
A(s) Igreja(s) face ao processo de recomposição do religioso: Práticas e representações de jovens vinculados à estrutura da Igreja Católica-romana.

*Simão Pedro Cardoso Leitão**

Com base num estudo empírico, que incidiu sobre jovens leigos organizados formalmente na estrutura da Igreja Católica-romana e sujeitos a um processo de socialização religiosa institucional estruturado, propomo-nos discutir o impacto da recomposição do religioso entre os jovens católicos praticantes em Portugal. Os resultados apontam, por um lado, para uma progressiva erosão das práticas e representações associadas à doutrina Católica-romana – o que se traduz numa heterogeneidade de posicionamentos que oscilam entre o integrismo intransigente e o progressismo radical – por outro, verificámos que o envolvimento emocional, ao contrário do que parece acontecer com a passagem simples de conteúdos, é o elemento central no processo de vinculação ideológica confessional.

Palavras Chave: *Recomposição do Religioso e Sistema Religioso Institucional.*

1. Tem-se assistido, de à uns anos a esta parte, a uma transformação no paradigma de abordagem ao fenómeno religioso. A tese de secularização fundamentada na noção de perda tem sido substituída por uma perspectiva que assenta na noção de recomposição do campo religioso. Neste contexto a sociologia, bem como o pensamento teológico, tem procurado compreender o lugar do sistema religioso institucional¹ nas sociedades modernas contemporâneas (cf. entre outros Moisés Espírito Santo, 2002; António Teixeira Fernandes, 2001; Herbert Haag, 2001; Dimas de Almeida e Alfredo Teixeira, 2000; Helena Vilaça, 1997 e Peter Berger, 1990).

Como Pierre Bourdieu (1971) afirmou, a capacidade de influência de um determinado instituto religioso na sociedade está directamente relacionada com a capacidade que o seu corpo de sacerdotes apresenta na criação de quadros de legitimação junto dos leigos. Com o processo de recomposição do religioso e a reforma do Concílio Vaticano II, essa “dependência” ficou fundamentada na participação activa dos leigos, nas estruturas eclesiais e sociais, enquanto portadores e defensores da doutrina hierarquicamente estabelecida (cf. Decretos conciliares *Apostolicam Actuositatem e Optatam Totius*). Assim, hoje, mais do que no passado, porque o corpo de sacerdotes encontra maiores dificuldades em controlar a vida social² é ao confrontar a doutrina prescrita pela hierarquia com as práticas e representações dos leigos que podemos perceber a dinâmica do campo religioso e as transformações na ideologia religiosa.

2. No que respeita à realidade religiosa em Portugal, um recente estudo publicado pelo Instituto de Ciências Sociais (ICS) aponta para que a Igreja Católica-romana – apesar de não lhe ser negado completamente o seu papel – perca o monopólio da definição das representações do sagrado, que se apresenta plural, confuso e fragmentado. Como consequência, a religiosidade dos portugueses já não aparece como produto de uma reprodução do catolicismo mais tradicional, nem uma ressonância daquilo que está social e religiosamente instituído, ou seja, o normativo, o doutrinal e o prescrito (José Machado Pais, Manuel Villaverde Cabral e Jorge Vala, 2001). No que respeita à especificidade da população juvenil, regista-se um maior impacto do fenómeno de recomposição do religioso. Ainda assim, os valores e práticas inerentes à *nova era*, tem tido uma expressão limitada (Machado Pais, 1998).

3. Mas qual tem sido a real repercussão da recomposição do religioso junto dos jovens portugueses católicos praticantes? e que cenários se podem perspectivar em função dos posicionamentos actuais? É no sentido de procurar responder a estas questões que podem ser

* Licenciado em Sociologia pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Sob a orientação do Prof. Dimas de Almeida da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.

¹ No sentido de comunidade religiosa formalmente organizada em torno de um conjunto de crenças, normas e práticas rituais.

² Esta observação faz especial sentido no contexto europeu.

interessantes os resultados encontrados no estudo empírico que levamos a cabo e que incidiu sobre jovens leigos organizados formalmente na estrutura da Igreja Católica-romana e sujeitos a um processo de socialização religiosa institucional estruturado³.

