SOCIOLOGIA

NÚMERO TEMÁTICO | 2021

Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação

Helena Vilaça

Alfredo Teixeira

Mar Griera

Tiago Pinto

Cátia Tuna

Luís Pais Bernardo

Clara Almeida Santos

Departamento de Sociologia | FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

Departamento de Sociologia | FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

SOCIOLOGIA

UNIVERSIDADE DO PORTO

FACULDADE DE LETRAS

SOCIOLOGIA

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

NÚMERO TEMÁTICO - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação

PORTO • 2021

DIRETOR:

Carlos Manuel Gonçalves, Departamento de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Instituto de Sociologia da Universidade do Porto.

CONSELHO DE REDAÇÃO:

António Firmino da Costa, ISCTE-IUL/CIES-IUL; Cristina Parente, FLUP/IS-UP; Fernando Luís Machado, ISCTE-IUL/CIES-IUL; Isabel Dias, FLUP/IS-UP; João Teixeira Lopes, FLUP/IS-UP; Luís Vicente Baptista, FCSH-UNL/CESNOVA.

CONSELHO EDITORIAL:

Alice Duarte, FLUP/IS-UP; Álvaro Domingues, FAUP/CEAU; Ana Maria Brandão, ICS-UM; Ana Nunes de Almeida, ICS-UL; Ana Paula Marques, ICS-UM; Anália Torres, ISCSP-UTL/CIES-IUL; Antonio Álvarez Sousa, Universidade da Coruña, Espanha; António Firmino da Costa, ISCTE-IUL/CIES-IUL; Augusto Santos Silva, FEP/IS-UP; Benjamin Tejerina, Universidad del País Vasco, UPV/C**EIC;** Espanha; Bernard Lahire, ENSL; França; Carolina Pimentel Corrêa, UFRGS; Chiara Saraceno, Università degli Studi di Torino, Itália/Social Science Research Center Berlin, Alemanha; Claudino Ferreira, FEUC/CES-UC; Cristina Parente, FLUP/IS-UP; Elena Zdravomyslova, European University at St Petersburg (EUSP)/Center for Independent Social Research (CISR), Rússia; Elisa Reis, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)/Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasil; Fernando Luís Machado, ISCTE-IUL/CIES-IUL; Frank Welz, Universität Innsbruck, Áustria; Hans-Peter Blossfeld, Otto-Friedrich-Universität Bamberg/Staatsinstitut für Familienforschung an der Universität Bamberg, Alemanha; Heitor Frugoli, Universidade de São Paulo (USP)/Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasil; Hermes da Costa, CES; Hustana Vargas, Universidade Federal Fluminense (UFF)/Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação Superior (NEPES), Brasil; Immanuel Wallerstein, Yale University, Estados Unidos da América; Inês Pereira, ISCTE-IUL/CIES-IUL; Isabel Dias, FLUP/IS-UP; Jean Kellerhals, Université de Genève, Suíça; João Bilhim, ISCSP-UTL; João Sedas Nunes, FCSH-UNL/CESNOVA; João Teixeira Lopes, FLUP/IS-UP; José Resende, FCSH-UNL/CESNOVA/Observatório Permanente de Escolas (ICS-UL); José Soares Neves, ISCTE-IUL/OAC; Lígia Ferro. IS-UP; Luís Vicente Baptista, FCSH-UNL/CESNOVA; Luísa Neto, FDUP/CENCIFOR; Luísa Pinheiro, IPV; Margaret Archer, College of Humanities-École Polytechnique Fédérale de Lausanne, Suíça; Maria Manuel Vieira, ICS-UL; Maria Manuela Mendes, FA-UTL/CIES-IUL; Mariano Enguita, Universidad de Salamanca/Centro de Análisis Sociales de la Universidad de Salamanca (CASUS), Espanha; Massimo Introvigne, Center for Studies on New Religions (CESNUR), Itália; Michael Burawoy, University of California, Berkeley, Estados Unidos da América; Michel Wieviorka, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, França; Patrícia Ávila, CIES-IUL; Paula Silva, FMUP; edro Abrantes, Universidade Aberta/CIES-IUL; Pertti Alasuutari, University of Tampere/Tampere Research Group for Cultural and Political Sociology (TCuPS**)**, Finlândia; Piotr Sztompka, Jagiellonian University, Polónia; Ricca Edmondson, National University of Ireland, Irlanda; Rui Gomes, FCDEF-UC/CIDAF; Sara Melo, Portugal, ISSSP; Tally Katz-Gerro, University of Haifa, Israel/ University of Turku, Finlândia; Tina Uys, University of Johannesburg/Centre for Sociological Research, África do Sul; Vera Borges, ICS-UL; Víctor Kajibanga, Universidade Agostinho Neto, Angola/Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto/Centro de Estudos Africanos do ISCTE-IUL; Vítor Ferreira, ICS-UL; Walter Rodrigues, ISCTE-IUL/DINÂMIA' CET-IUL.

COORDENAÇÃO E REVISÃO EDITORIAL:

Carlos Manuel Gonçalves, Departamento de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Instituto de Sociologia da Universidade do Porto.

INDEXAÇÃO:

Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto é indexada em SciELO, Latindex, EBSCO (Open Science Directory e Fonte Académica), Sherpa/Romeo, DOAJ – Directory of Open Access Journals, Newjour, CAPES e EZB – Electronic Journals Library.

DEPÓSITO LEGAL N.º 92384/95

ISSN: 0872-3419 DOI: https://doi.org/10.21747/08723419/soctem2021

OS ARTIGOS SÃO DA EXCLUSIVA RESPONSABILIDADE DOS SEUS AUTORES

OS ARTIGOS FORAM SUBMETIDOS A *PEER REVIEW*

SUMÁRIO

Editorial …… 4

Nota de apresentação - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação
Helena Vilaça e Alfredo Teixeira ……... 5

Artigos

Masculinidades, yoga y espiritualidad en la cárcel. Un estudio cualitativo sobre la práctica del yoga en centros penitenciarios masculinos
Mar Griera ……... 11

Territorialidade das Comunidades Católicas em contexto pandémico. Estudo de caso na cidade de Coimbra
Margarida Franca e Clara Almeida Santos …… 33

"Eu não quero palmas, eu quero almas": crenças e pertenças no *rap* evangélico da Grande Lisboa
Cátia Tuna ……. 56

A secularidade organizacional pública e o campo religioso português: reorientações e poderes entre Estado e religião (2001-2012)
Luís Pais Bernardo …….. 77

Um programa religioso num contexto secular: os professores de Educação Moral e Religiosa Católica no concelho do Porto
Tiago Pinto …….. 97

SUMÁRIOS DOS NÚMEROS ANTERIORES ……. 118

ESTATUTO EDITORIAL …… ……. 138

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ORIGINAIS …… 141

Editorial

Desde 2012 a *Sociologia: revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* publica um número temático anual concomitantemente aos dois números semestrais. Envelhecimento demográfico, imigração, desenvolvimento social, ciganos, consumo, famílias e curso de vida, cidade, cultura, turismo, construção civil e direitos das crianças são os temas equacionados ao longo dos anos em que se explicitam os olhares sociológicos. O número deste ano intitula-se "Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação", integrando um conjunto de textos que problematizam a religião sempre articulando quados teóricos e componentes empíricas. São contributos importantes que, em conjunto com outros textos entretanto já publicados, concorrem para uma acrescida visibilidade da análise sociológica da religião entre nós, após um período de uma certa estagnação. Visibilidade em torno de novos temas e modos de investigação, bem como do manifesto interesse de sociólogos mais jovens

Uma palavra de agradecimento a Alfredo Teixeira e a Helena Vilaça pela organização do presente número temático. A todos que aceitaram o repto para participarem com os seus textos o nosso reconhecimento.

