

Eixos para um modelo de análise do pluralismo religioso

Helena Vilaça

O pluralismo, para lá dos desafios teóricos que incorpora no campo da investigação sociológica, acresce uma significativa actualidade enquanto fenómeno da realidade social, à escala global e, por isso mesmo, à escala “local” da sociedade portuguesa. Neste caso, o interesse tem vindo a ser reforçado por alguns desenvolvimentos recentes que apontam para reconfigurações do campo religioso. Estas tendências constituem uma das fontes de motivação do estudo que aqui apresentamos e contribuíram para a construção do seu objecto. Tomando como referência as principais coordenadas teóricas do pluralismo, avançamos para uma proposta analítica, sistematizada num desenho de investigação que elege como objecto empírico a realidade social portuguesa.

O esquema apresentado na figura em anexo procura, assim, dar conta da construção de um modelo de análise que incorpora os principais contributos da produção teórica e, por outro lado, as opções analíticas que julgamos mais ajustadas a uma aproximação do pluralismo religioso no contexto português.

No conjunto das teorias sociológicas revistas merece especial destaque o modelo da secularização, quer pela consolidação do seu estatuto teórico dentro da sociologia da religião, quer pela sua melhor adequação à explicação das transformações religiosas no continente europeu. As teorias da secularização esperam que a educação, a urbanização, a mobilidade geográfica e as profissões nos sectores racionalizados da economia tenham um impacto negativo na religião tradicional, e enfatizam a perda da importância social das instituições religiosas. Se uma determinada religião historicamente dominante perde o impacto público e político, deixando de abarcar certos domínios da vida social, isso abrirá espaços para que assumam visibilidade (real ou simbólica) grupos religiosos minoritários, sendo por isso o pluralismo religioso uma das facetas da secularização (Berger, 1967; Luckmann, 1974; Wilson 1969; Dobbelaere, 1981). Ou partindo do outro pólo, o de contextos sociais marcados por uma maior variedade de grupos religiosos, implicará que o processo de secularização seja acelerado, como o pretende David Martin (1978).

Dentro da abordagem sociológica do pluralismo religioso, propriamente dito, merece especial destaque a proposta recente de Ole Riis (1998). Adoptando, um raciocínio metodológico semelhante ao de Karel Dobbelaere para a secularização, entende que o pluralismo pode ser analisado em três níveis sociais consecutivos: *macro*, *meso* e *micro* (Riis, *Ibidem*: 4). Na dimensão macro-societal, o pluralismo religioso implica que as autoridades aceitam a pluralidade dentro do campo religioso, admitindo a multiplicidade de visões do mundo, o relativismo de cada uma dessas visões, face à inexistência de um único fundamento de normas e valores comuns. No plano intermédio, remete para as diferentes organizações religiosas, em competição umas com as outras. No terceiro plano, o micro, o pluralismo implica a liberdade de escolha individual e a possibilidade de cada um criar o seu próprio sistema de crenças. Estas três dimensões do pluralismo correspondem, segundo Riis, respectivamente a *tolerância religiosa*, *denominalização* e *liberdade religiosa*.

A proposta analítica de Ole Riis (1998) revela-se operacional para o estudo que delineámos sobre o pluralismo, razão que nos leva a representar no modelo três patamares do pluralismo religioso, elaborados por este autor dinamarquês. Recapitulando, são questões nucleares na nossa análise as problemáticas da “tolerância” religiosa na sociedade em geral, da fragmentação e diversificação dentro do universo religioso e da liberdade religiosa no plano dos direitos e das escolhas individuais. Sublinhamos, entretanto, que, apesar de nos situarmos com bastante evidência nos planos *macro*, *meso* e *micro* da abordagem de Ole Riis, tomamos a liberdade de introduzir em cada um deles outras dimensões analíticas, algumas das quais importadas de outros autores.

