verdade, da aplicação do coeficiente de correlação de Pearson entre relações sexuais casuais e meios contraceptivos, esta é muito fraca: $r(490) = 0,234, p=0,000$.

¹⁰⁶ O coeficiente de correlação de Pearson entre casamento entre pessoas do mesmo sexo e relações homossexuais é forte, quase muito forte: $r(482) = 0,864, p=0,000$.

Grau de confiança na Igreja Católica

A média é igual a 2,4, encontrando-se entre ‘pouca’ e ‘alguma’, o que está abaixo da média de EVS (2010), que se situa entre ‘não muito’ e ‘bastante’, mas mais para esta última (embora as categorias sejam diferentes). González-Anleo (2006: 289) refere que o grau de confiança é maior nas duas categorias mais positivas e menor nas duas categorias mais negativas (muito/bastante - 21%, pouco/nenhum - 79%), embora não haja a categoria intermédia que certamente iria alterar a distribuição percentual.

Segundo González-Anleo (2006: 297) e González-Anleo (2004: 103, 107), os jovens espanhóis têm várias opiniões sobre a Igreja. Das principais avaliações positivas encontram-se a defesa da tradição e da cultura, a assistência, a educação, o fornecimento de normas morais, a ajuda à descoberta do sentido da vida, o acolhimento espiritual e religioso. Das principais opiniões negativas estão a postura antiquada sobre sexualidade e contraceção, a sua ligação forte ao passado, o ser demasiado rica, o ser muito exigente moralmente fazendo pouco do que exige, o ser muito metida na política.

Nos últimos decénios, os jovens pensam cada vez mais em deixar de ser membros da Igreja, embora a confiança em relação a esta tenha baixado pouco (González-Anleo, 2006: 288). Porém, para Moral (2007: 114-115), a quebra acentuada da religiosidade institucional católica dos jovens passa pela falta de confiança na Igreja e pela sua postura no mundo actual, considerada inadequada, antiquada e passada. Segundo González-Anleo (2004: 113), os jovens sentem-se muito longe da Igreja como instituição, do Vaticano, das conferências episcopais, do magistério, das encíclicas, dos dogmas, das grandes cerimónias, das normas. Sentem-se perto da Igreja como comunidade, da sua igreja, das pessoas que para eles a encarnam, dos sacerdotes e religiosos com os quais conviveram ou convivem, do ambiente da paróquia e do grupo religioso conhecido, dos conselhos e orientações que receberam.

Grau de religiosidade da família (pais)

O grau de religiosidade mais comum é ‘alguma’, assim como a sua média (3,08), o que vai ao encontro de Blasco (2004: 132), embora neste as categorias sejam diferentes. Como defende Blasco (2004: 132-133), o ambiente é mais religioso se os pais estão casados pela Igreja ou se um ou ambos os cônjuges pertencem a alguma associação religiosa. Nesta socialização religiosa familiar, a mãe continua a ser a figura fundamental, embora a harmonização deste papel com os demais na família e em muitos casos com profissão externa não seja fácil (Blasco, 2004: 154).

A família é fundamental na socialização geral (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 41; Cerezo e Serrano, 2006: 36; Pérez-Delgado, 2006: 87; Casanova, 2003a: 168-169; Casanova, 2003b: 182-183) e na religiosa em particular (González-Anleo, 2004: 42; Blasco, 2004: 162), uma vez que a criança, o adolescente e o jovem se desenvolvem no seu seio. Como defende Voyé (1969: 365-366), a família é o canal privilegiado de transmissão religiosa, por ser o primeiro agente educador e também por a privatização religiosa reforçar a focalização da ética religiosa na família e nas suas relações sociais. Confirma-se a religiosidade familiar, a vivência cristã, os exemplos de piedade e de vida cristã

dos pais, como essenciais para formar a religiosidade juvenil e a atitude dos jovens em relação ao sagrado e às instituições religiosas.

Há algumas décadas atrás, a família tradicional era o modelo familiar normal. Ambos os pais estavam casados religiosamente e viviam juntos. Havia exceções no nosso país, como, por exemplo, o Alentejo, onde o número de coabitações era já bastante elevado há bastantes decénios. No entanto, de forma geral, a família tradicional nuclear compunha-se de pai, mãe e filhos, estando os pais casados religiosamente. Já nestes tempos, nestas famílias, a reprodução religiosa, a socialização nem sempre dava os seus frutos. Alguns filhos tácita ou implicitamente afastavam-se da religião. Os rituais religiosos seriam cumpridos por medo, inércia ou indiferença.

Na sociedade actual, em que as coabitações, os novos casamentos, as famílias recompostas, as famílias monoparentais estão cada vez mais presentes (Wall e Lobo, 1999: 143; Aboim, 2003: 13; Ferreira, 2003b: 80; Lobo e Conceição, 2003: 150; Wall, 2003: 51), aumentando os divórcios e diminuindo o peso dos casamentos de forma geral e dos religiosos em particular (INE, 2009b), a família tradicional, com ambos os progenitores casados e vivendo juntos, é uma instituição em regressão. É expectável que a quebra da religiosidade juvenil pela via familiar seja cada vez mais patente.

A erosão da família tradicional, aliada, por um lado, à proliferação de pais secularizados, descrentes ou pouco crentes, que não transmitem aos filhos o recebido, e, por outro lado, à entrada da mãe no mercado de trabalho, deixando os filhos entregues a instituições (González-Anleo e González-Anleo, 2008: 240-241; González-Anleo, 2006: 259; Fernandes, 2001b: 11), criam as condições propícias para a quebra das linhagens crentes (Hervieu-Léger, 2005b: 30).

Práticas católicas realizadas em família

Dos inquiridos, 26% não pratica ou não realizou em família alguma das práticas católicas referidas nas opções, havendo 74% que o faz ou fez. Destes, 53,2% celebra o Natal/Páscoa religiosamente, 43,6% tem símbolos religiosos em casa, 28,6% fala de temas religiosos em casa, 14,8% vai junto à missa e 8,6% recebe publicações religiosas em casa. Estes valores vão ao encontro dos de Blasco (2004: 134), embora neste as percentagens de missa e de símbolos religiosos sejam pouco maiores.

A celebração do Natal e da Páscoa religiosamente poderá referir-se à participação na missa, à existência de presépio nas casas, à evocação de alguma oração conjunta, à lembrança do nascimento de Jesus ou de outro aspecto que os inquiridos considerem religioso. Todavia, a participação na missa em ambas as festividades é o aspecto mais forte e marcante na celebração religiosa. Dos cinco mandamentos da Igreja, um deles refere a prática da comunhão, pelo menos na Páscoa, pressupondo a presença na missa.

O Natal, para além do nascimento de Jesus e de toda a narrativa à sua volta, reflecte a história sobre uma família, José, Maria e Jesus. A Sagrada Família é considerada pelos católicos como o

modelo familiar mais perfeito. Embora a Páscoa seja o ponto culminante do calendário católico, com a comunhão obrigatória, o Natal, pelo tempo frio, induz recolhimento familiar e a volta de lembranças, com laivos religiosos.

Nestas festividades, principalmente no Natal, muitos portugueses voltam para as suas terras de origem. Ali, a ruralidade, com a sua religiosidade popular intrínseca, obriga necessariamente à celebração religiosa das mesmas. O espírito poderá não estar presente nas celebrações, mas porventura não faça sentido contrariar os mais velhos quão curta seja a convicção para o fazer.

Grau de influência de alguns aspectos na posição religiosa

O actor que mais influencia a posição religiosa dos inquiridos é a família (3,04), seguida da Igreja (2,41), tendo os restantes médias semelhantes. Segundo González-Anleo (2004: 42) e Blasco (2004: 162), na socialização religiosa, a família encontra-se também em primeiro lugar distanciada da sociedade, da Igreja, da escola e dos amigos.

Como vimos anteriormente, a família, por razões várias, é o primeiro agente de socialização religiosa. Nela, a criança e o adolescente vão recebendo os primeiros ensinamentos sobre a religião. As igrejas domésticas são os tijolos sobre os quais se constrói a Igreja. Mas os membros da família não são geralmente peritos em religião, tendo apenas algumas noções básicas. A formação dos novos elementos da Igreja tem de ser ministrada por especialistas, os sacerdotes, religiosos ou leigos com instrução adequada.

Desta forma, compreende-se que os inquiridos tenham colocado a Igreja em segundo lugar. No seu seio receberam os sacramentos, aprenderam a doutrina e receberam aconselhamento espiritual e moral. González-Anleo (2006: 292) refere que as experiências com a Igreja próxima foram principalmente indiferentes ou muito positivas/positivas, sendo as negativas/muito negativas pouco significativas. As recordações positivas da Igreja passam, maioritariamente, pela dimensão religiosa que deram à sua vida, pelos conselhos e ajudas recebidos, pelo ambiente na paróquia e grupos, pela liberdade para pensar e actuar e pelo modo de ser de padres e religiosos (González-Anleo, 2004: 116).

Na relação dos jovens com a Igreja, a paróquia onde cada jovem reside serve habitualmente como referência de encontro com a sua comunidade cristã. Aí, as crianças recebem a catequese e fazem a primeira comunhão, aí os adolescentes recebem formação para a sua profissão de fé e os jovens para a confirmação. Nos adolescentes e jovens pertencentes a grupos paroquiais, e para alguns movimentos eclesiais, a paróquia é o ponto de encontro. É o centro religioso dos jovens. Segundo González-Anleo (2004: 115) e Blasco (2004: 163), a paróquia é algo que a grande maioria dos jovens conhece e já visitou. No entanto, o contacto regular é bastante menor, nomeadamente com o pároco, sendo ainda menos frequente a assistência regular à missa e a colaboração nas actividades paroquiais.

Os amigos, como já referimos, são outro agente influente no pensamento e no comportamento dos jovens. Contudo, como defendem Cerezo e Serrano (2006: 108), embora haja importância crescente dos amigos na socialização religiosa, a sua ascendência na posição religiosa dos jovens não é

relevante, tal como foi verificado com os nossos inquiridos. Os amigos, tal como os pais, e ainda menos do que estes, pouco sabem de doutrina religiosa. A relação de amizade passa muito pela convivência na escola, no desporto, na diversão diurna e nocturna. Para alguns jovens, participantes em grupos paroquiais ou movimentos religiosos, as amizades nascem e desenvolvem-se nestas organizações, onde, provavelmente, se aprende e se discute religião. Mas aqui é a Igreja e não os amigos o agente.

Os meios culturais, a TV, a rádio, os jornais, os livros, também pouco contribuem para a educação religiosa dos jovens. Falta oferta de conteúdos religiosos, como falta procura. Como menciona Blasco (2004: 156-157), os meios de comunicação social raramente se ocupam de temas religiosos, só de quando em vez os tratam quando são atractivos, apontam quase sempre o carácter mais negativo para as instituições ou pessoas crentes, geralmente a diminuição da esfera religiosa na nossa sociedade, pese embora a escassa visibilidade e a pouca influência no panorama geral. O contributo que os meios de comunicação social poderão oferecer será não a formação religiosa mas a secularização das consciências. A grande maioria dos conteúdos dos meios de comunicação induz a diminuição das crenças, das práticas e das atitudes conformes os ensinamentos eclesiais.

Os livros, apesar da leitura não ser tarefa frequente nos jovens, poderá ser também veículo de transformação das consciências. Lembremo-nos dos romances recentes como o *Código da Vinci*, de Brown, ou os vários da saga de Harry Potter, de Rowling, que se encontram na lista dos mais vendidos a nível mundial. No primeiro, a Igreja é desafiada, não só pela investida contra um movimento católico bastante conhecido, mas também pela arremetida contra ensinamentos católicos essenciais, como o celibato de Jesus.

Nos livros de Harry Potter, numa atmosfera de encantamento do mundo, em que a magia se converte no meio para alcançar os fins terrenos, a religião tacitamente se põe de lado; não tem lugar. Talvez num mundo sem racionalidade, o sagrado transcendente, o deus pessoal não faça sentido, até porque foi a crença na existência deste que a racionalidade se desenvolveu no mundo ocidental.

Poderia ainda ser referida a influência do cinema, da Internet, da música, dos DVD, dos videojogos, consumidos pelos jovens. Nestes, a cultura dominante seculariza, tende a afastar os jovens da religião.

A escola, através dos professores, nomeadamente de religião e moral, também tem impacto pequeno nos jovens. O contacto é bastante breve. Somente nos inquiridos com frequência de escolas católicas, poderia haver porventura maior influência da escola na posição religiosa¹⁰⁷. Nestas escolas, a doutrina católica está bastante presente, havendo momentos de missa e oração comuns e maior acompanhamento pelos sacerdotes, religiosos ou leigos, o que, evidentemente, condicionará a atitude futura dos alunos perante a religião.

¹⁰⁷ Na verdade, neste caso verifica-se: $t(178,058) = 4,195, p=0,000$

Participação na catequese da paróquia e frequência de escola católica

A catequese da paróquia foi frequentada por 64,4% dos inquiridos, tendo 25,8% estudado numa escola católica. Se contabilizarmos a catequese frequentada na escola católica, provavelmente o valor daquela subirá substancialmente. O número de catequizados (podendo contar com os das escolas católicas) é bastante superior ao dos praticantes missais regulares, o que poderá indicar que, apesar de ter havido socialização religiosa através da catequese, esta teve pouco efeito na continuidade da prática. No entanto, a frequência mais regular da missa acontece quando os inquiridos participaram na catequese da paróquia ($K-S = 4,402$, $p=0,000$) e frequentaram uma escola católica ($K-S = 1,632$, $p=0,01$), sendo contudo o impacto maior na primeira. Em relação à frequência de escola católica, este resultado vai ao encontro do de Uecker (2008: 563) mas contra o de Uecker (2009: 353).

Em suma, embora haja sempre jovens afastados da Igreja, após frequência da catequese e de escolas católicas, a influência das mesmas na continuidade da prática é importante. Segundo González-Anleo (2006: 262-263), a opinião sobre as aulas de religião vai, de maneira geral, de fraca a razoável, sendo mais favorável nos jovens de colégios privados relativamente aos de escolas públicas.

Posição religiosa dos amigos mais chegados

A posição religiosa dos amigos mais chegados é claramente a de católicos não praticantes (66,4%), seguida dos ateus/agnósticos (44,6%), católicos praticantes (22,6%) e das pessoas com outra religião (4,6%). Juntando os dois tipos de católicos, cuja distinção é subjectiva e, portanto, dependente da interpretação de cada um, os católicos totalizam 89% e os ateus/agnósticos 44,6%. Como se viu anteriormente, os amigos têm pouca importância na socialização religiosa, embora o facto de conviver com católicos de prática regular e de crenças convictas ou com ateus/agnósticos induzirá certamente os mais indecisos a optar pelas convicções dos seus companheiros.

Apesar de os jovens, geralmente, não terem convicções profundas em termos religiosos e políticos, há sempre quem as tenha, podendo influenciar os seus companheiros. O contexto social actual caracteriza-se pela tolerância dada à opinião de todos e não pela crispação nem pela discussão religiosa ou ideológica. Contudo, há sempre posições tomadas pelos jovens, nomeadamente quando se encontram em jogo questões centrais como a vida (aborto, eutanásia) ou a sexualidade.

Transmissão da religiosidade católica aos filhos

No futuro, 32,6% dos inquiridos respondeu que não irá transmitir a religiosidade católica aos seus filhos, havendo ainda 10,8% que não sabe se o fará. Dos restantes, 48,8% considera que irá baptizar, 28% que colocará na catequese, 25,6% que dará educação religiosa e 9,2% que colocará numa escola católica. Estes valores são bastante inferiores aos encontrados por Blasco (2004: 147).

Comparando estes valores com os encontrados para os inquiridos ressalta o seguinte: em 83% de baptizados, 49% quer baptizar os filhos; em 64% de participantes na catequese, 28% quer colocar

na catequese os filhos; em 26% de inquiridos que frequentaram uma escola católica, 9% quer colocar os filhos na mesma. Em todos estes itens, a quebra é acentuada, mais um indicador da secularização.

O baptismo é o sacramento inicial da fé cristã, essencial para a participação na Igreja; sem ele, não se faz parte da comunidade cristã. A catequese é o principal meio tido pelos mais novos para receber formação religiosa. Sem ela, mais facilmente virá a indiferença ou se avançará para outras crenças ou práticas. A escola católica, não tão importante como as restantes, também é ferramenta importante na socialização religiosa, pela formação, condução e acompanhamento religioso e espiritual dos jovens.

Importância na vida de alguns aspectos

Os aspectos mais relevantes são família, amigos, saúde, amor, sucesso profissional e êxito nos estudos; os menos são religião, associativismo, futebol, compras e política. As médias encontram-se entre 2,29 e 4,79, i.e., entre ‘pouca’ e ‘muita’. Olhando para as componentes resultantes da análise respectiva e cruzando com as médias das suas variáveis, o entretenimento varia entre 2,79 e 3,97, o sucesso entre 3,41 e 4,46, o desporto entre 2,66 e 3,58, a sociabilidade entre 3,15 e 4,79, o bem estar entre 3,5 e 4,55, a política entre 2,47 e 2,99, o sexo igual a 3,93. As componentes menos importantes são a religião, a política e o desporto, sendo a intermédia o entretenimento; as mais importantes são o sucesso, a sociabilidade, o bem-estar e o sexo.

Segundo o EVS (2010), embora as categorias sejam diferentes, as médias foram: trabalho (4,4), família (4,7), amigos/conhecidos (4,2), tempos livres (4,1), política (2,4) e religião (3,1). As médias da família e dos tempos livres são bastante semelhantes; a dos amigos e da política são menores no EVS; a da religião é maior no EVS. Imaz (2006: 36) também averiguou que a saúde, a família, os amigos e os tempos livres são dos aspectos mais importantes, ao contrário da política e da religião, sendo ganhar dinheiro o aspecto mais importante neste autor. Em Blasco (2004: 127), a amizade, o amor, o sucesso na vida profissional e o êxito nos estudos são igualmente das principais experiências que ajudam a viver; o sexo, o sair à noite, as compras e o ganhar muito dinheiro têm valores superiores neste autor, ao contrário do corpo belo que é inferior.

Clusters da religiosidade católica

O cluster 1 (26%) compõe-se pelos católicos convictos, praticantes e seguidores das normas da Igreja. O cluster 2 (19,6%) pelos católicos medianamente convictos, crentes e seguidores das normas da Igreja. O cluster 3 (54,4%) pelos ateus ou agnósticos, não crentes, não praticantes e não seguidores das normas da Igreja. Esta tipologia vai ao encontro da de Lambert (1992), Lambert *et al.* (1997) e Fulton (2000). Ao cluster 1 correspondem os cristãos confessionais ou católicos nucleares, crentes num Deus pessoal. Ao cluster 2 equivalem os cristãos culturais ou católicos intermédios, crentes num Deus impessoal. Ao cluster 3 pertencem os humanistas seculares ou os apóstatas, descrentes.

Segundo o EVS (2010), há 70% de religiosos, 19,6% de não religiosos e 5,6% de ateus convictos, o que são valores totalmente diferentes. Embora a comparabilidade com os estudos de Elzo (2004) e Campiche *et al.* (1997a) seja diferenciada, poderá aventar-se que em relação a estes, neste estudo, os mais católicos se encontram aproximadamente iguais ou em superioridade, os ateus/agnósticos estão claramente em superioridade e os menos católicos são nitidamente inferiores. Comparativamente a estes valores, é surpreendente, por um lado, o valor relativamente interessante dos mais católicos, e, por outro lado, o valor elevadíssimo dos ateus/agnósticos, afectando naturalmente o peso dos menos católicos.

Variáveis sociodemográficas

Sexo

Como refere Collett e Lizardo (2009: 213), a maior religiosidade das mulheres é das descobertas mais consistentes da sociologia da religião, embora para Bradshaw e Ellison (2009: 241) as razões deste facto continuem por responder. Existem, até ao momento, cinco teorias explicativas deste fenómeno: localização estrutural, orientação de género, socialização no papel do género, diferenças de personalidade e aversão ao risco (Collett e Lizardo, 2009: 213), testadas por Collett e Lizardo (2009), Freese (2004), Stark (2002), Thompson e Remmes (2002), Francis e Wilcox (1998), Levitt (1995), Miller e Hoffman (1995); Thompson (1991), Cornwall (1989), Vaus (1984), Suziedelis e Potvin (1981).

Seguindo uma linha funcionalista, a primeira teoria considera que a divisão do trabalho pelo sexo gerou esferas sociais masculinas (trabalho e economia) e femininas (família e religião) (Thompson, 1991: 382). A maior religiosidade feminina decorreria então dos papéis sociais de mãe e dona de casa (Thompson, 1991: 382), tendo a religiosidade correlação negativa com o envolvimento no trabalho (Luckmann, 1970: 30). Miller e Hoffman (1995: 64) completam referindo que, na localização estrutural, a menor participação no trabalho e a maior responsabilidade pela educação dos filhos por parte das mulheres conduz a maior envolvimento religioso.

Para a explicação da orientação de género, a visão do mundo ‘feminina’ ou ‘masculina’ poderá condicionar mais a religiosidade individual do que o sexo, sendo maior nos primeiros e menor nos segundos (Thompson, 1991: 382). A socialização no papel do género advoga que as mulheres

relativamente aos homens são ensinadas a serem mais submissas, passivas, obedientes e educadoras, traços associados a maior religiosidade (Miller e Hoffman, 1995: 63).

As mulheres poderão ser mais religiosas devido a algumas características da sua personalidade (Walter, 1990: 78-80). O sentimento de culpa e a ansiedade são por elas mais vividos, procurando na religião perdão e consolo. Se os filhos preferem o progenitor do sexo oposto, sendo Deus uma projecção da figura paterna, naturalmente que as mulheres são mais religiosas. A necessidade de dependência caracteriza a mulher sendo a religião uma forma de a colmatar.

Fernandes (1972a: 29-30) considera que a mulher, na sua afectividade, ao contrário da racionalidade masculina, procura consolação, apoio e segurança na religião. Os homens acreditam mais poder mudar o mundo com os seus próprios meios, apostando na vida aquém da morte, terrena. As mulheres, mais cépticas em relação a isto, menos cientes das suas capacidades, apostam na vida além da morte, na vida eterna, na religião.

Por último, na teoria da aversão ao risco, as diferenças de religiosidade por género devem-se a diferenças na aversão ao risco (Miller e Hoffmann, 1995: 67). As pessoas mais contrárias ao risco têm maior religiosidade. Tomando as mulheres habitualmente menos riscos, elas são mais religiosas. Collett e Lizardo (2009), Carroll (2004) e Freese (2004) contestam esta posição, acabando Bradshaw e Ellison (2009), em resposta aos primeiros autores, por referir que a explicação passa pela conjugação da parte biológica com a contextual, ou seja, da explicação psicológica com a sociológica.

Área de ensino

Das sete áreas de ensino estudadas, cinco apresentam diferenças a assinalar. Principalmente os alunos de Ciências, e menos os de Ciências Sociais, são menos religiosos do que os restantes tipos, enquanto os de Saúde e de Tecnologias são mais religiosos do que os demais. Para explicar os resultados poderão conjugar-se os efeitos género e classe social associados à posição política, assim como a influência da faculdade e do *habitus* ligado a cada profissão.

Na secularização, a ciência foi retirando espaço à religião, sendo a Igreja acusada de obstruir o avanço científico (Woods, 2005: 67). Porventura o pensamento científico, com a sua positividade, a sua racionalidade intrínseca, desencante o mundo e afaste as pessoas da religião. Pode estar inerente ao *habitus* do biólogo a dúvida constante em relação a tudo o que não for fisicamente testável. Possivelmente a frequência na Faculdade de Ciências incutiu ou desenvolveu uma postura mais secular e politicamente à esquerda, já que os seus alunos estão claramente inclinados para este espectro político, sobretudo para o BE. O cluster mais religioso é composto somente por mulheres de classes sociais mais elevadas e provavelmente mais à direita (CDS e PSD), enquanto o cluster ateu/agnóstico é constituído maioritariamente por classes sociais mais elevadas e possivelmente mais à esquerda (BE e PCP). (Anexos – Quadros AV, AZ e BD)

Na Ciência Política e Relações Internacionais, as mulheres são mais religiosas do que os homens e há evidente inclinação à esquerda (PS e BE) (Anexos – Quadros AX e BD). Possivelmente a FCSH tem uma cultura politizada à esquerda e de certa hostilidade à religião.

Na Saúde, o género tem algum efeito na religiosidade, na medida em que o peso das mulheres diminui com o incremento do ateísmo (Anexos – Quadro AV). O *habitus* de médico poderá incluir preocupação pelos outros, disposição pelas relações sociais, entrega ao próximo, que se enquadram num perfil mais religioso. Porventura o ambiente da Faculdade de Medicina seja incentivador da prática religiosa.

Nas Tecnologias o cluster mais religioso tem mais mulheres do que os restantes em termos relativos. A presença de mais pessoas à direita do espectro político é outra evidência nesta área, o que denuncia maior conservadorismo e, por isso, maior propensão religiosa. Talvez o ambiente da faculdade e do curso de engenharia civil propicie maior religiosidade nos alunos. (Anexos – Quadros AV e BD).

Poderia esperar-se que no curso de Sociologia, com a sua distância epistemológica em relação à religião e o seu passado de crítica à mesma, houvesse claro afastamento da religião. Além disso, o posicionamento político à esquerda é evidente, o que poderia indiciar notória menor religiosidade. Tal não acontece possivelmente pela presença relevante de mulheres. (Anexos – Quadros AX e BD)

Habilitações literárias e classes sociais

Os alunos com pais com formação escolar média ou superior ou de classes sociais mais elevadas são mais religiosos do que os restantes. Estão visivelmente mais presentes no cluster 1 e menos no cluster 2, enquanto os filhos de pais com 2º ou 3º ciclo ou de classes sociais mais baixas se encontram mais no cluster 2 e menos no cluster 1.

Estes resultados vão contra os de Elzo (2004: 189-190), onde a influência das classes sociais é irrelevante, na medida em que estão igualmente distribuídas pelos clusters. Porém, no estudo clássico de Pin (Pin, 1967a; Pin, 1967b), realizado numa paróquia francesa, a prática dominical cresce com o aumento das habilitações literárias. Segundo Fernandes (1972a: 23), quanto maior é a posição socioprofissional do indivíduo, maior é a sua religiosidade. Porventura a religiosidade está directamente relacionada com o desenvolvimento humano e cultural da pessoa, como defende Fernandes (1972a: 27).

Talvez esta conjectura pudesse ser verdadeira num ambiente integralmente católico, em que outras religiões, filosofias ou sistemas de pensamento não existissem ou não fossem acessíveis. Com a secularização, com o recuo da religião institucional e o avanço de correntes religiosas e filosóficas alternativas, o mercado religioso abriu-se, expandindo-se, permitindo a escolha dos produtos religiosos. As concorrentes profanas do catolicismo, ateias ou agnósticas, foram sempre divulgadas por pessoas de nível intelectual evidente, como Comte, Marx, Nietzsche, Sartre, etc. O que este estudo revela é o confronto entre duas correntes antagónicas, o catolicismo e o ateísmo, dirimido entre

pessoas de origens sociais não muito distantes, mais elevadas nos católicos e menos nos ateus, estando os medianos em classes sociais ainda menos elevadas.

Situação conjugal

Os alunos cujos pais estão casados religiosamente são distintamente mais religiosos. A existência de casamentos religiosos, com socialização religiosa maior, vimo-lo em pontos anteriores, induz maior religiosidade nos filhos. Um ambiente mais acolhedor e divulgador da doutrina cristã, pela palavra e pelo exemplo, torna certamente os jovens mais receptivos a recebê-la.

Variáveis da socialização

De maneira geral, a importância das variáveis de socialização diminui do cluster 1 para o cluster 3 de forma gradual. Tal acontece no *grau de religiosidade familiar*, em que nas casas com pais mais religiosos, a probabilidade de os filhos o serem é também maior. Como já se referiu, a família é fundamental na socialização geral e na religiosa em particular. A criança, o adolescente e o jovem, ao desenvolverem-se no seu seio, são influenciados pelos pais, mais próximos física e afectivamente, modelos inexoráveis pelo exemplo e pela palavra, para a transmissão das crenças e dos valores religiosos, ou seja, para a reprodução da linhagem crente.

Contudo, Voas e Crockett (2005: 20-22) referem que a falha na socialização religiosa resultou em gerações inteiras menos activas e menos crentes do que as anteriores. A probabilidade de acreditarem e pertencerem é metade nos filhos da geração de meia-idade ('neither believing nor belonging'). Com a individualização, cada indivíduo gera à sua maneira as regras de conduta relativas a cada esfera da sua existência, pelo que estatutos, papéis e valores são experimentados em vez de tomados (Campiche, 1997: 23, 30).

As *práticas religiosas realizadas em família* são praticamente iguais nos clusters 1 e 2, mas bastante mais baixas no cluster 3. Talvez isto mostre que as práticas, importantes para diferenciar os católicos dos ateus/agnósticos, não são suficientes para distinguir a maior ou menor religiosidade católica, porventura por alguma leveza das mesmas, por não implicarem religiosidade maior dos pais.

A *influência da família, da Igreja e da escola na posição religiosa* vai diminuindo paulatinamente do cluster 1 para o cluster 3; *dos amigos* é maior no cluster 1 do que nos clusters 2 e 3; na dos *meios culturais* não há diferenças. Estes resultados mostram que a família, a Igreja, a escola e os amigos são determinantes na socialização religiosa, ao serem actores condicionantes da religiosidade individual, contrariamente aos meios culturais que o não fazem. A família, pelas razões já evocadas; a Igreja, com os sacerdotes, religiosos ou catequistas, o exemplo e a palavra; a escola, com os professores, pelo ensino e o testemunho eventualmente dados; os amigos mais chegados, com mais afinidades, ajudam a criar e a consolidar certo tipo de religiosidade no jovem.

Em relação à *posição religiosa dos amigos mais chegados*, é curioso notar que os católicos praticantes são nitidamente mais no cluster 1 do que nos clusters 2 e 3; os católicos não praticantes são

mais no cluster 2 do que nos clusters 1 e 3; os ateus/agnósticos são visivelmente mais no cluster 3 do que nos clusters 1 e 2. Ou seja, os inquiridos têm amigos com afinidades religiosas, que os ajudam assim a desenvolver as suas. A pertença a contextos sociais semelhantes, com capitais e vivências culturais idênticos, induz posições religiosas próximas.

A *participação na catequese da paróquia* e a *frequência de escola católica* diminuem gradualmente do cluster 1 para o cluster 3, embora na segunda os clusters 2 e 3 estejam próximos. No primeiro caso, a participação na catequese condiciona a religiosidade dos inquiridos, na medida em que quanto mais formação houver menor a probabilidade de se ser influenciado por outras doutrinas e ser conduzido para outras religiões, crenças ou filosofias. No segundo caso, a frequência numa escola católica diferencia mais o cluster 1 dos restantes, o que poderá evidenciar influência marcante na sua identidade por parte dos colégios católicos, destrinchando-o dos demais.

Variáveis das crenças e práticas não católicas

As *crenças não católicas* são todas maiores no cluster 2 e menores no cluster 1, estando o cluster 3 entre os dois, com exceção da reencarnação onde o cluster 1 segue o cluster 2. A existência de dois clusters extremos (1 e 3), com convicções mais fortes e esclarecidas, torna mais difícil a entrada de novas crenças no acervo pessoal. Pelo contrário, em territórios religiosos menos convictos, menos consolidados, há mais espaço para a plasticidade, para a flexibilidade nas crenças, aceitando-se justamente aquilo em que nunca se poderia acreditar. Flere e Kirbis (2009a: 163-164) e Flere e Kirbis (2009b: 180) consideram que há relações positivas entre a religiosidade ortodoxa cristã e as crenças da Nova Era, enquanto Houtman *et al.* (2009: 177) são de opinião contrária.

Aqui a *bricolage* ou a recomposição religiosa encaixam-se perfeitamente. Havendo menos influência da instituição religiosa e alguma espiritualidade, a moldagem das crenças à medida do cliente consumidor é sempre possível. O cluster 2 é composto por pessoas de classes sociais menos elevadas, seguido do cluster 3, tendo o cluster 1 um peso maior de classes sociais mais elevadas. Assim, estas crenças são maiores em pessoas de classes sociais menos elevadas, à partida menos cultas, e menores em pessoas de classes sociais mais elevadas, à partida mais cultas. Estas crenças, que podem denotar menor esclarecimento e cultura, estão normalmente associadas a pessoas de classes sociais menos favorecidas, pelo que os resultados vão ao encontro do esperado. Uma exceção: a reencarnação é maior no cluster 1 do que no cluster 3, porque pressupõe alguma crença nalgum sagrado e num caminho de perfeição, algo perfeitamente contrário ao ideário dos ateus/agnósticos.

As *práticas não católicas* apresentam todas frequência muito baixa, salvo a meditação e leitura de horóscopo. Só há diferenças interessantes a assinalar nesta última, na qual o cluster 2 se destaca por ter percentagens mais elevadas nas frequências mais regulares e menos elevadas em ‘nunca’. Como já foi mencionado, a menor convicção do cluster 2, aliado a menos cultura, cria condições propícias à maior aceitação de outras práticas heterodoxas, adquiridas no mercado de conteúdos profanos e religiosos.