Porto, 2021

Carlos Manuel Gonçalves

Vilaça, Helena e Teixeira, Alfredo (2021), "Nota de apresentação. Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 5-10.
DOI: https://doi.org/10.21747/08723419/soctem2021na

Nota de apresentação

Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação

Helena Vilaça
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Instituto de Sociologia da Universidade do Porto

Alfredo Teixeira
Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa
Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião

> *"Self-referential autonomy on the level of individual societal subsystems was first established in the seventeenth and eighteenth centuries. Previously, the religious positioning of the world occupied this functional site. Perhaps one can say that the reference to God intended in all experience and action functioned as the secret self-reference of the societal system. One said, perhaps, that without God's help no work could succeed. Societal as well as moral demands were fixed thereby. But the religious semantics was not formulated as society's self-reference; it was (and still is) as other-reference, as transcendence".*
>
> Niklas Luhmann (1995: 461)

"Como é a sociedade possível?" Esta interrogação, formulada por Simmel (1910) é reiterada décadas mais tarde por Alain Touraine (1997) que, de igual modo, questiona como é possível vivermos juntos, numa sociedade cada vez mais complexa, multicultural e transnacional. A sociedade moderna contemporânea é caracterizada pela segmentação, complexidade social e heterogeneidade cultural e, segundo Luhmann (1995), resolve problemas através da diferenciação funcional. A religião é, nesta perspetiva, uma fonte de constrangimento para aqueles que pensam em termos de sistemas autopoiéticos, isto é, que os sistemas, nomeadamente o religioso, possuem a capacidade de se produzirem a si próprios sem aumentarem a sua complexidade interna.

A liberdade individual de pensamento, progressivamente em processo de reivindicação e afirmação, desde as raízes da modernidade, abriu uma infinidade de visões de mundo. Como refere Peter Berger no *Postscript* do livro em sua homenagem, "[q]ualquer realidade social "objetiva" é o resultado da externalização contínua dos significados humanos – de facto, um fenómeno altamente dinâmico" (Berger, 2001, pp. 197). O autor ressalva, contudo, que já no primeiro livro com Thomas Luckmann é sublinhado o reconhecimento de que nem todas as definições da realidade são igualmente vigorosas e influentes. A religião é assim entendida como uma construção social (Berger e Luckmann, 1985; Beckford, 2003) e é nesse quadro que importa ter em linha de conta a questão das negociações e lutas dos grupos religiosos pelo alcance de uma posição legítima na sociedade. Nessa medida, o estatuto concedido às instituições religiosas é um dos aspetos mais relevantes a ter em consideração. Por essa razão, o Estado deve ser considerado um ator crucial devido à sua autoridade para fornecer (ou recusar) oportunidades publicamente visíveis para a tipificação das populações segundo categorias religiosas e para fortalecer a legitimidade de certos atores como representantes de comunidades religiosas.

Na modernidade tardia, a regulação pública da religião constitui uma tarefa mais e mais desafiante para o político e o legislador e uma das estratégias adotadas passa pela limitação formal dos horizontes da diversidade religiosa. O procedimento nem sempre é pacífico porque geralmente não está de acordo com a autocompreensão das religiões nem dos seus seguidores, cujas crenças lhes oferece uma visão do mundo abrangente e não compartimentada[1]. Enquanto universo simbólico, a religião surge como um conjunto de crenças que visa tornar a estrutura institucionalizada plausível e aceitável para o indivíduo, fornecendo explicações acerca do modo como agir (Berger e Luckmann, 1985, pp. 134-140). Em vista disso, não apenas as religiões, mas também os mitos, sistemas de valores e restantes universos simbólicos são formas (mais ou menos sofisticadas) de legitimar instituições estabelecidas. O universo simbólico também ordena a história das instituições e as biografias individuais pois comporta memórias partilhadas, eventos presentes que as reproduzem, e projetam o futuro (Berger e Luckmann, 1985, pp. 140 e 136), estabelecendo uma ordem coesa e um universo de significação.

A realidade social de hoje, em especial no Ocidente, carateriza-se pela coexistência de múltiplos universos simbólicos (religiosos e seculares) resultante de uma heterogeneidade cultural exponenciada pelas relações à escala global. Inevitavelmente, e à semelhança do que acontece noutros subsistemas, o confronto com tantas plausibilidades de significação gera um ambiente de elevado dinamismo dentro do sistema religioso, traduzido pela tolerância relativamente à heresia,

[1] O conceito de compartimentação (Dobbelaere, 1999) permite aferir, no plano da consciência individual, o grau de diferenciação entre os valores e as normas religiosas e os valores e normas políticos, económicos, familiares ou científicos.

trânsito intra e interreligioso, negociações dentro de um mesmo grupo religioso, entre instituições e atores religiosos diferentes e destes com outras instâncias societais, nomeadamente com o Estado.

Numa sociedade diferenciada em componentes de interesses segmentados, um grupo religioso, que está numa posição minoritária num determinado contexto, pode referir-se a outros contextos em que o grupo está numa posição maioritária. Simultaneamente, uma maioria religiosa nacional e culturalmente dominante – como é o caso do catolicismo em Portugal e em Espanha – é incitada (ou mesmo obrigada) a colaborar ou dialogar com visões do mundo minoritárias, o que pode gerar tanto conflitos como cooperação. *Public Religion in the Modern World* (Casanova, 1994), representa uma importante contribuição para as discussões sobre religião na esfera pública, dado que Jose Casanova questiona a privatização da religião como consequência da diferenciação funcional, procurando sustentar empiricamente o processo de "desprivatização", que eclodiu, em vários pontos do globo, na década de oitenta do século passado.

Também a partir dessa data, a economia política neoliberal tornou-se dominante e teve relevantes consequências nas instituições religiosas e na crença, prática e expressão religiosas em todo o mundo (Gauthier, Martikainen e Woodhead, 2013 pp. 1). Por outro lado, a intensificação da globalização (a tónica no binómio local versus global) fez com que as fronteiras nacionais se tornassem mais porosas. O consumismo e as lógicas de mercado projetaram-se na religião exponenciando as escolhas e as mudanças de trajetórias individuais e, em muitos casos, a "acomodação", sem reflexividade, das instituições e atores religiosos à sociedade. A este propósito, Luhmann estabelece uma distinção –operatória para o estudo da religião – entre acomodação e reflexão. Através da reflexão, o sistema (religioso) identifica-se a si próprio tendo como referência o mundo e considerando-se parte dele; enquanto se opta pela acomodação, o sistema opera transformações na sua estrutura por força das mudanças que ocorrem no ambiente e as pressões que daí advêm (Luhmann, 1984 pp. 97).

O dossiê constituído permite uma abordagem multímoda do religioso no quadro das dinâmicas da modernidade, que nos parágrafos anteriores procurámos traçar de modo sumário. A leitura cruzada destes estudos mostra como o conhecimento do objeto «religião» se enriquece no jogo de escalas diversas de observação. O conjunto dos artigos apresentados oferece-nos uma visão multiscópica do religioso, tanto nas dimensões mais estruturais das sociedades, quanto nos seus lugares intersticiais.

Com especial destaque da realidade social portuguesa, este número da *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* dá nota da natureza caleidoscópica do fenómeno religioso através de um conjunto de artigos que abordam contextos religiosos com diferentes níveis de institucionalização e com relação e interação com outros domínios societais,

como a educação, o político, o jurídico, o cultural, ou o sistema prisional. Desta forma, providencia elementos para a reflexão sobre o nexo do sistema religioso com o seu ambiente e eventualmente sobre equivalentes funcionais do religioso. Os textos que materializam este número caraterizam-se também pela diversificação religiosa, não se cingindo, por isso, ao catolicismo, que permanece maioritário em Portugal e na Espanha, e é aqui analisado segundo diversas lentes e territórios. São também escrutinados fenómenos minoritários como é o caso de atores do campo evangélico e a presença das espiritualidades de origem oriental em espaços sob a gestão estatal.

Mar Griera apresenta os resultados de um estudo etnográfico sobre a prática de yoga em unidades prisionais. A investigação tem como terreno um importante espaço institucional da modernidade, mas com um particular interesse pelo estudo das espiritualidades holísticas. Reconhecendo que a maior parte da investigação empírica sobre este objeto se tem concentrado num perfil – mulheres brancas, classe média, urbanas, no mundo ocidental –, a investigadora elege o foco da masculinidade, tendo em conta a ausência de estudos neste domínio. Pretende-se aceder a uma compreensão sociológica do lugar das práticas de espiritualidade holística, num ambiente prisional dominado por homens da classe trabalhadora, e caraterizar a forma como estas práticas contribuem para o incremento de mudanças no domínio das autorrepresentações de masculinidade.

As relações entre dinâmicas religiosas e dinâmicas do território são um laboratório privilegiado para o conhecimento da religiosidade contemporânea. Partindo dos resultados de dois inquéritos realizados na cidade de Coimbra (2014 e 2021), Margarida Franca e Clara Almeida Santos exploram os traços que caracterizam a multiterritorialidade das comunidades católicas, em contexto urbano, dando prioridade ao estudo da sua adaptabilidade numa situação de crise da saúde pública. Merece uma particular atenção o estudo das modalidades de comunicação e de sociabilidade digitais, neste contexto de condicionamento das habituais práticas comunitárias.