4. Confrontados com o problema do desencontro entre a racionalidade das sociedades modernas contemporâneas e a racionalidade prevalecente na sob-cultura que a hierarquia conciliar⁴ promove a fim de animar a sociedade com os símbolos, códigos, valores e normas que historicamente foi construindo e reconstruído em nome do legado de Jesus de Nazaré, devemos desde logo chamar a atenção para o nítido refreamento do conjunto de práticas e representações que se opõem à doutrina hierarquicamente prescrita, em comparação com o posicionamento religioso do conjunto da população portuguesa ou o conjunto da população portuguesa juvenil⁵. Parece assim existir uma relação entre o processo de socialização religiosa institucional, estruturado e continuado, e o aumento do enquadramento ideológico na Igreja Católica-romana, ao ponto de podermos afirmar que a mediação do sagrado, para os inquiridos, passa, privilegiadamente, pelos especialistas consagrados nessa instituição religiosa. Só assim se compreende que 88.4% dos inquiridos tenham sido crismados, 81.8% cumpram cabalmente com a prescrição da hierarquia no sentido de participar uma ou mais vezes na celebração eucarística⁶ e 74.98% realizem o ritual de re-conciliação (confissão) de tempos a tempos⁷. Ao contrário 73.22% afirmaram nunca ter participado em qualquer tipo de ritual no quadro da religiosidade popular e neo-esotérica⁸.

Mas se a doutrina hierarquicamente estabelecida parece sair algo reforçada em resultado das trajetórias e vivências religiosas institucionais, a verdade é que os resultados apontam igualmente para a incapacidade de anular a erosão imposta pelo processo de recomposição do religioso. Sendo que as posições doutrinárias, tendo uma importante expressão, nem sempre são dominantes.

Como exemplos dessa heterogeneidade realçamos de seguida alguns dos resultados encontrados. Em primeiro lugar, o facto de aparentemente não ser contraditório, para alguns dos inquiridos, rejeitar a identidade confessional Católica-romana depois de completar o percurso catequético tradicional, continuar a participar regularmente no culto dominical e estar vinculado formalmente à estrutura eclesial (através da associação em estudo ou de outras estruturas eclesiais), mediante a qual participam activamente na sua acção pastoral. A capacidade de envolvimento do catolicismo parece abranger assim, não só os que não praticam mas também, os que não se identificam especialmente com ele. Em última análise, a falta de identificação confessional não impede a vinculação formal e organizada na estrutura eclesial. Esta constatação, já feita em parte por outros investigadores (ex. Machado Pais et. al., 2001 e Moisés Espírito Santo, 1990), ganha relevo face à proporção de inquiridos que se manifestou neste sentido (6.5%).

Não nos encontramos com elementos suficientes para explorar as motivações inerentes a um comportamento que parece legitimar uma determinada organização eclesial sem se identificar formalmente com ela. Contudo, baseados nas respostas obtidas, parecem-nos coerente afirmar que o que está na base destas condutas não é o posicionamento ateu ou indiferente, tal como acontece com a faixa de população portuguesa que Machado Pais et. al. (2001) caracterizou de *laicos urbanos e*

³ A estratégia de investigação foi variada. No entanto os resultados que apresentamos fundamentam-se especialmente na aplicação e tratamento de 142 inquéritos por questionário realizados na base de uma amostra representativa dos jovens (entre os 15 e os 29 anos de idade) leigos enquadrados na associação em causa.

⁴ Ao utilizarmos a noção de hierarquia conciliar, queremos referir unicamente os que institucionalmente estão destinados a velar e responder pela catolicidade e apostolicidade da Igreja. Isto é, os bispos, e os presbíteros (religiosos ou diocesanos) – na condição de delegado dos bispos – e outros religiosos consagrados que conjugam esforços para que a doutrina e as prescrições hierarquicamente estabelecidas se cumpram. Não confundir por isso com a noção de *padres conciliares*, normalmente usada para designar os que tem lugar e voto nos assuntos tratados durante um concílio.

⁵ Sobre a realidade religiosa portuguesa v., entre outros, Machado Pais et. al. (2001), Machado Pais (1998), Adérito Barbosa (1993), Manuel Morinho Antunes (1985) e Luís de França (1980).

⁶ Um único indivíduo afirmou nunca participar deste ritual litúrgico. Os restantes podem ser considerados praticantes irregulares.

⁷ Esta categoria de tempo encontrava-se entre duas opções: pelo menos uma vez por mês e apenas em datas importantes (Natal; Páscoa, etc.)