Variáveis dos aspectos da vida

O cluster 1 sobressai na família, amigos, religião, associativismo, amor e telemóvel; o cluster 2 releva-se no sucesso profissional, êxito nos estudos, saúde, TV, futebol e ganhar muito dinheiro; o cluster 3 demarca-se na política, sexo, Internet, música, ecologia/ambiente; os clusters 2 e 3 sobressaem nos tempos livres, sair à noite, desporto, alimentação, compras e corpo bonito/elegante. Dos 23 aspectos da vida, somente quatro aspectos apresentam diferenças significativas: política e sexo, que cresce do cluster 1 para o cluster 3; religião, que decresce do cluster 1 para o cluster 3; êxito nos estudos, que é maior no cluster 2 em relação aos restantes. Em termos gerais, os clusters caracterizam-se da seguinte forma:

- ⇒ Cluster 1: dão mais importância à religião e à construção de relações sociais fortes e duradouras, pelo que são relevantes a família, os amigos, o associativismo, o amor e o telemóvel. O sexo, oposto ao amor, tem a menor importância neste cluster, na medida em que, observado pragmaticamente, não alicerça relações verdadeiras e sólidas. A política, ao contrário do associativismo, poderá ser entendida mais como religião, forma revolucionária de se expressarem, canalização de energia, e menos como preocupação pela resolução de problemas sociais. Estão mais virados para os outros, sociocentros, e menos para si. Entre projecto ou quotidiano sociocentros, no modelo de orientações de vida, estarão num meio-termo. Querem ajudar os outros, querem deixar a sua marca (projecto), mas de forma mais convivial (quotidiano), não tão radical de transformação do mundo, não idealista mas realista, procurando soluções à medida. Neste cluster, pela ortodoxia católica do mesmo, pela cultura elevada, há menor probabilidade de existirem outros cultos ou sucedâneos de religião. Em suma, este cluster é o dos *ortodoxos sociocentros*.
- ⇒ Cluster 2: dão principalmente importância ao sucesso, tanto profissional como escolar, numa perspectiva mais ou menos semelhante à da orientação de projecto autocentros, de visão cumulativa. O desporto e o bem-estar são também importantes, mas com menos relevância do que o sucesso. Neste cluster, pela heterodoxia católica e pela menor cultura, haverá possibilidade de existência de outros cultos como o sucesso, que inclui o trabalho, o estudo, o dinheiro e o corpo bonito/elegante, podendo aliar-se o desporto e o bem-estar (saúde e alimentação). Sem corpo são, através do desporto e da alimentação apropriada, não haverá uma mente sã e, sem esta, não é possível o sucesso. Em suma, este cluster é o dos *heterodoxos ambiciosos*.
- ⇒ Cluster 3: dão principalmente importância ao sexo e à política, os seus novos cultos; aqui deuses transcendentos não existem. À política poderá ligar-se a preocupação pela ecologia/ambiente, igualmente novo culto. Prezam o entretenimento, na Internet, na música, nas compras, nos tempos livres e no sair à noite, podendo o sexo também ser olhado como forma de entretenimento, de prazer. Este cluster, nada religioso, busca noutras esferas o vazio que o sagrado poderá ter deixado. Assim, canalizam as suas energias seja para o sexo, seja

para a política, ligada à ecologia/ambiente, seja para o entretenimento, nas suas variadas formas. Sendo o cluster maior, congrega dentro de si algumas tendências; é mais difícil conseguir definir numa só linha os diferentes grupos cá dentro. Primeiro, há pessoas centradas no entretenimento e no sexo; segundo, há activistas políticos, nada virados para o sexo, mais do género feminino; terceiro, há aqueles que conjugam a política e o sexo, mais do género masculino. Em suma, este cluster é o dos *descrentes activistas e hedonistas*.

Em suma, conclui-se que cada cluster tem o seu sagrado, transcendente ou imanente. No cluster 1, o sagrado está bem definido, delimitado institucionalmente, com organização visível, corpo de crenças, práticas e valores a que os fiéis aderem. O sagrado transcende o homem, mantendo-se uma relação pessoal entre os dois. No cluster 2, o sagrado imana do brilho que o sucesso produz, da vontade de poder, reconhecimento, distinção, dinheiro, bens materiais. Com este sagrado imanente, a pessoa mantém uma relação pessoal não em diálogo mas em monólogo. No cluster 3, o sagrado verte do fascínio que a política e várias formas de diversão, principalmente o sexo, produzem nos seus membros. A eles prestam culto os seus constituintes, encaminhando o seu potencial e a sua energia para os servir.

5. CONCLUSÕES

A religião, o sagrado, a ideologia e a espiritualidade

Impunha-se uma análise cuidada da definição de religião, pela sua utilidade no desenrolar posterior de todo o estudo, pela curiosidade sobre a forma como os autores clássicos e contemporâneos a encaram também. Sendo a secularização o grande paradigma que enforma toda a produção científica nesta área e estando ela dependente da definição adoptada, proponho então uma concepção de religião, conjugando contributos de vários autores:

Em termos substantivos, a religião é um sistema composto por descrições do sagrado, respostas ao sentido do mundo e da vida (crenças), meios, sinais, experiências de ligação a esse sagrado (práticas), orientações normativas do comportamento (valores) e actores colectivos com regras e recursos próprios (colectividades).

Em termos funcionais, a religião permite regular e justificar a conduta individual (normativa), providenciar coesão social (coesiva), consolar e aliviar (tranquilizante), fortificar a vontade (estimulante), dar sentido à vida (significante), possibilitar a experiência do sagrado (experencial), crescer e amadurecer (maturativa), proporcionar identidade (identitária) e ministrar salvação (redentora).

O sagrado, assumido na sua forma tradicional e ocidental, poderá consistir na própria realidade transcendente ou nas suas manifestações. Adoptou-se aqui a perspectiva de realidade transcendente na definição de religião. No entanto, o sagrado poderá também estar presente no mundo natural, do qual derivam algumas ideologias. As religiões seculares encontram-se como ideologias de mudança, com esperança num mundo melhor e salvação aquém da morte. Este sagrado emana do nosso mundo, de narrativas criadas pelo homem sem intervenção divina.

A relação do homem com o sagrado poderá ser dupla: religiosa, guiada somente pelas regras institucionais; espiritual, conduzida pelo sujeito. A espiritualidade, conceito amplamente utilizado na nossa modernidade, poderá ter alguma ambiguidade. Considera-se aqui que a espiritualidade poderá ser subjectiva ou objectiva. Na primeira, o sujeito é o princípio e o fim da demanda. Na segunda, o sujeito ruma a algo transcendente.

A evolução religiosa nos últimos decénios

Os maiores incrementos absolutos têm ocorrido de forma desigual em cada continente. No cristianismo, destacam-se África, América Latina e Ásia; no islamismo, Ásia e África; no agnosticismo, Ásia e América do Norte. Dentro do cristianismo, as denominações protestantes têm apresentado os incrementos percentuais mais salientes, embora, em termos absolutos, se tenham demarcado as igrejas independentes, protestantes, Ortodoxa e Católica.

Na Europa, o peso dos cristãos e dos muçulmanos tem crescido em detrimento dos agnósticos e dos ateus, prevendo-se o aumento destes três grupos em prejuízo dos cristãos. Em termos absolutos, embora o cristianismo, a par do islamismo, seja a religião com maior incremento, tem decrescido na Europa Ocidental, tendo o agnosticismo aumentado, excepto na Europa Oriental; o ateísmo desce. Os maiores crescimentos absolutos ocorreram nas Igrejas Ortodoxa e Católica; os percentuais aconteceram nas denominações protestantes. A Europa Ocidental é a única região mundial com decréscimo absoluto nítido na pertença religiosa.

Na sua generalidade, o peso dos católicos tem-se mantido no mundo, crescendo paulatinamente em África. Em número, os católicos aumentam em todo o mundo, principalmente na América do Sul e em África, onde se declara o maior incremento percentual, conjuntamente com a Ásia. Na Europa, o peso dos católicos conserva-se, mas o desenvolvimento absoluto e percentual encontra-se aquém dos resultados mais elevados.

Os europeus e os portugueses católicos, comparativamente com a média europeia, são mais religiosos, mais crentes e mais praticantes, havendo estabilidade nos parâmetros de forma geral. Porém, principalmente entre nós, a assistência ao culto tem descido, juntamente com outras práticas católicas (baptismo, primeira comunhão, confirmação e casamento). Em Portugal, mantendo-se elevada, a pertença religiosa católica tem declinado pouco, mas a autoridade religiosa sobre os comportamentos encontra-se claramente em retrocesso.

As grandes narrativas de sentido

Em 380, o Édito de Tessalónica, ao tornar o catolicismo a religião oficial do império romano, criou uma nova era de relações entre o Estado e a Igreja. Afastados os tempos de perseguição, a Igreja junta-se ao poder, beneficiando de todos os privilégios antes usufruídos pelos templos e sacerdotes pagãos. Confundindo-se as duas esferas durante o período medieval, sendo a expansão da fé obra comum, os reis e os nobres bárbaros foram a porta de entrada para a Igreja, seguindo os súbditos a nova religião.

Apesar do compromisso entre o Estado e a Igreja no domínio das consciências, e assim na manutenção da ordem social, surgiram heresias. Uma foram extintas, outras foram renovadas, outras originaram cismas. Porém, a grande narrativa de sentido de todo o período medieval foi indubitavelmente o cristianismo. A hegemonia católica, ao impregnar todas as instituições, religiosas e seculares, não compreendia alternativas. A visão do mundo e do homem baseava-se somente na fé cristã e na salvação eterna. A vida terrena era preparação.

A época moderna marca a grande alteração do homem na sua relação com o sagrado. Com o Renascimento e o Humanismo, Deus é afastado do centro da vida do homem; é substituído pelo próprio homem. Vem a Reforma; a Cristandade parte-se, desenvolvem-se várias cambiantes cristãs, começa-se a desvalorizar a mediação institucional. As representações de Deus e do infinito vão sendo alteradas por desenvolvimentos científicos, filosóficos e matemáticos ao longo dos séculos XVII e

XVIII. Descartes, com a sua dúvida metódica, lançou as bases para o questionamento racional ilimitado, do qual o Iluminismo talvez seja a melhor expressão.

O progresso humano iluminista, fundamentado na razão, na ciência e na tecnologia, tornou-se a grande narrativa de sentido no século XVIII. Agora a felicidade pode ser alcançada na vida terrena. Deus, já não é pessoal e providente, mas supremo arquitecto do universo, impassível face ao mundo e ao homem.

O século XIX é dos períodos com a maior oferta de narrativas. O historicismo de Hegel, o socialismo de Marx, o positivismo de Comte, o cientismo de Renan ou Berthelot, o evolucionismo de Darwin, a par do progressismo iluminista, são talvez dos melhores exemplos. Acresce ainda o patriotismo, herdado da Revolução Francesa, despoletado pelas incursões europeias de Napoleão e preparado ideologicamente pelos românticos.

A primeira metade do século XX ficou marcada pela emergência de grandes narrativas totalitárias, como o comunismo, o nazismo e o fascismo. A mortandade da II Guerra Mundial questionou a indispensabilidade do sentido do progresso. Se a ciência, a razão e a tecnologia conduzem a morticínios inimagináveis, qual o seu sentido?

Na modernidade, o sentido passou de Deus para o progresso e depois a outras utopias políticas de salvação terrena. Na nossa modernidade, estes sonhos escatológicos terrenos morreram; o homem desconfia quando, prometida a salvação, veio a morte. Agora, resta o homem com seus deuses novos e velhos. Após o Maio de 68, livre de todos os constrangimentos morais, o homem desprende-se das peias tradicionais. Vale o indivíduo e suas capacidades. A espiritualidade da nossa modernidade busca, não só o sagrado em várias tradições religiosas, mas também o aperfeiçoamento pessoal em busca do deus dentro de si.

A secularização

A secularização é o paradigma teórico mais utilizado pelos sociólogos para explicar o declínio religioso, não só das crenças e das práticas religiosas, mas também da autoridade religiosa sobre os comportamentos. Na segunda metade do século XX, a secularização ressurgiu como ferramenta de análise, estando a sua pertinência em discussão, estimulada por evidências empíricas diferentes na Europa relativamente ao resto do mundo.

O desenvolvimento da teoria da secularização nos anos 60 deveu-se manifestamente a Wilson, Berger e Luckmann. Em Wilson, o acento coloca-se no declínio da comunidade ou societalização, ou seja, do mundo baseado no costume e na tradição para o mundo apoiado na razão, na ciência e na técnica. Em Berger, evidencia-se o desencantamento do mundo, começado no Antigo Testamento, e a subsequente abertura do mundo à racionalização, à exploração da razão. Em Luckmann, a diferenciação possibilita a libertação das esferas sociais das normas religiosas e a escolha dos conteúdos com significado último pelo indivíduo; religião torna-se assunto privado. Por seu lado, Martin, crítico desta teoria, defende que a evolução religiosa depende do grau de pluralismo existente

em determinado país e da subsequente relação entre o poder político e o poder religioso: o monopólio de determinada religião, pela ligação a certo regime político, afasta as pessoas da religião na queda deste, enquanto a existência de várias denominações religiosas, sem associações privilegiadas com o poder político, não distancia as pessoas da religião por razões políticas.

A secularização pode ser desenvolvida em três níveis, societal, organizacional e individual, sendo talvez a abordagem de Dobbelaere a mais desenvolvida e influente. No nível macro, a diferenciação produziu diferentes subsistemas, com valores e normas próprios. Isto permitiu o desenvolvimento da racionalização, dando espaço ao domínio da ciência e da técnica, e a privatização, expulsando a religião para a esfera privada. No nível meso, a pluralização, derivada da diferenciação, possibilita a existência de um mercado religioso, onde as várias denominações competem. No nível micro, a privatização provocou a individualização, que, aliada à perda de autoridade da Igreja e à pluralização, facilitou a bricolage, a mistura de crenças diversas.

A teoria da secularização aplica-se ao contexto europeu, mas não a outros cenários. Contudo, na nova versão de Chaves e Yamane, a sua utilização em contextos estranhos à Europa parece mais acertada, considerando a secularização, não como o declínio das crenças e das práticas, mas o da autoridade religiosa. Todavia, a evidência empírica actual de ressurgimento religioso, principalmente na América Latina, em África e na Ásia, para além do mundo ocidental (EUA, Europa e Oceânia), avisa para a necessidade de outro paradigma.

O modelo económico americano, baseado na teoria da escolha racional, parece ser das melhores opções. A religião é escolhida como outro qualquer produto, avaliando-se custos e benefícios, de forma a maximizar os benefícios líquidos. A não regulação da economia religiosa permite maior pluralismo, abandonando-se modos de produção ineficientes e produtos pouco competitivos. A concorrência estimula as organizações religiosas a produzirem conteúdos bem adaptados às necessidades dos consumidores.

Contudo, o modelo da segurança existencial desenvolvido por Norris e Inglehart permite contrabalançar aquelas conjecturas com o peso da cultura religiosa e do desenvolvimento económico de determinado país. Em sociedades menos desenvolvidas, a ênfase na religião cresce; as tradições religiosas dominantes influenciam os indivíduos, mesmo não pertencendo às denominações principais. Em primeiro lugar, o nível de vida determina a pertença religiosa, podendo contrariar a influência secularizadora. Em segundo lugar, a cultura religiosa, não só obstrui o efeito secularizador, como também estorva a capacidade atractiva das várias denominações concorrentes.

Nova modernidade

De vários autores actuais da nossa modernidade, transparece a permanência da religião. Ao contrário dos ideólogos da pós-modernidade, consideram a possibilidade do ressurgimento religioso. A primeira forma ocorre pela religião privatizada, a segunda pelo reforço das religiões tradicionais e a última pelo fundamentalismo religioso. Para a Europa, poderão apresentar-se principalmente três

opções: a regressão da crença e da prática, a ritmos diferentes, sendo mais acelerada a quebra das primeiras; a quebra das práticas persistindo as crenças, as quais se tornam crescentemente pessoais e heterogêneas; a religião vicária, entrando-se posteriormente cada vez mais em regime de concorrência.

A individualização é a grande marca da nossa modernidade. O indivíduo é senhor do seu destino, estando agora livre de tradições impositivas. Provavelmente vivemos um novo romantismo massificado, assomando um homem diferente, altamente centrado em si, sem visões do mundo partilhadas. Podendo escolher autonomamente, o indivíduo produz a religião à carta, indo buscar aos conteúdos religiosos disponíveis a combinação que dá sentido à sua vida.

A figura do peregrino e do convertido caracterizam esta época. Por um lado, pela mobilidade das crenças e das práticas; por outro lado, pela conversão pessoal expressa na mudança, na entrada ou no aprofundamento de determinada religião. É época assinalada pelos cultos, a Nova Era marca a espiritualidade da nova modernidade. Herdeira das religiões orientais, baseia-se na experiência pessoal, na sacralidade do eu e na busca interior.

Os ocidentais, antes mais ascéticos e actores no mundo, estão a tornar-se mais contemplativos, virados para dentro, buscando passivamente o deus dentro de si. Da acção ocidental passa-se para a contemplação oriental, entrando-se em si a descobrir o todo universal, afastando-se do mundo ilusório. Tradicionalmente, enquanto os orientais procuram aprofundar o seu eu para conhecer brama, os ocidentais buscam o Outro, em alteridade e distinção.

Vivemos também numa realidade hipertrofiada e irreal, sob efeito das imagens, das instituições e das práticas sociais divulgadas pelos meios de comunicação. Esta irrealidade vivida como real, esta virtualidade tomada como real dissemina-se no nosso mundo. É ver as redes sociais e os mundos virtuais onde, sem limites, se pode encarnar outras entidades, ter outras vidas.

Talvez se difunda paulatinamente a ideia de que o mundo real seja perfeita fantasia, sendo a realidade transferida para o virtual, onde o homem se possa realizar. Tomando o mundo como ilusão, o homem caminha para a consciência universal, libertando no virtual a sua consciência pessoal do seu corpo. Mas onde fica Deus? Este porventura deixa de ter sentido, não só porque a salvação está aquém da morte, mas também porque no universo virtual a transcendência nada significa; é a negação da irrealidade.

Brevíssima resenha da história religiosa portuguesa

Desde o começo da sua existência, Portugal teve uma ligação cúmplice com a Igreja. O nosso primeiro rei, D. Afonso Henriques colocou-se sob protecção da Igreja, comprometendo-se por si e pelos seus sucessores a pagar um tributo anual. Na gesta dos Descobrimentos, um dos fundamentos era a expansão da fé cristã, esforço que se manteve durante a consolidação do Império nos séculos XVI e XVII. A Inquisição, criada na primeira metade do século XVI, dominou a sociedade portuguesa durante três séculos, afastando do país influências heterodoxas, gerando um pensamento único e hegemónico.

O Iluminismo começou a abalar a predominância da Igreja. Pombal foi o primeiro estadista a implementar medidas debilitantes do poder eclesial, nomeadamente o beneplácito régio e a expulsão dos jesuítas. Na primeira metade do século XIX, marcada pelas Invasões Francesas, a ida da família real para o Brasil e o governo militar britânico, instalou-se a influência maçónica francesa e inglesa. A revolução de 1820 constitui um marco essencial do liberalismo no nosso país e da secularização decorrente. A vitória dos liberais na guerra civil (1828-1834) e a instalação do regime monárquico constitucional implicaram um conjunto de medidas duras contra a Igreja, nomeadamente a extinção das casas das ordens religiosas, a incorporação dos seus bens na Fazenda Nacional, a venda dos mesmos e a perseguição aos membros do clero. Ao mesmo tempo, as paróquias eram integradas no Estado, fazendo-se dos sacerdotes meros funcionários públicos.

A partir da segunda metade do século XIX, algumas ordens religiosas começaram a regressar e ocorreu algum ressurgimento religioso. Com a 1ª República, as perseguições reinstalam-se, privando a Igreja da maioria dos seus bens e tornando-a dependente do Estado. A questão religiosa foi apaziguada durante o Sidonismo, sendo a conciliação completada pelo Estado Novo, que restabeleceu novamente a segurança e o livre exercício de culto à Igreja Católica. Com a 3ª República, há completa liberdade religiosa, estando a Igreja e outras denominações separadas do Estado.

Religiosidade popular

Num país claramente marcado pela ruralidade até há poucos decénios, a religiosidade popular foi marcante. A superficialidade poderá caracterizar a religiosidade portuguesa. A fé foi sendo imposta, sem discussão. Durante séculos, os tribunais do Santo Ofício afastaram heterodoxias, reflexões ou debates doutrinários. O conhecimento da doutrina também seria fraco. Assim se compreende a falta de interesse que a fé despertava e a ausência da missa, muito lamentada pelos padres. Estes, pela sua dominância política e económica, por eventuais ligações de concubinato ou sedução de mulheres, criaram por vezes ressentimentos relativamente a eles próprios e à instituição representada.

Naturalmente, o povo recorria a mediadores, em particular aos santos, numa relação utilitarista, algo mágica. Ao mesmo tempo, o medo do inferno, da danação eterna, e o controlo das consciências através da confissão, foram armas eficazes no controlo das almas. A vida difícil e austera da maioria podia ser compensada pela esperança num paraíso eterno. A dependência da agricultura e das condições atmosféricas, nunca regulares, tornavam a relação do homem rural com os poderes sobrenaturais muito estreita e subordinada. O receio de perder as suas colheitas induzia docilidade e subserviência face ao sagrado. O êxodo rural transformou a relação do homem com o sagrado depurando nalguns essa relação e afastando outros das igrejas.

Prospectiva religiosa em Portugal e seus factores

A Inquisição e o Império, com os seus efeitos negativos no estímulo à ciência e ao capitalismo, atrasaram todo o processo de industrialização, começado antes noutros contextos europeus. Desta forma, o êxodo rural, com a subsequente societalização, ocorreram mais tarde. As massas camponesas, vindas do mundo rural, principalmente a partir da primeira metade do século XX, encontraram realidades diferentes. Mais exposto ao contágio de concorrentes seculares, o povo tornou-se vulnerável à defecção religiosa, até porque a relação com o sagrado para a salvaguarda das colheitas se tornou desnecessária.

O monopólio religioso da Igreja criou uma redoma à sua volta, tornando-a mais lenta na reacção às ameaças externas. A quebra deste domínio provocou maior dependência das condições do mercado religioso, tendo de se libertar daquilo que a tornava ineficaz. A utilização do poder eclesiástico para proveito próprio ou para esconder comportamentos menos consentâneos com os ensinamentos da Igreja vai deixando de ser possível. Os concorrentes da Igreja são não somente outras religiões, denominações e seitas que poderão ir penetrando. Acima de tudo são o materialismo, o consumismo e outros cultos que direccionaram o sagrado para a imanência. Os competidores religiosos, face à matriz cultural católica tão destacada, têm barreiras à entrada consideráveis. As tendências seculares entram por vezes sem avisar com promessas de salvação terrena.

Na promiscuidade de soberanias, não se conhecem as fronteiras entre os campos. A aversão generalizada a determinado regime político poderá contagiar a denominação religiosa sua cúmplice. A 1ª República laica, ao atacar deliberadamente a Igreja, congregou o povo na defesa desta. O Estado Novo, na sua boa relação com a Igreja, poderá ter provocado dissidências no seu seio, dada a antipatia provocada por aquele regime. O sistema actual, de jurisdições totalmente distintas e separadas, banuiu as antigas mesclas, permitindo-se a liberdade religiosa.

A cultura religiosa presente na sociedade portuguesa dificulta a secularização. A transmissão das linhagens crentes reprodu-la. A presença de Fátima, com a sua atractividade magnética e centrípeta, não permite que a fé adormeça. A educação e a assistência têm sido contributos da Igreja na sociedade. A existência de tantos edifícios cujo vínculo eclesiástico é notório constitui mais uma prova da omnipresença religiosa pelo nosso território. A cultura portuguesa foi e continua a ser marcada pela religião católica. A Igreja, através da sua Doutrina Social, tenta conduzir o seu rebanho e ensaia inculcar em cada esfera social as suas normas e valores.

A Igreja continua a ter um papel saliente na educação e na assistência valorizando-se na classificação nacional das melhores escolas ou no auxílio considerável que as instituições têm oferecido. Nos últimos trinta anos, houve quebra nos clérigos e acréscimo de leigos a participar mais activamente na vida da Igreja, na decorrência do Concílio Vaticano II. Ao mesmo tempo, os movimentos católicos congregam à sua volta muitas pessoas que buscam convívio, comunhão, espiritualidade ou voluntariado.

A família constitui uma das instituições determinantes para o futuro da religião. Embora o seu peso na socialização religiosa tenha vindo a diminuir, a família ainda é para muitas crianças porta de entrada à religião. Porventura a reprodução das linhagens crentes seria maior em famílias com os pais casados religiosamente onde a mãe teria mais tempo para educar religiosamente os filhos. A mudança dos paradigmas familiares trouxe possivelmente uma fractura na transmissão religiosa; as crianças estão mais expostas a propostas seculares através da escola, amigos e meios de comunicação.

A evolução do lazer ao longo dos últimos anos poderá contribuir para afastar jovens da religião. As saídas à noite, com o eventual consumo de álcool e de estupefacientes, com possíveis relações amorosas fortuitas, com música que domina os cérebros e aliena o pensamento, talvez concorram para desgastar a energia juvenil. A Internet e o telemóvel poderão tornar alguns jovens reféns de processos e conteúdos. Porventura a religião será menos aceite por jovens absorvidos e dependentes de lazer.

Na decorrência do esboroamento do monopólio católico e do controlo social subsequente, libertaram-se as amarras do medo. O número de casamentos diminuiu; os divórcios, as coabitações, os nascimentos fora do casamento e os abortos crescem. Condutas antes partilhadas por uma grande maioria dos portugueses são agora comungadas cada vez mais por menos. Os comportamentos afastados da doutrina católica são das maiores constatações da secularização. O declínio da prática religiosa, na ida à missa, nos baptismos, nos matrimónios, nas confirmações e nas primeiras comunhões, corrobora a mutação da conduta.

A criação de cenários é sempre temerária, na medida em que o futuro resulta de um emaranhado de factores cuja existência e compreensão muitas vezes não se alcança. Todavia, gostaria de lançar algumas hipóteses de futuro para a secularização. No nível societal, poderá haver um eventual retrocesso da secularização nalgumas áreas, por algumas elites considerarem que os ensinamentos da Igreja são válidos nas respectivas esferas sociais. No nível organizacional, à partida a Igreja continuará a ser um agente relevante na assistência e na educação, pela qualidade dos serviços prestados, passando a ser procurada em termos religiosos, principalmente por convictos e convertidos, pessoas de testemunho e seguras das suas crenças. Os ateus, agnósticos e indiferentes, deverão ter a maior expressão. Outras pessoas procuram respostas às suas necessidades de desenvolvimento pessoal e espiritualidade. Irão buscar conteúdos em várias fontes, podendo conjugar esta demanda com a pertença institucional. Por último, os que têm necessidades físicas e materiais não satisfeitas pela Igreja poderão procurar solução em outras denominações religiosas.

Juventude e religião

A juventude é a etapa de transição para a fase adulta. Caracteriza-se pela falta das responsabilidades ligadas a esta: produtiva, conjugal, doméstica e parental. Pode ser vista, por um lado, pela corrente geracional, como estádio homogéneo, ou, por outro lado, pela corrente classista, como fase heterogénea, composta por culturas juvenis relativas a classes sociais.

Nas sociedades baseadas na tradição, a passagem da adolescência para a fase adulta não tinha interregnos. A modernidade criou o estágio de trânsito entre as duas fases. A competição económica internacional e a escolarização iniciaram este processo. A incerteza laboral, a protelação da conjugalidade e a liberdade no lazer promoveram a sua extensão.

A cultura enforma a religiosidade. Valores como o egotismo, a irresponsabilidade, o hedonismo, o consumismo, o imediatismo marcam os jovens, definindo os seus comportamentos. O lazer, como forma de expressão, mostra eficazmente a condução da energia juvenil. A tecnologia, o consumo, o corpo, o sexo, a música poderão ser olhados como religiões de substituição. Decorrendo dos valores referidos, a felicidade, a independência, o pragmatismo, a experiência, a relativização caracterizam a religiosidade juvenil.

O efeito de ciclo de vida observou-se até aos anos 60. Até à primeira comunhão a prática era elevada, diminuindo até à altura da plena actividade profissional e familiar, aumentando novamente até à velhice. Ganhando posteriormente maior influência, a idade tornou-se nos anos 80 e 90 dos melhores factores para antever a religiosidade. Com a idade a religiosidade aumenta. Os vários parâmetros analisados assim o demonstram.

A socialização religiosa, a aprendizagem sobre a religiosidade, transforma-se. Com a mutação profunda da família, principal actor neste processo, as linhagens crentes são certamente atingidas. O envelhecimento populacional, a queda dos casamentos religiosos, o aumento dos divórcios e dos casamentos sem registo, produzem famílias cada vez menos tradicionais. O ambiente familiar de outrora reduz-se a algumas famílias. A passagem do legado religioso limita-se.

Religiosidade na universidade

Este estudo, para além da análise das crenças e práticas católicas, assim como das atitudes relativas ao casamento, à vida e à sexualidade, pretendia caracterizar e compreender a recomposição religiosa e a socialização religiosa. Na medida em que o acervo de resultados e de testes é vasto tornam-se impossíveis as tentativas de compreender a sua totalidade. Vale a pena ter sobretudo em conta os tipos religiosos.

Cerca de metade dos inquiridos assumem-se como católicos. Tanto o catolicismo como o budismo são admirados por cerca de metade dos inquiridos, embora o primeiro seja ligeiramente mais apreciado. Consideram que têm alguma espiritualidade e que o comportamento terreno tem pouca a alguma influência na vida para além da morte.

A importância de Deus também se situa entre pouca e alguma. Para os inquiridos, Deus é concebido, principalmente como um poder superior a nós, sendo o Deus pessoal, a energia ou força vital e a correspondência à natureza concepções igualmente valorizadas. As posições agnósticas e ateias são também salientes, as quais somadas originam um valor bastante próximo da primeira concepção.

Entre os que se declaram católicos, cerca de metade acredita em alguma das representações de Deus, destacando-se a eternidade, a unicidade e a trindade, cujos valores são vizinhos. Das representações católicas de Jesus, mais de metade crê em alguma delas, demarcando-se Deus e Homem e fundador da Igreja. Das representações católicas de Maria, menos de metade acredita em alguma delas, destacando-se a Mãe de Deus.

Nas crenças católicas, os valores são baixos, destacando-se como mais elevados a sucessão papal, o pecado, o céu e a vida após a morte, sendo mais baixas a infalibilidade pontifícia, o inferno, o purgatório, a ressurreição e a graça divina.

O número de batizados é bastante elevado, ao contrário dos crismados, bastante menos. A frequência regular das práticas católicas é consideravelmente baixa, embora na oração o número de praticantes seja maior. Com exceção da oração, relativamente às restantes práticas, a missa apresenta-se como a mais seguida, tendo a comunhão uma prática regular semelhante, apesar da sua prática nula ser significativamente maior. A confissão regular é quase nula, sendo praticada muito poucas vezes por ano. A pertença a movimentos religiosos e a participação em actividades paroquiais são também muito baixas. A leitura religiosa regular é pouco praticada, sendo a Bíblia o livro predilecto.

Nas crenças não católicas, os valores são baixos com excepção da sorte/destino. As práticas não católicas são muito pouco seguidas, embora haja alguma regularidade na leitura de horóscopo.

Nas atitudes em relação a aspectos do casamento, vida e sexualidade, a concordância dispersa-se por vários valores: os mais elevados situam-se nos meios contraceptivos; os medianos na educação sexual nas escolas, no casamento civil, na união de facto, no divórcio, no casamento religioso; os mais baixos na eutanásia, nas relações homossexuais, nas relações sexuais casuais, no casamento entre pessoas do mesmo sexo e no aborto. A Igreja é uma instituição em que os inquiridos têm alguma a pouca confiança.

As famílias têm alguma religiosidade, havendo uma percentagem significativa que tem práticas católicas, mormente na celebração religiosa do Natal/Páscoa e na posse de símbolos religiosos. Os inquiridos consideram somente a família como tendo alguma influência na sua posição religiosa, tendo a escola, amigos, meios culturais e Igreja pouca importância. A catequese da paróquia foi frequentada por um número significativo de inquiridos, sendo as escolas católicas uma opção muito menos seguida. Na posição religiosa dos amigos mais chegados, destacam-se os católicos não praticantes, seguidos pelos ateus/agnósticos. Os católicos praticantes estão aqui em número bastante menor e são praticamente inexistentes os que têm outra religião. Mais de metade considera que irá transmitir a fé, principalmente através do baptismo, embora a catequese e a educação religiosa tenham igualmente peso.

Os aspectos mais importantes da vida são a família, amigos e saúde, seguidos pelo amor, sucesso profissional, êxito nos estudos, tempos livres, alimentação, música, sexo, desporto e ecologia/ambiente; mais abaixo estão ganhar muito dinheiro, corpo bonito/elegante, Internet, telemóvel, sair à noite, TV, política, compras e futebol; sendo os mais baixos associativismo e religião.

Outra questão interessante foi tentar identificar a influência de variáveis sociodemográficas e da socialização nas respostas dadas. Em relação às diferenças de género, as mulheres são mais católicas; admiram mais o budismo; são mais espirituais; consideram que o comportamento terreno tem influência na vida para além da morte; crêem mais num Deus pessoal ou num espírito ou força vital, sendo menos agnósticas ou ateias; encaram mais a importância de Deus nas suas vidas; crêem mais nos dogmas católicos sobre Deus, Jesus e Maria; crêem mais em todos os dogmas católicos analisados; são mais crismadas; rezam mais; são mais activas na paróquia; concordam mais com a homossexualidade e menos com a eutanásia e as relações sexuais casuais; sofrem mais a influência dos amigos e dos meios culturais na sua posição religiosa.

As mulheres, mais crentes, não são mais praticantes, nem foram mais socializadas religiosamente. Crêem mais em todas as crenças não católicas estudadas e lêem mais o horóscopo. Dão mais importância à religião, às relações sociais (amor, família e amigos), ao entretenimento (compras, telemóvel e TV), ao sucesso escolar e profissional, à ecologia, enquanto os homens dão primazia às componentes do desporto, política e sexo, bem como à variável ganhar muito dinheiro.

As respostas também variam conforme a área de ensino. Os alunos de Saúde são os mais crentes, praticantes e com maior socialização religiosa, seguidos pelos alunos de Tecnologias, estando os de Economia mais afastados. Por seu lado, os alunos de Ciências são os menos crentes, praticantes e socializados religiosamente, seguindo-se os de Direito e Ciências Sociais e os de Humanidades. Os alunos de Saúde destacam-se mais nas crenças e na socialização, estando a par dos de Tecnologias nas práticas, os quais se evidenciam mais nas atitudes mas não na socialização; os de Economia têm presença nula nas práticas e nas atitudes, estando próximos dos de Tecnologias nas crenças e entre estes e os de Saúde na socialização. Os alunos de Ciências evidenciam-se mais nas crenças e na socialização, estando próximos dos de Direito e Ciências Sociais nas práticas e nas atitudes; os de Humanidades têm presença fraca nas crenças e quase nula nas práticas, estando próximos dos de Ciências e de Direito e Ciências Sociais nas atitudes e na socialização.

Os alunos de Artes, Humanidades e Economia aderem mais a crenças não católicas, enquanto os de Tecnologias, Ciências e Saúde são menos crentes. O horóscopo é lido mais por alunos de Artes, Direito e Ciências Sociais, e menos pelos de Ciências e Humanidades. A importância dada a alguns aspectos da vida varia: para os alunos de Ciências é menor a componente sucesso, para os de Tecnologias é maior a componente desporto, para os de Saúde é maior a religião e menor o sexo, para os de Direito e Ciências Sociais é maior a componente política.

O efeito do capital escolar da família de origem não é marcante. Os inquiridos com pais com menos habilitações são mais baptizados, têm mais práticas católicas realizadas em família, participam mais na catequese da paróquia, enquanto a frequência de escolas católicas foi maior em filhos de pais com mais habilitações. Os filhos de pais com mais habilitações pensam mais em colocar os seus filhos numa escola católica e dar educação religiosa; os de pais com habilitações mais baixas planeiam

baptizá-los. As crenças em superstições e na eficácia da magia, assim como a prática do *tarot*, parecem ser maiores em filhos de pais com menos habilitações.