É ainda a dinâmica dos territórios que se situa o artigo de Cátia Tuna, aqui na perspetiva das culturas urbanas. A investigadora apresenta os resultados do seu estudo sobre alguns aspetos da cultura Hip Hop. O dossiê de estudo é constituído por entrevistas a cinco *rappers* que pertencem a comunidades evangélicas, residentes na Grande Lisboa, e pelos resultados da análise compreensiva das letras das suas canções. Na sua análise, descobrem-se itinerários de construção das identidades que mobilizam uma dupla pertença: a rua e a igreja. A partir de uma observação de proximidade, a investigadora apresenta um contributo relevante para a constituição de um mapa de ideias religiosas em territórios urbanos e periurbanos.

A modernidade religiosa caracteriza-se pela emergência de diferentes campos especializados, com lógicas de ação diferenciadas. Os itinerários de reconfiguração do campo

religioso, no contexto das tensões e das transações com outros campos socais, apresenta-se como um dos desafios proeminentes para a Sociologia da Religião. Assim, Luís Pais Bernardo apresenta os resultados do seu estudo, no período de 2001 e 2009, em Portugal, sobre as interações entre Estado, organizações e comunidades religiosas, num terreno específico: o campo da saúde. Trata-se de identificar os contornos próprios de um regime de secularidade, público e biomédico, e de caraterizar as modalidades de negociação e mediação que acompanham as iniciativas de assistência religiosa e espiritual em dispositivos do Serviço Nacional de Saúde, num período de estabilização de novas instituições que operacionalizam, no quadro da Lei da Liberdade Religiosa, um modelo de laicidade mediadora.

A escola é certamente outro dos lugares proeminentes da institucionalidade moderna. Em diversos contextos históricos e geográficos, a par da família, desempenhou um importante papel na reprodução de mundividências religiosas. A existência de estruturas de ensino religioso em muitos sistemas educativos – no universo do norte-atlântico, marcado historicamente por diversas dinâmicas de laicização e secularização –, é um facto pertinente para a indagação sociológica. Nos diversos contextos, a presença da religião nas estruturas curriculares de ensino público depende da história religiosa de cada uma dessas sociedades mesmo. Tiago Pinto oferece um contributo para uma compreensão sociológica deste contexto, na sociedade portuguesa, a partir de um estudo situado. Apresentando os resultados da sua investigação sobre as atitudes e representações de professores de Educação Moral e Religiosa Católica, em escolas públicas do concelho do Porto, relativas aos conteúdos programáticos das disciplinas. O artigo permite descobrir, nesse terreno, uma particular tensão entre a definição estatutária da disciplina – enquanto ensino religioso católico nas escolas – e a sua situação social, moldada pragmaticamente pela necessidade de responder ao pluralismo, quanto facto e representação.

Referências bibliográficas

BECKFORD, James (2003), *Social Theory and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas (1985). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*, Petrópolis, Vozes.

BERGER, Peter (2001), "Postscript", in Linda Woodhead, with Paul Heelas and David Martin (eds.) *Peter Berger and the Study of Religion*, London and New York, Routledge, pp. 189-198.

CASANOVA, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.

DOBBELAERE, Karel (1999). "Towards an Integrated Perspective of the Process Related to the Descriptive Concept of Secularization". *Sociology of Religion*, 60, pp. 229-249.

GAUTHIER, François; MARTIKAINEN, Tuomas; WOODHEAD, Linda (2013), "Introduction: Religion in Market Society", in Tuomas Martikainen and François Gauthier, *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, Farnham, Ashgate, pp. 1-18.

LUHMANN, Niklas (1984), *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*, Nova Iorque e Toronto, The Edwin Mellen Press.

(1995). *Social Systems*, Stanford, CA, Stanford University Press.

SIMMEL, Georg (1910), "How is Society Possible?", *American Journal of Sociology*, Vol. 16, No. 3. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 372-391, URL: https://www.jstor.org/stable/2763090

TOURAINE, Alain (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard.

Helena Vilaça (autora de correspondência). Departamento de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto. Portugal. Instituto de Sociologia da Universidade do Porto. Porto. Portugal. Endereço de correspondência: Via Panorâmica, s/n. 4150-564 Porto. Portugal. Email: hvilaca@letras.up.pt

Alfredo Teixeira. Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa. Portugal. Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP). Lisboa. Portugal. Endereço de correspondência: Palma de Cima, 1649-023 Lisboa. Portugal. Email: alfredo.teixeira@ucp.pt

Griera, Mar (2021), "Masculinidades, yoga y espiritualidad en la cárcel. Un estudio cualitativo sobre la práctica del yoga en centros penitenciarios masculinos", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 11-32.
DOI: https://doi.org/10.21747/08723419/soctem2021a1

Masculinidades, yoga y espiritualidad en la cárcel. Un estudio cualitativo sobre la práctica del yoga en centros penitenciarios masculinos

Mar Griera
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen
En los últimos años el yoga ha ganado popularidad como práctica orientada a la búsqueda del bienestar personal, espiritual y físico. El perfil dominante de la persona practicante de yoga se ha definido, mayoritariamente, como mujer, de clase media y que vive en ciudades del mundo occidental. Sin embargo, investigaciones recientes, ponen de manifiesto que el yoga, así como otras prácticas vinculadas a la espiritualidad holística, van ganando terreno también entre la población masculina. Ahora bien, son casi inexistentes los estudios que se centren en investigar la intersección entre masculinidad y espiritualidad holística. Este artículo es un primer paso para llenar este vacío. El objetivo es comprender sociológicamente los procesos de popularización del yoga en un contexto con una mayoría de presencia de hombres de clase trabajadora -las instituciones penitenciarias-, y analizar el impacto de la práctica del yoga en la transformación de las concepciones sobre la masculinidad.

Palabras clave: espiritualidad, cárcel, masculinidad, yoga, género.

Masculinidades e espiritualidade na penitenciária. Um estudo etnográfico sobre a prática do yoga nas prisões

Resumo
Nos últimos anos, o yoga ganhou popularidade como uma prática orientada para a procura de bem-estar pessoal, espiritual e físico. O perfil dominante do praticante de yoga foi definido, na sua maioria, como uma mulher, de classe média e que vive em cidades do mundo ocidental. Contudo, pesquisas recentes mostram que o yoga, assim como outras práticas ligadas à espiritualidade holística, estão também a ganhar terreno entre a população masculina. Contudo, quase não há estudos que se concentrem na investigação da

intersecção entre a masculinidade e a espiritualidade holística. Este artigo é um primeiro passo para preencher esta lacuna. O objectivo é compreender sociologicamente os processos de popularização do yoga num contexto com uma presença maioritária de homens da classe trabalhadora - instituições prisionais -, e analisar o impacto da prática do yoga na transformação das concepções de masculinidade.

Palavras-chave: espiritualidade; prisão; masculinidade; yoga; género.

Masculinités et spiritualité en milieu carcéral. Une étude ethnographique sur la pratique du yoga en prison

Résumée

Ces dernières années, le yoga a gagné en popularité en tant que pratique orientée vers la recherche du bien-être personnel, spirituel et physique. Le profil dominant du pratiquant de yoga a généralement été défini comme une femme, de classe moyenne et vivant dans les cités du monde occidental. Cependant, des recherches récentes montrent que le yoga, ainsi que d'autres pratiques liées à la spiritualité holistique, gagnent également du terrain parmi la population masculine. Mais les études qui s'intéressent à l'intersection entre la masculinité et la spiritualité holistique sont quasiment inexistantes. Cet article est un premier pas pour combler cette lacune. L'objectif est de comprendre sociologiquement les processus de popularisation du yoga dans un contexte où la présence d'hommes de la classe ouvrière est majoritaire - les institutions pénitentiaires - et d'analyser l'impact de la pratique du yoga sur l'émergence de conceptions alternatives de la masculinité.

Mots-clés: spiritualité; yoga; institutions pénitentiaires; masculinités.

Masculinities and spirituality in penitentiary centres. An ethnographic study on the practice of yoga in prisons

Summary

In recent years, yoga has gained popularity as a practice oriented to the search for personal, spiritual and physical well-being. The dominant profile of the yoga practitioner has been defined, mostly, as a woman, middle class and living in cities of the western world. However, recent research shows that yoga, as well as other practices from holistic spirituality, are also gaining ground among the male population. Nonetheless, there are almost no studies that focus on investigating the intersection between masculinity and holistic spirituality. This article is a first step to fill this gap. The objective is to understand sociologically the processes of popularization of yoga in a context with a majority presence of working class men -prison institutions-, and to analyze the impact of the practice of yoga in the emergence of alternative conceptions of masculinity.

