

## A propósito da secularização e das metamorfoses de um mundo (re)encantado

Manuela Sousa Luz and Paula Rocha

---



**Publisher**

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

**Electronic version**

URL: <http://eces.revues.org/577>

DOI: 10.4000/eces.577

ISSN: 1647-0737

**Electronic reference**

Manuela Sousa Luz e Paula Rocha, « A propósito da secularização e das metamorfoses de um mundo (re)encantado », *e-cadernos ces* [Online], 13 | 2011, colocado online no dia 01 Setembro 2011, consultado a 01 Outubro 2016. URL : <http://eces.revues.org/577> ; DOI : 10.4000/eces.577

---

The text is a facsimile of the print edition.



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

MANUELA SOUSA LUZ

PAULA ROCHA

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

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

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

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

### INTRODUÇÃO

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

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

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

No desenvolvimento da problemática, Olivier Tschannen (1992) procura superar as abordagens reducionistas e teológicas e constrói um quadro conceptual – que assume como um paradigma<sup>1</sup> explicativo do fenómeno religioso na contemporaneidade –, baseado em sete fundamentos principais: racionalização, mundanização, diferenciação, pluralização da oferta religiosa, privatização da religião, generalização como movimento oposto à privatização, declínio da prática, da crença e da indiferença religiosa.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

## **2.1. TERAPIAS ALTERNATIVAS: FORMAS CONTEMPORÂNEAS DE CURA FÍSICA E ESPIRITUAL<sup>2</sup>**

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>5</sup> Ver em anexo figura n.º 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

Ainda no domínio da religiosidade, captamos as representações quanto ao fenómeno de Fátima<sup>7</sup> e de Taizé.<sup>8</sup> Como principal evidência destaca-se o desconhecimento deste último por parte da maioria dos entrevistados (10). Apenas Laura, Orlando e Filipe afirmam conhecer, mas só a primeira disse já ter participado nessa celebração, frisando que esse foi um momento em que sedimentou o que hoje defende: vivência espiritual muito rica e valorização da fé, sem religião.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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



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

Da análise efetuada, é possível construir uma tipologia por semelhança<sup>10</sup>. Os PTA revelam, assim, a recusa dos dogmas, do pecado, da culpa, dos rituais, da institucionalização da relação com Deus, do fatalismo e da estagnação da igreja no tempo. É possível verificar que as ruturas registam-se em criança ou juventude, como no caso de Antónia e Laura, respetivamente, sendo que esta última surge após conflito familiar. Por sua vez, sublinhe-se Marta, que também na fase da juventude rompe com o catolicismo e admite que se predispõe para a espiritualidade num momento de crise.

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

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

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

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

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

---

<sup>10</sup> Ver gráfico em anexo n.º 2.

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

## 2.2. BRUXARIA E RELIGIOSIDADE POPULAR: CRENÇAS E PRÁTICAS OCULTAS NUM QUOTIDIANO CATÓLICO<sup>11</sup>

Num outro estudo, que teve como linha temática orientadora a religiosidade popular e a bruxaria tradicional, o objetivo primordial foi procurar perceber a existência de *novos contornos da religiosidade popular, mediados por práticas de bruxaria* na área geográfica do Vale do Sousa (distrito do Porto). Uma pesquisa<sup>12</sup> que utilizou, simultaneamente, a metodologia qualitativa e quantitativa, de modo a atingir uma abordagem mais aprofundada da realidade, quer por intermédio dos discursos, quer através da informação estatística.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

### **3. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **MANUELA SOUSA LUZ**

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

Contacto: manuelasousa.luz@gmail.com

### **PAULA ROCHA**

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

Contacto: paula.alex.rocha@gmail.com

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

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

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

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

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

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

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

# Anexo

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

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

ESPIRITUAL



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