O efeito da classe social também é diminuto. No entanto, a descrença é maior nas classes sociais mais elevadas, enquanto a crença na sorte/destino e nas superstições é maior nas classes sociais mais baixas. O baptismo é maior nas classes sociais mais baixas. Os que pertencem a classes sociais mais elevadas concordam mais com a eutanásia e relações sexuais casuais e menos com a união de facto. As práticas católicas realizadas em família são menores em classes sociais mais elevadas, sendo a frequência de escola católica maior nas classes sociais mais elevadas, assim como a intenção de aí colocar os filhos. As classes sociais mais baixas dão primazia à componente bem-estar, à TV e ao êxito nos estudos, enquanto as mais elevadas dão mais importância aos amigos.

Em contrapartida, a situação conjugal dos pais e a socialização são aspectos influentes na religiosidade. Assim, o casamento religioso dos pais e maior socialização religiosa originam maior pertença, crença, prática, conformidade às normas da Igreja e socialização religiosa (onde se inclui um número maior de amizades católicas e menor de amizades ateias/agnósticas). Somente a pertença a movimentos religiosos e a participação em actividades paroquiais não apresentaram diferenças a assinalar.

Contudo, para algumas questões, a situação conjugal dos pais e algumas variáveis da socialização não tiveram qualquer efeito. No primeiro caso, encontram-se a crença no inferno, nas atitudes em relação ao casamento civil e aos meios contraceptivos, e também da influência dos meios culturais na posição religiosa. No segundo caso, nalgumas variáveis da socialização, apresentam-se as crenças na infalibilidade pontifícia, inferno e pecado; na aprovação da união de facto, relações sexuais casuais, meios contraceptivos e educação sexual nas escolas; na frequência de escola católica. A influência da família, amigos e meios culturais na posição religiosa não apresenta diferenças em todas as variáveis da socialização. Também a frequência de escola católica não apresentou efeitos em algumas variáveis.

A situação conjugal dos pais e a socialização têm também influência em vários aspectos da vida em graus diversos: de forma positiva e clara na religião, de forma menos clara e positiva no associativismo e em ganhar muito dinheiro e negativa na música; na socialização de forma ainda menos marcada e positiva na família, no futebol, nos amigos, e negativa em sair à noite, na Internet, na TV, no sexo e nas compras. A maior crença na reencarnação e na eficácia da magia e a maior frequência de consulta de videntes parece ter alguma relação com maior socialização religiosa.

Das onze atitudes em relação ao casamento, vida e sexualidade, geraram-se quatro componentes principais: homossexualidade (relações homossexuais e casamento entre pessoas do mesmo sexo), conveniência (relações sexuais casuais, eutanásia, aborto e divórcio), contracepção (meios contraceptivos, educação sexual nas escolas e união de facto) e casamento (casamento civil e casamento religioso).

Destas componentes principais, formaram-se quatro *clusters*: tolerante (32%) – maioritariamente feminino, de esquerda, equilibrado em termos de classes sociais, de crenças e práticas intermédias, favorável à homossexualidade e à contraceção e desfavorável à conveniência; conservador (17%) – equilibrado em termos de género, claramente de direita, maioritariamente de classes sociais mais elevadas, de crenças e práticas mais salientes, contra a contraceção; intolerante (29%) – maioritariamente masculino, do centro, maioritariamente de classes sociais mais elevadas, de crenças e práticas intermédias, a favor da conveniência e do casamento e contra a homossexualidade; revolucionário (22%) – equilibrado em termos de género, claramente de esquerda, maioritariamente de classes sociais mais elevadas, de crenças e práticas mais baixas, contra o casamento.

Dos vinte e três aspectos importantes na vida, criaram-se sete componentes principais: entretenimento (Internet, telemóvel, TV, compras, música), sucesso (sucesso profissional, êxito nos estudos, ganhar muito dinheiro, corpo bonito/elegante), desporto (futebol, desporto), sociabilidade (amigos, amor, tempos livres, sair à noite, família), bem-estar (alimentação, ecologia/ambiente, saúde), política (política, associativismo) e sexo.

Destas componentes principais, formaram-se cinco *clusters*: solitário (12%) – maioritariamente masculino, de esquerda, equilibrado em termos de classes sociais, de crenças e práticas mais baixas, preza acima de tudo o sexo sendo a sociabilidade muito menos importante do que nos restantes; activista saudável (24%) – maioritariamente feminino, de esquerda, de classes sociais ligeiramente mais elevadas, de crenças e práticas mais elevadas, o sexo é muito menos importante em relação aos restantes aspectos e preza acima de tudo o bem-estar e a política; ambicioso (21%) – equilibrado em termos de género, do centro, de classes sociais mais elevadas, de crenças e práticas intermédias, preza acima de tudo o sucesso sendo o entretenimento muito menos importante em relação aos restantes; activista hedonista (16%) – maioritariamente masculino, claramente de esquerda, de classes sociais mais elevadas, de crenças e práticas mais baixas, o sucesso e o bem-estar são muito menos importantes em relação aos restantes e preza acima de tudo a política e o sexo; ocioso (27%) – equilibrado em termos de género (ligeiramente mais feminino), claramente de esquerda, de classes sociais ligeiramente mais elevadas, de crenças mais baixas e práticas intermédias, preza acima de tudo o entretenimento.

Das crenças católicas geraram-se três *clusters*: ateus/agnósticos (50,6%), católicos menos convictos (27,2%) e católicos mais convictos (22,2%). Das práticas católicas produziram-se três *clusters*: não praticantes (57,6%), católicos mais praticantes (10,8%) e católicos menos praticantes (31,6%). Das atitudes criaram-se três *clusters*: seguidores mais fiéis (17,8%), seguidores menos fiéis (34,8%) e não seguidores (47,4%).

Da conjugação destes três grupos de *clusters*, surgem três *clusters* religiosos: católicos nucleares (26%), composto pelos católicos mais convictos, pelos católicos mais praticantes e pelos seguidores fiéis; católicos intermédios (19,6%), composto pelos católicos menos convictos, pelos católicos menos

praticantes e pelos seguidores menos fiéis; não católicos (54,4%), composto pelos ateus/agnósticos, pelos não praticantes e pelos não seguidores.

Como se esperaria, dos não católicos para os católicos nucleares, as crenças e as práticas católicas, assim como as atitudes seguidoras da Igreja aumentam. A crença no Deus pessoal é uma marca dos católicos nucleares, embora a concepção de um espírito ou força vital tenha também certa aceitação. Os católicos intermédios demarcam-se pela crença num poder superior, enquanto os não católicos se distinguem pela descrença ou pelo cepticismo. Curiosamente, o segundo grupo diferencia-se por ter mais dúvidas.

A maior religiosidade das mulheres tem sido consistentemente observada ao longo de vários estudos, havendo cinco teorias que tentam explicá-la: localização estrutural, orientação de género, socialização no papel do género, diferenças de personalidade e aversão ao risco. A maior religiosidade feminina poderá então decorrer da maior feminilidade das mulheres e de uma educação que a proporcione; de maior sentimento de culpa, ansiedade e dependência, e de menor propensão para o risco nas mulheres. Com a mudança do modelo educativo na mulher e da sua inserção no mercado de trabalho, a religiosidade feminina estará eventualmente em mutação.

Na área de estudo, a maior religiosidade evidencia-se nos alunos de Saúde e de Tecnologias, e a menor nos de Ciências e Ciências Sociais, havendo influência do *habitus* e do contexto cultural da faculdade. Em Saúde, o *habitus* de médico poderá estar impregnado de preocupação pelos outros, de disposição pelas relações sociais, de entrega ao próximo, que se enquadram num perfil mais religioso. Em Ciências, o empirismo subjacente ao trabalho científico porventura desencanta o mundo e afasta os cientistas da religião. Em Ciência Política e Relações Internacionais, o ambiente cultural da faculdade, mais direccionado para o quadrante político de esquerda e para uma certa irreligiosidade, poderá ter afastado alunos mais religiosos. Em Tecnologias, talvez a maior religiosidade derivará do maior conservadorismo intrínseco aos seus alunos e não do *habitus* ou do ambiente da faculdade.

Os católicos nucleares assinalam-se por serem filhos de pais com maior capital escolar e de classes sociais mais elevadas, enquanto o contrário ocorre junto dos católicos intermédios. Possivelmente a religiosidade seja estimulada por maior desenvolvimento humano e cultural. Mas é igualmente verificável que a busca do sagrado institucionalizado não se encontra em muitos dos estudantes inquiridos, como se comprova pela presença significativa de filhos de pais mais escolarizados e de classes sociais mais elevadas nos não católicos.

Os profissionais técnicos e de enquadramento (PTE) são a classe social mais representada na amostra, tanto de forma geral como nos pais e nas mães separadamente. Esta categoria integra-se nas novas classes médias assalariadas, as mais bem providas de recursos educacionais à qual devem a sua posição social. Daí que, na perspectiva das estratégias de reprodução familiar, esta classe incentive a acumulação de capital escolar pelos seus filhos. As famílias, ao quererem perpetuar os seus poderes e os seus privilégios, investem tão mais na educação escolar quão maior é o seu capital cultural relativamente ao económico.

Os PTE são os melhores representantes do dualismo religiosidade/irreligiosidade existente nas classes sociais mais elevadas. Embora tenham valores iguais aos dos empresários, dirigentes e profissionais liberais (EDPL) no cluster mais religioso, diferenciam-se por terem valores maiores no cluster menos religioso e por terem valores menores no medianamente religioso. Desta forma, são os mais convictos, devido provavelmente ao capital escolar mais elevado. Isto permite-lhes maior capacidade de reflexão e fornece-lhes maior caudal de conhecimento, essenciais para tomadas de decisão mais seguras.

O casamento religioso, a socialização religiosa, a influência da família, da Igreja, da escola e dos amigos na posição religiosa, são parâmetros que condicionam maior religiosidade nos inquiridos. Estes escolhem os seus amigos mais chegados em consonância com a sua posição religiosa. Na socialização religiosa que os inquiridos querem realizar com os seus filhos, i.e., na reprodução da linhagem crente, constata-se logo à partida uma quebra dos elos da cadeia de transmissão da religiosidade. Em termos gerais, os baptismos, a participação na catequese e a frequência de escola católica reduzir-se-ão em média para metade. Segmentando pelos clusters religiosos, a interpretação muda radicalmente, sendo as intenções maiores no cluster 1 e menores no cluster 3. Presume-se que haverá várias linhagens crentes terminadas dado o baptismo e a catequese serem cruciais à reprodução da religiosidade. Isto ocorrerá, provavelmente, não pelas linhagens católicas nucleares, mas principalmente pelos não católicos.

As crenças não católicas evidenciam-se nos católicos intermédios, seguidos pelos não católicos, exceptuando a reencarnação onde os católicos nucleares se encontram em segundo lugar. A única prática não católica com frequência relativamente relevante é a leitura de horóscopo, maior nos católicos intermédios e depois nos não católicos. A individualização das crenças, traço mais marcante nas gerações mais jovens, proporciona a adesão maior ao mercado religioso e à busca das componentes religiosas. A composição de uma panóplia de crenças a seu gosto permite a inclusão de conteúdos heterodoxos que satisfaçam o desejo de cada consumidor religioso. As menores convicções e a menor instrução das famílias dos católicos intermédios convertem-nos em pessoas mais permeáveis a sugestões variadas de outras fontes religiosas ou seculares, sendo assim mais atreitos a crenças heterodoxas e práticas não litúrgicas.

A caracterização dos *clusters*, com base nas variáveis sobre vários aspectos da vida, reformula a apresentação dos mesmos. Os católicos nucleares são os ortodoxos sociocentrados, que dão maior importância à religião e à construção de relações sociais fortes e duradouras e, pela sua ortodoxia católica e escolaridade familiar mais elevada, se fecham a outros cultos ou sucedâneos de religião. Os católicos intermédios são os heterodoxos ambiciosos, que dão sobretudo primazia ao sucesso, tanto profissional como escolar e, pela heterodoxia católica e menor escolaridade familiar, se abrem a outras valorizações: o sucesso (trabalho, estudo, dinheiro e corpo bonito/elegante), podendo aliar-se o desporto e o bem-estar (saúde e alimentação). Os não católicos são os descrentes activistas e hedonistas, que dão principalmente importância ao sexo e à política, sem preocupação ou adesão à

transcendência. Dividem-se entre os que se centram no entretenimento e no sexo; os activistas políticos, nada virados para o sexo e mais recrutados no género feminino; os que conjugam a política e o sexo, com maior pertença masculina.

Reflexões finais

“Temos falta de homens, porque temos falta de crianças. Dá-se demasiado apreço ao dinheiro e ao bem-estar, e muito pouco ao trabalho. Consequentemente, já não há quem se queira casar, ou, se o fizer, cuida de não ter mais de um ou dois filhos, a fim de os poder educar com todo o fausto e de lhes poder deixar uma maior herança.” (Políbio cit. em Lot, 1985: 70)

O retrato de Políbio perturba ao mostrar a nossa sociedade ocidental quando traçava a sociedade grega decadente. O declínio demográfico aliado ao estilo de vida farto gerou ocasos civilizacionais pela queda económica e política subsequente. A mudança dos paradigmas familiares, a contracepção, o maior envolvimento da mulher no trabalho, o materialismo e as posições neo-malthusianas contribuíram para a quebra populacional contemporânea. O avanço de civilizações em ascensão decerto catalizará o entardecer da nossa sociedade. Como a história nos tem ensinado, não há impérios eternos.

Os jovens vivem num ambiente propício à quebra da cadeia religiosa. O jovem actual centra-se em si, valoriza o imediato. A religiosidade desenvolve-se na partilha e no empenho. A vida quotidiana, com todos os seus prometidos prazeres e sucessos, é suficiente para os jovens, dispensa-se a esperança numa vida cuja existência é aposta. Além disso, a religião não se revela atraente ao impor normas e restrições ao comportamento juvenil.

Contudo, existem factores que talvez conduzam os jovens para a religião. A incerteza, os riscos e a insegurança globais impulsionam receios antes inexistentes ou mais mitigados. O desemprego, a pobreza, a fragilidade das relações, o terrorismo, a incerteza no futuro de instituições políticas e sociais, criam um ambiente generalizadamente intranquilo. Por seu lado, o materialismo e o consumismo vigentes, avivados pela publicidade, geram necessidades e ansiedades dantes ausentes. Desta forma, hoje em dia, temos pessoas mais inseguras, carentes e ansiosas, podendo a religião ressurgir como solução para aliviar fragilidades e desassossegos humanos.

Quando reis e nobres se convertiam, o povo seguia-os na fé. As classes sociais mais elevadas, pela sua relevância política e económica, foram usufruindo de maior formação, desenvolvendo as suas convicções religiosas. Pelo contrário, as classes sociais mais baixas viviam a religião de forma mágica, pouco desinteressada, trocando favores com os seres divinos. Com o êxodo rural, e a urbanização consequente, a relação com o sagrado alterou-se, provocando abandono da fé. Na quebra do monopólio religioso e no avanço de alternativas seculares, ocorreu a deserção do campo católico. A posse de maior capital cultural permite desenvolver convicções mais profundas; pende-se tanto para a crença religiosa mais depurada como para o ateísmo. As classes menos favorecidas, com menor

capital, ficam mais sujeitas aos fluxos das modas religiosas e seculares. Os resultados deste estudo validam estas asserções.

Como será o desempenho dos vários clusters? A conjugação factorial parece indicar que os religiosos terão cada vez maior dificuldade em viver a sua fé. Os momentos difíceis vividos pelos fiéis importam para testar a consistência e solidez das suas crenças. Desta forma, o cluster religioso será cada vez mais composto por pessoas de fé, transmitida ou escolhida, onde o testemunho é saliente, tal como nos primeiros cristãos. Sendo as pessoas religiosas mais atreitas a ter mais filhos, com apego à família tradicional, possivelmente manterão maior dinâmica demográfica.

Se os ataques à fé institucionalizada forem ocorrendo gradualmente, talvez os católicos intermédios tenham de tomar progressivamente posições mais claras, abraçando uma fé mais convicta ou saindo da Igreja. A ambição profissional conjugada com menor predisposição para a geração de filhos nas classes sociais menos elevadas origina, possivelmente, famílias menos numerosas e mais instáveis. Esta menor quantidade e maior instabilidade talvez tornem, no longuíssimo prazo, os católicos intermédios uma classe regressiva.

Os não católicos, ao reproduzirem-se menos que os católicos nucleares, porventura diminuirão em termos percentuais. Provavelmente, com os casamentos mistos de não católicos com católicos, os resultados podem ser repartidos, havendo descendência crente como descrente. Ao mesmo tempo, poderão ocorrer algumas conversões à Igreja, embora o contrário seja também possível, assistindo-se à passagem para este grupo de católicos intermédios e nucleares, menor neste último.

Com a ruptura da hegemonia cristã no mundo ocidental, várias alternativas foram aparecendo a dar sentido ao homem e ao seu mundo. Em todas as épocas, o homem procura salvação e busca felicidade em histórias que lhe dêem valores, lhe expliquem o mundo e o orientem na sua vida. Algumas destas narrativas, devido aos efeitos desastrosos provocados, foram perdendo o seu sentido. Um apareceram, outras continuaram a ter adeptos. As religiões, nomeadamente a cristã, permanecem como forma de resposta aos anseios dos indivíduos.

Vários autores apontaram à religião a capacidade de tornar as sociedades mais coesas. Partilhando valores e normas comuns, a unidade social cimentava-se. Em Durkheim a coesão social era uma preocupação central. A religião e a sociedade confundiam-se. A religião é fonte de toda a vida social, porque a ideia de sociedade é a alma da religião. A ideia de sociedade tem as raízes em si; não na sociedade real, plena de imperfeições, mas numa sociedade ideal, ilusória, vinda do interior de cada homem. A religião, através do culto comunitário, torna a sociedade consciente da sua unidade. Pelo culto, pelas palavras e pelos gestos comuns, os indivíduos tornam-se e sentem-se um.

Apesar do domínio de determinada religião numa dada sociedade, a coesão social nunca foi totalmente assegurada. As guerras foram constantes na Europa. Hoje, as religiões continuam a motivar conflitos, por rivalidades internas ou externas. Mantém-se possível, porém, associar um universo de sentido semelhante a uma mesma pertença religiosa. Contudo, na redução da influência ocidental no

mundo globalizado e na ascensão de outras civilizações, torna-se pertinente a emergência de mais cosmos de sentido. Com esta mescla crescente de narrativas, a confusão poderá instalar-se. Talvez a comunhão dos valores imanentes dos direitos humanos se convertam na melhor forma de entendimento global, sendo a hegemonia religiosa universal algo impossível.

Os valores, sistemas organizados e estáveis de preferências que modelam os comportamentos dos actores, condicionam a religiosidade. A maneira como se encara a vida e o que se espera dela influencia a postura tida em relação a um conjunto alargado de assuntos e às condutas subsequentes. Os valores prevaletentes num determinado momento histórico incutem atitudes específicas quanto à religião. Se em tempos o trabalho era celebrado pela sociedade, mais tarde o prazer tornou-se dominante, influenciando certamente na posição tomada em relação à religião.

A individualização surge como atributo das sociedades modernas, é reflexo dos novos valores. A aptidão para a tomada de decisões a nível individual no seio de sociedades avançadas é uma evolução e libertação relativamente ao poder da tradição nas comunidades. O homem emancipou-se do grupo e das suas normas. Destaca-se e revela-se como autónomo, senhor de si e das suas decisões. Tal verifica-se também na religião, onde, confrontando usos e costumes, o homem se tornou o único decisor, escolhendo livremente as doutrinas, as práticas e os valores mais adequados para si. A bricolage religiosa funda-se nesta possibilidade de obtenção eclética e heterodoxa de conteúdos mais convenientes no serviço das necessidades religiosas ou espirituais de cada indivíduo.

À individualização está acentuadamente associada a reflexividade moderna, a qual, ao contrapor-se à tradição, permite exames e reformas constantes das práticas sociais, consequências da informação obtida sobre as mesmas. Neste âmbito, há questionamento permanente de toda a acção humana, anulando-se a tradição que não seja conforme às práticas do mundo actual. Em concomitância, o indivíduo está em constante reflexão; busca conteúdos e práticas mais ajustadas a si.

Ao mesmo tempo, a individualização remete a uma relação própria com o sagrado. A transcendência implica distância entre o homem e o sagrado, sendo este algo superior. A imanência, pelo contrário, demonstra a importância dada ao homem, na sua inerência, já que o indivíduo, sagrado em si, não é inferior a nada. No mundo individualizado, a ligação ao sagrado imanente cresce em detrimento do transcendente. A procura do sagrado realiza-se cada vez mais pelo indivíduo em alheamento da religião. Embora a espiritualidade se desenvolva também dentro da esfera institucional, a modernidade conduziu o homem a soluções heterodoxas das suas inquietações. Assim, a espiritualidade moderna leva o indivíduo por caminhos alternativos aos propostos pelas instituições religiosas, tornando-se mais residuais as ofertas tradicionais.

O mundo apresenta dois horizontes antagónicos em relação à evolução religiosa: declínio e ressurgimento. Por um lado, há declínio em países comunistas (ex. Coreia do Norte), anteriormente comunistas (ex. República Checa), ocidentais (ex. França) ou de influência ocidental (ex. Japão). Por

outro lado, há ressurgimento no mundo islâmico, na América Latina, em África e na Ásia, resultante principalmente do surto pentecostalista nestas regiões, sendo o Brasil, a Nigéria e a Coreia do Sul casos expressivos em cada um destes continentes.

O comunismo, ao considerar a religião como *ópio do povo*, sempre a perseguiu, deixando marcas após o seu desaparecimento, embora, posteriormente, surjam despertares religiosos. À perseguição perpetrada pelos regimes comunistas seguiu-se a possibilidade de irrupção religiosa na queda dos mesmos, o regresso do sagrado, agora cultuado livremente. A Polónia tornou-se exemplo de renovação religiosa antes, durante e após o derrube comunista. A modernidade, ao invés de países como os EUA, foi inimiga da religião; influenciou o decréscimo do seu impacto na sociedade ocidental. Contudo, o declínio mescla-se com metamorfose, origina recomposições ou bricolages religiosas. A espiritualidade moderna, no desenvolvimento do conhecimento e do potencial pessoal, ligado porventura a instituições, reflecte este novo paradigma religioso.

Neste novo padrão, a Europa apresenta-se como o melhor exemplo, onde a busca individual do sagrado se expressa. Ao mesmo tempo, o declínio religioso mostra-se com clareza no nosso continente, conquanto se encontrem várias paisagens religiosas. Na parte oriental, dominam os ortodoxos; no norte, prevalecem os protestantes; no sul e na parte ocidental, predominam os católicos. Contudo, esta identificação religiosa não determina de maneira alguma a religiosidade em cada país. Geralmente, nos países ortodoxos e católicos, a religiosidade é maior relativamente aos países protestantes e a alguns anteriormente comunistas. Assim, países como a Roménia e a Polónia, embora dantes comunistas, são dos mais religiosos, enquanto a Suécia e a Estónia são dos menos religiosos.

A quebra religiosa mais acentuada na Europa surge por razões variadas. O continente europeu vive sob o peso de um passado indelével, explicativo da sua evolução histórica única. Quatro tradições fazem parte da matriz europeia: a judaica, a grega, a romana e a cristã, o que é único no cenário mundial. A cumplicidade entre o Estado e a Igreja, começada desde Constantino, somente se dissolveu após séculos de união. O monopólio religioso trouxe a hegemonia, antes, do catolicismo e, depois, das várias confissões cristãs, havendo identificação manifesta entre cada Estado e cada denominação religiosa. A inexistência de liberdade religiosa e, subsequentemente, de mercados religiosos em cada país europeu, definhou a capacidade competitiva das igrejas. À sombra de cada Estado, cada igreja desenvolvia a sua acção sem concorrência, o que porventura comprometeu o seu desempenho em regime competitivo. Com o aparecimento de ideologias políticas, rivais de igrejas, na sua inexperiência, foram perdendo quota de mercado para novos actores. A ligação das igrejas a determinados regimes, arrastou-as nas suas quedas, pelas perseguições e defecções decorrentes.

Outros factores foram cruciais no desenrolar religioso europeu. A industrialização e a urbanização, com o êxodo dos campos e a entrada em novos regimes laborais, desligaram o homem do sagrado; a propaganda secular irreligiosa contribuiu também para este afastamento. O desempenho fraco ou incorrecto dos clérigos, acrescido da falta de efectivos, apoiou o descrédito das igrejas. A transformação das famílias e o aumento da sua instabilidade explicam igualmente esta mutação,

aumentada por novos lazeres, conducentes a ritmos e a disposições mentais opostos à ligação com o sagrado.

A entrada de novas confissões dificulta-se ante o peso de sociedades marcadas por certas culturas religiosas. O esforço das congregações confronta-se inevitavelmente com universos religiosos bem estabelecidos e enraizados nas culturas respectivas, tornando árdua a tarefa dos desafiantes. Além disso, as novas denominações que vão entrando no nosso mercado religioso têm conotação negativa: por os membros serem de classes sociais mais desfavorecidas, de pouco capital escolar e cultural; pela suspeita de extorsão financeira. No entanto, o total desligamento das igrejas a cada Estado e a entrada de novos actores religiosos em incipientes mercados religiosos poderá estimular as velhas denominações tão adormecidas. Além disso, a presença muçulmana cada vez mais premente no panorama europeu talvez acenda também corações desligados.

Numa situação oposta, encontram-se os novos surtos religiosos. Os missionários americanos têm vindo a espalhar as suas doutrinas de forma massiva, seguindo o espírito empresarial. À partida estes prosélitos têm escolhido países onde o impacto seja potencialmente maior. Conhecedores das estratégias e tácticas de marketing, não iriam certamente tentar penetrar prioritariamente em mercados onde as barreiras fossem grandes, como os países europeus ou islâmicos. Desta forma, devem ter optado por países mais abertos a novidades, como os latino-americanos, os africanos e alguns asiáticos. O produto apresentado, solucionista de problemas concretos das pessoas, e a comunicação efectuada para o promover, eficaz para as atrair, têm tido sucesso. As classes médias em ascensão têm sido o mercado alvo destas empresas religiosas, cuja expansão é notória.

O centro desta dinâmica empresarial religiosa é os Estados Unidos da América. Ao contrário da Europa, este país não teve a herança cultural e histórica dos europeus. Os EUA nasceram com o espírito de liberdade religiosa, sendo a disputa no mercado religioso uma característica que acompanhou os americanos desde o início. Os foragidos religiosos do velho continente refugiaram-se aqui, tentando construir um mundo novo onde a total liberdade religiosa fosse possível, sem medo e sem entraves. Assim, a modernidade foi avançando neste país concomitantemente à disseminação das variadas denominações religiosas; houve espaço para todos.

Os EUA surgem então como exemplo de explosão religiosa, com o mercado religioso francamente maduro, em concorrência quase perfeita. As suas largas e recentes igrejas mostram a expansão considerável da religião neste país. As novas tecnologias de informação têm sido não um obstáculo, mas um auxiliar na difusão da fé. As igrejas são geridas como empresas, disponibilizando para todos os seus membros um conjunto ampliado de serviços, cuja atractividade as torna mais aliciantes. Esta visão empresarial das igrejas, com focalização nítida em objectivos, surge como marca distintiva da organização religiosa americana. Com o tempo, este tipo organizacional foi exportado para outros países, tornando-se caso de sucesso, não só nas mesmas confissões, mas também noutras como no catolicismo, no hinduísmo e no islamismo. Curiosamente, novos missionários despontam já nestes países, antes evangelizados pelos americanos, como a Coreia do Sul.

Outro caso de sucesso religioso é o islamismo, religião francamente proselitica, espalhada principalmente pelo Médio Oriente, pelo Norte de África e pelo Sudeste Asiático. As novas tecnologias de comunicação e o dinheiro do petróleo ajudam a difundir a mensagem muçulmana em direcção à China, à Europa e ao Sul de África. A religião nos países muçulmanos não se encontra em regressão mas em expansão. Ser muçulmano implica adesão à fé mais intensamente do que na maioria dos países cristãos. Na Europa, os muçulmanos progridem de várias formas: quantitativamente, pela imigração e pela maior fertilidade; religiosamente, pela construção de mesquitas e difusão da sua cultura religiosa; politicamente, pela maior influência na esfera pública, nomeadamente nas organizações políticas regionais e locais. O islamismo afigura-se indubitavelmente como religião cuja difusão continuará a ser muito relevante.

O avanço económico asiático e o crescimento demográfico islâmico estão a desequilibrar a ordem mundial desafiando a hegemonia ocidental. Para Huntington (1999: 39), as linhas mestras da política global serão condicionadas cada vez mais pelas civilizações e pelas suas culturas. Das nove civilizações actualmente existentes, a islâmica e a sínica são as principais desafiadoras do Ocidente. Considerando este autor que da matriz civilizacional ressalta a religião como seu alicerce, o cristianismo, o islamismo e o confucionismo tornam-se então os actores centrais nesta contenda. Sendo a religião central nesta tese, o seu ressurgimento resulta da reacção à modernidade e ao marxismo.

Esta tese apresenta, pelo menos, dois aspectos controversos: o choque entre civilizações e não entre estados ou dentro das mesmas; o renascimento religioso não a par ou devido à modernidade mas como reacção a esta. Os estados nacionais continuam a actuar na cena mundial, embora se relevem as agremiações internacionais, como a União Europeia. Não se conjectura, num futuro próximo, a fálência dos estados nem a diminuição do seu peso nas decisões internacionais, conquanto os países mais pequenos ou mais pobres continuem a ter importância diminuta. O autor tem razão quando refere o avanço asiático e islâmico em relação ao Ocidente. Os chineses, indianos e muçulmanos, por razões demográficas e económicas, encontram-se como os mais capazes de defrontar os ocidentais. No entanto, o confronto não se baseará somente na religião e na cultura, mas também nas questões económicas. Provavelmente a supremacia económica querida por estes países seja estimulada pela pertença civilizacional diferente.

A única civilização capaz de apresentar razões fortes para colidir com o Ocidente será a islâmica. Os motivos estão enraizados na essência das duas religiões e nas relações entre as civilizações ocidental e islâmica ao longo da história. Ambas as religiões são proseliticas, tendo necessidade de expandir a sua fé e a sua influência, chocando-se naturalmente, como se observou desde a irrupção do Islão. As relações entre cristãos e muçulmanos foram habitualmente pautadas pela tensão ou pela guerra, devido à necessidade de alargamento, sendo vários os conflitos desde a Idade Média. O colonialismo francês e britânico, com a queda do Império Otomano, criou um regime de

protectorados no Médio Oriente. Estes poderão ter exacerbado ainda mais o rancor islâmico aos cristãos, nomeadamente pelas fronteiras artificiais, incentivadoras de questões étnicas. Esta aversão aos ocidentais terá sido desenvolvida também pela ajuda americana na criação do estado israelita.

O mundo islâmico compõe-se de várias cambiantes, existindo crentes mais fervorosos e crentes menos empenhados. As relações entre cristãos e muçulmanos poderão ser de grande cordialidade e amizade. O islamismo defende também o amor, apesar de os fundamentalistas islâmicos demonstrarem o contrário. Não descurando a inimizade de alguns muçulmanos pelos cristãos, excitados por elites económicas e intelectuais, as relações entre xiitas e sunitas são eventualmente ainda mais graves. Radicais xiitas e sunitas opõem-se, tendo o Irão e a Arábia Saudita papéis salientes nesta contenda.

A relação da modernidade com a religião é mais complexa. Seguindo a teoria clássica da secularização, a religião definhou com a modernidade, algo mais notável na Europa. Porém, Huntington (1999: 86-87) defende que a modernidade não é incompatível com a religião. Pelo contrário, à medida que alguns países se tornam mais modernos, reforçam a sua cultura e religião; é forma de se rebelarem contra o Ocidente. Recebem aquilo que querem e não o que não querem. Noutra perspectiva, os pentecostais exemplificam bastante bem a adesão à religião e à modernidade ao mesmo tempo. O grande surto pentecostal tem ocorrido com a ajuda da modernidade, dos meios capitalistas de produção e das novas tecnologias de comunicação, como já se salientou. Assim, a modernidade pode ser obstáculo ou suporte da religião.

Futuros

A investigação sociológica extensiva tem a desvantagem de não se focalizar na interpretação das razões das respostas. Alcançando-se uma amostra mais vasta, sacrifica-se a profundidade da análise. Recomenda-se a utilização de entrevistas para colmatar esta deficiência do inquérito. Infelizmente neste estudo não foi possível. Alguns trabalhos realizados ajudaram a compreender certos resultados. Mas muito ficou por saber.

Há conceitos interpretáveis de forma diferente. Torna-se necessário saber os significados dados. Há dois riscos não o fazendo. Primeiro, os resultados são enviesados, por os inquiridos considerarem definições diferentes para cada conceito. Segundo, a questão pode não ter alternativas suficientes para responder, escolhendo-se a mais próxima e não a mais adequada. Os testes prévios e a revisão bibliográfica são essenciais para evitar estes erros, mas nem sempre são suficientes.

No primeiro caso, a pertença religiosa, a espiritualidade e as concepções sobre Deus apresentam este problema. Mesmo com perguntas usadas internacionalmente e com o cuidado na preparação do inquérito, surgem sempre surpresas. Durante a aplicação do inquérito, foi patente a interpretação diferente dada a pertença religiosa. Nas concepções divinas, por exemplo, Deus pessoal, usado em inquéritos internacionais, poderá ter vários sentidos. O próprio termo sagrado é muito ambíguo, podendo ser visto de formas díspares, mesmo relacionado com sobrenatural.

Seria interessante aprofundar algumas questões sobre as crenças. Em primeiro lugar, as razões de atracção do catolicismo e do budismo, religiões em disputa clara. As alternativas ressurreição e reencarnação, centrais nestas religiões respectivamente, são dos aspectos mais importantes para se compreender o significado de sagrado, a relação com o mesmo e a visão da eternidade. Ligada a este assunto, a aceção dada à vida para além da morte e a todos os conceitos relacionados, como céu, inferno, purgatório, pecado, graça, possibilita apreender a forma como se posiciona neste mundo em relação ao próximo.

Nas práticas, há algumas pendências por esclarecer. A fuga à confissão é clara. As razões são-no menos. Aventam-se algumas hipóteses, mas seria interessante explorar melhor este ponto. A existência de movimentos religiosos ou de grupos paroquiais coloca a questão das razões optativas. Porquê escolher um e não outro? Daqui poderia sair uma linha de investigação, de teor mais antropológico.

O conhecimento sobre as recomposições religiosas existentes exige um estudo mais aprofundado sobre crenças e práticas não católicas. Numa oferta variada, urge saber as mais escolhidas e as razões para isso. Qual o motivo pelo qual os católicos intermédios, de classes sociais menos elevadas e instruídas, estão à partida mais abertos à bricolage? Importava compreender as diferenças alcançadas.