Key words: spirituality, prison, masculinity, yoga, gender.

Griera, Mar (2021), “Masculinidades, yoga y espiritualidad en la cárcel. Un estudio cualitativo sobre la práctica del yoga en centros penitenciarios masculinos”, *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 11-32.

Introducción[1]

La investigación empírica sobre ‘espiritualidad holística’ (Heelas y Woodhead 2005) se ha focalizado, mayoritariamente, en investigar un perfil de mujer, blanca, de clase media y que vive en ciudades del mundo occidental. Esto no es una coincidencia. Según la literatura (Fedele y Knibbe 2013, Houtman y Aupers 2000), el crecimiento y la expansión de la espiritualidad holística ha sido especialmente relevante entre mujeres de mediana edad que viven en áreas urbanas de clase media alta. Los hombres parecen haberse visto menos afectados por la "revolución espiritual" y son casi inexistentes los estudios centrados en masculinidad y espiritualidad holística. Sin embargo, en los últimos años la espiritualidad holística ha ganando presencia entre la población masculina. Por este motivo, y como enfatiza la socióloga británica Linda Woodhead (2007), es imprescindible fomentar la investigación centrada en analizar la relación entre espiritualidad y masculinidad con tal de comprender la complejidad de los procesos contemporáneos de cambio religioso. Este artículo es un primer paso para llenar este vacío.

El objetivo es comprender sociológicamente los procesos de popularización de una práctica como el yoga en un contexto dominado por hombres de clase trabajadora –las cárceles- y analizar cuál es el papel de estas prácticas en la transformación de las concepciones hegemónicas de masculinidad. Basado en un extenso trabajo de campo entre practicantes de yoga en dos instituciones penitenciarias masculinas en el área de Barcelona, el artículo se estructura alrededor de tres preguntas: ¿Cómo se legitima el yoga y se hace popular entre los internos de instituciones penitenciarias? ¿En qué medida la práctica del yoga tiene implicaciones espirituales en el contexto de la prisión y cómo se articula con las otras dimensiones de la institución como son la seguridad, el ámbito terapéutico o el ocio? Y, finalmente, el artículo se pregunta: ¿de qué manera la espiritualidad puede contribuir a fomentar nuevas concepciones de masculinidad?

Como exploraré más a fondo en las siguientes páginas, el cuerpo físico y el trabajo sobre el cuerpo son los medios principales a través de los cuales el yoga se vuelve significativo y se convierte en una práctica legítima ante los ojos de los reclusos en el contexto de una prisión. Sin embargo, el impacto de la práctica del yoga va más allá de sus efectos físicos. La práctica regular del yoga, y la posterior participación del practicante en el medio holístico, conlleva la adquisición de nuevos lenguajes relacionados con el cuidado de uno mismo y los demás y la atención a las

[1] Una versión previa de este artículo fue publicada en inglés en el libro “Religion and gender: on defensive and reflexive developments in religious contexts”(2015) editado por Kim Knibbe y Anna Fedele (Routledge). Quiero agradecer a Rosa Martínez-Cuadros su revisión de la versión castellana. También quiero agradecer a Anna Traginer su ayuda en todo el proceso de investigación, y su incansable trabajo en este ámbito.

emociones lo cual cuestiona los modelos tradicionales de masculinidad hegemónica. De esta forma, la práctica del yoga puede generar concepciones alternativas de masculinidad. En el contexto de la prisión, el yoga se describe como una "práctica secular" sin relación con la religión sino con la espiritualidad, y se articula con un discurso terapéutico. El artículo explora estas nuevas narrativas y prácticas de masculinidad que, a su vez, desempeñan un papel estratégico en la prisión, ya que mantienen espacios de afinidad con una cultura terapéutica-espiritual que está ganando credibilidad entre las autoridades penitenciarias y el personal de la cárcel.

Como ya he mencionado, este artículo se basa en un amplio trabajo de campo llevado a cabo en dos centros penitenciarios, una prisión de alta seguridad (en dos etapas) y una institución penitenciaria de cumplimiento preventivo. El trabajo de campo no se diseñó inicialmente enfocado en cuestiones de masculinidad sino en la comprensión de la experiencia fenomenológica de practicar yoga en la cárcel (Griera, 2017), y en el análisis de las oportunidades y limitaciones institucionales relativas a la puesta en marcha de "actividades espirituales" en una "institución total" (Goffman 1970). Sin embargo, los datos empíricos recopilados se han reexaminado con el objetivo de analizar las dinámicas de género y poder, y reflexionar sobre la transformación de las concepciones de masculinidad en el contexto penitenciario.

Masculinidades, espiritualidad e instituciones penitenciarias: marco teórico

El marco teórico de este articulo deriva de la fertilización cruzada entre tres subcampos de investigación diferentes: a) masculinidades en prisión, b) género y religión, y c) espiritualidad en instituciones penitenciarias. A continuación, expondré brevemente los elementos clave de estos tres subcampos, así como formularé las preguntas de investigación principales que surgen de cada uno de estos subcampos en relación con la temática principal del artículo.

Masculinidades en prisión: estado del arte

La mayor parte de la literatura reciente sobre masculinidades en prisión "ha llamado la atención sobre la relación entre género y crimen, concluyendo más específicamente que las construcciones culturales de masculinidad están correlacionadas con el crimen y que la cultura penitenciaria masculina refleja una *hipermasculinidad*" (Karp, 2010, 63). Existe consenso académico en identificar las culturas penitenciarias como espacios donde se privilegian las formas tradicionales de masculinidad hegemónica, y como un terreno fértil para la reproducción y el mantenimiento de formas agresivas de masculinidad.

Esto se explica principalmente por dos factores. Primero, los hombres que ingresan en prisión son completamente desposeídos de las formas de poder socialmente aceptadas, como el dinero, la educación o el estatus (Evans y Wallace, 2008). En cierto modo, este despojo extremo los hace más receptivos a la utilización de repertorios de hipermasculinidad tales como comportamientos agresivos o intimidantes, el uso (y abuso) de la fuerza física como formas alternativas de expresar la masculinidad. En segundo lugar, lo que se ha llamado el "código penitenciario" históricamente arraigado en concepciones hegemónicas (y agresivas) de masculinidad, dificulta seriamente la aparición de nuevos modelos de masculinidad. Además, el hecho de que el temor por la seguridad personal se convierta en uno de los principales "males" asociados con el encarcelamiento y que este temor generalmente se evite buscando el respeto del grupo de iguales (Evans y Wallace, 2008; Jewkes, 2005) hace especialmente difícil que el modelo de masculinidad agresiva pierda influencia. Como señalan Evans y Wallace en su investigación sobre masculinidades en prisión "incluso cuando su punto de vista personal se ha transformado verdaderamente, la vigilancia social de los códigos masculinos es lo suficientemente fuerte como para que [el recluso] mantenga estos puntos de vista en secreto la mayor parte del tiempo" (Evans y Wallace 2008, pp. 502). En definitiva, la literatura académica deja claro que las instituciones penitenciarias no son contextos favorables para la transformación de las formas tradicionales de masculinidad sino todo lo contrario. Por esta razón, la popularidad del yoga en el contexto de la prisión se vuelve aún más interesante a nivel sociológico, y surgen varias cuestiones: ¿Cómo perciben los reclusos la práctica del yoga y su compatibilidad (o no) con los regímenes de masculinidad de las cárceles? ¿Cómo se hacen plausibles en el contexto de la prisión prácticas tales como cantar mantras o acostarse en el suelo con los ojos cerrados? ¿En qué medida la práctica del yoga moldea nuevas concepciones de la masculinidad y la virilidad?

Religión y género: ¿qué pasa con la masculinidad?