⁸ O ritual mais experimentado num registo de religiosidade popular foi as rezas caseiras (19.7%) enquanto que num registo de religiosidade neo-esotérica o ritual que mais indivíduos fizeram experiência foi as sessões de espiritismo (23.5%).

elitistas, mas três aspectos que consideramos fundamentais, a saber: o carácter ontológico do fenómeno religioso que, como qualquer outro fenómeno social, carece de uma vivência que privilegia o relacionamento humano e a mediação simbólica; a crescente consciência hólística, onde a identidade particular pode dissolver-se em quadros de referência mais abrangente e tidos como mais legítimos; e ainda a falta de alternativas religiosas subjectivamente avaliadas como mais legítimas para expressão social desta necessidade ontológica. Estas propostas são obviamente frágeis e carecem de novos estudos, assentes numa abordagem metodológica intensiva centrada nas motivações individuais, que ajudem a aprofundar as razões que levam estes indivíduos a «sentirem-se estrangeiros na sua própria casa».

Ainda no campo estritamente religioso registamos que algumas das crenças que caracterizam tradicionalmente o catolicismo estão a sofrer uma clara erosão. Destacamos agora três casos que nos parecem elucidativos: a representação de Deus, a representação da Bíblia e a representação da morte.

O facto da representação de Deus ter aparecido surpreendentemente tão difusa e fragmentada mexe com a questão central quando se fala de identidade cristã. É que pela progressiva rejeição da ideia de um deus Pessoal e Trinitário – 50% optaram por caracterizar Deus de outras formas normalmente relacionadas com o neo-esoterismo⁹ – pode-se estar também a rejeitar a consubstancialidade de Jesus com Deus. Outra observação importante assenta no facto de somente 4.35% dos inquiridos representarem Deus como um rei justiceiro. Neste sentido Nietzsche parece ter tido razão ao anunciar a morte de (uma certa representação) Deus¹⁰.

A progressiva dessacralização da Bíblia – 12.3% classificaram a Bíblia como um livro de fábulas, lendas, histórias e preceitos morais – expõe outro problema não menos importante. A ausência de uma mensagem divina, característica de uma determinada religião ou confissão religiosa, dispensa a existência de especialistas preparados e legitimados socialmente para a sua interpretação.

Já o problema da morte apresenta-se como uma das questões centrais para o ser humano e para a legitimação social de uma determinada instituição religiosa, e parece estar progressivamente a fugir aos quadros doutrinários tradicionais. Não por uma rejeição da possibilidade de ressurreição – na qual 97% dos inquiridos afirma acreditar –, mas pela aceitação da possibilidade de reencarnação (79.5%).

Se estas constatações já tinham sido feitas por outros estudos (ex. Machado Pais, 1998 e Machado Pais et. al., 2001), podemos agora afirmar que o processo de formação religiosa confessional estruturado e a vinculação formal organizada à estrutura da Igreja Católica-romana não parece contrariar a tendência para a recomposição da representação de Deus, da Bíblia e da morte.

Relacionado com este fenómeno está certamente a crescente difusão e democratização da legitimidade eclesial e religiosa, também por nós verificada. A maioria (41.9%) pensa que existe igualmente verdade em todas as religiões, aos quais se juntam os 2.9% que pensam não existir verdade em nenhuma religião. No conjunto estes formam o grupo dos que se posicionam, em relação a esta matéria, numa perspectiva neo-esotérica. No sentido da Declaração *Dignitatis Humanae* do Concílio Vaticano II, isto é, que a Igreja Católica-romana é a mais verdadeira, posicionam-se 28.7%. De uma forma integrista e intragesente 4.4% vêem a Igreja Católica-romana como o único instituto religioso que possui verdade. Em relação à legitimidade das várias Igrejas cristãs, as posições estão igualmente divididas, mas um pouco mais difusas. A maioria (37.8%) afirma que todas as Igrejas cristãs foram fundadas por Cristo¹¹ e tem legitimidade para falar em Seu nome, aos quais se juntam os 5.8% que afirmam que apesar de nenhuma ter sido fundada por Cristo, todas têm o direito de falar em Seu nome. Mas também há os que afirmam que a única Igreja que Cristo fundou foi a católica romana e por isso é a única que legitimamente pode falar em Seu nome (11.1%), ou os que consideram estas atribuições unicamente para as igrejas históricas (5.8%)¹².