A teoria da escolha racional (Stark & Bainbridge, 1985) é aquela que mais explora a questão do pluralismo religioso, adequando-se especialmente à compreensão do fenómeno nas sociedades onde existe uma situação de evidente diversidade religiosa e onde não existem limitações por parte do Estado em relação à oferta. Os Estados Unidos são o caso mais exemplificativo e a América Latina começa também a seguir um curso semelhante. Esta teoria torna-se, contudo, pouco eficaz quando utilizada para a explicação da mudança religiosa na Europa, onde o mercado religioso é exíguo. Além disso, pode ser confrontada por um conjunto argumentos, com sustentação empírica, tal como os apresentados por Steve Bruce.

Para um alcance mais abrangente do pluralismo afigura-se indispensável, do nosso ponto de vista, introduzir perspectivas teóricas centradas nas relações de poder. Por essa razão figura no modelo em questão a teoria dos campos de Pierre Bourdieu. Reconhece-se, assim, a pertinência em introduzir na análise do pluralismo um enfoque que perspetive as relações sociais como relações de poder e, de modo particular, o conceito de campo daquele autor. Jogando com este conceito, será possível determinar a presença e coexistência de vários agentes e organizações com posições, objectivos e poderes diferenciados (Bourdieu, 1997: 32). Conhecer a estrutura de um campo significa que se passa a dispor dos meios para compreender o estado do espaço de posições (que é igualmente o espaço dos possíveis, o *habitus* adaptado, e o espaço de tomada de posições), mas também as transformações que estão em curso dentro dessa estrutura (Idem, 2001: 120-121).

Sob a designação de “Mundo à parte” Pierre Bourdieu (*Ibidem*) faz uma análise do campo científico que, com as devidas cautelas, se afigura bastante interessante quando transposto para o campo religioso e, mais concretamente, para o pluralismo religioso. Ao desenvolver questões como a autonomia do campo, mas também as suas interdependências com outros campos, no “direito de entrada” no campo que é o que desenha as suas fronteiras (Idem, 2001: 91-109); ou ao falar de “capital científico” e nas formas de distribuição (*Ibidem*: 123-141) do mesmo, nas lutas que regulam o funcionamento interno; ou ainda no “*métier* do sábio” (*Ibidem*: 77-90) que é a dimensão que mais directamente remete para os agentes, ao desenvolver questões desta natureza, dizíamos, Bourdieu conduz-nos, por via de um exercício de associação, a reflectir sobre o “mundo à parte” que é o campo religioso.

Em termos mais explícitos, o texto em questão induz-nos uma reflexão sobre o pluralismo religioso perspectivado em três campos: o campo social; o campo religioso, o qual é um sub-campo entre outros da vida social; e o campo psicológico-mental.

Dentro do campo social sabemos que o Estado é um agente central na distribuição do poder material e simbólico: ao abranger os campos políticos, burocrático e jurídico-legal, o Estado torna-se uma fonte fundamental de distribuição do poder no campo religioso, mais concretamente, pelas diversas organizações religiosas. Portanto, é através dessa distribuição de poder que se torna possível medir o *pluralismo externo* e apreender o modo como se giza no campo social a autonomia (ou as autonomias) do campo religioso. A reflexão no tocante à evolução do fenómeno religioso em Portugal abarca aqui aspectos como a composição religiosa do país, as principais linhas de força do pensamento religioso, as relações entre as esferas política e religiosa – de modo mais preciso, as relações entre o Estado e as instituições religiosas e os discursos produzidos em cada um dos campos –, e o papel desempenhado hoje pela religião na cena pública.

A questão da Lei da Liberdade Religiosa, no que se refere aos reposicionamentos dos diferentes agentes no campo religioso, afigura-se como um dos indicadores que permite uma avaliação desta dimensão intermédia do pluralismo. Para isso foi efectuada uma recolha da legislação, de artigos de natureza jurídica bem como um dossier de imprensa desde a data da criação da Comissão da Nova Lei da Liberdade Religiosa até ao presente. Mas outros indicadores podem ser considerados, como as atitudes manifestadas tanto pela Igreja Católica ou as minorias religiosas perante as transformações (políticas, sociais) e os desafios (éticos, culturais) colocados pela sociedade no seu todo.