Paul Heelas y Linda Woodhead en su investigación en Kendal (Reino Unido) encontraron que alrededor del 80% de los practicantes, miembros y clientes del llamado “ambiente holístico” eran mujeres. Años después, Woodhead observó que este era "uno de los hallazgos más sorprendentes de la investigación" y agregó: " tuvimos dificultades para explicar este hallazgo (...) nos sentimos como exploradores que andan en pasos lentos y tentativos en un territorio relativamente inexplorado" (Woodhead 2007a, pp. 115). Heelas y Woodhead no fueron los primeros en enfatizar la presencia abrumadora de la mujer en el movimiento holístico y tampoco fueron los últimos. Sin embargo, ellos, y especialmente Woodhead en sus artículos posteriores (2007a, 2007b), señalan claramente la necesidad de tener en cuenta las cuestiones relacionadas con el género al investigar las transformaciones de la religión y la espiritualidad en la sociedad

contemporánea. Ahora bien, y como la profesora en estudios sobre la religión Ursula King enfatiza, en los últimos años "se ha producido un cambio de paradigma notable, especialmente entre los estudiosos de la religión más jóvenes, y los análisis críticos sobre las cuestiones de género han generado la emergencia de una amplia gama de nuevas investigaciones en un tiempo relativamente corto" (2008, 120). Dos áreas distintas han sido especialmente fértiles en la producción de trabajos innovadores sobre religión y género: la investigación sobre espiritualidades holísticas y los estudios sobre el pentecostalismo. Esto no es casual, ambos movimientos religiosos/espirituales han sufrido un proceso importante de feminización en términos cuantitativos pero también cualitativos. En ambos movimientos, las mujeres han desempeñado un papel clave como portadoras culturales principales del "espíritu" en un sentido weberiano, y como catalizadoras de la expansión del movimiento. La mayor parte de investigaciones iniciales sobre el tema se focalizaron en analizar, y querer determinar la capacidad de empoderamiento o desempoderamiento en términos de género de estos movimientos. Sin embargo, las investigaciones más recientes han partido desde otra perspectiva, y han mostrado la compleja interacción entre religión, género y poder en las sociedades contemporáneas (Fedele y Knibbe 2013; Burchardt 2017, Cazarín y Griera 2018). Nuevos estudios han mostrado que la religión y el género no operan en abstracto sino en medio de una densa red de relaciones de poder y configuraciones sociales, lo que hace necesario discutir críticamente los procesos de construcción social del género en relación con los contextos en los que se desarrolla. Estas conclusiones cobran especial relevancia cuando se investiga la espiritualidad en la prisión, ya que ponen de relieve la importancia de tener en cuenta la singularidad del contexto penitenciario al considerar el papel de la espiritualidad en la transformación de las concepciones dominantes de la masculinidad. ¿Hasta qué punto, la investigación en el entorno carcelario puede ser como una "lupa" (Beckford y Gilliat-Ray 1998) o un espejo que refleje de forma clara desarrollos que se están produciendo en la sociedad en general en relación con la espiritualidad y la masculinidad? ¿O cómo evitar que las dinámicas de género se enmascaren cuando se hace una investigación en el entorno hipermasculinizado de la "institución total" de la prisión? Estas consideraciones son especialmente relevantes si tenemos en cuenta que la escasez de investigaciones previas sobre espiritualidad y masculinidad[2], que complica la comparación entre el mundo dentro y fuera de la prisión.

[2] En cierto modo, mientras las investigaciones sobre masculinidad y pentecostalismo se han desarrollado notablemente en los últimos años (Van Klinken 2011, Burchardt 2017), los estudios sobre nuevas espiritualidades y masculinidad son casi inexistentes.

Lo religioso, lo secular y lo espiritual en las instituciones penitenciarias

En los últimos años, ha habido un interés creciente en investigar el papel de la religión en las instituciones públicas (Cadge *et al*, 2018), y especialmente en las prisiones (Beckford y Gilliat-Ray, 1999; Griera and Martínez Ariño, 2018; Galembert *et al.*, 2015). Las instituciones públicas han sido identificadas como espacios estratégicos para explorar la transformación de la religión en las sociedades contemporáneas. La investigación en instituciones públicas no solo nos ofrece información interesante sobre el despliegue y el impacto de los procesos de secularización, sino también sobre las consecuencias y desafíos que presentan los procesos de diversificación religiosa. Los procesos de pérdida de relevancia de las iglesias tradicionales y de diversificación religiosa son las principales transformaciones en términos religiosos a las cuales se enfrentan las instituciones públicas en Europa en la actualidad y la mayor parte de la investigación se ha dedicado a estos dos temas (Beckford y Gilliat-Ray 1999, Michalowski 2015, Furseth y Kuhle 2011, Furseth 2003). Sin embargo, hay un número creciente de publicaciones que mencionan la apariencia y la creciente relevancia de la espiritualidad en las instituciones públicas. En este sentido, Becci y Knobel (2013) muestran el surgimiento de lo que ellas llaman "zonas grises" en las cárceles, que se caracterizan por la aparición de expresiones religiosas que van más allá de religiosidad institucional formal y que están ubicadas en los márgenes de las expresiones oficiales de religiosidad.

La mayoría de estas expresiones religiosas "liminales" se leen y expresan, en términos de espiritualidad y no de religión. Wendy Cadge (2012) en su investigación sobre hospitales de EE. UU. también señala la creciente relevancia de las prácticas espirituales que se resisten a ser consideradas como expresiones religiosas tradicionales. De manera similar, en algunos países europeos y norte americanos se profesionalizan los "consultores espirituales" en contextos hospitalarios y carcelarios que no se identifican con la tradición religiosa oficial y que consideran que su trabajo está más allá del modelo tradicional (De Groot 2010, Cadge 2012). Dos de los elementos más interesantes que emergen de esta área de investigación son los siguientes: primero, parece haber una irrupción silenciosa de actividades espirituales en las instituciones públicas. Un crecimiento que es en gran parte ignorado, o que pasa desapercibido tanto por los científicos sociales como por los administradores de las instituciones. Esta invisibilidad institucional está relacionada con el hecho de que, por lo general, el avance de estas actividades espirituales en las instituciones públicas sigue un camino de abajo hacia arriba (*bottom-up*), y se difunde a través de trabajadores de perfil medio, como enfermeras en hospitales o educadores sociales en prisiones (Griera y Clot-Garrell 2015; Griera, 2017). Segundo, en términos de regulación, estas actividades usualmente se encuentran en tierra de nadie, y no se inscriben en el aparato legal-burocrático que regula la religión ni tampoco en el que regula el tratamiento. En este contexto, se vuelve

especialmente relevante preguntar si la práctica del yoga podría considerarse como parte del "campo espiritual" en la prisión, y comprender cómo la perciben los diferentes actores involucrados.

Estudio de caso: masculinidades, yoga y espiritualidad en entornos penitenciarios

Consideraciones contextuales y metodológicas.

En el otoño de 2011 fui a un centro penitenciario, ubicado en la ciudad de Barcelona, para entrevistar a un educador social que trabajaba allí. En ese momento, yo estaba implicada en un proyecto de investigación centrado en analizar cómo se gestionaba el incremento de la diversidad religiosa en las cárceles y hospitales (Griera et al., 2015). Mientras caminaba por la prisión, vi un cartel que anunciaba clases de yoga para los reclusos. Le pregunté al educador social sobre las clases y me dijo que el yoga era una actividad muy popular en el contexto de la prisión. Intenté investigar un poco más, pero él solo me dijo que esta era una actividad organizada por voluntarios y que no tenía relación alguna con mi investigación sobre religión. Algunos meses después, una de mis compañeras, Anna Clot-Garrell, fue a hacer trabajo de campo en otra institución penitenciaria en las afueras de Barcelona. Allí también descubrió que el yoga era una actividad popular entre los reclusos y que los profesores eran voluntarios que venían de fuera la prisión. Además, también comprobó que el yoga no era la única actividad holística que se ofrecía a los reclusos, sino también reiki, sofrología, tai chi y Ho’oponopono, entre otras. Más tarde, descubrimos que el surgimiento y la popularidad de las "actividades espirituales" no era un fenómeno limitado a estos dos casos, sino una tendencia más general (Griera y Clot-Garrell 2015; Becci y Knobel 2014). Estos hallazgos iniciales nos llevaron a explorar de manera más sistemática el crecimiento de las espiritualidades holísticas en los entornos penitenciarios en Cataluña. Entrevistamos a varios voluntarios, educadores sociales y psicólogos de cinco prisiones diferentes de Cataluña y confirmamos que la espiritualidad holística estaba aumentando en las instituciones públicas. Identificamos el reiki y el yoga como las prácticas más extendidas e institucionalizadas -había otras, pero tenían unos caracteres más marginales. Descubrimos que estas prácticas generalmente eran ofrecidas por voluntarios -la mayoría eran profesionales de estas materias- que querían "devolver" a la sociedad lo que ellos habían aprendido en su “viaje espiritual”. Estas prácticas contaban, en la mayoría de los casos, con un fuerte apoyo del personal, especialmente del personal "social" (psicólogos, educadores sociales, instructores de ocio). En la mayoría de instituciones estudiadas, estas prácticas se consideraban como pertenecientes al dominio "secular"; por lo tanto, no estaban reguladas por las reglas (estrictas) que rigen la presencia de representantes de las organizaciones religiosas en las cárceles (Griera y Clot-Garrell, 2014). Sin