⁹ Nesta questão onde era pedido para assinalar duas opções, 17.4% dos inquiridos afirmam que Deus é energia, 14.5% que Deus é algo abstracto e indefinido, 10.9% que Deus é cósmico; 11.6% que Deus só existe dentro de cada pessoa e 10.9% que era difícil dizer o que fosse em relação à natureza de Deus.

¹⁰ O escudo do ICS danos conta que entre a categoria denominada pelos investigadores de católicos ritualistas, moralistas e tradicionais (cerca de 43% da população portuguesa) a ideia de um deus Rei e Justiceiro ainda está bastante enraizada no consciente colectivo (cf. Machado Pais et. al. 2001).

¹¹ Apesar dos documentos do Concílio Vaticano II falarem que a Igreja Católica-romana é a única instituída por Cristo (cf. Declaração conciliar *Dignitatis Humanae*), teologicamente começa a ser cada vez mais certo que Jesus, que era judeu por consequência de tradição cultural, não procurou instituir nenhuma religião ou Igreja.

¹² Os restantes inquiridos ou não responderam ou afirmaram não ter opinião formada sobre estes assuntos.

Quer comparemos estes resultados com o conjunto da população portuguesa, quer com a população portuguesa católica praticante, ou ainda com a católica praticante residente nas freguesias rurais da diocese de Felgueiras, regista-se sempre uma maior abertura e tolerância religiosa em matéria de mediação do sagrado¹³. Não se trata somente, como Espírito Santo (1990) verificou, de aceitar a superioridade da Igreja Católica-romana e garantir o direito de se expressar religiosamente em liberdade. Ou de aceitar que outros exprimam legitimamente a sua religiosidade. Parece ir mais longe e passar por um real reconhecimento da possibilidade das diferentes Igrejas e religiões se colocassem em pé de igualdade perante o divino. Patente nestes resultados fica também a dificuldade, de conforme pretende a hierarquia conciliar, diferenciar a legitimidade religiosa das Igrejas tradicionais da legitimidade religiosa dos Novos Movimentos Religiosos.

O mesmo tipo de distanciamento parece prevalecer quando falamos de questões relacionadas com a moral familiar e sexual e que estejam directamente associadas com as vivências juvenis. No conjunto, 17.1% sustenta uma perspectiva de experimentação conjugal, com 14.2% a pensar iniciar vida conjugal antes de se casar e 2.9% a ter no horizonte uma vida conjugal sem celebrar formalmente o matrimónio. De resto, a coabitação conjugal sem celebração matrimonial é vista, mais como uma forma de experimentar a vida em comum (68.8%), uma evolução importante no relacionamento conjugal (31.9%) ou uma alternativa válida ao casamento (28.3%) e menos como um fenómeno passageiro (21%), imoral e que revela pouca maturidade (8.7%). Tendo como referência a população portuguesa católica praticante, estes resultados expressão uma alteração profunda na forma de ver a coabitação conjugal sem realização da matrimónio religioso. Ainda assim, e apesar de acusarem uma vertente menos moralista, que a católica praticante os inquiridos assumem uma posição genericamente mais conservadora do que a população juvenil portuguesa¹⁴. Não obstante estes resultados parecem indicar uma certa tendência para a dessacralização do matrimónio. Já no que respeita à sexualidade, só 5.8% considera que ter relações sexuais antes do casamento é sempre errado, 3.6% assume o mesmo posicionamento em relação ao uso de contraceptivos, 7.3% em relação à masturbação. Manter uma relação homossexual e relações sexuais só pelo prazer é absolutamente errado para 31.6% e 32.1% respectivamente. Estes resultados demonstram a extrema dificuldade do posicionamento doutrinário vingar - face à cultura experimentalista, tolerante e expressiva - junto dos que presumivelmente estarão entre os mais católicos dos jovens católicos portugueses.

Enfim a heterogeneidade manifesta-se quando questionamos sobre a manutenção ou alteração das regras de funcionamento e princípios morais defendidos pela hierarquia eclesial. Neste caso traduz-se num espectro que vai desde posicionamentos moralistas e conservadores, com 54.1% a afirmar que a Igreja Católica-romana deve continuar igual (3%) ou mudar sem perder as regras de funcionamento e os princípios morais fundamentais (51.1%), até posicionamentos liberais radicais, que defendem que tudo, inclusive perder a crença em Cristo, pode ser alterado (2.2%). Os restantes 43.7% assumem posicionamentos intermédios que variam entre mudar as regras de funcionamento, mas manter os princípios morais (16.5%), alterar algumas das regras de funcionamento e alguns dos princípios morais (16.7%), mudar tudo mas manter a crença em Cristo (10.5%).