Seguindo uma lógica semelhante, quando se parte para o campo religioso, enquanto sub-campo do social, passa a estar em destaque a estrutura do campo religioso em sentido

estrito. O pluralismo, neste caso, pode ser abordado através da configuração do campo de forças, o qual se define por uma distribuição desigual de recursos pelos vários grupos religiosos, dominando aquele que “ocupa na estrutura um lugar tal que a estrutura age a seu favor” (Idem, 2001: 70-71 e 117). Esta situação é típica em contextos religiosos monolíticos, senão do ponto de vista jurídico, pelo menos em termos culturais. E em sociedades com estas características, as minorias vêem o seu *espaço de possíveis* condicionado pela quantidade de recursos ao seu dispor e, em particular, pelo capital simbólico que actua através da comunicação (*Ibidem.* 69). Ao introduzir-se a ideia de campo e ao aplicá-la a contextos religiosos monolíticos, onde a tendência é para ignorar a diferença, rompe-se com a ideia de que os indivíduos com religião formam um grupo homogéneo. Neste sentido, o conceito de campo permite dar conta das relações que se estabelecem entre os vários sub-campos (dentro do campo religioso), bem como avaliar o pluralismo interno de cada organização religiosa, facto que se traduz na capacidade de aceitação e cedência mútuas.

Uma das relações do campo religioso com o campo social passa pela produção de visões do mundo, neste caso as representações religiosas, a partir de instituições religiosas e, neste ponto, reconhecemos que as fronteiras entre as organizações religiosas e os grupos produtores de pensamentos filosóficos e de concepções para-religiosas são cada vez mais ténues. Portugal foi e é um país monolítico, do ponto de vista religioso. Sem entrar em contradição com esse facto, as transformações ocorridas na sociedade em geral, principalmente a partir da instauração do regime democrático, e os efeitos da secularização e da globalização seguramente obrigaram a uma recomposição do religioso – as pesquisas realizadas vão dando conta disso – e hoje a sociedade portuguesa apresenta um grau de diversidade de universos religiosos, não há muito, impensáveis. Estes factores impelem-nos, assim, a abordar o fenómeno religioso na perspectiva da pluralização do campo religioso, das relações de forças entre os vários grupos e do tipo de recursos.

Ao perspectivar o pluralismo no campo psicológico-mental, muito simplesmente se pretende colocar em foco os posicionamentos e atitudes individuais perante o fenómeno religioso, partindo do princípio que os agentes individuais reflectem, a par da posição que ocupam no campo social, as estruturas mentais que apreendem nesse mesmo espaço (Bourdieu, 1990). Ainda que essas atitudes surjam de forma agregada através das respostas dadas a um inquérito, que suporta a abordagem desta dimensão, é possível percepcionar tendências ao nível da aceitação ou não da diferença de crenças, representações e práticas religiosas. Retomando a análise de Bourdieu para o campo científico (*Ibidem:* 86-87), temos em presença aquilo que o autor nos diz sobre *habitus* disciplinares e *habitus* particulares. Estes últimos estão relacionados com a trajectória e a posição no campo. De novo por homologia, no campo religioso podemos falar em *habitus* religiosos instituídos e *habitus* religiosos particulares. A problemática do pluralismo, quando situada no plano dos agentes individuais, levanta a questão do conflito entre a religião da memória, a religião herdada, o *habitus* religioso instituído e o *habitus* religioso particular (que é o da religiosidade individual auto-construída), que foge da norma, do *habitus* disciplinar, desvio que tem contribuído para o alargamento de opções no mercado religioso e para a pluralização desse mesmo campo.