embargo, de una manera más o menos abierta, la mayoría del personal de la prisión entrevistado reconoció la dimensión espiritual de estas actividades. Incluso, en varios casos, los entrevistados utilizaron un lenguaje espiritual holístico altamente connotado que hablaba de "energía", ángeles, karma o sincronicidad al describir estas prácticas y justificar su importancia en el contexto de la prisión. También descubrimos que algunos educadores sociales y psicólogos llevaban a cabo ellos mismos "prácticas holísticas" con los reclusos, como un educador social que organizaba un ritual del solsticio, otro instructor de deporte que enseñaba reiki a los reclusos y muchos otros que utilizaban técnicas de meditación o yoga en sus sesiones terapéuticas. En ningún caso el carácter espiritual de estas prácticas fue problematizado por nuestros interlocutores. El personal de prisiones entrevistado marcó claramente el límite entre el ámbito espiritual y el religioso. En su discurso, enfatizaron enérgicamente la diferencia entre ambas cuestiones y señalaron que estas prácticas no podían considerarse, en ningún modo, como religiosas. Sin embargo, los ejemplos empíricos que encontramos ofrecen una visión ligeramente diferente: en este sentido, por ejemplo, eran numerosas las actividades espirituales ofrecidas por miembros del grupo Brahma Kumaris (que esta registrado como grupo religioso), o la participación de lamas budistas en charlas abiertas a todos los reclusos de "crecimiento personal". Para comprender esta cuestión, es importante tener en cuenta que la categorización de ciertas prácticas como religiosas o seculares tiene implicaciones legales y reglamentarias. Si estas mismas actividades hubieran sido etiquetadas como "religiosas", habría sido más difícil llevarlas a cabo en prisión, incluirlas en los programas de ocio o dejarlas abiertas a todos los internos. De manera similar, nuestros interlocutores discursivamente identificaron la espiritualidad como compatible con el régimen secular que gobierna la prisión mientras evaluaban los beneficios de estas prácticas en términos terapéuticos mediante el uso de argumentos "científicos". Hablaban de manera muy diferente sobre la religión, y especialmente sobre las religiones minoritarias, que en muchos casos se consideraban como una presencia "sospechosa" que tenía que ser estrictamente regulada y vigilada. La creciente presencia de minorías religiosas fue problematizada por nuestros entrevistados, mientras que las actividades de tipo holístico (yoga, meditación, reiki…) no fueron cuestionadas (Griera y Clot-Garrell, 2015) ya que, y en palabras de Goffman (1971), conseguían encajar en la apariencia de normalidad.

Por razones metodológicas y comparativas (Griera 2017), al diseñar el estudio, decidimos centrar el análisis en la popularidad de las actividades de yoga en el contexto de las instituciones penitenciarias. El proyecto de investigación se diseñó con tres objetivos principales. Primero, examinar el papel, la importancia y los efectos del yoga para los reclusos que lo practican. En segundo lugar, analizar las condiciones que permitieron el surgimiento, la legitimidad y la difusión del yoga en los entornos penitenciarios. En tercer lugar, centrarse en los voluntarios de yoga y analizar la creciente relevancia de lo que Anne Koch llama la "*culture of giving back*"

(Koch, 2015) en el medio holístico. El trabajo de campo se organizó en tres fases: primero, se realizó trabajo de campo exploratorio en una prisión de alta seguridad donde los voluntarios habían organizado una cuarentena de yoga que consistía en 40 días de práctica de yoga (2 horas por día) con un grupo de 15 reclusos (Julio-agosto 2013). En segundo lugar, junto con otras dos investigadoras, hicimos trabajo de campo en un curso de yoga intensivo de tres meses organizado por una ONG de yoga en una prisión preventiva (junio a julio de 2014)[3]. En tercer lugar, realicé trabajo de campo intensivo en la segunda cuarentena de yoga que se organizó en la primera prisión (junio-julio de 2015). El trabajo de campo consistió en observación participante, entrevistas informales y formales con internos, personal y voluntarios de yoga y encuestas con internos. Además, se realizaron entrevistas de seguimiento y observaciones durante 2016, 2017 y 2018. Los reclusos participaron en los cursos de yoga de forma voluntaria y el seguimiento de los cursos no tuvo beneficios penitenciarios directos[4]. La selección de los internos fue realizada por los educadores sociales de la prisión siguiendo diferentes criterios: comportamiento en la cárcel, conocimientos previos de yoga, compatibilidad con otras actividades de ocio y compatibilidad con los demás internos que participan en el grupo. En los tres casos, hubo lista de espera ya que los voluntarios y el personal penitenciario decidieron limitar el número máximo de participantes. En la cuarentena, el grupo fue mixto en términos de género (70% hombres, 30% mujeres), en el caso del curso organizado en la prisión preventiva solo eran hombres. Los cursos fueron organizados por una ONG de yoga dedicada a promover el yoga entre personas excluidas socialmente. La mayoría de los voluntarios eran expertos en kundalini yoga -si bien en las cuarentenas se combinaban diferentes estilos de yoga, mayoritariamente vinyasa, ashtanga y kundalini- y hubo una distribución casi igual entre voluntarios hombres y mujeres.

La mayoría de los internos que participaron en la investigación tenían un conocimiento previo de yoga. Además de estos cursos intensivos, todas las cárceles catalanas ofrecen cursos semanales de yoga para internos, también impartidos por voluntarios. Así, la mayoría de los internos que participaron en los cursos intensivos ya estaban participando en estas clases semanales. Por lo tanto, la mayoría de ellos, especialmente en la prisión de alta seguridad, ya tenían un buen dominio del yoga y, en algunos casos, eran estudiantes avanzados con años de práctica por delante. El yoga practicado en prisión pertenece a lo que De Michelis identifica como yoga moderno, que abarca "aquellas disciplinas y escuelas que, en mayor o menor medida, están

[3] Esta parte de la investigación fue realizada gracias a una beca del Centro de Estudios Jurídicos de la Generalitat de Catalunya. Los resultados fueren publicados en este informe: https://ddd.uab.cat/pub/worpap/2015/165882/prayogcenpencat_a2015_cas.pdf

[4] Los reclusos participaron en la investigación de forma voluntaria. Inicialmente yo les expuse los objetivos de la investigación y firmamos una carta de consentimiento. Los internos interesados, recibieron un resumen de los principales resultados de la investigación. El proyecto también fue presentado al Comité de Ética de la Universidad Autónoma de Barcelona y fue aprobado.

arraigadas en contextos culturales del sur de Asia y más específicamente se inspiran en ciertas filosofías, enseñanzas y prácticas del hinduismo. Estas enseñanzas y prácticas, en virtud de la exportación, la asimilación sincrética y los procesos de aculturación subsiguientes, se han convertido en una parte integral de (principalmente) las culturas urbanas en todo el mundo” (De Michelis 2008: 19). De esta forma, en este contexto, la práctica del yoga no puede considerarse como una práctica directamente trasplantada del hinduismo o el sijismo. Es más bien un fenómeno global concebido como una expresión secular, aunque, simultáneamente, existe un reconocimiento tácito, y a veces explícito, de su carácter espiritual (Smith, 2007). Este carácter espiritual es especialmente visible en el yoga Kundalini.