Em resumo, podemos falar de uma crescente autonomização (ou individualização religiosa) das representações e práticas individuais face à doutrina prescrita entre estes católicos praticantes, institucionalizados e com acesso privilegiado à formação religiosa confessional.

5. Outro dado importante é que, na base dos resultados encontrados, não se pode estabelecer uma relação positiva entre o aumento à exposição simples aos conteúdos – no que respeita aos volumes de catequese completos e a frequência de cursos e retiros incorporados no processo de socialização da associação em estudo ou outros próprios da estrutura eclesial – e a adesão aos princípios defendidos pela hierarquia conciliar. O que nos leva a acreditar que estão enganados os que procuram justificar as dificuldades que a Igreja Católica-romana tem em fazer passar a sua mensagem na base de deficiências orgânicas no sistema de formação proposto. Parece que o processo de racionalização das realidades, que no passado ajudou a criar o sistema de símbolos, valores, normas e códigos que caracterizam a doutrina eclesial, assume-se nas sociedades modernas, tal como Weber (1944) defendeu, independentemente do esforço feito em contrário, em oposição às doutrinas

¹³ Sobre a percepção de legitimidade religiosa da população portuguesa e católica praticante v. Machado Pais et. al. (2001). Sobre a percepção de legitimidade religiosa junto da população da diocese de Felgueiras v. Teixeira Fernandes (2001).

¹⁴ v. Machado Pais (1998).

dogmáticas. Dito de outra forma, a reflexividade que caracteriza as sociedades modernas contemporâneas (Anthony Giddens, 1995) leva a que os indivíduos considerem a doutrina prescrita pela hierarquia eclesial incoerente com os quadros de referências que são construídos e reconstruídos noutros contextos sociais. Por isso, essa doutrina é rejeitada mesmo quando os indivíduos se encontram expostos a ela sob forma de um processo de formação estruturado e contínuo.

Ao contrário, os resultados apontam para que o envolvimento emocional e de catarse, proporcionado pelo ritual iniciático da associação e pela participação eucarística regular, estabeleça uma relação positiva com a adesão à doutrina prescrita.

Aparentemente reduzida à lógica emocional¹⁵, a hierarquia eclesial vê-se, quanto a nós, perante uma encruzilhada: ou aposta nas experiências carismáticas, ou opta por um processo de democratização funcional¹⁶. O envolvimento emocional por via de experiências carismáticas é normalmente mais forte, mas também mais restrito e fugaz. O envolvimento emocional por via da democratização é menos intenso, mas também mais constante e abrangente. No recurso à primeira hipótese cria-se um quadro de adiamento da ruptura, pela perda sistemática de adeptos, que quando, e se, acontecer será brusca e decisiva. No recurso à segunda hipótese, as mudanças serão mais cadentes e progressivas, de onde surge maiores capacidades de adaptação e sobrevivência do grupo em troca da cedência de poder por parte da hierarquia a favor dos leigos.

Por agora, e a julgar pelas declarações do cardeal Joseph Ratzinger (1985) no sentido de valorizar os movimentos leigos carismáticos – que aliás têm tido um aumento de visibilidade nos últimos anos – e pelas constatações feitas por enúmeros sociólogos no sentido de se registar uma contracção do processo reformador do Concílio Vaticano II, a linha traçada parece recusar a este nível – ainda que de forma tanto mais dissimulada quanto mais caminhamos para as bases da Igreja Católica-romana (paróquias e movimentos religiosos), ao ponto da estrutura eclesial tomar uma forma plural e heterogénea – o encontro com a modernidade. Encontro esse que, nas palavras de Dimas de Almeida, não significa aceitar acriticamente todo o que dela advém, mas "passa pela recusa de toda a ideologia da exclusão e pela proclamação inelutável do reconhecimento do outro" (Dimas de Almeida e Alfredo Teixeira, 2000: 15).