Os meios culturais têm maior influência na posição religiosa do que um inquérito possa averiguar. Os livros, os filmes, as músicas, os jogos, as páginas de Internet condicionam certamente a maneira de pensar, até pela sua omnipresença no lazer juvenil. De que forma é que veiculam conteúdos susceptíveis de bricolage? Quais são os teores difundidos por estes meios?

Como são apreendidas pelos adolescentes e jovens as matérias ministradas na catequese e nas escolas católicas? Será que os conceitos são bem interiorizados e assimilados de forma igual ou será que as discrepâncias de sentido começam aqui, aumentando com o tempo? Depois do ensino religioso paroquial ou escolar onde vão os jovens obter instrução religiosa?

Os clusters da religiosidade católica comportam algumas dúvidas. Relativamente às áreas de ensino e às classes sociais, não se explica totalmente as diferenças obtidas. Conviria também aprofundar a relação entre os aspectos da vida e os clusters. A relação entre cultura e religião é estreita. Os valores juvenis enformam a sua religiosidade. As religiões de substituição apresentam-se onde o sagrado existe para o jovem.

Para ilustrar cada cluster, o estudo de histórias de vida permitiria conhecê-los mais intimamente. Nestas histórias, poderia analisar-se casos de mudanças de cluster, com as razões inerentes. Por exemplo, passar dos católicos nucleares para os não católicos ou vice-versa. Nesta linha, o estudo de famílias de cada cluster possibilitaria compreender melhor a socialização realizada.

A dimensão familiar eventualmente condiciona valores como o sacrifício, a partilha. A religiosidade depende da cultura onde se vive. O número de filhos certamente influenciará a religiosidade. Com a actual crise demográfica, ainda há famílias com bastantes filhos. Será que influi na sua religiosidade?

A atitude perante a família, distribuída por variáveis como desejo de formação de família, intenção de casamento religioso, tamanho desejado da família, razões para ter filhos, tem provavelmente uma correlação estreita com a religiosidade. Estes indicadores auxiliam igualmente na concepção do futuro da religião. Por aqui se poderá ver a manutenção ou a extinção de linhagens crentes.

A frequência de escola católica influencia identicamente os pais dos inquiridos. Qual terá sido o efeito da mesma na sua religiosidade? Fortaleceu, manteve, diminuiu, extinguiu? Porquê?

6. BIBLIOGRAFIA

- Aarts, Olav *et al.* (2008), “Does belonging accompany believing? Correlations and trends in western Europe and North America between 1981 and 2000”, *Review of Religious Research*, 50 (1), pp. 16-34.
- Abbruzzese, Salvatore (1989), “Religion et modernité: le cas de “Comunione e Liberazione””, *Social Compass*, 36 (1), pp. 13-32.
- Aboim, Sofia (2005a), “A formação do casal”, em Karin Wall (org.), *Famílias em Portugal*, Lisboa, ICS, pp. 85-116.
- Aboim, Sofia (2005b), “As orientações normativas da conjugalidade”, em Karin Wall (org.), *Famílias em Portugal*, Lisboa, ICS, pp. 169-229.
- Aboim, Sofia (2003), “Evolução das estruturas domésticas”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 43, pp. 13-30.
- Aboim, Sofia *et al.* (2005), “Um primeiro retrato das famílias em Portugal”, em Karin Wall (org.), *Famílias em Portugal*, Lisboa, ICS, pp.51-81.
- Abrantes, Pedro (2003a), “Identidades juvenis e dinâmicas de escolaridade”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 41, pp. 93-115.
- Abrantes, Pedro (2003b), *Os sentidos da escola. Identidades juvenis e dinâmicas de escolaridade*, Oeiras, Celta Editora.
- Abreu, Paula (1995), “Turismo internacional de jovens. O universo das formas, dos motivos e das representações juvenis sobre as viagens”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 43, pp. 69-91.
- Acquaviva, Sabino S. (1967), *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Tours, Imprimerie Mame.
- Acquaviva, Sabino S. (1960), “The psychology of dechristianisation in the dynamics of the industrial society”, *Social Compass*, 7, pp. 209-225.
- Aerde, Mark *et al.* (1972), “The attitude of adults towards God”, *Social Compass*, 19 (3), pp. 407-413.
- Agostino, Federico (1980), “Religion and magic: two sides of a basic human experience”, *Social Compass*, 27 (2-3), pp. 279-283.
- Aldeia, A. Baptista (1979), “Estruturas organizativas da Igreja Católica em Portugal”, *Economia e Sociologia*, 25/26, pp. 45-59.
- Aldridge, Alan (2000), *Religion in the contemporary world. A sociological introduction*, Cambridge, Polity Press.
- Aleixo, André *et al.* (1999), *Sobre a leitura – Vol. III (Série I). O lugar da leitura na oferta cultural concelhia: os casos de Mirandela e Guimarães*, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas e Observatório das Atividades Culturais.
- Almeida, Ana N. *et al.* (2005), “Filhos e filhas: uma diferente relação com a escola”, em Karin Wall (org.), *Famílias em Portugal*, Lisboa, ICS, pp. 517-550.
- Almeida, Ana N. e Maria D. Guerreiro (1993), “A família”, em Luís França (coord.), *Portugal, valores europeus, identidade cultural*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, pp. 181-219.
- Almeida, Celestino M. (1996), “Engenheiros técnicos agrários e o mercado de trabalho”, *Economia e Sociologia*, 62, pp. 121-142.
- Almeida, Celestino M. (1994a), “Inserção dos diplomados pela Escola Superior Agrária de Castelo Branco”, *Economia e Sociologia*, 58, pp. 207-216.
- Almeida, João F. (2007), “Velhos e novos aspectos da epistemologia das ciências sociais”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 55, pp. 11-24.
- Almeida, João F. (org.) (2004), *Os portugueses e o ambiente. II inquérito nacional às representações e práticas dos portugueses sobre o ambiente*, Oeiras, Celta Editora.
- Almeida, João F. (org.) (2000), *Os portugueses e o ambiente. I inquérito nacional às representações e práticas dos portugueses sobre o ambiente*, Oeiras, Celta Editora.
- Almeida, João F. (1999), *Classes sociais nos campos*, Oeiras, Celta Editora.
- Almeida, João F. (1994b), “Evoluções recentes e valores na sociedade”, em Eduardo S. Ferreira e Helena Rato (coords.), *Portugal hoje*, Lisboa, Instituto Nacional de Administração, pp. 55-70.
- Almeida, João F. (1987), “Párocos, agricultores e a cidade – dimensões da religiosidade rural”, *Análise Social*, XXIII (96), pp. 229-240.
- Almeida, João F. e António F. Costa (1990), *Portugal os próximos 20 anos: VIII Vol. Valores e representações sociais*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Almeida, João F. *et al.* (2003), *Diversidade na universidade. Um inquérito aos estudantes de licenciatura*, Oeiras, Celta Editora.
- Almeida, João F. *et al.* (1996), *Jovens de hoje e de aqui: resultados do inquérito à juventude de Loures*, Loures, Câmara Municipal de Loures.

- Almeida, João F. *et al.* (1988), “Famílias, estudantes e universidade: painéis de observação sociográfica”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 4, pp. 11-44.
- Alves, Alberto e Nuno Ricardo (2000), *Sobre a leitura – Vol. III (Série II). Hábitos de leitura na Biblioteca Municipal de Esposende*, Instituto Português do Livro e da Biblioteca e Observatório das Actividades Culturais.
- Alves, Natália (2005), *Trajectórias académicas e de inserção profissional dos licenciados pela Universidade de Lisboa 1999-2003*, Lisboa, Reitoria da Universidade de Lisboa.
- Alves, Natália (2001a), “Da universidade para o mundo do trabalho: uma inserção rápida mas na precariedade”, em Albertino Gonçalves *et al.* (eds.), *Da universidade para o mundo do trabalho: desafios para um diálogo*, Braga, Universidade do Minho, pp. 107-129.
- Alves, Natália (2001b), *Trajectórias académicas e de inserção profissional dos licenciados 1994-1998*, Lisboa, Universidade de Lisboa/Gabinete de Apoio ao Estudante.
- Alves, Natália (1998a), “Escola e trabalho: atitudes, projectos e trajectórias”, em Manuel V. Cabral e José M. Pais (coords.), *Jovens portugueses de hoje*, Oeiras, Celta Editora, pp. 53-133.
- Alves, Mariano G. (2004), “Os diplomados de ensino superior: diferenciação sexual nos processos de inserção profissional”, *Sociologia*, 14, pp. 227-251.
- Alves, Mariana G. (1998b), “Inserção na vida activa de licenciados: a construção de identidades sociais e profissionais”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 26, pp. 131-148.
- Ambrósio, Teresa (1986a), “Efeitos de socialização escolar nos valores e comportamentos dos jovens”, *Desenvolvimento*, Número especial Maio, pp. 145-162.
- Ambrósio, Teresa (1986b), “Resultados e avaliação crítica de um projecto”, *Desenvolvimento*, Número especial Maio, pp. 7-14.
- Anderson, Gary M. (1988), “Mr. Smith and the preachers: the economics of religion in the *Wealth of Nations*”, *Journal of Political Economy*, 96 (5), pp. 1066-1088.
- Antunes, Fátima (2003), “A gestão da inserção profissional dos jovens: relações fortes sem sombra de compromisso?”, *Organizações e Trabalho*, 29-30, pp. 61-76.
- Antunes, L. (1963), “O futuro do Catolicismo nos meios rurais em transformação”, *Boletim de Informação Pastoral*, 21, pp. 17-19.
- Antunes, Manuel L.M. (2001), *Resultados preliminares do recenseamento da prática dominical de 2001, em comparação com os resultados dos RPDs de 1977 e 1991, em Portugal*, Lisboa, Centro de Estudos Sociais e Pastorais da Universidade Católica Portuguesa (Documento não publicado).
- Antunes, Manuel L.M. (2000), “Catolicismo e cultura na sociedade portuguesa contemporânea”, em Manuel B. Cruz e Natália C. Guedes (coords.), *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal*, Lisboa, UCP, pp. 437-456.
- Antunes, Manuel L.M. (1984), “Prática religiosa”, em A.A.V.V., *Sondagem à população do Patriarcado de Lisboa – Apresentação*, Lisboa, Secretaria-Geral do Patriarcado.
- Antunes, Maria C. (1991), “Implicações da dinâmica escolar na motivação para a aprendizagem e no sucesso escolar. O cenário da aula”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 10, pp. 91-113.
- Anzai, Shin (1970), “The religious attitudes of university students”, *Social Compass*, 17 (1), pp. 119-135.
- Aparício, António (1959), “Beja, terra de missão”, *Boletim de Informação Pastoral*, 1, pp. 19-23.
- Arendt, Hannah (2006), *Entre o passado e o futuro*, Lisboa, Relógio d’Água Editores.
- Arroteia, Jorge C. e António M. Martins (1998), *Inserção profissional dos diplomados pela Universidade de Aveiro: trajectórias académicas e profissionais*, Aveiro, Universidade de Aveiro.
- Argue, Amy *et al.* (1999), “Age and religiosity: evidence from a three-wave panel analysis”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38 (3), pp. 423-435.
- Aupers, Stef e Dick Houtman (2006), “Beyond the spiritual supermarket: the social and public significance of New Age spirituality”, *Journal of Contemporary Religion*, 21 (2), pp. 201-222.
- Aver, Evelyne (1964), “Les étudiants de Rouen: religion, situation et attitudes socio-politiques”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 18 (1), pp. 83-102.
- Aver, Evelyne *et al.* (1970), “Pratique religieuse et comportement électoral à travers les sondages d’opinion”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 29 (1), pp. 27-52.
- Azevedo, Joaquim (1999), *Inserção precoce de jovens no mercado de trabalho*, Lisboa, Plano para Eliminação da Exploração do Trabalho Infantil do Ministério do Trabalho e da Solidariedade.
- Azevedo, Joaquim e Américo Mendes (1987), “O ensino técnico-profissional da área de agricultura. Resultados de um inquérito na Região Norte”, *Cadernos do Noroeste*, I (1), pp. 117-138.
- Azzi, Corry e Ronald Ehrenberg (1975), “Household allocation of time and church attendance”, *Journal of Political Economy*, 83 (1), pp. 27-56.

- Bacalhau, Mário (1994), *Atitudes, opiniões e comportamentos políticos dos portugueses: 1973-1993*, Lisboa, Mário Bacalhau e Thomas Bruneau.
- Bader, Christopher D. e Scott A. Desmond (2006), “Do as I say and as I do: the effects of consistent parental beliefs and behaviors upon religion transmission”, *Sociology of Religion*, 67 (3), pp. 313-329.
- Bailey, Edward (1990), “The implicit religion of contemporary society: some studies and reflections”, *Social Compass*, 37 (4), pp. 483-497.
- Bainbridge, William S. e Rodney Stark (1981), “Friendship, religion, and the occult: a network study”, *Review of Religious Research*, 22 (4), pp. 313-327.
- Ballesteros, Jose M.R. (1986), “La religiosité des jeunes espagnols”, *Social Compass*, 33 (4), pp. 385-400.
- Balsa, Casimiro M. et al. (2001), *Perfil dos estudantes do ensino superior: desigualdades e diferenciação*, Lisboa, Edições Colibri.
- Bango, J.F. (1968), “Convictions religieuses de la jeunesse hongroise scolaire et etudiante”, *Social Compass*, 15, pp. 403-411.
- Bankston III, Carl L. (2003), “Rationality, choice, and the religious economy: individual and collective rationality in supply and demand”, *Review of Religious Research*, 45 (2), pp. 155-171.
- Barão, Helena (1986), “Democratização das relações familiares”, *Desenvolvimento*, Número especial Maio, pp. 93-100.
- Barkan, Steven E. (2006), “Religiosity and premarital sex in adulthood”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45 (3), pp. 407-417.
- Barros, Fernanda (1986), “Os jovens e os projectos de futuro”, *Desenvolvimento*, Número especial Maio, pp. 47-64.
- Batista, Maria L. (1996), *Os diplomados do ensino superior e o emprego. A problemática da inserção na vida activa*, Lisboa, Departamento de Programação e Gestão Financeira do Ministério da Educação.
- Batson, C. Daniel et al. (1999), “‘And who is my neighbor?:’ intrinsic religion as a source of universal compassion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38 (4), pp. 445-457.
- Baudrillard, Jean (1991 [1981]), *Simulacros e simulação*, Lisboa, Relógio d’Água Editores.
- Bauman, Zygmunt (2010), *Liquid times. Living in an age of uncertainty*, Cambridge, Polity Press.
- Beck, Ulrich (2010), *A God of one’s own*, Cambridge, Polity Press.
- Beck, Ulrich (2000), “A reinvenção da política”, em Ulrich Beck et al., *Modernização reflexiva: política, tradição e estética no mundo moderno*, Oeiras, Celta Editora, pp. 1-51.
- Becker, Howard (1932a), “On the process of secularization I”, *Sociological Review*, 24, pp. 138-154.
- Becker, Howard (1932b), “On the process of secularization II”, *Sociological Review*, 24, pp. 266-286.
- Beckford, James A. (2003), *Social theory and religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Beckford, James A. (1989), *Religion and advanced industrial society*, London, Unwin Hyman.
- Bell, Daniel (1977), “The return of the sacred? The argument on the future of religion”, *The British Journal of Sociology*, 28 (4), pp. 419-449.
- Bellah, Robert N. (1999), “Religion and the shape of national culture”, *America*, 181 (3), pp. 9-14.
- Bellah, Robert N. (1991 [1970]), *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditionalist world*, Berkeley (CA), University of California Press.
- Bellah, Robert N. (1973), “La religion civile en Amérique”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 35 (1), pp. 7-22.
- Bellah, Robert N. (1964), “Religious evolution”, *American Sociological Review*, 29 (3), pp. 358-374.
- Bellah, Robert N. (1957), *Tokugawa religion: the values of pre-industrial Japan*, Glencoe (IL), The Free Press.
- Berger, Peter L. (2008), “Secularization falsified”, *First things: A monthly Journal of Religion & Public Life*, 180, pp. 23-27.
- Berger, Peter L. (2005), “Religion and the West”, *The National Interest*, Summer, pp. 112-119.
- Berger, Peter L. (2001), “Reflections on the sociology of religion today”, *Sociology of religion*, 62 (4), pp. 443-454.
- Berger, Peter L. (1999), “The desecularization of the world: a global overview”, em Peter L. Berger (ed.), *The desecularization of the world*, Washington (DC) e Grand Rapids (MI), Ethics and Public Policy Center e William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 1-18.
- Berger, Peter L. (1990 [1967]), *Sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, New York (NY), Anchor Books.
- Berger, Peter L. e Thomas Luckmann (1967), “Aspects sociologiques du pluralisme”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 23 (1), pp. 117-127.
- Beyer, Peter (2000), *Religion and globalization*, London, Sage Publications.
- Beyer, Peter (1999), “Secularization from the perspective of globalization: a response to Dobbelaere”, *Sociology of Religion*, 60 (3), pp. 289-301.

- Bird, Frederick B. (1990), "How do religions affect moralities? A comparative analysis", *Social Compass*, 37 (3), pp. 291-314.
- Blasco, Pedro G. (2006), "Familia y jóvenes", em Pedro G. Blasco (dir.) *et al.*, *Jóvenes españoles 2005*, Madrid, Fundación Santa Maria, pp. 185-239.
- Blasco, Pedro G. (2004), "La socialización religiosa de los jóvenes", em Juan González-Anleo (dir.) *et al.*, *Jóvenes 2000 y religión*, Madrid, Ediciones Santa Maria, pp. 119-165.
- Blasi, Anthony J. (2006), "Religion, morale individuelle et politique américaine", *Social Compass*, 53 (3), pp. 367-378.
- Blauwe-Plomteux, Magda e Jean Houard (1972), "L'attitude des adolescents et des jeunes adultes envers le Christ", *Social Compass*, 19 (3), pp. 415-430.
- Borau, José L. (2008), *As religiões tradicionais*, Lisboa, Paulus Editora.
- Botvar, Pal K. (2005), "The moral thinking of three generations in Scandinavia: what role does religion play?", *Social Compass*, 52 (2), pp. 185-195.
- Boudru, Francine (1969), *Os jovens de Lisboa e os seus tempos livres*, Lisboa, Gabinete de Estudos Sociais – Direção Geral da Assistência.
- Bourdieu, Pierre (2003), *Questões de sociologia*, Lisboa, Fim de Século.
- Bradshaw, Matt e Christopher G. Ellison (2009), "The nature-nurture debate is over, and both sides lost! Implications for understanding gender differences in religiosity", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (2), pp. 241-251.
- Brandão, Diogo Paiva (2007), "Igreja e movimentos: uma realidade crescente", *Voz da Verdade*, 3826, pp. 3-5.
- Brannen, Julia e Janet Smithson (1998), "Conciliação entre trabalho e os filhos: perspectivas de futuro para jovens de cinco países", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 27, pp. 11-25.
- Bréchon, Pierre (2009), "La mesure de l'appartenance et de la non-appartenance confessionnelle dans les grandes enquêtes européennes", *Social Compass*, 56 (2), pp. 163-178.
- Bréchon, Pierre (2004a), "Influence of religious integration on attitudes: a comparative analysis of European countries", *Revue Française de Sociologie*, 45 (Suplemento), pp. 27-49.
- Bréchon, Pierre (2004b), "L'héritage Chrétien de l'Europe Occidentale: qu'en ont fait les nouvelles générations?", *Social Compass*, 51 (2), pp. 203-219.
- Bréchon, Pierre (1996), "Les valeurs politiques en Europe: effet du contexte national et des attitudes religieuses", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 93 (1), pp. 99-128.
- Bréchon, Pierre (1990), "Sondages et pratique religieuse", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 72 (1), pp. 147-153.
- Brites, Rui (2010a), *Análise de dados com SPSS – Introdução ao SPSS. Tratamento preliminar de dados. Análise de dados univariada e bivariada (o essencial)*, Lisboa, ISCTE (texto policopiado).
- Brites, Rui (2010b), *Análise de dados com SPSS – O essencial da análise multivariada*, Lisboa, ISCTE (texto policopiado).
- Brothers, Joan B. (1964), "Religion in the British universities. The findings of some recent surveys", *Social Compass*, 18 (1), pp. 71-82.
- Bruce, Steve (2006), "Les limites du "marché religieux"", *Social Compass*, 53 (1), pp. 33-48.
- Bruce, Steve (2004), "The social process of secularization", em Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell companion to sociology of religion*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 249-263.
- Bruce, Steve (2002a), *God is dead. Secularization in the West*, Malden (MA), Blackwell Publishing.
- Bruce, Steve (2002b), "Praying alone? Church-going in Britain and the Putnam thesis", *Journal of Contemporary Religion*, 17 (3), pp. 317-328.
- Bruce, Steve (2000), "The supply-side model of religion: the Nordic and Baltic states", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39 (1), pp. 32-46.
- Bruce, Steve (1998), "The charismatic movement and the secularization thesis", *Religion*, 28, pp. 223-232.
- Bruce, Steve (1993), "Religion and rational choice: a critique of economic explanations of religious behavior", *Sociology of Religion*, 54 (2), pp. 193-205.
- Bruce, Steve (1992), *Religion and modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*, Oxford, Clarendon Press.
- Burdette, Amy M. *et al.* (2005), "Religion and attitudes toward physician-assisted suicide and terminal palliative care", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44 (1), pp. 79-93.
- Cabral, Manuel V. (2006), "Efeitos de classe e efeitos sociais: elites e operariado ante a cidadania política numa perspectiva comparada europeia", em Jorge Vala e Anália Torres (orgs.), *Contextos e atitudes sociais na Europa*, Lisboa, ICS, pp. 37-67.
- Cabral, Manuel V. (2001), "Prática religiosa e atitudes sociais dos portugueses numa perspectiva comparada", em José M. Pais *et al.* (orgs.), *Religião e Bioética*, Lisboa, ICS, pp. 21-71.

- Cabral, Manuel V. (1998), “Atitudes políticas e simpatias partidárias dos jovens portugueses”, em Manuel V. Cabral e José M. Pais (coords.), *Jovens portugueses de hoje*, Oeiras, Celta Editora, pp. 359-382.
- Cabral, Manuel V. e José M. Pais (coords.) (1998), *Jovens portugueses de hoje*, Oeiras, Celta Editora.
- Caillouis, Roger (2001 [1960]), *Man and the sacred*, Urbana and Chicago (IL), University of Illinois Press.
- Caires, Susana e Leandro S. Almeida (2001), “O estágio como um espaço de desenvolvimento de competências pessoais e profissionais: o papel da supervisão”, em Albertino Gonçalves *et al.* (eds.), *Da universidade para o mundo do trabalho: desafios para um diálogo*, Braga, Universidade do Minho, pp. 227-246.
- Campiche, Roland J. (2003), “L’individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive?”, *Social Compass*, 50 (3), pp. 297-309.
- Campiche, Roland J. (1997), “La jeunesse est plus qu’un mot”, em Roland J. Campiche (dir.), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Cerf, pp. 11-43.
- Campiche, Roland J. (1996), “Religion, statut social et identité féminine”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 95 (1), pp. 69-94.
- Campiche, Roland J. (1993), “Individualisation du croire et recomposition de la religion”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 81 (1), pp. 117-131.
- Campiche, Roland J. (dir.) *et al.* (1997a), “Identité religieuse des jeunes en Europe: état des lieux”, em Roland J. Campiche (dir.), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Cerf, pp. 45-96.
- Campiche, Roland J. (dir.) *et al.* (1997b), “Les aspects de la socialisation religieuse”, em Roland J. Campiche (dir.), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Cerf, pp. 197-240.
- Campiche, Roland J. (dir.) *et al.* (1997c), “Socialisation religieuse et reproduction familiale de l’identité religieuse”, em Roland J. Campiche (dir.), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Cerf, pp. 167-195.
- Cardoso, Gustavo, Rita Espanha (coords.) *et al.* (2010), *Anuário da comunicação 2008-2009*, Lisboa, Observatório da Comunicação.
- Carrier, Hervé (1961), “La religion des étudiants américains”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 12 (1), pp. 89-106.
- Carrier, Hervé (1960), “Le rôle des groupes de référence dans l’intégration des attitudes religieuses”, *Social Compass*, 7, pp. 139-160.
- Carrilho, António e Fernando Micael (1957), “Gentes da outra banda. A sondagem à prática religiosa nas paróquias da Península de Setúbal em 1955”, *Novellae Olivarum*, 143, pp. 181-192.
- Carroll, Michael P. (2004), “Give me that ol’ time hormonal religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43 (2), pp. 275-278.
- Carvalho, Helena (2008), *Análise multivariada de dados qualitativos – utilização da ACM com o SPSS*, Lisboa, Edições Sílabo.
- Carvalho, J. Vaz (1979), “A Igreja em Portugal – Implantação territorial e estrutural”, *Economia e Sociologia*, 25/26, pp. 9-32.
- Carvalho, Maria J.L. (2005), “Jovens, espaços, trajetórias e delinquências”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 49, pp. 71-93.
- Casanova, Jose (2007), “Rethinking secularization: a global comparative perspective”, em Peter Beyer e Lori Beaman (ed.), *Religion, globalization and culture*, Leiden, Koninklijke Brill NV, pp. 101-120.
- Casanova, Jose (2006), “Religion, European secular identities, and European integration”, em Timothy A. Byrnes e Peter J. Katzenstein, *Religion in an expanding Europe*, New York (NY), Cambridge University Press, pp. 65-92.
- Casanova, Jose (1994), *Public religions in the modern world*, Chicago (IL), Chicago University Press.
- Casanova, José L. (2004), *Naturezas sociais. Diversidade e orientações sociais na sociedade portuguesa*, Oeiras, Celta Editora.
- Casanova, José L. (2003a), “Círculos de pertença”, em João F. Almeida *et al.*, *Diversidade na universidade. Um inquérito aos estudantes de licenciatura*, Oeiras, Celta Editora, pp. 167-179.
- Casanova, José L. (2003b), “Contextos de opinião”, em João F. Almeida *et al.*, *Diversidade na universidade. Um inquérito aos estudantes de licenciatura*, Oeiras, Celta Editora, pp. 181-193.
- Casanova, José L. (2003c), “Orientações socioculturais”, em João F. Almeida *et al.*, *Diversidade na universidade. Um inquérito aos estudantes de licenciatura*, Oeiras, Celta Editora, pp. 153-166.
- Casanova, José L. (1993), *Estudantes universitários: composição social, representações e valores*, Lisboa, ICS/Instituto da Juventude.
- Casanova, José L. *et al.* (2004), “Atitudes ambientais da população portuguesa”, em João F. Almeida (org.), *Os portugueses e o ambiente. II inquérito nacional às representações e práticas dos portugueses sobre o ambiente*, Oeiras, Celta Editora, pp. 337-376.
- Catecismo da Igreja Católica* (1993), Coimbra, Gráfica de Coimbra.
- Cavalli, Alessandro (2004), “Generations and value orientations”, *Social Compass*, 51 (2), pp. 155-168.

- Cerezo, José J. e Pedro G. Serrano (2006), *Jóvenes e Iglesia. Caminos para el reencuentro*, Madrid, PPC Editorial.
- Chaves, Mark (1994), “Secularization as declining religious authority”, *Social Forces*, 72 (3), pp. 749-774.
- Cipriani, Roberto (2004a), *Manuel de sociologie de la religion*, Paris, L’Harmattan.
- Cipriani, Roberto (2004b [2001]), “Religion as diffusion of values. ‘Difused religion’ in the context of a dominant religious institution: the Italian case”, em Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell companion to sociology of religion*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 292-305.
- Cipriani, Roberto (2003), “Invisible religion or diffused religion in Italy?”, *Social Compass*, 50 (3), pp. 311-320.
- Cipriani, Roberto (1993), “De la religion diffuse à la religion des valeurs”, *Social Compass*, 40 (1), pp. 91-100.
- Cipriani, Roberto (1989), “‘Diffused religion’ and new values in Italy”, em James A. Beckford e Thomas Luckmann (ed.), *The changing face of religion*, London, SAGE Publications, pp. 24-48.
- Cipriani, Roberto (1984), “Religion and politics. The Italian case: diffused religion”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 58 (1), pp. 29-51.
- Cipriani, Roberto (1981), “Sécularisation ou retour du sacré?”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 52 (2), pp. 141-150.
- Cochran, John K. e Leonard Beeghley (1991), “The influence of religion on attitudes toward nonmarital sexuality: a preliminary assessment of reference group theory”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (1), pp. 45-62.
- Coelho, Sandra e Tânia S. Silva (2001), *Sobre a leitura – Vol. III (Série III). Mudam-se os tempos, mudam-se os hábitos: a prática leitoral dos jovens de Vila Nova de Famalicão*, Lisboa, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas e Observatório das Actividades Culturais.
- CODES (1967), *Situação e opinião dos universitários*, Lisboa, CODES.
- Collett, Jessica L. e Omar Lizardo (2009), “A power-control theory of gender and religiosity”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (2), pp. 213-231.
- Colliot-Thélène, Catherine (1995), “Rationalisation et désenchantement du monde: problèmes d’interprétation de la sociologie des religions de Max Weber”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 89 (1), pp. 61-81.
- Conde, Idalina (1990), “Identidade nacional e social dos jovens”, *Análise Social*, XXV (108-109), pp. 675-693.
- Conde, Idalina (coord.) e Lina Antunes (2000), *Sobre a leitura – Vol. IV (Série II). Hábitos e práticas de leitura de uma população juvenil – caracterização dos concelhos de Almada e Seixal*, Lisboa, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas e Observatório das Actividades Culturais.
- Conselho Pontifício «Justiça e Paz» (CPJP) (2005), *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, Cascais, Principia.
- Cornwall, Marie (1989), “The determinants of religious behavior: a theoretical model and empirical test”, *Social Forces*, 68 (2), pp. 572-592.
- Cornwall, Marie (1987), “The social bases of religion: a study of factors influencing religious belief and commitment”, *Review of Religious Research*, 29 (1), pp. 44-56.
- Cornwall, Marie et al. (1986), “The dimensions of religiosity: a conceptual model with an empirical test”, *Review of Religious Research*, 27 (3), pp. 226-244.
- Costa, António F. (1999), *Sociedade de bairro*, Oeiras, Celta Editora.
- Costa, António F. et al. (1990), “Estudantes e amigos: trajectórias de classe e redes de sociabilidade”, *Análise Social*, XXV (105-106), pp. 193-221.
- Costa, Joaquim (2006), *Sociologia dos novos movimentos eclesiais. Focolares, carismáticos e neocatecumenais em Braga*, Porto, Edições Afrontamento.
- Cotrim, Ana e Teresa Amor (1999), *As relações entre a educação e o emprego dos diplomados do ensino superior: situação face ao emprego (III)*, Lisboa, Instituto para a Inovação e Formação.
- Coulton, George G. (1930), *Life in the Middle Ages. Vol.3*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cox, Harvey (1965), *The secular city*, New York (NY), The Mac Millan Company.
- Cruz, L. (org.) (1957), *Anuário Católico de Portugal 1957*, Lisboa, Edição do organizador.
- Cruz, L. (org.) (1947), *Anuário Católico de Portugal 1947*, Lisboa, Edição do organizador.
- Cruz, Manuel B. (1990), “A participação política da juventude em Portugal – as elites políticas juvenis”, *Análise Social*, XXV (105-106), pp. 223-249.
- Cruz, Manuel B. (1985), “A participação política da juventude em Portugal”, *Análise Social*, XXI (87-88-89), pp. 1067-1088.
- Cruz, Manuel B. e Maria L.B. Reis (1983), *Criminalidade e delinquência juvenil em Portugal*, Estudos e documentos ICS nº8, Lisboa, ICS.
- Cruz, Manuel B. et al. (1995), *O desenvolvimento do ensino superior em Portugal: a PGA e os estudantes ingressados no ensino superior*, Lisboa, ICS/Ministério da Educação – DEPGEF.
- Cruz, Manuel B. et al. (1984), “A condição social da juventude portuguesa”, *Análise Social*, 20 (81-82), pp. 285-308.

- Cruzeiro, Maria E. (1970), “A população universitária portuguesa: uma nota estatística”, *Análise Social*, VIII (32), pp. 721-740.
- Cubells, Vicente B. (2006), “La fe fragmentada de los jóvenes de hoy. Punto de vista de un teólogo”, em Esteban Pérez-Delgado, *Impacto de la religión en el pensamiento de los jóvenes. El punto de vista psicológico y otros puntos de vista*, Salamanca, Editorial San Esteban, pp. 191-201.
- Cutileiro, José (2004), *Ricos e pobres no Alentejo*, Lisboa, Livros Horizonte.
- Davie, Grace (2007), “Vicarious religion: a methodological challenge” em Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday religion. Observing modern religious lives*, New York (NY), Oxford University Press, pp. 21-35.
- Davie, Grace (2006), “Is Europe an exceptional case?”, *International Review of Mission*, 95 (378/379), pp. 247-258.
- Davie, Grace (2005), *Religion in modern Europe. A memory mutates*, New York (NY), Oxford University Press.
- Davie, Grace (2004), “New approaches in the sociology of religion: a western perspective”, *Social Compass*, 51 (1), pp. 73-84.
- Davie, Grace (2002), “Praying alone? Church-going in Britain and social capital. A reply to Steve Bruce”, *Journal of Contemporary Religion*, 17 (3), pp. 329-334.
- Davie, Grace (1999), “Europe: the exception that proves the rule?”, em Peter L. Berger (ed.), *The desecularization of the world*, Washington (DC) e Grand Rapids (MI), Ethics and Public Policy Center e William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 65-83.
- Davie, Grace (1993), “Believing without belonging. A Liverpool case study”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 81 (1), pp. 79-89.
- Davie, Grace (1990), “Believing without belonging: is the future of religion in Britain?”, *Social Compass*, 37 (4), pp. 455-469.
- Davis, Kingsley (1949), *Human society*, New York (NY), The Macmillan Company.
- Delumeau, Jean (1994), *A civilização do Renascimento – Volume I*, Lisboa, Editorial Estampa.
- Delumeau, Jean (1978), *O Cristianismo vai morrer?*, Amadora, Livraria Bertrand.
- Delumeau, Jean (1975), “Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 40 (1), pp. 3-20.
- Dias, Isabel e João T. Lopes (1996), “Representações estudantis da família e dos amigos: contributos para uma sociologia dos afectos”, *Sociologia*, 6, pp. 55-88.
- Dias, Maria R. et al. (1997), “Investigação transcultural sobre atitudes face aos imigrantes: estudo piloto de Lisboa”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 25, pp. 139-153.
- Dickinson, George E. (1976), “Religious practices of adolescents in a southern community: 1964-1974”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15 (4), pp. 361-363.
- Direcção Geral da Estatística e dos Próprios Nacionaes (DGEPN) (1906), *Censo da população do reino de Portugal Volume II*, Lisboa, Typographia da “A Editora”.
- Dix, Steffen (2010), “As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa”, *Análise Social*, XLV (194), pp. 5-27.
- Dix, Steffen (2006), “Da crítica à sociologia da religião – uma viragem e seu impacto sócio-cultural”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 9/10, pp. 9-24.
- Dobbelaere, Karel (2006), “Bryan Wilson’s contributions to the study of secularization”, *Social Compass*, 53 (2), pp. 141-146.
- Dobbelaere, Karel (1999), “Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization”, *Sociology of Religion*, 60 (3), pp. 229-247.
- Dobbelaere, Karel (1984), “Secularization theories and sociological paradigms: convergences and divergences”, *Social Compass*, 31 (2-3), pp. 199-219.
- Dobbelaere, Karel (1981), “Trend report: Secularization: a multi-dimensional concept”, *Current Sociology*, 29 (2), pp. 3-153.
- Dobbelaere, Karel (1968), “Une typologie de l’intégration à l’église”, *Social Compass*, 15, pp. 117-141.
- Dobbelaere, Karel e Jan Lauwers (1973), “Definition of religion – a sociological critique”, *Social Compass*, 20 (4), pp. 535-551.
- Domingues, Ivo (2002), “Atitudes face ao copianço na universidade”, *Cadernos do Noroeste*, 18 (1-2), pp. 5-24.
- Domingues, Ivo (1996), “O copianço: as atitudes dos actores”, *Caderno de Ciências Sociais*, 15-16, pp. 189-205.
- Duke, James T. e Barry L. Johnson (1989), “The stages of religious transformation: a study of 200 nations”, *Review of Religious Research*, 30 (3), pp. 209-224.
- Duque, Eduardo (2009), *El fenómeno religioso y suas influencias sociales: perfiles y tendencias del cambio religioso en Portugal*. Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid – Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Departamento de Sociología IV.
- Duque, Eduardo (2007), *Os jovens e a religião na sociedade actual*, Braga, IPJ.