El yoga, los hombres y el cuerpo en el contexto penitencario

En mi primera entrevista con una de las profesoras voluntarias de yoga, Amaya, ella expresó lo que muchos otros manifestaron más tarde: el yoga era una actividad muy popular entre los hombres en prisión, en oposición a la norma fuera de los muros de la prisión donde la mayoría de asistentes en clase son mujeres. Simultáneamente, en la misma entrevista, Amaya mostró su frustración porque un curso de yoga que se planeaba desarrollar en una unidad de atención materna en una prisión para mujeres fue cancelado debido a la falta de interés de las reclusas en participar. Ella se mostró sorprendida y dijo: “Antes, nunca hubiera imaginado que el yoga hubiera sido más atractivo para los hombres encarcelados que para las madres. Es impactante. Realmente no lo puedo explicar". En conversaciones posteriores, Amaya y otros voluntarios de yoga ofrecieron diferentes explicaciones para dar sentido al fracaso de los cursos de yoga en la unidad de atención materna penitenciaria. Desde un punto de vista sociológico, no puedo dar una respuesta al rompecabezas de Amaya, pero es interesante resaltar las concepciones implícitas sobre quién debería ser el objetivo "natural" de los cursos de yoga. Como otra voluntaria de yoga, Joana, me dijo una vez: "Sabes, es muy impactante ver a todos estos hombres grandes con todos estos tatuajes y sus antecedentes criminales en una posición de oración cantando mantras: nunca hubiera imaginado esto antes". Para Joana, que trabaja como profesora de yoga en gimnasios “solo para mujeres”, fue una sorpresa, pero también un desafío, enseñar yoga a los reclusos en prisión. Sin embargo, al mismo tiempo, en otra entrevista me señaló "también es muy gratificante, ya sabes, toda esta energía masculina es muy poderosa y puedes sentir esto en la clase". Al abordar las cuestiones de género, la mayoría de los voluntarios dejaban entrever en su discurso nociones espirituales preconcebidas de lo "masculino" y lo "femenino" y los asociaron con nociones de fuerte/suave, sol/luna, rigidez/fluidez entre otras. Lo masculino y lo femenino se construyen como tipos ideales, que están presentes (pero en diferentes proporciones) en hombres y mujeres. Desde su punto de vista, la energía masculina y femenina puede ser una fuente creativa para el yo pero,

si no se la trata y cultiva adecuadamente, también puede ser destructiva. La prisión es percibida por los voluntarios de yoga como un espacio "saturado" de energía masculina que necesita “curación y equilibrio”.

Sin embargo, no solo los voluntarios hicieron comentarios relativos al género. Miguel, un preso que ha estado practicando yoga en la cárcel durante más de seis años, justo al comienzo de la entrevista me dijo lo siguiente: "Ten en cuenta que estamos donde estamos y para muchos [la práctica del yoga] es una tontería, o algo para las señoritas ... ". Miguel no fue el único interno que enfatizo que el ambiente de la prisión no era propicio para actividades como el yoga, y que su practica implicaba superar muchas "resistencias". Las “resistencias” de los reclusos se expresan a través de la producción de sentimientos de vergüenza. Manel, otro recluso comentó: "En las primeras lecciones, el canto de mantras me hizo reír y me sentí muy estúpido". Como argumenta Thomas Scheff (1988), los sentimientos de vergüenza o pudor funcionan como mecanismos de conformidad social y como emociones reguladoras para disciplinar el yo. En este caso, el sentimiento de vergüenza cuando se practica yoga surge porque desafía el código de comportamiento "normal" en una prisión masculina, y la práctica de yoga se percibe como susceptible de ser sancionada por los compañeros masculinos. Sin embargo, la mayoría de los entrevistados coinciden en afirmar que estos sentimientos de vergüenza generalmente desaparecen, y como Manel también expresó, "después de un tiempo, no te importa".

El primer y más básico mecanismo que utilizan los reclusos para enfrentar la vergüenza es buscar explicaciones "racionales" que encajen y no contradigan los códigos de masculinidad en la cárcel. Es muy clarificativo de esta estrategia, este fragmento de la entrevista con Miguel donde él enfatiza: "mientras trabajo, en la cocina, a veces hago ejercicios de yoga en el receso, ya que necesito estirar mi cuerpo y sentirme mejor de nuevo ... al principio, muchos de mis compañeros se reían y se burlaban de mí. Sin embargo, entonces, decidí apostarles a que estuvieran en posición de tabla por un tiempo. Gané. Luego, les aposté de nuevo con otras muchas asanas, siempre gané. Entonces, pararon de burlarse”. De esta forma, el yoga adquiere legitimidad a partir de mostrar que contribuye a construir la fuerza física. Tal y como atestiguan diversos investigadores, el cuerpo físico tiene una relevancia crucial en el contexto de la prisión. El trabajo sobre el cuerpo ayuda a construir una apariencia de dureza que puede ser crucial para la supervivencia de los internos. Como Martos et al. afirman “la destreza física y la capacidad de lucha proporcionan una forma de capital físico que puede convertirse en capital social y cultural dentro del entorno penitenciario” (2009, 80). Pero también, mantener el cuerpo en forma puede ser una estrategia para combatir los males del encarcelamiento y, especialmente, para suavizar los efectos negativos que el encarcelamiento inscribe en el cuerpo de los reclusos (Wahidin, 2002). Muchos de los participantes en los cursos de yoga, y especialmente aquellos con largas condenas,

expresaron sus temores sobre el impacto negativo que la prisión podría tener en sus cuerpos y su percepción de que el yoga podía ser una herramienta para contrarrestarlos. Esto también puede explicar, aunque no del todo, por qué el yoga es mucho más popular que la meditación en el contexto de la prisión. Sin embargo, la mayoría de los reclusos entrevistados afirman que a través del yoga también han aprendido sobre la importancia de mejorar la fuerza interior, no solo la fuerza física. Como afirmó un recluso en una entrevista: “Al principio pensé que el yoga era muy fácil, pero luego comencé a comprender que esto no solo requiere fuerza física sino, sobre todo, fuerza mental e interior. Poco a poco fui aprendiendo a usar esta fuerza que tengo en mi interior y a poder controlarla. Entonces, gané en serenidad”.

Buscando la libertad: espiritualidad, trascendencia y yoga.

Juan, otro preso, cuando se le preguntó cómo lidiar con la vergüenza, dijo: "bueno, cuando sientes que esto realmente funciona para ti, olvidas estos temores y dejas de sentirte ridículo". Como en muchas otras prácticas espirituales holísticas (Fedele y Knibbe 2013, Cornejo 2012), la razón final que utilizan los practicantes para explicar su participación en la práctica es que “funciona para ellos”. Cuando se les interroga más específicamente, esto generalmente se elabora en términos de bienestar. El yoga es considerado un vehículo para producir bienestar en tres niveles diferentes: físico (reduce los dolores corporales), psicológico (mitiga la ansiedad y el estrés) y espiritual (fomenta la trascendencia y la plenitud). La mayoría de los internos reconocen que la mejora del bienestar físico fue el principal beneficio percibido cuando comenzaron a aprender yoga. Sin embargo, las entrevistas también muestran que los reclusos correlacionan positivamente el aprendizaje corporal y el bienestar psicológico expresado en términos de paz interior, mejor autocontrol, reducción de la ansiedad o estabilidad emocional. Estos resultados concuerdan con la mayoría de las investigaciones sobre yoga realizadas desde una perspectiva de ciencia experimental (Bilderbeck *et a*l. 2013, Rocha *et al*. 2012). Sin embargo, desde una perspectiva sociológica, es interesante examinar cómo se conceptualiza, produce y experimenta el bienestar en el contexto específico de la prisión, y cómo esta producción se relaciona con procesos políticos, sociales y religiosos más amplios.

Como Erving Goffman expusó hace décadas en su libro *Internados* (1961), las cárceles son instituciones totales, formas sociales híbridas, donde “un gran número de individuos en la misma situación, aislados de la sociedad durante un período apreciable de tiempo, comparten una rutina diaria en su confinamiento "(Goffman, 1970 pp. 64). Al ingresar a una institución total, el individuo es sometido a procesos de auto mortificación, como el aislamiento del mundo exterior, la limitación de su autonomía, los procedimientos de despersonalización y, especialmente, la pérdida. del control sobre su privacidad e intimidad (Goffman 1971, Nizet y Rigaux, 2014). Hasta

cierto punto, el "éxito" del yoga en la cárcel está estrechamente relacionado con el hecho de que puede servir para contrarrestar el impacto de los procesos de auto-mortificación en diferentes niveles. Por un lado, el yoga crea espacios de calma en medio del ambiente caótico, sucio y ruidoso de la prisión. La estética de la clase de yoga, la música, las esterillas, el incienso y el hecho que las sesiones sean impartidas por personal voluntario vestido mayoritariamente de blanco (y algunos con turban) crean una atmósfera que se percibe como una transgresión simbólica del orden "normal" de la prisión. La transgresión se elabora en los siguientes términos: mientras que los espacios de la prisión se perciben como amenazantes y llenos de agresividad, la clase de yoga se ve como un espacio tranquilo y seguro donde se pueden mostrar emociones y gestos de amistad (entre los internos pero también, especialmente, entre voluntarios y presos). Un ambiente que ayuda a poner momentáneamente, durante la duración de la clase, la realidad de la prisión entre paréntesis. No es por casualidad que el tiempo dedicado a la relajación y la meditación sea uno de los momentos más valiosos para los internos, ya que les ofrece una oportunidad para la introspección: encontrar contextos "seguros" y silenciosos donde uno puede sentir intimidad con uno mismo o "conectar con la paz interior"–, lo cual no es fácil de hallar en el ambiente abarrotado, ruidoso y agresivo de la cárcel.