6. Conscientes que estes resultados não são representativos dos jovens leigos institucionalizados na Igreja Católica-romana, também não nos podemos esquecer que é provável que o conjunto da população juvenil portuguesa que se afirma católica praticante (cerca de um terço da população portuguesa juvenil¹⁷) assuma uma posição menos confessional, dado estarem menos expostos à socialização religiosa institucional (por via emocional ou de passagem de conteúdos). Acreditamos por isso poder afirmar que, tal como Machado Pais et. al. (2001) constatou para o conjunto da sociedade portuguesa, ainda que com menos intensidade, a religiosidade dos jovens portugueses católicos praticantes não deverão aparecer como produto da reprodução do catolicismo hierarquicamente estabelecido. Não querendo isto dizer que se verifique a negação do papel da Igreja Católica-romana. No entanto, e como Machado Pais (1998) também admite, o futuro promete ser menos marcado pelo tradicional¹⁸.

Parece que vivemos uma fase de transição. A este respeito Espírito Santo (2002), chamou atenção, ressaltando a interdependência - porventura dialéctica - que se estabelece entre os diferentes

¹⁵ Não no sentido de oposição entre emoção/razão, que alias é rejeitada pela neurobiologia contemporânea. O que acontece é que a dedução lógica estruturada e crítica, tal como se apresenta quando se procura passar conteúdos, tem menos força no processo de vinculação ideológica do que o acontecimento marcado pelo forte envolvimento afectivo e de catarse.

¹⁶ Sem afinidades de ordem biológica, sem poder recorrer à coacção física e – cada vez menos – à coacção simbólica, a alternativa numa perspectiva weberiana seria recorrer à lógica empresarial. Isto é, à retribuição pecuniária em troca da prestação de serviços. Lógica essa que vai contra a forma como se organiza a relação leigos/hierarquia.

¹⁷ Sobre este assunto v., entre outros, Cabral e Machado Pais (2002, 16 de Março) e Machado Pais (1998).

¹⁸ A erosão da posição moralista e conservadora parece mesmo indicar um processo de mudança cultural no seio desta instituição religiosa. Mudança essa que segundo Ronald Inglehard (Cit. in Machado Pais, 1998) é consequência da mudança geracional por via da renovação dos contextos de socialização. Na ausência dum sistema verdadeiramente democrático, e sustentados nas teses de Tocqueville (sd), é provável que essa mudança, a surgir – até porque as condutas colectivas efervescentes, inovadoras e criadoras que animam todas as camadas da realidade social só prevalecem sobre as condutas colectivas institucionalizadas em contextos e mediante condições específicas (Georges Gurvitch, 1979) – tome a forma de uma ruptura brusca.

campos da vida social, para a relação entre a legitimação da ordem social emergente e sacralização dos princípios fundamentais que animam essa mesma nova ordem. Weber (1944), por outro lado, refere a relação entre os contextos sociais abertos e permissivos e a proliferação de novas profecias, que podem: ser incorporadas nos quadros doutrinários das instituições dominantes; ser superadas ou eliminadas pelas instituições religiosas dominantes; ou eliminar, pela substituição dos quadros de referência, as instituições religiosas dominantes.

Com já referimos, é a forma como o corpo de sacerdotes (das diferentes organizações eclesiais) se relaciona com os leigos que os diferentes cenários se constroem e reconstruem. Posto isto, e porque nos parece que a experiência religiosa continuará a ter (como aliás acontece com todas as experiências individuais duráveis) expressão socialmente visível, a questão que se levanta não é a da sobrevivência do sistema religioso institucional, como alguns sociólogos têm afirmado, mas a da configuração que esse sistema terá e a relação que manterá com os restantes sistemas sociais no futuro próximo.

7. No entanto, apesar do relativo desencontro em alguns dos assuntos doutrinários centrais, os leigos institucionalizados são uma preciosa compensação pelo défice de vocações sacerdotais e religiosas. Não só do ponto de vista organizacional, pelo cumprimento de funções de pastoral, mas também porque, quer defendam ou não as posições hierarquicamente assumidas, apresentam-se como símbolos e modelos vivos da capacidade de integração e interacção da Igreja Católica-romana com a sociedade. Especialmente se ocuparem lugares de relevo na organização social. Neste sentido – e porque muitas vezes as condutas individuais e colectivas cedem ao peso das instituições, que se apresentam mais estáveis, mesmo que inicialmente partam de preposições divergentes (Gurvitch, 1979) – para o corpo sacerdotal tanto ou mais importante do que a consonância das práticas e representações é a vinculação pura e simples dos leigos à sua estrutura. Pelo menos enquanto as divergências não põem em causa o sistema instituído¹⁹. Por outro lado, muitos dos jovens leigos, mais do que procurarem um quadro ideológico e religioso concreto, parecem encontrar na Igreja Católica-romana um espaço para a manifestação social, simbólica e afectiva da vivência religiosa.