- Duque, Eduardo (1998), *Seitas: New Age – um alerta*, Braga, Centro Latino Americano de Parapsicologia.
- Durkheim, Émile (2001 [1912]), *The elementary forms of religious life*, New York (NY), Oxford University Press.
- Durkheim, Émile (1964), *The division of labor in society*, New York (NY), The Free Press.
- Ebaugh, Helen R.F. e C. Allen Haney (1978), “Church attendance and attitudes toward abortion: differentials in liberal and conservative churches”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17 (4), pp. 407-413.
- Eisenstadt, Shmuel (2000), “Multiple modernities”, *Daedalus*, 129 (1), pp. 1-29.
- Eleta, Paula (1997), “The conquest of magic over public space: discovering the face of popular magic in contemporary society”, *Journal of Contemporary Religion*, 12 (1), pp. 51-67.
- Eliade, Mircea (2006 [1957]), *O sagrado e o profano – a essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil.
- Elzo, Javier (2004), “Una tipología sociorreligiosa de los jóvenes españoles”, em Juan González-Anleo (dir.) et al., *Jóvenes 2000 y religión*, Madrid, Ediciones Santa Maria, pp. 167-192.
- Emerson, Michael O. (1996), “Through tinted glasses: religion, worldviews, and abortion attitudes”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35 (1), pp. 41-55.
- Emmons, Charles F. e Jeff Sobal (1981), “Paranormal beliefs: functional alternatives to mainstream religion?”, *Review of Religious Research*, 22 (4), pp. 301-312.
- Epping, Adelhard (2010), “História do pensamento filosófico na Idade-Média”, em Fritz Heinemann, *A filosofia no século XX*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 157-188.
- Espírito-Santo, Moisés (1999), *Comunidade rural ao norte do Tejo seguido de vinte anos depois*, Lisboa, Associação de Estudos Rurais Universidade Nova de Lisboa.
- ESS Round 4: European Social Survey Round 4 Data (2008). Data file edition 3.0. Norwegian Social Science Data Services, Norway – Data Archive and distributor of ESS data.
- Estanque, Elísio e João A. Nunes (2003), “Dilemas e desafios da Universidade: recomposição social e expectativas dos estudantes na Universidade de Coimbra”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 66, pp. 5-44.
- Estanque, Elísio e João A. Nunes (2001), “A universidade perante a transformação social e as orientações dos estudantes: o caso da Universidade de Coimbra”, em Albertino Gonçalves et al. (eds.), *Da universidade para o mundo do trabalho: desafios para um diálogo*, Braga, Universidade do Minho, pp. 297-321.
- Evans, Matthew T. (2003), “The sacred: differentiating, clarifying and extending concepts”, *Review of Religious Research*, 45 (1), pp. 32-47.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1965), *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- EVS (2010): European Values Study 2008, 4th wave, Integrated Dataset. GESIS Data Archive, Cologne, Germany, ZA4800 Data File Version 2.0.0 (2010-11-30) doi:10.4232/1.10188.
- EVS (2007): European Values Study 1990 (release 2, 2007), 2nd wave, Integrated Dataset. GESIS Data Archive, Cologne, Germany, ZA4460 Data File Version 2.0.0 (2010-04-13) doi:10.4232/1.4460.
- EVS (2006): European Values Study 1999/2000 (release 2, May 2006), 2nd wave, Integrated Dataset. GESIS Data Archive, Cologne, Germany, ZA3811 Data File Version 2.0.0 (2010-04-13) doi:10.4232/1.3811.
- Falcão, Manuel F. (1973), “Segundo recenseamento da prática dominical”, *Boletim Diocesano de Pastoral*, 57, pp. 15-31.
- Falcão, Manuel F. (1970), “A prática dominical no Patriarcado de Lisboa em 1955”, *Boletim Diocesano de Pastoral*, 29-30, pp. 3-18.
- Falcão, Manuel F. (1957a), “Aspectos da situação moral e religiosa em Portugal”, em Organismos Agrários da Acção Católica, *Semana de Estudos Rurais*, Fátima, Direcções Gerais de L.A.C. – L.A.C.F. – J.A.C. – J.A.C.F, pp. 17-34.
- Falcão, Manuel F. (1957b), “Assistência à missa dominical no Patriarcado de Lisboa”, *Lumen*, XXI (Junho), pp. 431-449.
- Falcão, Manuel F. (1956), “Sondagem à assistência à missa dominical no Patriarcado de Lisboa”, *Novellae Olivarum*, nº especial Junho-Julho, pp. 68-85.
- Faulkner, Joseph E. e Gordon F. Jong (1968), “A note on religiosity and moral behaviour of a sample of college students”, *Social Compass*, 15, pp. 37-44.
- Fermoso, P. (1961), “Religiosité du jeune colombien”, *Social Compass*, 8, pp. 49-60.
- Fernandes, Ana A. (1998a), “Identidade nacional e cidadania europeia”, em Manuel V. Cabral e José M. Pais (coords.), *Jovens portuguesas de hoje*, Oeiras, Celta Editora, pp. 307-357.
- Fernandes, António T. (2008), “Da desregulamentação institucional à diluição do crer”, em José M. Pinto e Virgílio B. Pereira (orgs.), *Desigualdades, desregulação e riscos nas sociedades contemporâneas*, Porto, Edições Afrontamento, pp. 173-208.
- Fernandes, António T. (2004a), “Conduta social no ocaso da religião”, *Sociologia*, nº14, pp. 45-81.

- Fernandes, António T. (2004b), *Prática dominical. Sua redefinição em novos universos simbólicos*, Porto, Fundação “Voz Portucalense”.
- Fernandes, António T. (2003), “Valores e atitudes religiosas”, em Jorge Vala, Manuel V. Cabral e Alice Ramos (orgs.), *Valores sociais: mudanças e contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa, ICS, pp. 123-197.
- Fernandes, António T. (coord.) (2001a), *Estudantes do ensino superior no Porto. Representações e práticas culturais*, Porto, Edições Afrontamento.
- Fernandes, António T. (2001b), *Formas de vida religiosa nas sociedades contemporâneas*, Oeiras, Celta Editora.
- Fernandes, António T. (1998b), “Religiosidade difusa e identidade confessional”, *Sociologia*, 8, pp. 7-135.
- Fernandes, António T. (1990), “Secularização e secularismo”, *Economia e Sociologia*, 49, pp. 97-117.
- Fernandes, António T. (1972a), *A religião na sociedade secularizada. Factores sociais na transformação da personalidade religiosa*, Porto, Livraria Civilização Editora.
- Fernandes, António T. et al. (1998), *Práticas e aspirações culturais: os estudantes da cidade do Porto*, Porto, Edições Afrontamento e Câmara Municipal do Porto.
- Fernandes, Delfim G. (1972b), *Fé em contestação?*, Lisboa, Livraria Sampedro.
- Ferrarotti, Franco (1984a), “Le destin de la raison et le paradoxe du sacré”, *Social Compass*, 31 (2-3), pp. 133-155.
- Ferrarotti, Franco (1984b), *Une théologie pour athées*, Paris, Librairie des Méridiens.
- Ferreira, António M. (2002), “Desarticulação do Antigo Regime e guerra civil”, em Carlos M. Azevedo (Dir.), *História religiosa de Portugal – Volume 3 – Religião e secularização*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 21-35.
- Ferreira, Nuno Estevão (2006a), *A sociologia em Portugal : da Igreja à Universidade*, Lisboa, ICS.
- Ferreira, Paulo et al. (2001), *Sobre a leitura – Vol. II (Série III). Jovens, leitura e novas tecnologias de informação: a Biblioteca Afonso Lopes Vieira*, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas e Observatório das Actividades Culturais.
- Ferreira, Paulo A. (1998a), “Atitudes perante a vida, moralidades e éticas de vida”, em José M. Pais (coord.) et al., *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea*, Lisboa, ICS/SEJ, pp. 61-145.
- Ferreira, Paulo A. (1993), *Valores dos jovens portugueses nos anos 80*, Lisboa, ICS/Instituto da Juventude.
- Ferreira, Pedro M. (2008), “Associações e democracia: faz o associativismo alguma diferença na cultura cívica dos jovens portugueses?”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 57, pp. 109-130.
- Ferreira, Pedro M. (2006b), “A idade conta? – Clivagens etárias nos valores e atitudes políticas e sociais dos europeus”, em Jorge Vala e Anália Torres (orgs.), *Contextos e atitudes sociais na Europa*, Lisboa, ICS, pp. 273-323.
- Ferreira, Pedro M. (2003a), “Situações juvenis de transição para a idade adulta”, em Pais, José M., Manuel V. Cabral (coords.) et al., *Condutas de risco, práticas culturais e atitudes perante o corpo. Resultados de um inquérito aos jovens portugueses em 2000*, Oeiras, Celta Editora, pp. 1-40.
- Ferreira, Pedro M. (2003b), “Tendências e modalidades da conjugalidade”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 43, pp. 67-82.
- Ferreira, Pedro M. (2000), “Controlo e identidade: a não conformidade durante a adolescência”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 33, pp. 55-85.
- Ferreira, Pedro M. (1999), *Desvio e juventude: causas sociais da delinquência juvenil*, Tese de Doutoramento em Sociologia, Lisboa, ISCTE.
- Ferreira, Pedro M. (coord.) e Pedro A. Silva (2005), *O associativismo juvenil e a cidadania política*, Lisboa, Instituto Português da Juventude.
- Ferreira, Pedro M. e Sofia Aboim (2002), “Modernidade, laços conjugais e fecundidade: a evolução recente dos nascimentos fora do casamento”, *Análise Social*, XXXVII (163), pp. 411-446.
- Ferreira, Pedro M. et al. (1993), *Delinquência e criminalidade recenseadas dos jovens em Portugal (1980-1989)*, Lisboa, ICS.
- Ferreira, Vítor S. (2003c), “Atitudes dos jovens portugueses perante o corpo”, Pais, José M., Manuel V. Cabral (coords.) et al., *Condutas de risco, práticas culturais e atitudes perante o corpo. Resultados de um inquérito aos jovens portugueses em 2000*, Oeiras, Celta Editora, pp. 265-366.
- Ferreira, Vítor S. (1998b), “Atitudes perante a sociedade”, em José M. Pais (coord.) et al., *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea*, Lisboa, ICS/SEJ, pp. 147-244.
- Ferreira, Vítor S. (1998c), “Retrato sociográfico da amostra”, em José M. Pais (coord.) et al., *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea*, Lisboa, ICS/SEJ, pp. 519-562.
- Ferreira, Vítor e Adérito S. Nunes (1968), “O ‘meio universitário’ em Portugal: subsídios para a análise sociológica da sua estrutura e evolução no período 1945-1967”, *Análise Social*, VI (22-23-24), pp. 526-595.
- Feuerbach, Ludwig (1854 [1841]), *The essence of Christianity*, London, John Chapman.
- Fichter, Joseph H. (1981), “Youth in search of the sacred”, em Bryan Wilson (ed.), *The social impact of the new religions*, New York (NY), Rose of Sharon Press, pp. 21-41.

- Fichter, Joseph H. (1969), "Sociological measurement of religiosity", *Review of Religious Research*, 10 (3), pp. 169-177.
- Fichter, Joseph H. (1951), *Dynamics of a city church*, Chicago (IL), University of Chicago Press.
- Figueiredo, Alexandra L. et al. (1999), *Jovens em Portugal. Análise longitudinal de fontes estatísticas 1960-1997*, Oeiras, Edições Celta/SEJ.
- Figueiredo, Eurico et al. (2001), *Valores e gerações: anos 80 anos 90*, Lisboa, ISPA.
- Figueiredo, Eurico (2000), "Atitudes face à toxicodependência e suas representações sociais", *Cadernos do Noroeste*, 13 (2), pp. 165-190.
- Figueiredo, Eurico (1987), *Portugal os próximos 20 anos. II Volume: Conflito de gerações, conflito de valores*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Figueiredo, Eurico (1985), "Mudança, valores e conflito de gerações em Portugal", *Análise Social*, XXI (87-88-89), pp. 1005-1020.
- Finke, Roger e Rodney Stark (2003), "The dynamics of religious economies", em Michelle Dillon (ed.), *Handbook of the sociology of religion*, New York (NY), Cambridge University Press, pp. 96-109.
- Finke, Roger e Rodney Stark (1989), "How the upstart sects won America: 1776-1850", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28 (1), pp. 27-44.
- Finlay, Barbara e Carol S. Walther (2003), "The relation of religious affiliation, service attendance, and other factors to homophobic attitudes among university students", *Review of Religious Research*, 44 (4), pp. 370-393.
- Firth, Raymond W. (1961 [1951]), *Elements of social organization*, London, Watts.
- Fisera, Joseph (1961), "Religion et opinions chez les étudiants de l'Université de Sarajevo", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 12 (1), pp. 145-155.
- Flere, Sergej (2007), "Gender and religious orientation", *Social Compass*, 54 (2), pp. 239-253.
- Flere, Sergej e Andrej Kirbis (2009a), "New Age, religiosity, and traditionalism: a cross-cultural comparison", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (1), pp. 161-169.
- Flere, Sergej e Andrej Kirbis (2009b), "New Age is not inimical to religion and traditionalism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (1), pp. 179-184.
- Flory, Richard e Donald E. Miller (2010), "The expressive communalism of post-boomer religion in the USA", em Sylvia Collins-Mayo e Pink Dandelion (ed.), *Religion and youth*, Farnham, Ashgate, pp. 9-15.
- Fonseca, Laura P. (2001), *Culturas juvenis, percursos femininos. Experiências e subjectividades na educação de raparigas*, Oeiras, Celta Editora.
- Fontes, Paulo (2002), "O catolicismo no século XX: da separação à democracia", em Carlos M. Azevedo (dir.), *História religiosa de Portugal – Volume 3 – Religião e secularização*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 129-351.
- Fontes, Paulo (1995), "Jovens, menos jovens e a educação das novas gerações. Algumas notas sobre a condição juvenil", *Communio. Revista Internacional Católica*, XII (6), pp. 503-514.
- Ford, Thomas E. et al. (2009), "The unmaking of prejudice: how Christian beliefs relate to attitudes towards homosexuals", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (1), pp. 146-160.
- Formosinho, Júlia e Conceição A. Pinto (1986), "Auto-estima, auto-conceito académico, alienação e sucesso escolar", Número especial Maio, *Desenvolvimento*, pp. 129-144.
- Fortuna, Carlos (coord.) e Fernando Fontes (2000), *Sobre a leitura – Vol. I (Série II). Bibliotecas públicas, utilizadores e comunidades: o caso da Biblioteca Municipal António Botto*, Instituto Português do Livro e da Biblioteca e Observatório das Actividades Culturais.
- Fortuna, Carlos (coord.) e Fernando Fontes (1999), *Sobre a leitura – Vol. I (Série I). Leitura juvenil: hábitos e práticas no distrito de Coimbra*, Instituto Português do Livro e da Biblioteca e Observatório das Actividades Culturais.
- Fox, Jonathan e Ephraim Tabor (2008), "Contemporary evidence regarding the impact of state regulation of religion on religious participation and belief", *Sociology of Religion*, 69 (3), pp. 245-271.
- França, Luís (1993a), "Ética e sentido da vida", em Luís França (coord.), *Portugal, valores europeus, identidade cultural*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, pp. 113-180.
- França, Luís (coord.) (1993b), *Portugal, valores europeus, identidade cultural*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- França, Luís (1986), "A religião na memória e na actualidade dos jovens portugueses", *Desenvolvimento*, Número especial Maio, pp. 29-46.
- França, Luís (1985), "Os jovens portugueses perante a religião: caracterização global", *Análise Social*, XXI (86), pp. 247-281.
- França, Luís (1981), *Comportamento religioso da população portuguesa*, Lisboa, Moraes Editores/Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.

- Francis, Leslie J. e Carolyn Wilcox (1998), “Religiosity and femininity: do women really hold a more positive attitude toward Christianity?”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (3), pp. 462-469.
- Frazer, James G. (1974 [1890]), *The golden bough. A study in magic and religion*, London, The Macmillan Press.
- Freese, Jeremy (2004), “Risk preferences and gender preferences in religiousness: evidence from the World Values Survey”, *Review of Religious Research*, 46 (1), pp. 88-91.
- Freston, Paul (2007), “Latin America: the ‘Other Christendom’, pluralism and globalization”, em Peter Beyer e Lori Beaman (ed.), *Religion, globalization and culture*, Leiden, Koninklijke Brill NV, pp. 571-593.
- Freud, Sigmund (2008 [1927]), *The future of an illusion*, London, Penguin Books.
- Frias, Aníbal (2003), “Praxe académica e culturas universitárias em Coimbra. Lógicas das tradições e dinâmicas identitárias”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 66, pp. 81-116.
- Fromm, Erich (1972 [1949]), *Psychoanalysis and religion*, New York (NY), Bantam Books.
- Fukuyama, Francis (2000), *A grande ruptura. A natureza humana e a reconstrução da ordem social*, Lisboa, Quetzal Editores.
- Fulton, Aubyn S. et al. (1999), “Religious orientation, antihomosexual sentiment, and fundamentalism among Christians”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38 (1), pp. 14-22.
- Fulton, John (2000), “Young adults, contemporary society and Catholicism”, em John Fulton et al., *Young Catholics at the new millennium: the religion and morality of young adults in western countries*, Dublin, University College Dublin Press, pp. 1-26.
- Furseth, Inger e Pal Repstad (2007), *An introduction to the sociology of religion. Classical and contemporary perspectives*, Aldershot, Ashgate.
- Gabinete de Planeamento, Estratégia, Avaliação e Relações Internacionais (GPEARI) (2010), *Inscritos no ensino superior [2008-2009]: informação socioeconómica*, Lisboa, GPEARI.
- Garcia, José L. et al. (2000a), *Estranhos. Juventude e dinâmicas de exclusão social em Lisboa*, Oeiras, Celta Editora.
- Garcia, José L. et al. (2000b), “Orientação, cidadania e responsabilização”, em João F. Almeida (org.), *Os portugueses e o ambiente. I inquérito nacional às representações e práticas dos portugueses sobre o ambiente*, Oeiras, Celta Editora, pp. 145-184.
- Gaspar, Teresa (2000), *Jovens trabalhadores da indústria automóvel: atitudes perante o trabalho, valores e identificações profissionais*, Dissertação de Mestrado em Sociologia do Trabalho, das Organizações e do Emprego, Lisboa, ISCTE.
- Gauchet, Marcel (2009), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Éditions Gallimard.
- Gauna, Max (1992), *Upwellings: first expressions of unbelief in the printed literature of the French Renaissance*, Rutherford (NJ), Fairleigh Dickinson University Press.
- Geertz, Clifford (1966), “Religion as a cultural system”, em Michael Banton (ed.), *Anthropological approaches to the study of religion*, London, Tavistock, pp. 1-46.
- Geertz, Clifford (1958), “Ethos, world view and the analysis of sacred symbols”, *The Antioch Review*, 17 (1), pp. 421-437.
- Giddens, Anthony (2005), *As consequências da modernidade*, Oeiras, Celta Editora.
- Giordan, Giuseppe (2009a), “The body between religion and spirituality”, *Social Compass*, 56 (2), pp. 226-236.
- Giordan, Giuseppe (2009b), “Youth and religion in Aosta Valley”, *Review of Religious Research*, 50 (3), pp. 335-344.
- Glock, Charles Y. e Rodney Stark (1969 [1965]), *Religion and society in tension*, Chicago (IL), Rand McNally & Co.
- Goldstein, Warren S. (2009), “Secularization patterns in the old paradigm”, *Sociology of Religion*, 70 (2), pp. 157-178.
- Gomes, Carlos A. e Licínio V. Lima (1996), “Associativismo estudantil no ensino secundário e reprodução política das organizações partidárias de juventude”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 21, pp. 121-163.
- Gomes, Rui T. (2003), “Sociografia dos lazeres e práticas culturais dos jovens portugueses”, em José M. Pais, Manuel V. Cabral (coords.) et al., *Condutas de risco, práticas culturais e atitudes perante o corpo. Resultados de um inquérito aos jovens portugueses em 2000*, Oeiras, Celta Editora, pp. 167-263.
- Gonçalves, Albertino (2001), “A avaliação da Universidade pelos licenciados: resultados de um inquérito”, em Albertino Gonçalves et al. (eds.), *Da universidade para o mundo do trabalho; desafios para um diálogo*, Braga, Universidade do Minho, pp. 189-203.
- Gonçalves, Albertino (2000), “O emprego segundo o sexo. Resultados de um inquérito aos licenciados da Universidade do Minho”, *Cadernos do Noroeste*, 13 (1), pp. 119-132.

- Gonçalves, Alda (1995), *Construção social de identidades juvenis em contexto de exclusão social*, Dissertação de Mestrado em Sociologia, Lisboa, ISCTE.
- Gonçalves, Carlos M. et al. (2004), “Licenciados em sociologia e mercado de trabalho na transição do milénio”, *Sociologia*, 14, pp. 253-297.
- Gonçalves, Carlos M. et al. (1998), “Os jovens, a formação profissional e o emprego: resultados de uma investigação internacional”, *Sociologia*, 8, pp. 137-178.
- Gonçalves, Carlos M. et al. (1995), “A sociologia e os seus estudantes. Caracterização social e trajectórias escolares”, *Sociologia*, 5, pp. 177-195.
- Gonçalves, Nuno S. (2002), “A dimensão missionária do catolicismo português”, em Carlos M. Azevedo (dir.), *História religiosa de Portugal – Volume 3 – Religião e secularização*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 353-397.
- González-Anleo, Juan (2006), “Jóvenes e religiosidad”, em Pedro G. Blasco (dir.) et al., *Jóvenes españoles 2005*, Madrid, Fundación Santa Maria, pp. 241-303.
- González-Anleo, Juan (2004), “La religiosidad de los jóvenes: creencias, ritos y comunidad”, em Juan González-Anleo (dir.) et al., *Jóvenes 2000 y religión*, Madrid, Ediciones Santa Maria, pp. 15-117.
- González-Anleo, Juan e Juan M. González-Anleo (2008), *Para comprender la juventud actual*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino.
- Goodridge, R. Martin (1973), “The secular practice and the spirit of religion”, *Social Compass*, 20 (1), pp. 19-30.
- Gorski, Philip S. (2003), “Historicizing the secularization debate”, em Michele Dillon (ed.), *Handbook of the sociology of religion*, New York (NY), Cambridge University Press, pp. 110-122.
- Gorski, Philip S. e Ates Altinordu (2008), “After secularization?”, *Annual Review of Sociology*, 34, pp. 55-85.
- Graça, Maria P. (2005), *Representações e atitudes dos jovens urbanos face à participação das mulheres na política*, Dissertação de Mestrado em Sociologia e Políticas Europeias, Lisboa, ISCTE.
- Greeley, Andrew M. (2004a), “Children of the Council”, *America*, 190 (19), pp. 8-11.
- Greeley, Andrew M. (2004b), “Religious decline in Europe?”, *America*, 190 (7), pp. 16-18.
- Greeley, Andrew M. (2003), *Religion in Europe at the end of the second millennium*, New Brunswick (NJ), Transaction Publishers.
- Greeley, Andrew M. (2002), “Religious revivals in Eastern Europe”, *Society*, 39 (2), pp. 76-77.
- Greeley, Andrew M. (1995), *Religion as poetry*, New Brunswick (NJ), Transaction.
- Gribbin, John (2003), *Science a history 1543-2001*, London, Penguin Books.
- Groot, Kees et al. (2005), “The positioning of the parish in a context of individualization”, *Social Compass*, 52 (2), pp. 211-223.
- Gunnoe, Marjorie L. e Kristin A. Moore (2002), “Predictors of religiosity among youth aged 17-22: a longitudinal study of the national survey of children”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (4), pp. 613-622.
- Guerreiro, Maria D. (2003), “Pessoas sós: múltiplas realidades”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 43, pp. 31-49.
- Guimarães, Rui C. e José S. Cabral (1997), *Estatística*, Lisboa, McGraw Hill.
- Halman, Loek e Veerle Draulans (2006), “How secular is Europe?”, *The British Journal of Sociology*, 57 (2), pp. 263-288.
- Halman, Loek (2003), “Capital social na Europa contemporânea”, em Jorge Vala et al. (orgs.), *Valores sociais: mudanças e contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa, ICS, pp. 257-292.
- Harris, Richard J. e Edgar W. Mills (1985), “Religion, values and attitudes toward abortion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24 (2), pp. 119-236.
- Hastings, Philip K. e Dean R. Hoge (1976), “Changes in religion among college students, 1948 to 1974”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15 (3), pp. 237-249.
- Hay, David (1979), “Religious experience amongst a group of post-graduate students – a qualitative study”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18 (2), pp. 164-182.
- Hayek, Friedrich A. (1997), *The road to serfdom*, London, Routledge.
- Hayes, Bernadette C. (1995), “The impact of religious identification on political attitudes: an international comparison”, *Sociology of Religion*, 56 (2), pp. 177-194.
- Heelas, Paul et al. (2005), *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Helve, Helena (1991), “The formation of religious attitudes and world views: a longitudinal study of young Finns”, *Social Compass*, 38 (4), pp. 373-392.
- Herberg, Will (1962a), “Religion in a secularized society: the new shape of religion in America”, *Review of Religious Research*, 3 (3), pp. 145-147.

- Herberg, Will (1962b), "Religion in a secularized society: some aspects of America's three-religion pluralism", *Review of Religious Research*, 4 (1) pp. 33-45.
- Hertel, Bradley R. e Michael J. Donahue (1995), "Parental influences on God images among children: testing Durkheim's metaphoric parallelism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (2), pp. 186-199.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005a), "Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique", *Social Compass*, 52 (3), pp. 295-308.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005b [1999]), *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*, Lisboa, Gradiva.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000 [1993]), *Religion as a chain of memory*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press.
- Hervieu-Léger, Danièle (1998), "The transmission and formation of socioreligious identities in modernity: an analytical essay on the trajectories of identification", *International Sociology*, 13 (2), pp. 213-228.
- Hervieu-Léger, Danièle (1997), "La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche", *Social Compass*, 44 (1), pp. 131-143.
- Hervieu-Léger, Danièle et al. (1997), "Experiences sociales, expérimentations du sens et religion. Trajectoires typiques", em em Roland J. Campiche (dir.), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Cerf, pp. 241-298.
- Hiernaux, Jean-Pierre e Olivier Servais (2003), "La "religion invisible" en Belgique: questions de visibilité", *Social Compass*, 50 (3), pp. 335-343.
- Hoge, Dean R. (2002), "Core and periphery in American Catholic identity", *Journal of Contemporary Religion*, 17 (3), pp. 293-302.
- Hoge, Dean R. e Thomas P. O'Connor (2004), "Denominational identity from age sixteen to age thirty-eight", *Sociology of Religion*, 65 (1), pp. 77-85.
- Hoge, Dean R. e Gregory H. Petrillo (1978), "Determinants of church participation and attitudes among high school youth", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17 (4), pp. 359-379.
- Hollinger, Franz e Timothy B. Smith (2002), "Religion and esotericism among students: a cross-cultural comparative study", *Journal of Contemporary Religion*, 17 (2), pp. 229-249.
- Honório, Fernando (1993), *A mobilidade geográfica e sócio-profissional induzida pelo sistema de formação profissional*, Lisboa, ICS.
- Houtman, Dick e Meter Mascini (2002), "Why do churches become empty, while New Age grows? Secularization and religious change in the Netherlands", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (3), pp. 455-473.
- Houtman, Dick et al. (2009), "Christian religiosity and New Age spirituality: a cross-cultural comparison", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (1), pp. 169-179.
- Houtte, Jean (1964), "Pratique dominicale urbaine et âges en Europe Occidentale", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 18 (1), pp. 117-132.
- Houtte, Jean (1961), "Le calcul des pourcentages de la pratique dominicale", *Social Compass*, 8, pp. 225-244.
- Hove, Hidegard Van (1999), "L'émergence d'un "marché spirituel"", *Social Compass*, 46 (2), pp. 161-172.
- Hume, David (1975 [1779]), *Dialogues concerning natural religion*, New York (NY), Hafner Press.
- Hunsberger, Bruce (1978), "The religiosity of college students: stability and change over years at university", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17 (2), pp. 159-164.
- Hunsberger, Bruce (1976), "Background religious denomination, parental emphasis, and the religious orientation of university students", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15 (3), pp. 251-255.
- Hunsberger, Bruce e L.B. Brown (1984), "Religious socialization, apostasy, and the impact of family background", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23 (3), pp. 239-251.
- Hunt, Richard A. e Morton B. King (1978), "Religiosity and marriage", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17 (4), pp. 399-406.
- Huntington, Samuel P. (1999), *O choque das civilizações e a mudança na ordem mundial*, Lisboa, Gradiva.
- Hutsebaut, Dirk e Jean Houard (1972), "The representation of God: two complementary approaches", *Social Compass*, 19 (3), pp. 389-406.
- Iannaccone, Laurence R. (1998), "Introduction to the economics of religion", *Journal of Economic Literature*, 36 (3), pp. 1465-1496.
- Iannaccone, Laurence R. (1995), "Voodoo economics? Reviewing the rational choice approach to religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (1), pp. 76-89.
- Iannaccone, Laurence R. (1992), "Religious markets and the economics of religion", *Social Compass*, 39 (1), pp. 123-131.
- Iannaccone, Laurence R. (1991), "The consequences of religious market structure: Adam Smith and the economics of religion", *Rationality and Society*, 3 (2), pp. 156-177.
- Iannaccone, Laurence R. (1990), "Religious practice: a human capital approach", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (3), pp. 297-314.

- Imaz, Javier E. (2006), “Valores e identidades en los jóvenes”, em Pedro G. Blasco (dir.) *et al.*, *Jóvenes españoles 2005*, Madrid, Fundación Santa Maria, pp. 13-110.
- INE (2011), *Estatísticas do emprego – 4º trimestre de 2010*, Lisboa, INE.
- INE (2010a), *Estatísticas demográficas – 2009*, Lisboa, INE.
- INE (2010b), *Homens e mulheres em Portugal*, Lisboa, INE.
- INE (2009a), *Estatísticas da cultura – 2008*, Lisboa, INE.
- INE (2009b), *Estatísticas demográficas – 2008*, Lisboa, INE.
- INE (2008), *Estatísticas demográficas – 2007*, Lisboa, INE.
- INE (2002), *Censos 2001 – XIV Recenseamento Geral da População. IV Recenseamento Geral da Habitação*, Lisboa, INE.
- INE (1996), *Censos 91 – XIII Recenseamento Geral da População. III Recenseamento Geral da Habitação*, Lisboa, INE.
- INE (1984a), *XII Recenseamento Geral da População. II Recenseamento Geral da Habitação 1981*, Lisboa, INE.
- INE (1984b), *Estatísticas da Educação 1979 a 1982*, Lisboa, INE.
- INE (1982), *Estatísticas demográficas 1976-1979*, Lisboa, INE.
- INE (1973), *11º Recenseamento da população 1970. Estimativa a 20% – 1º Volume*, Lisboa, INE.
- INE (1963), *X Recenseamento Geral da População Tomo II*, Lisboa, INE.
- INE (1953), *IX Recenseamento Geral da População Tomo III – Volume I*, Lisboa, Bertrand.
- INE (1945), *VIII Recenseamento Geral da População Volume I*, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa.
- Inglehart, Ronald e Christian Welzel (2005), *Modernization, cultural change, and democracy. The human development sequence*, New York (NY), Cambridge University Press.
- I.P.O.P.E. (1973), *Estudo sobre liberdade e religião em Portugal*, Lisboa, Moraes Editores.
- Isambert, François-André (1961), “L’analyse des attitudes religieuses”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 11 (1), pp. 35-51.
- Isambert, François e Jacques Petit (1956), “Sociologie d’une paroisse parisienne”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1 (1), pp. 76-127.
- Isambert-Jamati, Viviane (1966), “A adolescência na sociedade moderna”, *Análise Social*, 4 (14), pp. 185-197.
- James, William (1952 [1902]), *The varieties of religious experience. A study in human nature*, London, Longmans, Green and Co.
- Janssen, Jacques (1998), “The Netherlands as an experimental garden of religiosity”, *Social Compass*, 45 (1), pp. 109-121.
- Jarvis, Peter (1980), “Towards a sociological understanding of superstition”, *Social Compass*, 27 (2-3), pp. 285-295.
- Jaspers, Karl (1954), *Origine et sens de l’histoire*, Paris, Plon.
- Jesuino, Jorge C. e Elizabeth Reis (1991), “A entrada dos jovens no mundo do trabalho. Um estudo internacional”, *Revista de Gestão*, 9, pp. 9-22.
- Johnson, Martin A. (1973), “Family life and religious commitment”, *Review of Religious Research*, 14 (3), pp. 144-150.
- Jong, Gordon F. e Joseph E. Faulkner (1972), “Religion and intellectuals”, *Review of Religious Research*, 14 (1), pp. 15-24.
- Khan, Sheila (1998), *Jovens 'negros' imigrantes num processo de aculturação*, Dissertação de Mestrado em Psicologia Social, Lisboa, ISCTE.
- Kirkpatrick, Lee A. (1993), “Fundamentalism, Christian orthodoxy, and intrinsic religious orientation as predictors of discriminatory attitudes”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32 (3), pp. 256-268.
- Knittermeyer, Hinrich (2010), “A filosofia moderna: de Nicolau de Cusa a Nietzsche”, em Fritz Heinemann, *A filosofia no século XX*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 189-254.
- Kovacs, Ilona e Conceição Moreno (1992), “Tecnologias de informação e valores: atitudes face ao trabalho”, *Organizações e Trabalho*, 7/8, pp. 75-92.
- Kublik, Walenty (1974), “The acceptance of the Catholic model of marriage and the family among Polish university students”, *Social Compass*, 21 (1), pp. 45-68.
- Kunkel, Mark A. *et al.* (1999), “God images: a concept map”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38 (2), pp. 193-202.
- Lacroix, Michel (2000), *A ideologia do New Age*, Lisboa, Instituto Piaget.
- Laermans, Rudi (2006), “The ambivalence of religiosity and religion: a reading of Georg Simmel”, *Social Compass*, 53 (4), pp. 479-489.
- Lages, Mário (2000), “A religiosidade popular na segunda metade do século XX”, em Manuel B. Cruz e Natália C. Guedes (coords.), *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal*, Lisboa, UCP, pp. 379-436.

- Lages, Mário (1984), “Valores e critérios morais”, em A.A.V.V., *Sondagem à população do Patriarcado de Lisboa – Apresentação*, Lisboa, Secretaria-Geral do Patriarcado.
- Lages, Mário (1965), “Elementos para uma tipologia sociológica do Cristianismo português”, *Ora et Labora*, 3, pp. 200-231.
- Laloux, Joseph (1967), “Pratique religieuse et appartenance sociale”, *Social Compass*, 14, pp. 105-116.
- Lambert, Yves (2004a), “A turning point in religious evolution in Europe”, *Journal of Contemporary Religion*, 19 (1), pp. 29-45.
- Lambert, Yves (2004b), “De la classe sociale à la génération comme facteur principal de différenciation des attitudes religieuses”, *Social Compass*, 51 (2), pp. 249-254.
- Lambert, Yves (2004c), “Des changements dans l’évolution religieuse de l’Europe et de la Russie”, *Revue Française de Sociologie*, 45 (2), pp. 307-338.
- Lambert, Yves (1999), “Religion in modernity as a new axial age: secularization or new religious forms?”, *Sociology of Religion*, 60 (3), pp. 303-333.
- Lambert, Yves (1993), “Ages, générations et christianisme en France et en Europe”, *Revue Française de Sociologie*, 34 (4), pp. 525-555.
- Lambert, Yves (1992), “Les jeux de la transcendance et de l’immanence”, em Yves Lambert e Guy Michelat (dir.), *Crépuscule des religions chez les jeunes? Jeunes et religions en France*, Paris, Éditions L’Harmattan, pp.189-203.
- Lambert, Yves (1991a), “La religion et la recomposition du symbolique chez les jeunes français”, *Social Compass*, 38 (4), pp. 357-372.
- Lambert, Yves (1991b), “La “Tour de Babel” des définitions de la religion”, *Social Compass*, 38 (1), pp. 73-85.
- Lambert, Yves (dir.) et al. (1997), “Les croyances des jeunes européens”, em Roland Campiche (dir.), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Cerf, pp. 97-166.
- Landes, David S. (2001), *A riqueza e a pobreza das nações. Por que algumas são tão ricas e outras tão pobres*, Lisboa, Gradiva.
- Laythe, Brian et al. (2002), “Religious fundamentalism as a predictor of prejudice: a two component model”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (4), pp. 623-635.
- Lazar, Aryeh (2006), “Fear of personal death as a predictor of motivation for religious behavior”, *Review of Religious Research*, 48 (2), pp. 179-189.
- Leandro, Ema (1994a), “A composição social dos estudantes inscritos pela primeira vez no primeiro ano dos estabelecimentos de ensino superior público: as probabilidades de acesso (I Parte)”, *Fórum Sociológico*, 4, pp. 125-146.
- Leandro, Ema (1994b), “A composição social dos estudantes inscritos pela primeira vez no primeiro ano dos estabelecimentos de ensino superior público: probabilidades de acesso (II Parte)”, *Fórum Sociológico*, 5, pp. 33-42.
- Leandro, Maria E. (2002), “Herdeiros das identidades religiosas. Percursos juvenis contrastados entre as permanências e as inovações”, *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, 2, pp. 19-37.
- Leandro, Ana S. e Maria E. Leandro (2004), “Transmissão de valores no seio da família. Persistências e mudanças”, comunicação apresentada no *V Congresso Português de Sociologia. Atelier: famílias*, Universidade do Minho, 12 a 15 de Maio de 2004, Braga, pp. 5-14.
- Le Bras, Gabriel (1937), “Pour l’étude de la paroisse rurale”, *Revue d’histoire de l’Eglise de France*, XXIII, pp. 3-19.
- Le Bras, Gabriel (1931), “Introduction à l’enquête de la pratique et de la vitalité religieuse du catholicisme en France”, *Revue d’histoire de l’Eglise de France*, XVII, pp. 425-449.
- Lee, Jerry W. et al. (1999), “Family worship patterns and their correlation with adolescent behavior and beliefs”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (3), pp. 372-381.
- Lee, Raymond L.M. (2008), “La fin de la religion? Réenchantement et déplacement du sacré”, *Social Compass*, 55 (1), pp. 66-83.
- Leeuw, Gerardus Van Der (1963 [1933]), *Religion in essence and manifestation – Vol.1*, New York (NY), Harper & Row.
- Legendre, Pierre (2005), *L’amour du censeur*, Paris, Seuil.
- Leitão, Simão P.C. (2004), “A(s) igreja(s) face ao processo de recomposição do religioso: práticas e representações de jovens vinculados à estrutura da Igreja Católica-romana”, comunicação apresentada no *V Congresso Português de Sociologia. Atelier: quotidiano, crenças e religiosidades*, Universidade do Minho, 12 a 15 de Maio, Braga, pp. 29-35.
- Lemos, Armanda (2002), “Sexualidade e gravidez na adolescência: um estudo de caso”, *Cadernos do Noroeste*, 17 (1-2), pp. 213-232.
- Lenski, Gerhard (1967), *El factor religioso*, Barcelona, Editorial Labor.

- Lessa, W.A. e E.Z. Vogt (eds.) (1958), *Reader in comparative religion*, New York (NY), Harper & Row.
- Levitt, Mairi (1995), "Sexual identity and religious socialization", *The British Journal of Sociology*, 46 (3), pp. 529-536.
- Lewis, Suzan *et al.* (1999), *Futuros em suspenso: jovens europeus falam acerca da conciliação entre trabalho e família*, Lisboa, ISCTE.
- Lima, Luísa e Porfírio Silva (1986), "Os jovens, o trabalho e a escola", *Desenvolvimento*, Número especial Maio, pp. 165-186.
- Lima, Maria P.C. (1992), *Inserção na vida activa, emprego e desemprego em Portugal e na Comunidade Europeia*, Lisboa, ICS/Instituto da Juventude.
- Lipovetsky, Gilles (2010a), *A felicidade paradoxal. Ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*, Lisboa, Edições 70.
- Lipovetsky, Gilles (2010b), *O império do efêmero*, Alfragide, Publicações Dom Quixote.
- Lipovetsky, Gilles (2007), *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, Lisboa, Relógio d'Água Editores.
- Lipovetsky, Gilles e Jean Serroy (2010), *A cultura-mundo. Resposta a uma sociedade desorientada*, Lisboa, Edições 70.
- Lobo, Cristina e Cristina P. Conceição (2003), "O recasamento em Portugal", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 43, pp. 141-159.
- Lopes, João T. (1997), *Tristes escolas: práticas culturais estudantis no espaço escolar urbano*, Porto, Edições Afrontamento.
- Lopes, João T. (1995), "As escolas urbanas como cenários de interação. Um estudo sobre práticas culturais estudantis", *Sociologia*, 5, pp. 91-150.
- Lopes, João T. e Lina Antunes (2001), *Sobre a leitura – Vol. IV (Série III). Novos hábitos de leitura: análise comparativa de estudos de caso*, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas e Observatório das Actividades Culturais.
- Lopes, João T. e Lina Antunes (2000), *Sobre a leitura – Vol. V (Série II). Bibliotecas e hábitos de leitura: análise comparativa de estudos de caso*, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas e Observatório das Actividades Culturais.
- Lopes, João T. e Lina Antunes (1999), *Sobre a leitura – Vol. IV (Série I). Bibliotecas e hábitos de leitura: instituições e agentes. Relatório síntese*, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas e Observatório das Actividades Culturais.
- Lot, Ferdinand (1985), *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*, Lisboa, Edições 70.
- Loveland, Matthew L. *et al.* (2005), "Private prayer and civic involvement", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44 (1), pp. 1-14.
- Luckmann, Thomas (2003), "Transformations of religion and morality in modern Europe", *Social Compass*, 50 (3), pp. 275-285.
- Luckmann, Thomas (1979), "The structural conditions of religious consciousness in modern societies", *Japanese Journal of Religious Studies*, 6 (1-2), pp. 121-137.
- Luckmann, Thomas (1970 [1967]), *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, London, The Macmillan Company.
- Luhmann, Niklas (2007 [1998]), *La religión de la sociedad*, Madrid, Editorial Trotta.
- Lyon, David (1985), "Rethinking secularization: retrospect and prospect", *Review of Religious Research*, 26 (3), pp. 228-243.
- Lyotard, Jean-François (1989), *A condição pós-moderna*, Lisboa, Gradiva.
- Machado, Fernando L. *et al.* (2003), "Classes sociais e estudantes universitários: origens, oportunidades e orientações", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 66, pp. 45-80.
- Machado, Fernando L. *et al.* (1989), "Identidades e orientações dos estudantes: classes, convergências, especificidades", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 27/28, pp. 189-209.
- Machete, Rui (1968), "A origem social dos estudantes portugueses", *Análise Social*, VI (20-21), pp. 213-247.
- Maitre, Jacques (1961), "Un sondage polonaise sur les attitudes religieuses de la jeunesse", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 12 (1), pp. 133-143.
- Mak, Heather K. e Jo-Ann Tsang (2008), "Separating the "sinner" from the "sin": religious orientation and prejudiced behavior toward sexual orientation and promiscuous sex", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (3), pp. 379-392.
- Malinowski, Bronislaw (1955 [1925]), "Magic, science and religion", em Joseph Needham (ed.), *Science, Religion and reality*, New York (NY), George Braziller, pp. 25-88.

- Margry, Peter J. (2008), “Secular pilgrimage: a contradiction in terms?”, em Peter J. Margry (ed.), *Shrines and pilgrimage in the modern world. New itineraries into the sacred*, Amsterdam, Amsterdam University Press, pp. 13-46.
- Marivoet, Salomé (1993), *Envolvimentos sociais no desporto: abordagem sociológica das práticas desportivas em quadros competitivos: estudo de caso*, Dissertação de Mestrado em Sociologia Rural e Urbana, Lisboa, ISCTE.
- Maroco, João (2010), *Análise estatística – com utilização do SPSS*, Lisboa, Edições Sílabo.
- Marques, Ana P. (2004), “Mercados profissionais e (di)visões identitárias de jovens engenheiros”, *Sociologia*, 14, pp. 165-194.
- Marques, João F. (2000a), “Rituais e manifestações de culto”, em Carlos M. Azevedo (Dir.), *História religiosa de Portugal – Volume 2 – Humanismos e reformas*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 517-601.
- Marques, Renata M. (2000b), *Sobre a leitura – Vol. II (Série II). Hábitos de leitura juvenil – Évora e concelhos limitrofes*, Lisboa, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas e Observatório das Actividades Culturais.
- Martin, David (2005a), *On secularization. Towards a revised general theory*, Aldershot, Ashgate.
- Martin, David (2005b), “Secularisation and the future of Christianity”, *Journal of Contemporary Religion*, 20 (2), pp. 145-160.
- Martin, David (1999), “The evangelical upsurge and its political implications”, em Peter L. Berger (ed.), *The desecularization of the world*, Washington (DC) e Grand Rapids (MI), Ethics and Public Policy Center e William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 37-49.
- Martin, David (1995), “Sociology, religion and secularization: an orientation”, *Religion*, 25, pp. 295-303.
- Martin, David (1993), *Tongues of fire. The explosions of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell.
- Martin, David (1978), *A general theory of secularization*, Oxford, Basil Blackwell.
- Martins, António M. (2001), “Trajectórias profissionais dos diplomados pela Universidade de Aveiro”, em Albertino Gonçalves et al. (eds.), *Da universidade para o mundo do trabalho: desafios para um diálogo*, Braga, Universidade do Minho, pp. 89-106.
- Martins, Humberto S. (1997), *Ami cunhá cumpadri pitécu. Uma etnografia da linguagem e da cultura juvenil luso-africana em dois contextos suburbanos de Lisboa*, Dissertação de mestrado no âmbito da especialização de Práticas e Representações Sociais, Lisboa, ICS.
- Martins, José S. (2006), *Como se faz um santo*, Lisboa, Aletheia.
- Martins, Susana C. et al. (2005), *Condições sócioeconómicas dos estudantes do ensino superior em Portugal*, Lisboa, Direcção-Geral do Ensino Superior.
- Marx, Karl (1976 [1844]), “Contribution to the critique of Hegel’s Philosophy of Law. Introduction”, em Karl Marx e Frederick Engels, *On religion*, Moscow, Progress Publishers, pp. 38-52.
- Marx, Karl e Frederick Engels (1976 [1848]), “Manifesto of the communist party (Extracts from Chapters II and III)”, em Karl Marx e Frederick Engels, *On religion*, Moscow, Progress Publishers, pp. 78-79.
- Mason, Michael (2010), “The spirituality of young Australians”, em Sylvia Collins-Mayo e Pink Dandelion (ed.), *Religion and youth*, Farnham, Ashgate, pp. 55-62.
- Mateus, Sandra (2002), “Futuros prováveis. Um olhar sociológico sobre os projectos de futuro no 9ºano”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 39, pp. 117-149.
- Mattoso, José (2009), *Naquele tempo. Ensaio de história medieval*, Lisboa, Temas e Debates e Círculo de Leitores.
- Mauritti, Rosário (2003), “Caracterização e origens sociais”, em João F. Almeida et al., *Diversidade na universidade. Um inquérito aos estudantes de licenciatura*, Oeiras, Celta Editora, pp. 13-30.
- Mauritti, Rosário (2002), “Padrões de vida dos estudantes universitários nos processos de transição para a vida adulta”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 39, pp. 85-116.
- Mauritti, Rosário (2000), *Estudantes universitários: trajectórias sociais e expectativas de inserção profissional*, Dissertação de Mestrado em Políticas de Desenvolvimento de Recursos Humanos, Lisboa, ISCTE.
- Mavor, Kenneth I. e Cindy Gallois (2008), “Social group and moral orientation factors as mediators of religiosity and multiple attitude targets”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (3), pp. 361-377.
- McFarland, Sam G. (1989), “Religious orientations and the targets of discrimination”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28 (3), pp. 324-336.
- McIntosh, William A. et al. (1979), “The differential impact of religious preference and church attendance on attitudes toward abortion”, *Review of Religious Research*, 20 (2), pp. 195-213.
- Mead, George H. (1934), *Mind, self and society*, Chicago, Chicago University Press.
- Medeiros, Octávio H.R. (2008), *Entre o culto e o sentido. Fé professada, celebrada e vivida em meio urbano*, Ponta Delgada, Instituto de Cultura Católica.

- Medeiros, Octávio H.R. (2004), “Religião e problema moral. Segmentação social e crescente individuação”, comunicação apresentada no *V Congresso Português de Sociologia. Atelier: quotidiano, crenças e religiosidades*, Universidade do Minho, 12 a 15 de Maio, Braga, pp. 16-28.
- Medina, Fernando e Teresa Duarte (1999), *As relações entre a educação e o emprego dos diplomados do ensino superior: breve caracterização dos matriculados e dos diplomados*, Lisboa, Instituto para a Inovação e Formação.
- Menéndez, Millán A. (2008), “Evolução e tendências do catolicismo português no século XXI”, *Brotéria*, 166, pp. 21-38.
- Menéndez, Millán A. (2007), “Religiosidade e valores em Portugal: comparação com a Espanha e a Europa católica”, *Análise Social*, XLII (184), pp. 757-787.
- Micael, Fernando (1961a), “Recenseamento da prática dominical numa freguesia de Lisboa”, *Boletim de Informação Pastoral*, 12, pp. 35-37.
- Micael, Fernando (1961b), “Recenseamento da prática dominical numa freguesia de Lisboa”, *Boletim de Informação Pastoral*, 13, pp. 25-29.
- Micklethwait, John e Adrian Wooldridge (2010), *O regresso de Deus*, Lisboa, Quetzal Editores.
- Miguel, Nuno e Duarte Vilar (1986), “Afectividade e sexualidade no novo contexto social e cultural”, *Desenvolvimento*, Número especial Maio, pp. 103-126.
- Miller, Alan S. e John P. Hoffmann (1995), “Risk and religion: an explanation of gender differences in religiosity”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (1), pp. 63-75.
- Minnema, Lourens (1998), “La religion comme système de sens. Introduction à la sociologie de la religion de Niklas Luhmann”, *Social Compass*, 45 (2), pp. 279-296.
- Moberg, David O. e Dean R. Hoge (1986), “Catholic college students’ religious and moral attitudes, 1961 to 1982: effects of the sixties and the seventies”, *Review of Religious Research*, 28 (2), pp. 104-117.
- Mockabee, Stephen T. et al. (2001), “Measuring religious commitment among Catholics and Protestants: a new approach”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (4), pp. 675-690.
- Monteiro, Ana (1999a), *Sobre a leitura – Vol. II (Série I). A Biblioteca Pública de Beja como espaço de interacção*, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas e Observatório das Actividades Culturais.
- Monteiro, Teresa L. (1999b), *Convertidas às testemunhas de Jeová e à Igreja Universal do Reino de Deus: uma aproximação aos tipos familiares*, Dissertação de Mestrado em Sociologia, Lisboa, ICS.
- Montero, José R. (1998), “Religião e política em Espanha: os novos contornos da clivagem religiosa”, *Análise Social*, XXXIII (149), pp. 1053-1077.
- Moral, José L. (2007), *Jóvenes sin fe? Manual de primeros auxilios para reconstruir con los jóvenes da fe y la religión*, Madrid, Editorial PPC.
- Moura, Ana M. (2001), *Sobre a leitura – Vol. I (Série III). Práticas de leitura, jovens e novas tecnologias: a Biblioteca Municipal de Oeiras*, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas e Observatório das Actividades Culturais.
- Moura, Helena C. (1987), “Aspirações sociais dos adolescentes”, *Análise social*, XXIII (96), pp. 333-350.
- Murray, C. (1978), “The moral and religious beliefs of Catholic adolescents: scale development and structure”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17 (4), pp. 439-447.
- Nave, Joaquim G. e Susana Fonseca (2004), “Entre a cultura ambiental e o efeito nimby. As várias faces de uma cidadania para o ambiente!”, em João F. Almeida (org.), *Os portugueses e o ambiente. II inquérito nacional às representações e práticas dos portugueses sobre o ambiente*, Oeiras, Celta Editora, pp. 237-335.
- Nave, Joaquim G. et al. (2000), “Informação e cultura ambiental”, em João F. Almeida (org.), *Os portugueses e o ambiente. I inquérito nacional às representações e práticas dos portugueses sobre o ambiente*, Oeiras, Celta Editora, pp. 103-144.
- Nelsen, Hart M. et al. (1985), “Gender differences in images of God”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24 (4), pp. 396-402.
- Nesti, Arnaldo (2002), “What do believers believe? A survey in Poggibonsi (Italy)”, *Social Compass*, 49 (1), pp. 95-110.
- Neto, Vítor (1998), *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Neundorfer, Ludwig (1960), “Office and service: the function of the church in modern society”, *Social Compass*, 7, pp. 283-298.
- Neuter, Patrick (1972), “Amour, sexualité et religion: enquête par questionnaire et par images d’aperception auprès d’un group de collégiens”, *Social Compass*, 19 (3), pp. 365-387.
- Norris, Pippa e Ronald Inglehart (2004), *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*, New York (NY), Cambridge University Press.
- Nottingham, Elizabeth K. (1971), *Religion: a sociological view*, New York (NY), Random House.

- Novak, Michael (2001), *A ética católica e o espírito do capitalismo*, Cascais, Principia.
- Nunes, Adérito S. (1970), “A universidade no sistema social português – uma primeira abordagem”, *Análise Social*, VIII (32), pp. 646-707.
- Nunes, Adérito S. (1968a), “A população universitária portuguesa: uma análise preliminar”, *Análise Social*, 6 (22-23-24), pp. 295-385.
- Nunes, Adérito S. (1968b), *Sociologia e ideologia do desenvolvimento*, Lisboa, Moraes Editores.
- Nunes, João S. (1998), “Perfis sociais juvenis”, em Manuel V. Cabral e José M. Pais (coords.), *Jovens portugueses de hoje*, Oeiras, Celta Editora, pp. 1-51.
- Nunes, João S. (1994a), “Aspectos sociográficos”, em José M. Pais (coord.) et al., *Práticas culturais dos lisboetas*, Lisboa, ICS, pp. 21-52.
- Nunes, João S. (1994b), “Usos do tempo e gostos culturais”, em José M. Pais (coord.) et al., *Práticas culturais dos lisboetas*, Lisboa, ICS, pp. 53-318.
- O’Connell, Brian J. (1975), “Dimensions of religiosity among Catholics”, *Review of Religious Research*, 16 (3), pp. 198-207.
- O’Dea, Thomas F. (1966), *The sociology of religion*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
- Oliveira, Carlos A.M. (1995), *Atitudes e comportamentos religiosos dos portugueses na actualidade*, Tese de Doutoramento em Sociologia, Universidade de Évora.
- Oliveira, Carlos A.M. (1984), “Percurso da vida cristã”, em A.A.V.V., *Sondagem à população do Patriarcado de Lisboa – Apresentação*, Lisboa, Secretaria-Geral do Patriarcado.
- Oliveira, Miguel (1994), *História eclesiástica de Portugal*, Mem Martins, Publicações Europa-América.
- Otto, Rudolf (2005 [1917]), *O sagrado*, Lisboa, Edições 70.
- Pace, Enzo (2007a), “A peculiar pluralism”, *Journal of Modern Italian Studies*, 12 (1), pp. 86-100.
- Pace, Enzo (2007b), “Religion as communication: the changing shape of Catholicism in Europe”, em Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday religion. Observing modern religious lives*, New York (NY), Oxford University Press, pp. 37-49.
- Pace, Enzo (2006), “Salvation goods, the gift economy and charismatic concern”, *Social Compass*, 53 (1), pp. 49-64.
- Pais, José M (2003), *Culturas juvenis*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pais, José M. (2001a), *Ganchos, tachos e biscates. Jovens, trabalho e futuro*, Porto, Ambar.
- Pais, José M. (2001b), “O que explica a religiosidade dos portugueses? Um ensaio de análise tipológica”, em José M. Pais et al. (orgs.) (2001), *Religião e Bioética*, Lisboa, ICS, pp. 185-235.
- Pais, José M. (1999), *Consciência histórica e identidade: os jovens portugueses num contexto europeu*, Oeiras, Celta Editora.
- Pais, José M. (1998a), “Da escola ao trabalho: o que mudou nos últimos 10 anos?”, em Manuel V. Cabral e José M. Pais (coords.), *Jovens portugueses de hoje*, Oeiras, Celta Editora, pp. 189-214.
- Pais, José M. (1998b), “Grupos juvenis e modelos de comportamento em relação à escola e ao trabalho: resultados de análises factoriais”, em Manuel V. Cabral e José M. Pais (coords.), *Jovens portugueses de hoje*, Oeiras, Celta Editora, pp. 135-187.
- Pais, José M. (1998c), “Introdução”, em José M. Pais (coord.) et al., *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea*, Lisboa, ICS/SEJ, pp. 17-58.
- Pais, José M. (1998d), “Vida amorosa e sexual”, em José M. Pais (coord.) et al., *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea*, Lisboa, ICS/SEJ, pp. 405-465.
- Pais, José M. (1994a), “Percurso para a vida adulta num contexto de mudança social: o caso ilustrativo de Portugal”, em José M. Pais (org.), *Jovens europeus*, ICS/Instituto Português da Juventude.
- Pais, José M. (1994b), “Práticas, afectos e sociabilidades”, em José M. Pais (coord.) et al., *Práticas culturais dos lisboetas*, Lisboa, ICS, pp. 319-419.
- Pais, José M. (1991a), “Emprego juvenil e mudança social: velhas teses, novos modos de vida”, *Análise Social*, XXVI (114), pp. 945-987.
- Pais, José M. (1991b), *Formas sociais de transição para a vida adulta. Os jovens através dos seus quotidianos*, Tese de Doutoramento em Sociologia, Lisboa, ISCTE.
- Pais, José M. (1990a), “A construção sociológica da juventude – alguns contributos”, *Análise Social*, 25 (105-106), pp. 139-165.
- Pais, José M. (1990b), “Lazeres e sociabilidades juvenis – um ensaio de análise etnográfica”, *Análise Social*, XXV (108-109), pp. 591-644.
- Pais, José M. (1985), “Família, sexualidade e religião”, *Análise Social*, XXI (86), pp. 345-389.
- Pais, José M., Manuel V. Cabral (coords.) et al. (2003), *Condutas de risco, práticas culturais e atitudes perante o corpo. Resultados de um inquérito aos jovens portugueses em 2000*, Oeiras, Celta Editora.
- Pais, José M. e Lynne Chisholm (1997), *Jovens em mudança*, Lisboa, ICS.

- Pais, José M. (coord.) et al. (1999), *Traços e riscos de vida*, Porto, Ambar.
- Pais, José M. et al. (1995), *Inquérito aos artistas jovens portugueses*, Lisboa, ICS.
- Pais, José M. (coord.) et al. (1994), *Práticas culturais dos lisboetas*, Lisboa, ICS.
- Pais, José M. et al. (1989), *Juventude portuguesa: situações, problemas, aspirações*, Lisboa, ICS/Instituto da Juventude.
- Paiva, José P. (2000), “A Igreja e o poder”, em Carlos M. Azevedo (Dir.), *História religiosa de Portugal – Volume 2 – Humanismos e reformas*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 135-185.
- Pappámikail, Lia (2004), “Relações intergeracionais, apoio familiar e transições para a vida adulta em Portugal”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 46, pp. 91-116.
- Parsons, Talcott (1963), “Christianity and modern industrial society”, em E.A. Tiryakian, *Sociological theory, values and sociocultural change*, New York (NY), Free Press of Glencoe, pp. 33-70.
- Parsons, Talcott (1957), “Motivation of religious belief and behaviour”, em J. Milton Yinger, *Religion, society and the individual*, New York (NY), The Macmillan Company, pp. 380-385.
- Pawelczynska, Anna (1961), “Les attitudes des étudiants varsoviens envers la religion”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 12 (1), pp. 107-132.
- Pedro, Maria E.S. e Julieta S. Lima (1997), *O que fazem os ex-alunos após a escolaridade ?*, Lisboa, Ministério da Educação – DEPGEF.
- Pearce, Lisa D. (2002), “The influence of early life course religious exposure on young adults’ dispositions toward childbearing”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (2), pp. 325-340.
- Peixoto, João (1989), “Alguns dados sobre o ensino superior em Portugal”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 27/28, pp. 167-188.
- Pérez-Agote, Alfonso (2009), “Les trois vagues de la sécularisation des consciences en Espagne”, *Social Compass*, 56 (2), pp. 189-201.
- Pérez-Delgado, Esteban (2006), *Impacto de la religión en el pensamiento de los jóvenes. El punto de vista psicológico y otros puntos de vista*, Salamanca, Editorial San Esteban.
- Pérez-Delgado, Esteban (1995), *Psicología, ética, religión. Ética versus religión?*, Madrid, Siglo XXI.
- Perl, Paul e Mark M. Gray (2007), “Catholic schooling and disaffiliation from Catholicism”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (2), pp. 269-280.
- Petersen, Larry R. (2001), “Religion, plausibility structures, and education’s effect on attitudes toward elective abortion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (2), pp. 187-204.
- Petersen, Larry R. e Anita Roy (1985), “Religiosity, anxiety, and meaning and purpose: religion’s consequences for psychological well-being”, *Review of Religious Research*, 27 (1), pp. 49-62.
- Pfautz, Harold W. (1955), “The sociology of secularization: religious groups”, *American Journal of Sociology*, 61 (2), pp. 121-128.
- Philips, Rick (2004), “Can rising rates of church participation be a consequence of secularization?”, *Sociology of Religion*, 65 (2), pp. 139-153.
- Pierrard, Pierre (1982), *História da Igreja*, São Paulo (Brasil), Edições Paulinas.
- Pin, Émile (1967a), “Hypotheses relatives a la désaffection religieuse dans les classes populaires”, em Hervé Carrier e Émile Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris, Éditions SPES, pp. 295-326.
- Pin, Émile (1967b), “Pratiques religieuses et classes sociales”, em Hervé Carrier e Émile Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris, Éditions SPES, pp. 287-293.
- Pina, Helena F. (2001), *Jovens, consumo, marcas e revistas: estudo de caso*, Dissertação de Mestrado em Comunicação, Cultura e Tecnologias da Informação, Lisboa, ISCTE.
- Pinto, Conceição A. (1986). *A escola: valores e aspirações dos jovens*. Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- Pinto, Conceição A. e Júlia Formosinho (1985), “Alienação na escola: conceito relevante para a compreensão da socialização escolar”, *Análise social*, XXI (87-88-89), pp. 1041-1051.
- Pinto, José C. (1995), “Deus – religião – Igreja: que futuro?”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 51, pp. 209-221.
- Pinto, José M. (1982), “Religiosidade, conservadorismo e apatia política do campesinato em Portugal”, *Análise Social*, XVIII (70), pp. 107-136.
- Pirenne, Henri (2009), *As cidades da Idade Média*, Mem Martins, Publicações Europa-América.
- Pires, Maria L. e Marinho Antunes (1998), “Vida religiosa”, em José M. Pais (coord.) et al., *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea*, Lisboa, ICS/SEJ, pp. 467-518.
- Pollack, Detlef (2008), “Religious change in Europe: theoretical considerations and empirical findings”, *Social Compass*, 55 (2), pp. 168-186.
- Potvin, Raymond H. e Douglas M. Sloane (1985), “Parental control, age, and religious practice”, *Review of Religious Research*, 27 (1), pp. 3-14.

- Prades, José A. (1987), *Persistence et métamorphoses du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Presser, Stanley e Mark Chaves (2007), “Is religious service attendance declining?”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3), pp. 417-423.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. (1968 [1952]), *Structure and function in primitive society*, London, Cohen & West.
- Ramos, Alice *et al.* (2006), “O método comparativo no estudo dos valores e atitudes”, em Jorge Vala e Anália Torres (orgs.), *Contextos e atitudes sociais na Europa*, Lisboa, ICS, pp. 379-407.
- Redden, Guy (2005), “The New Age: towards a market model”, *Journal of Contemporary Religion*, 20 (2), pp. 231-246.
- Regnerus, Mark D. e Jeremy E. Uecker (2006), “Finding faith, losing faith: the prevalence and context of religious transformations during adolescence”, *Review of Religious Research*, 47 (3), pp. 217-237.
- Reis, Elizabeth (2001), *Estatística multivariada aplicada*, Lisboa, Edições Sílabo.
- Reis, Elizabeth e Raul Moreira (1993), *Pesquisa de mercados*, Lisboa, Edições Sílabo.
- Reis, Elizabeth *et al.* (2001), *Estatística aplicada vol.2*, Lisboa, Edições Sílabo.
- Reis, Elizabeth *et al.* (1999), *Estatística aplicada vol.1*, Lisboa, Edições Sílabo.
- Reis, Maria L.B. (1986), “Tendências recentes das atitudes dos jovens portugueses face à política – análise comparativa com os indicadores europeus”, *Desenvolvimento*, Número especial Maio, pp. 67-78.
- Reis, Maria L.B. (1985), “Inter-relação entre as posições religiosas e a participação social dos jovens: respostas a um inquérito”, *Análise Social*, XXI (86), pp. 313-344.
- Reis, Maria L.B. e Margarida Dias (1993), “Grupos e valores de referência sócio-políticos”, em Luís França (coord.), *Portugal, valores europeus, identidade cultural*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, pp. 261-306.
- Remy, Jean (1960), “Conséquences socio-culturelles de la concentration urbaine”, *Social Compass*, 7, pp. 307-311.
- Rendeiro, Francisco (1953), “Sobre os principais problemas da vida religiosa do Algarve”, *Lumen*, XVII (Novembro), pp. 660-665.
- Riegelhaupt, Joyce F. (1982), “O significado religioso do anticlericalismo popular”, *Análise Social*, XVIII (72-73-74), pp. 1213-1230.
- Rinaman, William C. *et al.* (2009), “Dimensions of religiosity among American Catholics: measurement and validation”, *Review of Religious Research*, 50 (4), pp. 413-440.
- Roberts, Carl W. (1989), “Imagining God: who is created in whose image?”, *Review of Religious Research*, 30 (4), pp. 375-386.
- Roberts, Keith A. (1995), *Religion in sociological perspective*, Belmont (CA), Wadsworth Publishing Company.
- Robertson, Roland (2007), “Global millennialism: a post-mortem on secularization”, em Peter Beyer e Lori Beaman (ed.), *Religion, globalization and culture*, Leiden, Koninklijke Brill NV, pp. 9-34.
- Robertson, Roland (1970), *The sociological interpretation of religion*, New York (NY), Schocken Books.
- Rodrigues, Donizete (2007), *Sociologia da religião. Uma introdução*, Porto, Edições Afrontamento.
- Rolo, J.C. (2005), “População, agricultura e espaços “rurais” de Portugal no século XX”, em V.C. Barros e J.B. Ramos (coords.), *Evolução da família agrícola – Seminário*, Lisboa, INIAP – EAN, pp. 15-38.
- Rosa, Maria L. (2000), “A religião no século: vivências e devoções dos leigos”, em Carlos M. Azevedo (Dir.), *História religiosa de Portugal – Volume 1 – Formação e limites da Cristandade*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 423-505.
- Rowatt, Wade C. e David P. Schmitt (2003), “Associations between religious orientation and varieties of sexual experience”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42 (3), pp. 455-465.
- Ruiz, José A.L. (2006), “Ocio y tiempo libre”, em Pedro G. Blasco (dir.) e outros, *Jóvenes españoles 2005*, Madrid, Fundación Santa Maria, pp. 345-402.
- Russ, Jacqueline (1997), *A aventura do pensamento europeu. Uma história das ideias ocidentais*, Lisboa, Terramar.
- Sabe, Jordi C. (2007), “The crisis in religious socialization: an analytical proposal”, *Social Compass*, 54 (1), pp. 97-111.
- Salisbury, W. Seward (1958), “Religion and secularization”, *Social Forces*, 36 (3), pp. 197-205.
- Sampaio, Daniel (1997), “Escola, família e amigos – alguns resultados de um inquérito”, em José M. Pais e Lynne Chisholm, *Jovens em mudança*, Lisboa, ICS, pp.
- Sanchez, Juan M.G.A. (2006), “Relaciones e integración”, em Pedro G. Blasco (dir.) e outros, *Jóvenes españoles 2005*, Madrid, Fundación Santa Maria, pp. 111-183.
- Santos, António J.B.P. (1992), “A família no universo simbólico dos universitários de Évora”, *Economia e Sociologia*, 54, pp. 53-67.