Para finalizar não poderíamos deixar de afirmar o interesse na realização de outros estudos que procurassem consolidar estes resultados e compreender, com maior profundidade, a forma como se relaciona a vinculação formal eclesial e as representações e práticas, nos diferentes domínios da vida social, numa perspectiva mais preocupada com as motivações individuais e colectivas.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Dimas de e Alfredo TEIXEIRA (2000), *Da Memória à Experiência. Perspectivas sobre a religiosidade contemporânea*. Cadernos de Ciência das Religiões 3. Lisboa, Centro de Estudos em Teologia / Ciência das Religiões, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia (ULHT).
- ANTUNES, Manuel L. MORINHO (1985), “Representações Sociais dos Jovens e Religião”, in *Análise Social*, n.º 86, pp. 283 - 311.
- BARBOSA, Adérito G. (1993), *Os Jovens Portugueses e a Nova Evangelização*. Porto, Universidade Católica Portuguesa, pp. 59-290.
- BERGER, Peter L. (1990), *A Rumor of Angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Nova Iorque, Anchorbooks Doubleday.
- BOURDIEU, Pierre (1971), “Génese e estrutura do campo religioso”, traduzido por Sergio Miceli do original: “Genèse et structure du champ religieux”, in *Revue Française de Sociologie*, Vol. XII, n.º 3, pp. 295-334.

¹⁹ Ao contrário do que se possa pensar, e do que muitas vezes é transmitido pela hierarquia conciliar, a doutrina da Igreja Católica-romana, vai no sentido de minorar a importância das qualificações religiosas pessoais do indivíduo, face ao imperativo de um enquadramento institucional (cf. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e Constituição *Sacrosanctom Concillium*). Isto é, a obtenção da graça passa menos por um real arrependimento, ou fé individual em Deus, e mais pelo facto do indivíduo ser baptizado e não se encontrar em rotura com a hierarquia conciliar.

- CABRAL, M. VILLAVERDE e J. MACHADO PAIS (2002, 16 Março), “Jovens portugueses são alinhados e hedonistas”. in Dolce Neto e Rui Goudêncio, . *Público*, pp.2-4.
- Concílio Ecuménico Vaticano II (1979), *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*. Braga, Editorial A.O.
- ESPIRITO SANTO, Moisés (1990), *A Religião Popular Portuguesa*. Lisboa, Assirio & Alvim.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés (2002), *A Religião na Mudança. A Nova Era*. Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da Universidade Nova de Lisboa.
- FERNANDES, António Teixeira (2001), *Formas de Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*. Oeiras, Celta.
- FRANÇA, Luís de (1980), *Comportamento Religioso da População Portuguesa*. Lisboa, Moraes Editores.
- GIDDENS, Anthony (1995), *As Consequências da Modernidade*. Oeiras, Celta.
- GURVITCH, Georges (1979), *A vocação Actual da Sociologia, 2 vol.* Lisboa, Edições Cosmos, pp. 83-143.
- HAAG, Herbert (2001), *A Igreja Católica tem Futuro?*, Lisboa, Ed. Noticias.
- PAIS, José Machado (Coord.) (1998), *Geração e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais (ISC).
- PAIS, José Machado, Manuel VILLAVERDE CABRAL e Jorge VALA (2001), *Atitudes Sociais dos Portugueses: Religião e bioética*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais (ICS).
- RATZINGER, Joseph (1985), *Diálogos Sobre a Fé: Apresentado por Vittorio Messori*. Lisboa, Verbo.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (sd), *Da Democracia na América*. Porto, Rés-Editora.
- VILAÇA, Helena (1997, Julho), *Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal*. Comunicação apresentada na XXIVª Conferência da Sociedade Internacional de Sociologia das Religiões, Toulouse.
- WEBER, Max (1944), *Economia y Sociedad: Esbozo de Sociologia Compreensiva*. México, Fundo de Cultura Económica, pp.412-475.