- Santos, António J.B.P. (1990), “Universitários de Évora perante a religião”, *Economia e Sociologia*, 50, pp. 29-42.
- Santos, António J.B.P. (1985), “Jovens perante a família: subsídio para a definição de um perfil de valores”, *Economia e Sociologia*, 40, pp. 99-158.
- Santos, Luís A. (2002a), “A transformação do campo religioso português”, Carlos M. Azevedo (Dir.), *História religiosa de Portugal – Volume 3 – Religião e secularização*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 419-491.
- Santos, Luís A. (2002b), “Condicionantes na configuração do campo religioso português”, em Carlos M. Azevedo (Dir.), *História religiosa de Portugal – Volume 3 – Religião e secularização*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 401-417.
- Santos, Maria E.B. e Maria C. Roldão (1986), “As associações de estudantes no ensino secundário – um modo de promover o desenvolvimento sócio-moral e a formação cívica dos jovens?”, *Desenvolvimento*, Número especial Maio, pp. 79-92.
- Santos, Maria L.L. (1975), “Jovens portugueses numa sociedade em mudança: de um inquérito a alunos liceais”, *Análise Social*, XI (44), pp. 630-689.
- Santos, Maria L.L. (1969), “Família e “socialização”: um aspecto da evolução social contemporânea”, *Análise Social*, VII (25/26), pp. 67-84.
- Santos, Maria L.L. (coord.) et al. (2007), *A leitura em Portugal*, Lisboa, Gabinete de Estatística e Planeamento da Educação.
- Santos, Maria L.L. (coord.) et al. (2003), *O mundo da arte jovem*, Oeiras, Celta Editora.
- Saraiva, José H. (1993), *História de Portugal*, Lisboa, Publicações Alfa.
- Scakolczai, Arpad e Lázsló Fustos (1996), “Value systems in axial moments: a comparative analysis of 24 European countries”, *EUI Working Paper n°96/8*, Florence, European University Institute.
- Scheepers, Peer et al. (2002), “Education, religiosity and moral attitudes: explaining cross-national effect differences”, *Sociology of Religion*, 63 (2), pp. 157-176.
- Schlehofer, Michèle M. et al. (2009), “How do “religion” and “spirituality” differ? Lay definitions among older adults”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (3), pp. 411-425.
- Schmidt, Luísa (1993), *A procura e oferta cultural e os jovens*, Lisboa, ICS/Instituto da Juventude.
- Schmidt, Luísa (1990), “Jovens: família, dinheiro, autonomia”, *Análise Social*, XXV (108-109), pp. 645-673.
- Schmidt, Luísa (1989), *O discurso publicitário e a construção da juventude como categoria social*, Trabalho de síntese para as provas de acesso à categoria de assistente de investigação, Lisboa, ICS.
- Schmidt, Luísa et al. (2000), “País, percepção, retrato e desejo”, em João F. Almeida (org.), *Os portugueses e o ambiente. I inquérito nacional às representações e práticas dos portugueses sobre o ambiente*, Oeiras, Celta Editora, pp. 33-101.
- Scott, John (1997), *Sociological theory. Contemporary debates*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing.
- Sebastião, João (1996), “Relações dos jovens com a literacia: contextos de socialização em meio operário”, em Ana Benavente (coord.) et al., *A literacia em Portugal: resultados de uma pesquisa extensiva e monográfica*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Conselho Nacional de Educação, pp. 239-265.
- Secretaria Status - Rationarum Generale Ecclesiae (SS-RGE) (2010), *Annuario Statisticum Ecclesiae 2008*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Secretaria Status - Rationarum Generale Ecclesiae (SS-RGE) (2009), *Annuario Statisticum Ecclesiae 2007*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Secretaria Status - Rationarum Generale Ecclesiae (SS-RGE) (2002), *Annuario Statisticum Ecclesiae 2000*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Secretaria Status - Rationarum Generale Ecclesiae (SS-RGE) (1999), *Annuario Statisticum Ecclesiae 1997*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Secretaria Status - Rationarum Generale Ecclesiae (SS-RGE) (1992), *Annuario Statisticum Ecclesiae 1988*, Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Secretaria Status - Rationarum Generale Ecclesiae (SS-RGE) (1990), *Annuario Statisticum Ecclesiae 1988*, Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Secretaria Status - Rationarum Generale Ecclesiae (SS-RGE) (1989), *Annuario Statisticum Ecclesiae 1987*, Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Secretaria Status - Rationarum Generale Ecclesiae (SS-RGE) (1984), *Annuario Statisticum Ecclesiae 1982*, Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Secretaria Status - Rationarum Generale Ecclesiae (SS-RGE) (1982), *Annuario Statisticum Ecclesiae 1980*, Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Secretaria Status - Rationarum Generale Ecclesiae (SS-RGE) (1980), *Annuario Statisticum Ecclesiae 1978*, Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis.

- Secretaria Status - Rationarum Generale Ecclesiae (SS-RGE) (1979), *Annuario Statisticum Ecclesiae 1977*, Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Secretaria Status - Rationarum Generale Ecclesiae (SS-RGE) (1973), *Annuario Statisticum Ecclesiae 1970*, Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Secretariado Geral da Conferência Episcopal Portuguesa (SGCEP) (2009), *Anuário Católico de Portugal 2009*, Coimbra, Gráfica de Coimbra.
- Seguy, Jean (1996), “Les spiritualités dans le catholicisme récent: projet d’une recherche”, em Liliane Voyé (ed.), *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux. Hommage à Jean Remy*, Paris, De Boeck Université, pp. 247-269.
- Séguy, Jean (1986), “Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 61 (1), pp. 127-138.
- Seixas, Ana M. (1993), “Educação e mercado de trabalho: representações sociais de estudantes do ensino superior politécnico”, em *Estruturas sociais e desenvolvimento. Actas do II Congresso Português de Sociologia. Vol I*, Lisboa, Editorial Fragmentos, pp. 336-355.
- Sequeiros, Ana P. (2004), “Ir à net no tempo livre: apropriações juvenis da Rede no seio duma biblioteca pública”, *Sociologia*, 14, pp. 389-409.
- Servais, E. e J. Bonmariage (1969), “Sunday mass attendance as a cultural institution. Elements of empirical verification”, *Social Compass*, 16, pp. 369-386.
- Silva, Augusto (1984a), “Posição religiosa e contexto religioso familiar”, em A.A.V.V., *Sondagem à população do Patriarcado de Lisboa – Apresentação*, Lisboa, Secretaria-Geral do Patriarcado.
- Silva, Augusto (1979), “Prática religiosa dos católicos portugueses”, *Economia e Sociologia*, 25/26, pp. 61-198.
- Silva, Augusto e Maria J. Stock (1978), “Os finalistas do ensino secundário do Sul e a Universidade de Évora”, *Economia e Sociologia*, 24, pp. 65-95.
- Silva, Augusto et al. (2002), “Os jovens estudantes e a religião”, em Augusto Silva (coord.), *Vida, escola e religião no imaginário juvenil*, Braga, Editorial Apostolado da Oração, pp. 121-177.
- Silva, B.D. e M.F. Marques (2001), “Trajectórias de inserção profissional dos licenciados em Educação pelo Instituto de Educação e Psicologia da Universidade do Minho”, em Albertino Gonçalves et al. (eds.), *Da universidade para o mundo do trabalho; desafios para um diálogo*, Braga, Universidade do Minho, pp. 205-226.
- Silva, Manuel C. e José M. Monteiro (2000), “Estilos de vida numa concepção multidimensional de classe: o caso dos estudantes do politécnico de Viana do Castelo”, *Cadernos do Noroeste*, 13 (29), pp. 7-50.
- Silva, Marco (2010), “O anticlericalismo como ideologia”, *Agência Ecclesia*, 1258, pp. 20-24.
- Silva, Maria C. et al. (1997), *(Trans)formar é possível. Retrato de uma escola em mudança: estudo de caso*, Lisboa, Departamento de Avaliação, Prospectiva e Planeamento do Ministério da Educação.
- Silva, Porfírio (1986), Jovens: Estudos e escritos”, *Desenvolvimento*, Número especial Maio, pp. 219-227.
- Silva, Serafim F. (1984b), “Imagem da Igreja (opinião sobre a influência da doutrina e da actuação da Igreja)”, em A.A.V.V., *Sondagem à população do Patriarcado de Lisboa – Apresentação*, Lisboa, Secretaria-Geral do Patriarcado.
- Simmel, Georg (1998 [1906]), *La religion*, Belval, Éditions Circé.
- Sloane, Douglas M. e Raymond H. Potvin (1983), “Age differences in adolescent religiousness”, *Review of Religious Research*, 25 (2), pp. 142-154.
- Smith, William Robertson (1894 [1889]), *Lectures on the religion of the Semites. First series: The fundamental institutions*, London, Adam and Charles Black.
- Smithson, Janet et al. (1998), “Percepções dos jovens sobre a insegurança no emprego e suas implicações no trabalho e na vida familiar”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 27, pp. 97-113.
- Sousa, Luís N. (2004), “Processo(s) de transição ao trabalho: o caso dos diplomados em Comunicação Social”, *Sociologia*, 14, pp. 195-225.
- Sousa, Luís N. (2003), *Transição ao trabalho: interioridade, desafios ou descontinuidades: o caso do curso de comunicação social da ESEV*, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Território, Identidade e Património, Viseu, Escola Superior de Educação – ISCTE.
- Sousa, Manuel L.A. (1974), “Análise sociológica do Catolicismo português”, *Igreja e Missão*, 70, pp. 476-495.
- Spiro, Melford E. (1996 [1967]), *Burmese supernaturalism*, New Brunswick (NJ), Transaction Publishers.
- Spiro, Melford E. (1972), “La religion: problèmes de définition et d’explication”, em Robert E. Bradbury et al., *Essais d’anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, pp. 109-152.
- Stark, Rodney (2007), *A vitória da razão*, Lisboa, Tribuna da História.
- Stark, Rodney (2005), “How Christianity (and capitalism) led to science”, *Chronicle of Higher Education*, 52 (15), pp. 11-13.
- Stark, Rodney (2003), “False conflict”, *The American Entrepreneur*, Outubro/Novembro, pp. 27-33.

- Stark, Rodney (2002), "Physiology and faith: addressing the "universal" gender difference in religious commitment", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (3), pp. 495-507.
- Stark, Rodney (2001a), "Efforts to Christianize Europe 400-2000", *Journal of Contemporary Religion*, 16 (1), pp. 105-123.
- Stark, Rodney (2001b), "Gods, rituals, and the moral order", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (4), pp. 619-636.
- Stark, Rodney (2001c), "Reconceptualizing religion, magic and science", *Review of Religious Research*, 43 (2), pp. 101-120.
- Stark, Rodney (2000), "Religious effects: in praise of "idealistic humbug"", *Review of Religious Research*, 41 (3), pp. 289-310.
- Stark, Rodney (1999), "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion*, 60 (3), pp. 249-273.
- Stark, Rodney (1998), "Catholic contexts: competition, commitment and innovation", *Review of Religious Research*, 39 (3), pp. 197-208.
- Stark, Rodney e William S. Bainbridge (1996 [1987]), *A theory of religion*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press.
- Stark, Rodney e William S. Bainbridge (1980), "Towards a theory of religion: religious commitment", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19 (2), pp. 114-128.
- Stark, Rodney e Roger Finke (2000), *Acts of faith*, Berkeley and Los Angeles (CA), University of California Press.
- Stark, Rodney e Laurence R. Iannaccone (1997), "Why the Jehovah's Witnesses grow so rapidly: a theoretical application", *Journal of Contemporary Religion*, 12 (2), pp. 133-157.
- Stark, Rodney e Laurence R. Iannaccone (1995), "Truth? A reply to Bruce", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (4), pp. 516-519.
- Stark, Rodney e Laurence R. Iannaccone (1994), "A supply-side reinterpretation of the "secularization" of Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (3), pp. 230-252.
- Steeman, Gualbert M. (1977), "Atheism as religious crisis phenomenon. A reflexion on the nature of the problem", *Social Compass*, 24 (4), pp. 311-321.
- Steeman, Gualbert M. (1958), "La conception de la sociologie religieuse chez Gabriel Le Bras", *Social Compass*, 6, pp. 1-17.
- Stolz, Jorg e Olivier Favre (2005), "The evangelical milieu: defining criteria and reproduction across the generations", *Social Compass*, 52 (2), pp. 169-183.
- Suziedelis, Antanas e Raymond H. Potvin (1981), "Sex differences in factors affecting religiousness among Catholic adolescents", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (1), pp. 38-51.
- Swatos, Willaim H. e Kevin J. Christiano (1999), "Secularization theory: the course of a concept", *Sociology of Religion*, 60 (3), pp. 209-228.
- Taras, Pierre (1968), "Pratiques religieuses, contenu de foi et comportement moral. Resultats d'une enquête dans trois villes polonaises", *Social Compass*, 15, pp. 251-259.
- Taveira, Maria C. (2001), "Preparação para a inserção sócio-profissional: análise do observatório de emprego dos diplomados em Psicologia da Universidade do Minho", em Albertino Gonçalves *et al.* (eds.), *Da universidade para o mundo do trabalho: desafios para um diálogo*, Braga, Universidade do Minho, pp. 281-296.
- Taveira, Maria C. *et al.* (2001), "Amor e trabalho: leituras do desenvolvimento vocacional no jovem adulto", em Albertino Gonçalves *et al.* (eds.), *Da universidade para o mundo do trabalho*, Braga, Universidade do Minho, pp. 165-181.
- Tawney, Richard H. (1940), *Religion & the rise of capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Teixeira, M.M. (2001), "Jovens licenciados no mundo do trabalho: expectativas e problemas", em Albertino Gonçalves *et al.* (eds.), *Da universidade para o mundo do trabalho: desafios para um diálogo*, Braga, Universidade do Minho, pp. 131-139.
- Thompson Jr., Edward H. (1991), "Beneath the status characteristic: gender variations in religiousness", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4), pp. 381-394.
- Thompson Jr., Edward H. e Kathryn R. Remmes (2002), "Does masculinity thwart being religious? An examination of older men's religiousness", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (3), pp. 521-532.
- Tillich, Paul (1955), *Biblical religion and the search for ultimate reality*, Chicago (IL), University of Chicago Press.
- Torre, Renée (2002), "The Catholic diocese: a transversalized institution", *Journal of Contemporary Religion*, 17 (3), pp. 303-316.
- Torres, Anália (2002), *Casamento em Portugal. Uma análise sociológica*, Oeiras, Celta Editora.

- Torres, Anália (1997), “Casar? Porque não? – práticas e perspectivas de jovens portugueses sobre o casamento e a família”, em José M. Pais e Lynne Chisholm, *Jovens em mudança*, Lisboa, ICS, pp. 201-221.
- Torres, Anália e Rui Brites (2006), “Atitudes e valores dos europeus: a perspectiva do género numa análise transversal”, em Jorge Vala e Anália Torres (orgs.), *Contextos e atitudes sociais na Europa*, Lisboa, ICS, pp. 325-378.
- Troeltsch, Ernst (1931), *The social teaching of the Christian churches*, New York (NY), The Macmillan Company.
- Tschannen, Olivier (1994), “Sociological controversies in perspective”, *Review of Religious Research*, 36 (1), pp. 69-86.
- Tschannen, Olivier (1992), “La genèse de l’approche moderne de la sécularisation : une analyse en histoire de la sociologie”, *Social Compass*, 39 (2), pp. 291-308.
- Tschannen, Olivier (1991), “The secularization paradigm: a systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4), pp. 395-415.
- Turcotte, Paul-André (2001), “Catholic ritual practices, culture and society in Greater Montreal”, *Social Compass*, 48 (4), pp. 505-523.
- Turner, B.R. (1983), *Religion and social theory*, London, Heinemann Educational Books.
- Tylor, Edward B. (1920 [1871]), *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom – Volume 1*, London, John Murray.
- Uecker, Jeremy E. (2009), “Catholic schooling, Protestant schooling, and religious commitment in young adulthood”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (2), pp. 353-367.
- Uecker, Jeremy E. (2008), “Alternative schooling strategies and the religious lives of American adolescents”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (4), pp. 563-584.
- Vala, Jorge (1993), “Valores sócio-políticos”, em Luís França (coord.), *Portugal, valores europeus, identidade cultural*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, pp. 221-259.
- Vala, Jorge (1986a), “Identidade e valores da juventude portuguesa – uma abordagem exploratória”, *Desenvolvimento*, Número especial Maio, pp. 17-28.
- Vala, Jorge (1986b), *Representações sociais dos jovens: valores, identidades e imagens da sociedade portuguesa*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- Vala, Jorge e António Caetano (1993), “Atitudes dos estudantes universitários face às novas tecnologias de informação: construção de um modelo de análise”, *Análise Social*, XXVIII (122), pp. 523-554.
- Vala, Jorge et al. (orgs.) (2003), *Valores sociais: mudanças e contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa, ICS.
- Vala, Jorge e Anália Torres (orgs.) (2006), *Contextos e atitudes sociais na Europa*, Lisboa, ICS.
- Vasconcelos, José L. (2007), *Etnografia portuguesa Vol.IV*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Vasconcelos, Pedro (2003), “Famílias complexas: tendências de evolução”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 43, pp. 83-96.
- Vasconcelos, Pedro (1998a), “Práticas e discursos da conjugalidade e de sexualidade dos jovens portugueses”, em Manuel V. Cabral e José M. Pais (coords.), *Jovens portugueses de hoje*, Oeiras, Celta Editora, pp. 214-305.
- Vasconcelos, Pedro (1998b), “Vida familiar”, em José M. Pais (coord.) et al., *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea*, Lisboa, ICS/SEJ, pp. 319-404.
- Vaus, David A. (1984), “Workforce participation and sex differences in church attendance”, *Review of Religious Research*, 25 (3), pp. 247-256.
- Velasco, Juan Martín (2004), *Metamorfose do sagrado e futuro do Cristianismo*, Coimbra, Gráfica de Coimbra.
- Velasco, Juan Martín (1988), *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander, Editorial Sal Terrae.
- Vergote, Antoine, Catherine Aubert e Jean Houard (1972), “Parental images and representations of God”, *Social Compass*, 19 (3), pp. 431-444.
- Vercruyssen, Godelieve (1972), “The meaning of God: a factoranalytic study”, *Social Compass*, 19 (3), pp. 347-364.
- Viegas, José M.L. e Manuela Reis (1988), “Campesinato e regime democrático. Uma cultura política em transformação?”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 5, pp. 79-105.
- Vieira, Teresa et al. (1998), *A universidade é já ali!: estudo de caso*, Lisboa, Departamento de Avaliação, Prospectiva e Planeamento do Ministério da Educação.
- Vilaça, Helena (2004), “Gradações do pluralismo religioso dos portugueses”, *Sociologia*, 14, pp. 91-122.
- Vilaça, Helena (2001), “Identidades, práticas e crenças religiosas”, em José M. Pais et al. (orgs.), *Religião e Bioética*, Lisboa, ICS, pp. 73-128.
- Vilar, Duarte G.R. (1999), *Falar disso... Contributos para compreender a comunicação sobre sexualidade entre progenitores e adolescentes*, Tese de Doutoramento em Sociologia, Lisboa, ISCTE.

- Voas, David e Alasdair Crockett (2005), "Religion in Britain: Neither believing nor belonging", *Sociology*, 39 (1), pp. 11-28.
- Volkart, Edmund H. (ed.) (1951), *Social behavior and personality: contributions of W.I. Thomas to theory and social research*, New York, Social Science Research Council.
- Voyé, Liliane (1999), "Secularization in a context of advanced modernity", *Sociology of Religion*, 60 (3), pp. 275-288.
- Voyé, Liliane (1991), "Les jeunes et le mariage religieux: une émancipation du sacré", *Social Compass*, 38 (4), pp. 405-416.
- Voyé, Liliane (1969), "Liaison entre la religion et les fonctions culturelles de la famille", *Social Compass*, 16, pp. 355-368.
- Wach, Joachim (1971 [1947]), *Sociology of religion*, Chicago (IL), The University of Chicago Press.
- Wall, Karin (2003), "Famílias monoparentais", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 43, pp. 51-66.
- Wall, Karin e Cristina Lobo (1999), "Famílias monoparentais em Portugal", *Análise Social*, XXXIV (150), pp. 123-145.
- Walter, Tony (1990), "Why are most churchgoers women? A literature review", *Vox Evangelica*, 20, pp. 73-90.
- Walter, Tony e Grace Davie (1998), "The religiosity of women in the modern West", *The British Journal of Sociology*, 49 (4), pp. 640-660.
- Waterhouse, Helen (1999), "Reincarnation belief in Britain: New Age orientation or mainstream option?", *Journal of Contemporary Religion*, 14 (1), pp. 97-109.
- Watson, P.J. et al. (1988), "Age and religious orientation", *Review of Religious Research*, 29, pp. 271-280.
- Weber, Max (2006 [1915/1921/1922]), *Sociologia das religiões*, Lisboa, Relógio d'Água Editores.
- Weber, Max (2001), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Lisboa, Editorial Presença.
- Weigel, George (1999), "Roman Catholicism in the age of John Paul II", em Peter L. Berger (ed.), *The desecularization of the world*, Washington (DC) e Grand Rapids (MI), Ethics and Public Policy Center e William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 19-35.
- Weiming, Tu (1999), "The quest for meaning: religion in the People's Republic of China", em Peter L. Berger (ed.), *The desecularization of the world*, Washington (DC) e Grand Rapids (MI), Ethics and Public Policy Center e William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 85-101.
- Welch, Michael R. e David C. Leege (1988), "Religious predictors of Catholic parishioner's socio-political attitudes: devotional style, closeness to God, imagery, and agentic/communal religious identity", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27 (4), pp. 536-552.
- Welch, Michael R. e Jerry Barrish (1982), "Bringing religious motivation back in: a multivariate analysis of motivational predictors of student religiosity", *Review of Religious Research*, 23 (4), pp. 357-369.
- Werner, Karl F. (1999), *Naissance de la noblesse*, Paris, Librairie Arthème Fayard.
- Willaime, Jean-Paul (2006), "La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions", *Revue Française de Sociologie*, 47 (4), pp. 755-783.
- Willemksi, Edmund (1968), "Influence du milieu familial, des relations, du milieu scolaire et de la culture sur la foi des jeunes des grandes villes. Conclusions d'une enquête", *Social Compass*, 15, pp. 261-275.
- Willits, Fern K. e Donald M. Crider (1989), "Church attendance and traditional religious beliefs in adolescence and adulthood: a panel study", *Review of Religious Research*, 31 (1), pp. 68-81.
- Wilson, Bryan (2004), "Salvation, secularization and de-moralization", em Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 39-51.
- Wilson, Bryan (1989), *Religion in sociological perspective*, New York (NY), Oxford University Press.
- Wilson, Bryan (1979), "The return of the sacred", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18 (3), pp. 268-280.
- Wilson, Bryan R. (1976), "Aspects of secularization in the West", *Japanese Journal of Religious Studies*, 3 (4), pp. 259-276.
- Wilson, Bryan R. (1966), *Religion in secular society. A sociological comment*, London, Watts.
- Woodhead, Linda (2008), "Gendering secularization theory", *Social Compass*, 55 (2), pp. 187-193.
- Woodroof, J. Timothy (1985), "Premarital sexual behavior and religious adolescents", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24 (4), pp. 343-366.
- Woodrum, Eric (1988), "Determinants of moral attitudes", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27 (4), pp. 553-573.
- Woodrum, Eric e Beth L. Davison (1992), "Reexamination of religious influences on abortion attitudes", *Review of Religious Research*, 33 (3), pp. 229-243.
- Woods, Thomas E., Jr. (2005), *How the Catholic Church built western civilization*, Washington DC, Regnery Publishing, Inc.

- Yamane, David (1997), "Secularization on trial: in defense of a neosecularization paradigm", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (1), pp. 109-122.
- Yinger, J. Milton (1977), "A comparative study of the substructures of religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16 (1), pp. 67-86.
- Yinger, J. Milton (1957), *Religion, society and the individual. An introduction to the sociology of religion*, New York (NY), The Macmillan Company.
- York, Michael (1999), "Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial", *Social Compass*, 46 (2), pp. 173-179.

ANEXOS

Quadro A – Evolução de indicadores de religião nos católicos da Europa (1990-2008)

	1990	1999	2008
Religiosidade			
Religioso	85,1	85,1	83,4
Não religioso	14,3	13,9	15,5
Ateu convicto	0,7	0,9	1
Representações Deus			
Deus pessoal	52,5	55,2	51,1
Espírito ou força vital	29,5	31,4	33,7
Não sei o que pensar	14	10	10,9
Não há espírito, Deus ou força vital	4	3,4	4,3
Crenças			
Deus	93,2	94	92,8
Vida além morte	62,6	67,7	67
Inferno	35,8	46,4	48,5
Céu	60,9	62,1	63,4
Pecado	74,2	74,5	72,7
Assistência culto			
>=1 vez/semana	41,9	39,2	32,2
1 vez/mês	13	15,1	14,5
Só dias santos	17,6	20,8	24
Menos vezes/Nunca	27,5	24,8	29,4

Fonte: 1990 – EVS (2007), 1999 – EVS (2006), 2008 – EVS (2010)

Nota: A ponderação (*weight*) foi aplicada

Quadro B – Evolução de indicadores de religião nos católicos de Portugal (1990-2008)

	1990	1999	2008
Religiosidade			
Religioso	86,1	95,6	85,6
Não religioso	13,7	4,1	13,1
Ateu convicto	0,2	0,3	1,3
Representações Deus			
Deus pessoal	74,7	83,3	67,1
Espírito ou força vital	16,1	13,1	21,8
Não sei o que pensar	7,3	2,9	7,9
Não há espírito, Deus ou força vital	1,9	0,7	3,2
Crenças			
Deus	97,2	98,9	95,1
Vida além morte	47,2	50,3	54,6
Inferno	33,2	41,2	39,9
Céu	69,5	65,6	53,9
Pecado	80,7	76,1	69,5
Assistência culto			
>=1 vez/semana	44,7	40,3	25,6
1 vez/mês	10,4	16	16,7
Só dias santos	8,8	12,8	19,3
Menos vezes/Nunca	36,1	31,1	38,4

Fonte: 1990 – EVS (2007), 1999 – EVS (2006), 2008 – EVS (2010)

Nota: A ponderação (*weight*) foi aplicada

Quadro C – Distribuição das estatísticas relativas à importância na vida de alguns aspectos

	Média	Desvio padrão
Importância na vida do Sucesso profissional	4,46	,64
Importância na vida da Família	4,79	,56
Importância na vida dos Amigos	4,64	,60
Importância na vida dos Tempos livres	4,12	,74
Importância na vida da Política	2,90	1,09
Importância na vida da Religião	2,29	1,18
Importância na vida do Associativismo	2,47	1,07
Importância na vida do Amor	4,49	,74
Importância na vida do Êxito nos estudos	4,44	,67
Importância na vida de Sair à noite	3,15	,99
Importância na vida do Desporto	3,58	1,06
Importância na vida da Saúde	4,55	,75
Importância na vida da Alimentação	4,00	,86
Importância na vida do Sexo	3,93	,91
Importância na vida das Compras	2,79	1,00
Importância na vida da Internet	3,35	,95
Importância na vida do Telemóvel	3,26	1,01
Importância na vida da Música	3,97	,94
Importância na vida da TV	3,11	,97
Importância na vida da Ecologia/Ambiente	3,50	1,00
Importância na vida do Futebol	2,66	1,41
Importância na vida de Ganhar muito dinheiro	3,40	1,02
Importância na vida de Corpo bonito/elegante	3,41	,98

Figura A – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das crenças incluindo as NS/NR e com menos categorias do que as existentes

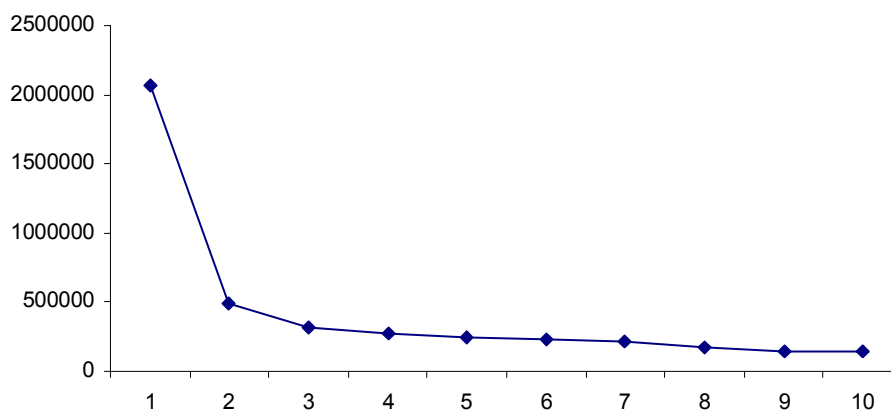


Figura B – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das crenças incluindo as NS/NR e com todas as categorias existentes

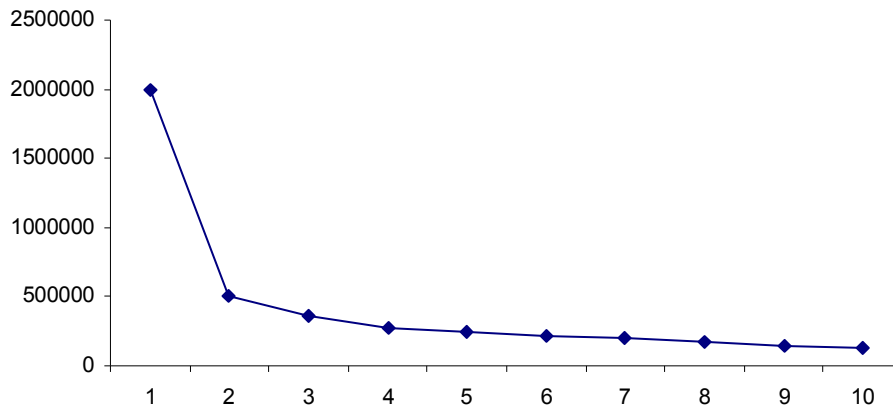


Figura C – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das crenças excluindo as NS/NR e menos categorias do que as existentes

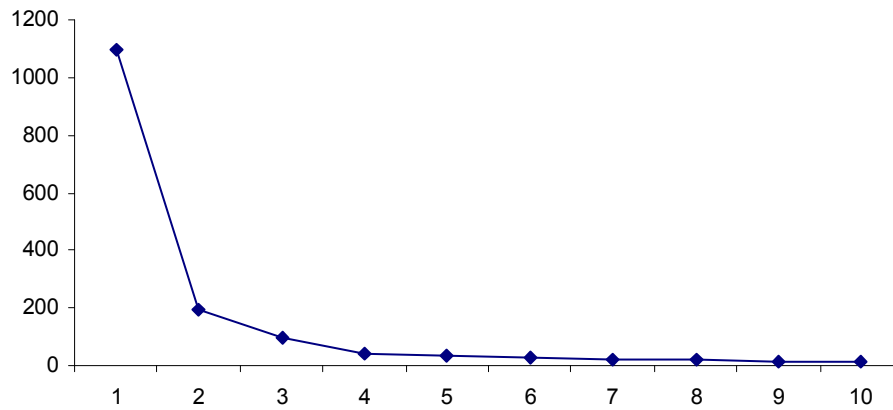


Figura D – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das crenças excluindo as NS/NR e com todas as categorias existentes

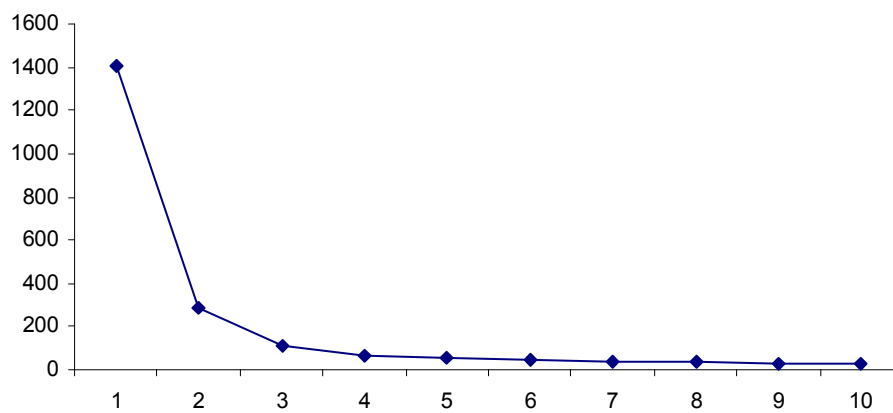


Figura E – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das práticas excluindo as NS/NR e com todas as categorias existentes

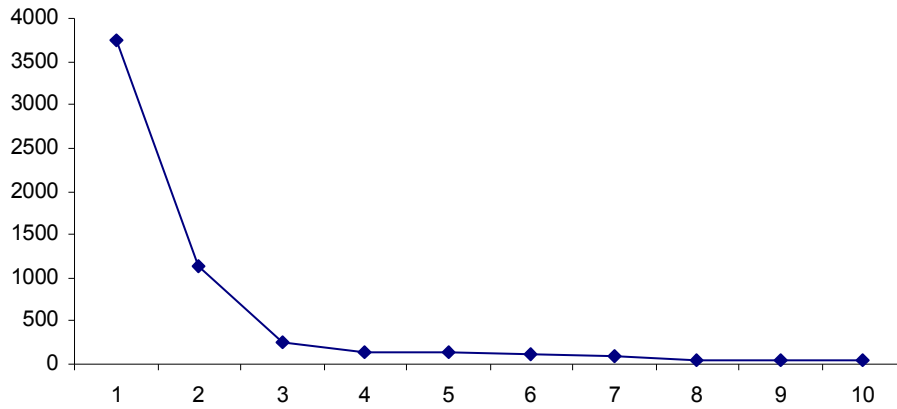


Figura F – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das práticas excluindo as NS/NR e com menos categorias do que as existentes

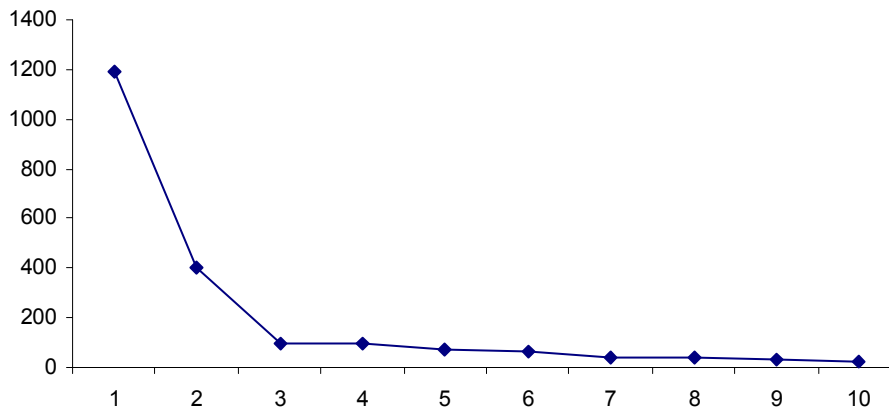


Figura G – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das atitudes excluindo as NS/NR e com todas as categorias existentes

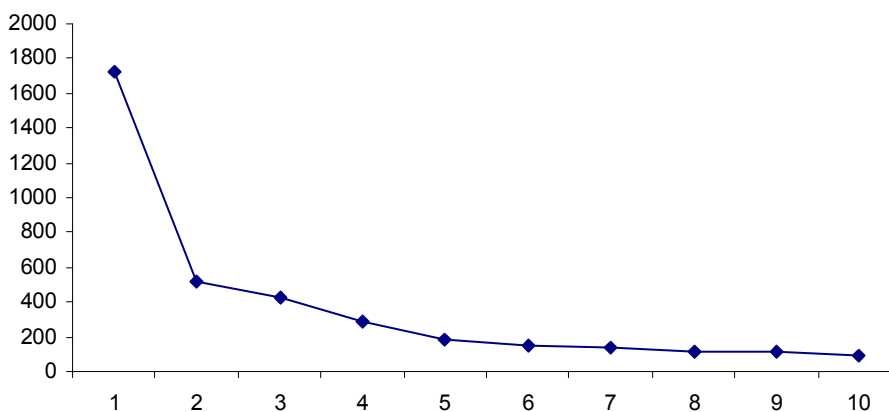
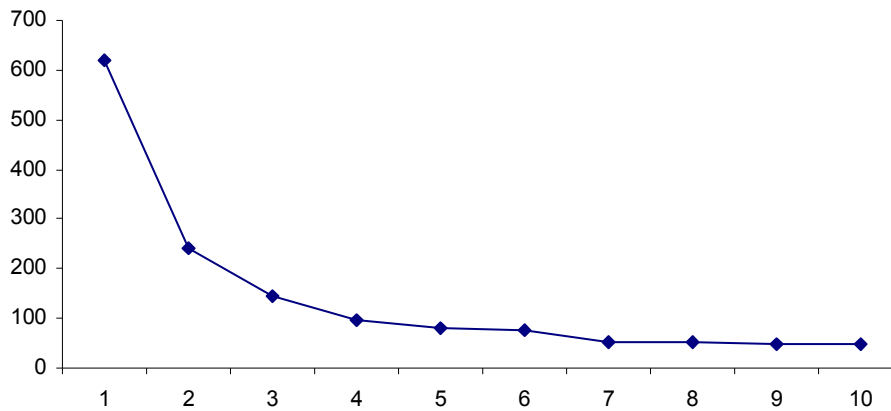


Figura H – Diferenças dos coeficientes de aglomeração para os clusters das atitudes excluindo as NS/NR e menos categorias do que as existentes



Quadro D – Pertença religiosa por cluster da religiosidade católica

		Pertença religiosa	
		Sim	Não
		%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	98,3	1,7
	Cluster 2	81,4	18,6
	Cluster 3	36,0	64,0

Quadro E – Religiões/doutrinas mais admiradas por cluster da religiosidade católica

		Clusters Religiosidade			
		Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3	
Religiões/doutrinas mais admiradas	Catolicismo	%	91,7	67,1	37,3
	Protestantismo	%	8,3	5,0	10,0
	Budismo	%	16,7	45,0	51,7
	Hinduismo	%	3,3	5,0	7,0
	Islamismo	%	1,7	6,4	3,0
	New Age	%	,0	,7	3,7
	Outras	%	,0	,7	3,7
	Nenhuma	%	,0	2,1	6,3
	NR	%	1,7	2,1	9,3

Quadro F – Grau de espiritualidade e opinião sobre a influência (...) por cluster da religiosidade católica

Clusters Religiosidade	Cluster	Grau de espiritualidade	Opinião sobre a influência do comportamento terreno na vida para além da morte
		Média	Média
	Cluster 1	4.1	3.7
	Cluster 2	2.9	2.6
	Cluster 3	2.6	1.8

Quadro G – Concepção sobre Deus por cluster da religiosidade católica

Concepção sobre Deus			Clusters Religiosidade		
			Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3
É um Deus pessoal	%		30,0	13,6	9,0
É algum tipo de poder superior a nós	%		33,3	42,9	15,0
É algum tipo de espírito ou de força vital	%		23,3	17,1	12,7
Corresponde à própria Natureza	%		5,0	13,6	11,0
É o que há de positivo no homem e na mulher	%		3,3	1,4	3,3
Não sei se Deus existe, mas não tenho motivos para crer	%		,0	4,3	24,7
Deus não existe	%		,0	,7	20,3
NS/NR	%		5,0	6,4	4,0

Quadro H – Grau de importância de Deus na vida por cluster da religiosidade católica

Clusters Religiosidade	Cluster	Grau de importância de Deus na vida
		Média
	Cluster 1	4.4
	Cluster 2	3.0
	Cluster 3	2.0

Quadro I – Representações católicas de Deus por cluster da religiosidade católica

Clusters Religiosidade	Cluster	Representações de Deus		
		Sim(ReD)	Não(ReD)	SO(ReD)
		%	%	%
	Cluster 1	96,7	,0	3,3
	Cluster 2	81,4	7,1	11,4
	Cluster 3	30,0	60,3	9,7

Quadro J – Representações católicas de Jesus por cluster da religiosidade católica

		Representações de Jesus		
		Sim(ReJ)	Não(ReJ)	SO(ReJ)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	95,0	1,7	3,3
	Cluster 2	77,1	12,1	10,7
	Cluster 3	42,3	50,7	7,0

Quadro K – Representações católicas de Maria por cluster da religiosidade católica

		Representações de Maria		
		Sim(ReM)	Não(ReM)	SO(ReM)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	95,0	3,3	1,7
	Cluster 2	65,0	23,6	11,4
	Cluster 3	23,0	66,0	11,0

Quadro L – Crença no Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja por cluster da religiosidade católica

		Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja		
		Sim(Papa)	Não(Papa)	SO(Papa)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	81,7	13,3	5,0
	Cluster 2	40,0	41,4	18,6
	Cluster 3	26,0	58,7	15,3

Quadro M – Crença na Infalibilidade do Papa nalguns aspectos por cluster da religiosidade católica

		Infalibilidade do Papa nalguns aspectos		
		Sim(Inf)	Não(Inf)	SO(Inf)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	36,7	40,0	23,3
	Cluster 2	19,3	60,0	20,7
	Cluster 3	13,0	77,7	9,3

Quadro N – Crença no Céu por cluster da religiosidade católica

		Céu		
		Sim(Ceu)	Não(Ceu)	SO(Ceu)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	80,0	10,0	10,0
	Cluster 2	52,9	20,7	26,4
	Cluster 3	17,0	70,3	12,7

Quadro O – Crença no Inferno por cluster da religiosidade católica

		Inferno		
		Sim(Infer)	Não(Infer)	SO(Infer)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	28,3	56,7	15,0
	Cluster 2	35,0	38,6	26,4
	Cluster 3	7,3	83,0	9,7

Quadro P – Crença no Purgatório por cluster da religiosidade católica

		Purgatório		
		Sim(Pur)	Não(Pur)	SO(Pur)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	43,3	41,7	15,0
	Cluster 2	24,3	43,6	32,1
	Cluster 3	6,3	80,0	13,7

Quadro Q – Crença na Ressurreição por cluster da religiosidade católica

		Ressurreição		
		Sim(Res)	Não(Res)	SO(Res)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	63,3	10,0	26,7
	Cluster 2	23,6	47,9	28,6
	Cluster 3	7,0	78,3	14,7

Quadro R – Crença no Pecado por cluster da religiosidade católica

		Pecado		
		Sim(Pec)	Não(Pec)	SO(Pec)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	85,0	11,7	3,3
	Cluster 2	47,1	34,3	18,6
	Cluster 3	21,0	70,7	8,3

Quadro S – Crença na Graça divina por cluster da religiosidade católica

		Graça divina		
		Sim(Gr)	Não(Gr)	SO(Gr)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	71,7	10,0	18,3
	Cluster 2	37,9	31,4	30,7
	Cluster 3	9,0	77,0	14,0

Quadro T – Crença na Vida após a morte por cluster da religiosidade católica

		Vida após a morte		
		Sim(Vid)	Não(Vid)	SO(Vid)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	73,3	11,7	15,0
	Cluster 2	37,9	27,9	34,3
	Cluster 3	24,0	60,3	15,7

Quadro U – Crença na Reencarnação por cluster da religiosidade católica

		Reencarnação		
		Sim(Re)	Não(Re)	SO(Re)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	20,0	56,7	23,3
	Cluster 2	25,7	45,0	29,3
	Cluster 3	20,3	64,7	15,0

Quadro V – Crença na Sorte/Destino por cluster da religiosidade católica

		Sorte/Destino		
		Sim(SD)	Não(SD)	SO(SD)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	35,0	50,0	15,0
	Cluster 2	74,3	17,1	8,6
	Cluster 3	54,3	36,0	9,7

Quadro W – Crença em Superstições por cluster da religiosidade católica

		Superstições		
		Sim(Su)	Não(Su)	SO(Su)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	13,3	76,7	10,0
	Cluster 2	40,0	48,6	11,4
	Cluster 3	27,7	63,7	8,7

Quadro X – Crença na Eficácia da magia por cluster da religiosidade católica

		Eficácia da magia		
		Sim(EM)	Não(EM)	SO(EM)
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	6,7	81,7	11,7
	Cluster 2	23,6	55,7	20,7
	Cluster 3	18,3	70,3	11,3

Quadro Y – Batismo por cluster da religiosidade católica

		Batismo		
		Sim(B)	Não(B)	NS/NR
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	96,7	3,3	,0
	Cluster 2	95,7	4,3	,0
	Cluster 3	74,3	25,7	,0

Quadro Z – Crisma por cluster da religiosidade católica

		Crisma		
		Sim(C)	Não(C)	NS/NR
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	81,7	18,3	,0
	Cluster 2	43,6	56,4	,0
	Cluster 3	20,3	79,0	,7

Quadro AA – Frequência de missa por cluster da religiosidade católica

		Clusters Religiosidade			
		Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3	
Missa	Todos os dias(M)	%	,0	,0	,0
	Mais do que uma vez por semana(M)	%	6,7	,0	,0
	Uma vez por semana(M)	%	66,7	5,0	,7
	Pelo menos uma vez por mês(M)	%	11,7	15,0	3,0
	3-6 vezes por ano(M)	%	5,0	20,7	9,0
	Natal/Páscoa(M)	%	3,3	17,1	4,7
	Menos vezes(M)	%	3,3	22,9	15,0
	Nunca(M)	%	3,3	17,9	67,7
	NS/NR	%	,0	1,4	,0

Quadro AB – Frequência de confissão por cluster da religiosidade católica

		Clusters Religiosidade			
		Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3	
Confissão	Todos os dias(C)	%	1,7	,0	,3
	Mais do que uma vez por semana(C)	%	,0	,0	,0
	Uma vez por semana(C)	%	1,7	,0	,0
	Pelo menos uma vez por mês(C)	%	8,3	,0	,0
	3-6 vezes por ano(C)	%	16,7	2,1	,0
	Natal/Páscoa(C)	%	33,3	7,9	1,0
	Menos vezes(C)	%	28,3	37,1	9,7
	Nunca(C)	%	5,0	51,4	88,7
	NS/NR	%	5,0	1,4	,3

Quadro AC – Frequência de comunhão por cluster da religiosidade católica

		Clusters Religiosidade			
		Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3	
Comunhão	Todos os dias(Com)	%	,0	,0	,0
	Mais do que uma vez por semana(Com)	%	3,3	,0	,0
	Uma vez por semana(Com)	%	61,7	2,1	,3
	Pelo menos uma vez por mês(Com)	%	11,7	11,4	,7
	3-6 vezes por ano(Com)	%	6,7	7,9	2,3
	Natal/Páscoa(Com)	%	1,7	2,1	,7
	Menos vezes(Com)	%	8,3	30,7	8,0
	Nunca(Com)	%	1,7	44,3	87,7
	NS/NR	%	5,0	1,4	,3

Quadro AD – Frequência de oração por cluster da religiosidade católica

		Clusters Religiosidade			
		Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3	
Oração	Todos os dias(O)	%	45,0	10,7	7,0
	Mais do que uma vez por semana(O)	%	31,7	13,6	4,3
	Uma vez por semana(O)	%	10,0	10,7	1,7
	Pelo menos uma vez por mês(O)	%	1,7	19,3	3,3
	3-6 vezes por ano(O)	%	,0	7,9	2,7
	Natal/Páscoa(O)	%	1,7	1,4	,7
	Menos vezes(O)	%	5,0	17,1	12,3
	Nunca(O)	%	1,7	13,6	66,3
	NS/NR	%	3,3	5,7	1,7

Quadro AE – Pertença a movimento religioso por cluster da religiosidade católica

		Pertença a movimento religioso		
		Sim(Per)	Não(Per)	NS/NR
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	45,0	51,7	3,3
	Cluster 2	4,3	95,7	,0
	Cluster 3	2,0	98,0	,0

Quadro AF – Participação em actividades paroquiais por cluster da religiosidade católica

		Participação em actividades paroquiais		
		Sim(Par)	Não(Par)	NS/NR
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	51,7	48,3	,0
	Cluster 2	4,3	95,7	,0
	Cluster 3	1,3	97,7	1,0

Quadro AG – Leitura religiosa regular por cluster da religiosidade católica

		Clusters Religiosidade			
		Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3	
Leitura religiosa regular	Bíblia	%	48,3	9,3	4,0
	Catecismo católico	%	21,7	2,1	,3
	Livros/revistas católicos	%	20,0	1,4	1,3
	LRRENC	%	8,3	2,1	3,0
	PICC	%	28,3	4,3	1,7
	PICENC	%	6,7	5,0	7,0
	NDO	%	25,0	77,1	85,0
	NS/NR	%	11,7	5,0	3,0

Quadro AH – Frequência de Ioga por cluster da religiosidade católica

		Ioga					
		Semanalmente	Mensalmente	Anualmente	Menos vezes	Nunca	NS/NR
		%	%	%	%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	1,7	,0	,0	5,0	91,7	1,7
	Cluster 2	,7	3,6	,7	2,9	92,1	,0
	Cluster 3	2,7	3,3	3,0	5,3	85,7	,0

Quadro AI – Frequência de Reiki por cluster da religiosidade católica

		Reiki					
		Semanalmente	Mensalmente	Anualmente	Menos vezes	Nunca	NS/NR
		%	%	%	%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	,0	,0	,0	,0	98,3	1,7
	Cluster 2	,0	,7	1,4	2,1	94,3	1,4
	Cluster 3	1,3	,0	1,3	2,3	93,3	1,7

Quadro AJ – Frequência de Meditação por cluster da religiosidade católica

		Meditação					
		Semanalmente	Mensalmente	Anualmente	Menos vezes	Nunca	NS/NR
		%	%	%	%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	6,7	3,3	,0	15,0	73,3	1,7
	Cluster 2	5,0	3,6	2,9	11,4	73,6	3,6
	Cluster 3	6,3	2,0	5,7	8,0	78,0	,0

Quadro AK – Frequência de Consulta de videntes por cluster da religiosidade católica

		Consulta de videntes					
		Semanalmente	Mensalmente	Anualmente	Menos vezes	Nunca	NS/NR
		%	%	%	%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	,0	,0	,0	1,7	98,3	,0
	Cluster 2	,0	,7	1,4	5,7	92,1	,0
	Cluster 3	,0	,0	,3	4,0	95,7	,0

Quadro AL – Frequência de Feng Shui por cluster da religiosidade católica

		Feng Shui					
		Semanalmente	Mensalmente	Anualmente	Menos vezes	Nunca	NS/NR
		%	%	%	%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	,0	,0	1,7	1,7	95,0	1,7
	Cluster 2	,0	2,1	1,4	,0	94,3	2,1
	Cluster 3	,3	1,0	,7	3,3	93,3	1,3

Quadro AM – Frequência de Espiritismo por cluster da religiosidade católica

		Espiritismo					
		Semanalmente	Mensalmente	Anualmente	Menos vezes	Nunca	NS/NR
		%	%	%	%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	,0	,0	,0	,0	98,3	1,7
	Cluster 2	,0	,7	,7	2,9	95,7	,0
	Cluster 3	,7	,0	,7	2,3	95,3	1,0

Quadro AN – Frequência de Leitura de horóscopo por cluster da religiosidade católica

		Leitura de horóscopo					
		Semanalmente	Mensalmente	Anualmente	Menos vezes	Nunca	NS/NR
		%	%	%	%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	8,3	10,0	5,0	21,7	55,0	,0
	Cluster 2	25,0	8,6	5,0	23,6	37,1	,7
	Cluster 3	15,0	8,3	4,3	20,3	51,7	,3

Quadro AO – Frequência de Tarot por cluster da religiosidade católica

		Tarot					
		Semanalmente	Mensalmente	Anualmente	Menos vezes	Nunca	NS/NR
		%	%	%	%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	,0	,0	,0	3,3	91,7	5,0
	Cluster 2	,7	4,3	1,4	6,4	87,1	,0
	Cluster 3	1,0	1,7	1,3	3,3	90,0	2,7

Quadro AP – Atitudes em relação ao casamento, vida e sexualidade por cluster da religiosidade católica

		Clusters Religiosidade		
		Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3
Casamento civil	Média	3.7	3.9	4.2
Casamento religioso	Média	4.7	3.8	3.3
Casamento entre pessoas do mesmo sexo	Média	1.8	2.6	3.0
União de facto	Média	3.0	3.8	4.3
Relações homossexuais	Média	2.1	2.7	3.0
Aborto	Média	1.7	2.8	3.5
Divórcio	Média	2.6	3.4	4.2
Eutanásia	Média	2.4	3.1	3.0
Relações sexuais casuais	Média	2.3	3.0	3.5
Meios contraceptivos	Média	4.3	4.7	4.9
Educação sexual nas escolas	Média	3.8	4.3	4.5

Quadro AQ – Grau de confiança na Igreja por cluster da religiosidade católica

		Grau de confiança na Igreja Católica
		Média
Clusters Religiosidade	Cluster 1	4.0
	Cluster 2	2.7
	Cluster 3	1.9

Quadro AR – Práticas católicas realizadas em família por cluster da religiosidade católica

			Clusters Religiosidade		
			Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3
Práticas católicas feitas em família	Juntos a missa	%	66,7	15,7	4,0
	Natal/Páscoa	%	81,7	75,0	37,3
	Temas religiosos	%	55,0	32,1	21,7
	Símbolos religiosos	%	63,3	60,7	31,7
	Publicações religiosas	%	28,3	10,0	4,0
	NDO	%	5,0	7,1	39,0
	NS/NR	%	1,7	,0	,3

Quadro AS – Participação na catequese da paróquia por cluster da religiosidade católica

		Participação na catequese da paróquia		
		Sim(Par)	Não(Par)	NS/NR
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	90,0	10,0	,0
	Cluster 2	77,9	21,4	,7
	Cluster 3	53,0	46,7	,3

Quadro AT – Frequência de escola católica por cluster da religiosidade católica

		Frequência de escola católica		
		Sim(Fre)	Não(Fre)	NS/NR
		%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	43,3	56,7	,0
	Cluster 2	27,1	71,4	1,4
	Cluster 3	21,7	78,0	,3

Quadro AU – Posição religiosa dos amigos mais chegados por cluster da religiosidade católica

		Posição religiosa dos amigos mais chegados				
		Catolicos praticantes	Catolicos nao praticantes	Outra religiao	Ateus/Agnosticos	NS/NR
		%	%	%	%	%
Clusters Religiosidade	Cluster 1	55,0	63,3	10,0	30,0	1,7
	Cluster 2	20,7	75,0	3,6	36,4	6,4
	Cluster 3	17,0	63,0	4,0	51,3	5,3

Quadro AV – Distribuição do sexo em cada área de ensino por cluster da religiosidade católica (1)

	Area de ensino							
	Ciências		Saúde		Tecnologias		Arquitetura, Artes Plásticas e Design	
	Sexo		Sexo		Sexo		Sexo	
	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino
	%	%	%	%	%	%	%	%
Cluster 1	,0	100,0	15,4	84,6	42,1	57,9	66,7	33,3
Cluster 2	44,4	55,6	20,0	80,0	86,7	13,3	41,7	58,3
Cluster 3	50,0	50,0	37,9	62,1	83,0	17,0	31,0	69,0
Total	47,4	52,6	28,1	71,9	76,5	23,5	36,4	63,6

Quadro AW – Distribuição do sexo em cada área de ensino por cluster da religiosidade católica (2)

	Area de ensino					
	Direito, Ciências Sociais e Serviços		Economia, Gestão e Contabilidade		Humanidades, Secretariado e Tradução	
	Sexo		Sexo		Sexo	
	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino
	%	%	%	%	%	%
Cluster 1	55,6	44,4	33,3	66,7	,0	100,0
Cluster 2	26,5	73,5	36,4	63,6	50,0	50,0
Cluster 3	37,7	62,3	61,2	38,8	42,9	57,1
Total	35,8	64,2	51,3	48,8	40,7	59,3

Quadro AX – Distribuição do sexo nas Ciências Sociais por cluster da religiosidade católica

	Curso					
	Sociologia		Direito		Ciência política e relações internacionais	
	Sexo		Sexo		Sexo	
	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino
	%	%	%	%	%	%
Cluster 1	,0	100,0	71,4	28,6	,0	,0
Cluster 2	11,1	88,9	35,0	65,0	20,0	80,0
Cluster 3	52,6	47,4	28,9	71,1	40,0	60,0
Total	36,7	63,3	35,4	64,6	36,0	64,0

Quadro AY – Distribuição do sexo nas Ciências Económicas por cluster da religiosidade católica

	Curso			
	Gestão		Economia	
	Sexo		Sexo	
	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino
	%	%	%	%
Cluster 1	25,0	75,0	40,0	60,0
Cluster 2	38,5	61,5	33,3	66,7
Cluster 3	60,0	40,0	63,2	36,8
Total	51,1	48,9	51,5	48,5

Quadro AZ – Distribuição da classe social em cada área de ensino por cluster da religiosidade católica (1)

	Area de ensino							
	Ciências		Saúde		Tecnologias		Arquitetura, Artes Plásticas e Design	
	CS familiar sint		CS familiar sint		CS familiar sint		CS familiar sint	
	1e2	Outras	1e2	Outras	1e2	Outras	1e2	Outras
	%	%	%	%	%	%	%	%
Cluster 1	100,0	,0	84,6	15,4	84,2	15,8	100,0	,0
Cluster 2	44,4	55,6	80,0	20,0	83,3	16,7	75,0	25,0
Cluster 3	75,0	25,0	89,7	10,3	86,8	13,2	75,9	24,1
Total	68,4	31,6	86,0	14,0	85,3	14,7	77,3	22,7

Quadro BA – Distribuição da classe social em cada área de ensino por cluster da religiosidade católica (2)

	Area de ensino					
	Direito, Ciências Sociais e Serviços		Economia, Gestão e Contabilidade		Humanidades, Secretariado e Tradução	
	CS familiar sint		CS familiar sint		CS familiar sint	
	1e2	Outras	1e2	Outras	1e2	Outras
	%	%	%	%	%	%
Cluster 1	55,6	44,4	77,8	22,2	83,3	16,7
Cluster 2	50,0	50,0	45,5	54,5	50,0	50,0
Cluster 3	62,3	37,7	65,3	34,7	25,7	74,3
Total	58,3	41,7	61,3	38,8	39,0	61,0

Quadro BB – Distribuição da classe social nas Ciências Sociais por cluster da religiosidade católica

	Curso					
	Sociologia		Direito		Ciência política e relações internacionais	
	CS familiar_sint		CS familiar_sint		CS familiar_sint	
	1e2	Oulras	1e2	Oulras	1e2	Oulras
	%	%	%	%	%	%
Cluster 1	50,0	50,0	57,1	42,9	,0	,0
Cluster 2	33,3	66,7	55,0	45,0	60,0	40,0
Cluster 3	42,1	57,9	68,4	31,6	70,0	30,0
Total	40,0	60,0	63,1	36,9	68,0	32,0

Quadro BC – Distribuição da classe social nas Ciências Económicas por cluster da religiosidade católica

	Curso			
	Gestão		Economia	
	CS familiar_sint		CS familiar_sint	
	1e2	Oulras	1e2	Oulras
	%	%	%	%
Cluster 1	75,0	25,0	80,0	20,0
Cluster 2	46,2	53,8	44,4	55,6
Cluster 3	63,3	36,7	68,4	31,6
Total	59,6	40,4	63,6	36,4

Quadro BD – Distribuição do partido político preferido por curso

Curso		Partido político preferido						
		BE	PCP	PS	PSD	CDS/PP	Outros	Não tem
		%	%	%	%	%	%	%
Sociologia		14,3	3,6	42,9	7,1	,0	,0	32,1
Gestão		9,8	,0	26,8	22,0	9,8	2,4	29,3
Biologia		32,3	6,5	16,1	12,9	9,7	,0	22,6
Direito		8,1	4,8	41,9	16,1	8,1	,0	21,0
Humanidades		20,4	5,6	16,7	9,3	7,4	1,9	38,9
Medicina		8,8	,0	21,1	12,3	3,5	,0	54,4
Ciência política e relações internacionais		12,0	4,0	44,0	8,0	,0	4,0	28,0
Arquitectura		15,0	7,5	15,0	27,5	10,0	,0	25,0
Economia		9,7	3,2	38,7	41,9	3,2	,0	3,2
Engenharia civil		1,0	,0	18,4	33,7	10,2	4,1	32,7

1. Pertence a alguma religião?

Sim Não **Se sim, qual?** Católica Protestante Outra Qual? _____

2. Das seguintes religiões/doutrinas, assinale aquela(s) que mais admira: (*Pode escolher até duas opções*)

Catolicismo Protestantismo Budismo Hinduísmo Islamismo New Age Outra Qual? _____

3. Independentemente de ser ou não religioso, qual é o seu grau de espiritualidade, i.e., de interesse no sagrado ou no sobrenatural?

Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR

4. Qual é para si o grau de influência que o comportamento nesta vida tem na vida para além da morte?

Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR

5. Qual destas afirmações se aproxima mais da forma como concebe Deus? (*Escolha só uma opção*)

- É um Deus pessoal
- É algum tipo de poder superior a nós
- É algum tipo de espírito ou de força vital
- Corresponde à própria Natureza
- É o que há de positivo no homem e na mulher
- Não sei se Deus existe, mas não tenho motivos para crer
- Deus não existe
- NS/NR

6. Qual é o grau de importância de Deus na sua vida?

Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR

7. Das seguintes representações católicas sobre Deus, assinale aquela(s) em que acredita:

(*Pode escolher várias opções*)

- Único
- Eterno
- Trino (Pai, Filho e Espírito Santo)
- Criador do mundo
- Não acredito em nenhuma destas opções
- NS/NR

8. Das seguintes representações católicas sobre Jesus, assinale aquela(s) em que acredita:

(*Pode escolher várias opções*)

- Deus e Homem
- Salvador do mundo
- Juiz no fim do mundo
- Fundador da Igreja
- Ressuscitou dos mortos
- Subiu aos céus
- Não acredito em nenhuma destas opções
- NS/NR

9. Das seguintes representações católicas sobre Maria, assinale aquela(s) em que acredita:

(Pode escolher várias opções)

- Virgem
- Mãe de Deus
- Concebida sem pecado
- Elevada ao céu em corpo e alma
- Não acredito em nenhuma destas opções
- NS/NR

10. Dos seguintes aspectos, refira se acredita ou não:

- **Papa como sucessor de São Pedro e chefe da Igreja:** Sim Não NS/NR
- **Infalibilidade do Papa nalguns aspectos:** Sim Não NS/NR
- **Céu (estado de felicidade suprema e definitiva):** Sim Não NS/NR
- **Inferno (condenação eterna):** Sim Não NS/NR
- **Purgatório (estado de purificação antes de entrar no céu):** Sim Não NS/NR
- **Ressurreição (união da alma com o corpo no fim do mundo):** Sim Não NS/NR
- **Pecado (ofensa a Deus):** Sim Não NS/NR
- **Graça divina (redentora do pecado e fonte de salvação):** Sim Não NS/NR
- **Vida após a morte:** Sim Não NS/NR
- **Reencarnação (nascimento neste mundo outra vez):** Sim Não NS/NR
- **Sorte/Destino:** Sim Não NS/NR
- **Superstições (maldições, maus-olhados, dias e números de azar, etc.):** Sim Não NS/NR
- **Eficácia da magia (manipulação de forças sobrenaturais):** Sim Não NS/NR

11. É batizado?

Sim Não NS/NR

12. É crismado?

Sim Não NS/NR

13. Aparte das ocasiões especiais como casamentos e funerais, quantas vezes vai à missa hoje em dia?

Todos os dias Mais do que uma vez por semana Uma vez por semana Pelo menos uma vez por mês
3-6 Vezes por ano Natal/Páscoa Menos vezes Nunca NS/NR

14. Com que frequência se confessa?

Todos os dias Mais do que uma vez por semana Uma vez por semana Pelo menos uma vez por mês
3-6 Vezes por ano Natal/Páscoa Menos vezes Nunca NS/NR

15. Com que frequência comunga?

Todos os dias Mais do que uma vez por semana Uma vez por semana Pelo menos uma vez por mês
3-6 Vezes por ano Natal/Páscoa Menos vezes Nunca NS/NR

16. Com que frequência reza? (As orações na missa não contam)

Todos os dias Mais do que uma vez por semana Uma vez por semana Pelo menos uma vez por mês
3-6 Vezes por ano Natal/Páscoa Menos vezes Nunca NS/NR

17. Pertence a algum movimento religioso?

Sim Não NS/NR **Se sim, há quantos anos?** _____

18. Participa, regularmente, nalguma actividade da sua paróquia?

Sim Não NS/NR

19. Dos seguintes tipos de leitura religiosa, assinale o(s) que pratica com alguma regularidade:

(Pode escolher várias opções)

- Bíblia
- Catecismo católico
- Livros/revistas católicos
- Livros/revistas religiosos/espirituais não católicos
- Páginas Internet com conteúdos católicos
- Páginas Internet com conteúdos religiosos/espirituais não católicos
- Nenhuma destas opções
- NS/NR

20. Qual é a frequência com que segue/realiza as seguintes práticas não católicas?

- **loga:** Semanalmente Mensalmente Anualmente Menos vezes Nunca NS/NR
- **Reiki:** Semanalmente Mensalmente Anualmente Menos vezes Nunca NS/NR
- **Meditação:** Semanalmente Mensalmente Anualmente Menos vezes Nunca NS/NR
- **Consulta videntes:** Semanalmente Mensalmente Anualmente Menos vezes Nunca NS/NR
- **Feng Shui:** Semanalmente Mensalmente Anualmente Menos vezes Nunca NS/NR
- **Espiritismo:** Semanalmente Mensalmente Anualmente Menos vezes Nunca NS/NR
- **Leitura horóscopo:** Semanalmente Mensalmente Anualmente Menos vezes Nunca NS/NR
- **Tarot:** Semanalmente Mensalmente Anualmente Menos vezes Nunca NS/NR
- **Outra(s)** _____: Semanalmente Mensalmente Anualmente Menos vezes

21. Qual é o seu grau de concordância em relação aos seguintes aspectos?

- **Casamento civil:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **Casamento religioso:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **Casamento entre pessoas do mesmo sexo:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **União de facto:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **Relações homossexuais:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **Aborto:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **Divórcio:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **Eutanásia:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **Relações sexuais casuais:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **Meios contraceptivos:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **Educação sexual nas escolas:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR

22. Qual é o seu grau de confiança em relação à Igreja Católica?

Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR

23. Qual é o grau de religiosidade da sua família (pais)?

Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR

24. Das seguintes práticas católicas feitas em família, assinale aquela(s) que se praticam em sua casa?

(Pode escolher várias opções)

- Ir juntos à missa ao Domingo
- Celebrar o Natal/Páscoa religiosamente
- Falar em casa de temas religiosos
- Ter em casa símbolos religiosos (crucifixos, imagens, etc.)
- Receber em casa publicações/livros religiosos
- Nenhuma destas opções
- NS/NR

25. Qual é o grau de influência dos seguintes aspectos na sua posição religiosa?

- **Família (pais, irmãos, avós, tios, etc.):** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **Igreja (catequese, padres, religiosos, movimentos):** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **Escola (professores):** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **Amigos:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR
- **TV, rádio, imprensa, livros:** Muita Bastante Alguma Pouca Nenhuma NS/NR

26. Participou na catequese da paróquia?

Sim Não NS/NR

27. Frequentou alguma escola católica?

Sim Não NS/NR **Se sim, durante quantos anos?** _____

28. Qual é a posição religiosa dos seus amigos mais chegados? (Pode escolher várias opções)

Católicos praticantes Católicos não praticantes Outra religião Ateus/Agnósticos NS/NR

29. Dos seguintes aspectos, assinale o(s) que pensa realizar no futuro com o(s) seu(s) filho(s):

(Pode escolher várias opções)

Baptizar Colocar na catequese Dar educação religiosa Colocar numa escola católica Nenhuma NS/NR

30. Com as opções 1 (nenhuma), 2 (pouca), 3 (alguma), 4 (bastante) e 5 (muita), classifique o grau de importância dos seguintes aspectos na sua vida:

Sucesso profissional__ Família__ Amigos__ Tempos livres__ Política__ Religião__ Associativismo__ Amor__
Êxito estudos__ Sair à noite__ Desporto__ Saúde__ Alimentação__ Sexo__ Compras__ Internet__
Telemóvel__ Música__ TV__ Ecologia/Ambiente__ Futebol__ Ganhar muito dinheiro__ Corpo bonito/elegante__

DADOS SOCIO-DEMOGRÁFICOS

Idade____ Sexo____ Curso____ Concelho residência____ Partido político
preferido____ Religião Pai____ Religião Mãe____ Habilitações literárias Pai____
Habilitações literárias Mãe____ Profissão Pai____ Profissão Mãe____ Situação
profissão Pai____ Situação profissão Mãe____

Qual é a situação dos seus Pais em relação ao casamento? (Escolha só uma opção) Casados religiosamente

Casados civilmente União de facto Separados/Divorciados