En la literatura académica sobre prisiones, varios autores han identificado la existencia de "zonas emocionales" (Crewe 2014) o "santuarios" (Johnson 1987) que se consideran "espacios protegidos" entre lo que Goffman llama "frontstage" (escenario) y "backstage" (vestuarios) (Goffman 1971). Las clases de yoga también podrían interpretarse a través de este prisma, como "santuarios" o "zonas emocionales" especiales. Estos espacios protegidos permiten el uso de repertorios emocionales más amplios y son percibidos por los internos como "lugares seguros" donde, en palabras de un interno, "pueden quitarse la máscara”. A través de la práctica del yoga, los participantes recuperan el control sobre su espacio privado, y sobre lo que Goffman (1971) denominó como "territorios del yo". De esta forma, obtienen acceso a lo que se percibe, y ellos mismos describen, como el "yo auténtico". En este sentido, otro recluso en la encuesta final después de la segunda cuarentena escribió: "lo que más me sorprendió es cómo mostramos nuestra vulnerabilidad y cómo fuimos receptivos al amor". Esta atmósfera ofrece un contrapunto al espacio generalmente hipermasculinizado de la prisión, y abre la puerta a la expresión de un registro más amplio de emociones que van más allá de los repertorios masculinos tradicionales.

Por otro lado, el yoga es percibido por los reclusos como un vehículo para experimentar la trascendencia y la plenitud. La escenografía y el orden simbólico "alterado" de la clase de yoga parecen contribuir a crear un contexto emocional y sensorial que facilita las experiencias de trascendencia. Tal y como desarrollé en otro artículo (Griera 2017), el concepto de “ámbito finito de significación” (Schütz, 1973) es apropiado para explicar las experiencias de los reclusos

cuando hacen yoga. Desde una perspectiva socio-fenomenológica, en algunos momentos de la vida podemos experimentar que trascendemos la realidad ordinaria y entramos en un espacio diferente de realidad que se rige por otro orden temporal, involucra una tensión específica de conciencia y está imbuida por una tonalidad emocional particular. Esto marca la entrada a un ámbito finito de significación, y la práctica del yoga, junto con la meditación y el canto de mantras, puede desencadenar el salto a este nuevo espacio de realidad. Este concepto tiene algunas similitudes con lo que Csikszentmihalyi (2000) identificó como "experiencias de flujo" o Smith denominó como experiencias de "conexión con uno mismo" (Smith 2007). En muchos casos, estas experiencias se interpretan como "espacios de libertad", que se vuelven especialmente significativos en el contexto de la prisión. Hasta cierto punto, el alivio del estrés carcelario que produce la realización de los ejercicios físicos, junto con la confianza en sí mismos que ganan los internos cuando aprenden a dominar su propio cuerpo y a acallar la angustia, es lo que les ofrece oportunidades para experimentar la trascendencia y, en palabras de un entrevistado: "ser libres a pesar de estar en prisión".

Buscando el sentido: masculinidad, espiritualidad holística y narrativas de esperanza.

Empezar a practicar yoga no solo consiste en aprender a ejecutar un grupo de *asanas* (posturas de yoga), sino también en adquirir cierto conocimiento y vocabulario. Las clases de yoga suponen, también, la transmisión de ciertas ideas que, poco a poco, van ganando terreno en la vida de los internos. Mi descubrimiento inicial más sorprendente fue darme cuenta de que los internos usaban un lenguaje altamente espiritual al expresar lo que el yoga significaba para ellos. Incluso aquellos que pertenecían a otras religiones empleaban una narrativa impregnada de nociones como energía, karma o sincronicidad. También fue interesante descubrir que en los corros que se formaban al comenzar y terminar las clases la mayoría de conversaciones versaban sobre cuestiones espirituales. A veces, la clase servía como un espacio para hablar de libros o películas espirituales (desde Paulo Coelho, hasta el Bagavad Gita o la película Phi) y otras veces era un comentario hecho por el instructor durante la clase sobre un tema espiritual lo que fomentaba comentarios y reflexiones después. Asimismo, en la encuesta escrita, un recluso escribió "antes, cuando escuchaba la palabra yoga, lo que me venía a la mente era relajación, ahora es conocimiento", lo que revela que su concepción del yoga va más allá de considerarlo sólo como un tipo particular de deporte.

Hasta cierto punto, y utilizando nuevamente un enfoque socio-fenomenológico, podríamos decir que la práctica del yoga puede llevar consigo la adquisición de un "repositorio de conocimiento disponible" [*stock of knowledge*] espiritual (Schütz 1973). Este repositorio de conocimiento puede contribuir a generar una nueva mirada sobre uno mismo y, también, algunas

reglas concretas sobre cómo orientar la propia conducta. Hay un lado pragmático del conocimiento adquirido, que puede ayudar a los internos en la organización concreta de la vida en prisión, pero también uno más religioso-filosófico que les proporciona nuevos recursos simbólicos para narrar y dar sentido a sus vidas. El siguiente extracto de una entrevista a un interno expresa muy bien esta versatilidad del yoga: “El yoga me conecta con la divinidad. Hace años fumé marihuana, también tomé drogas (...) y con el yoga sentí sensaciones similares. Sin embargo, esto no es una droga, esto no es falso, esto no es hipócrita, y esto no está sucediendo porque alguien me está dando drogas. Esto no viene de afuera. Esto viene de dentro de mí, viene de mi propia serenidad, y me siento feliz conmigo mismo (...) Me siento feliz, y puedo entender mi contexto, veo cómo son realmente las cosas (...) y me digo a mí mismo. . ¡Me siento tan bien!". La práctica del yoga puede fomentar la trascendencia, pero también puede convertirse en una herramienta para reinterpretar la vida a través del "repositorio de conocimiento disponible" (Schütz 1973) espiritual que se va adquiriendo gradualmente. En las entrevistas, fue fácil captar cómo sus propias trayectorias personales se reinterpretaban a través de las lentes de la espiritualidad holística. Muchos internos hacían referencia al karma para explicar sus decisiones o circunstancias anteriores (las que los llevaron a la cárcel), mientras que el sufrimiento era narrado como una condición necesaria para adquirir sabiduría, y promover la transformación personal. Incluso, en algunos casos, los internos hicieron un paralelismo entre la prisión y un templo, dando así un nuevo significado a su encarcelamiento: "Estar aquí también puede ser una oportunidad. Esto es como un templo y necesitas ser fuerte, entrenar y disciplinar tu cuerpo, tu mente y tu alma”.

En cierto modo, el sufrimiento que produce la cárcel es reinterpretado a través de una narrativa de esperanza que, en su mayoría de veces y según se desprende de las entrevistas y encuestas, se estructura alrededor del siguiente razonamiento: la vida anterior -previa a la cárcel- estaba guiada por un "yo sufriente y confuso" que fue el que le hizo equivocarse y/o ponerse en problemas. La cárcel puede ser una oportunidad para descubrir su interioridad, y su yo autentico, y adquirir la sabiduría necesaria para vivir en armonía con el universo. Las dificultades son percibidas como "pruebas" en el camino hacia el equilibrio y la sabiduría. En cierto modo, hay un proceso de reinterpretación de sus propias biografías, que también puede tener un impacto en la transformación de su concepción de la masculinidad. Cuatro elementos emergen como claves en la redefinición de lo que significa ser un hombre en este contexto: primero, hay un proceso de reinterpretación de lo que significa ser un "hombre fuerte". Como ya mencioné, la práctica de yoga puede fomentar una nueva comprensión del significado de la fuerza al poner la atención en la fuerza "interior". Por lo tanto, no hay una ruptura completa con las concepciones hegemónicas de la masculinidad, ya que la idea de ser fuerte todavía juega un papel importante en la definición

de lo que debe ser un hombre. Sin embargo, desde esta perspectiva, lo que es especialmente valioso, y difícil de obtener, es la fuerza interior. En segundo lugar, a través de su participación en el universo espiritual, la idea de que existe un "yo interno" al que uno puede acceder si se libera del sufrimiento y la confusión, también podría tener un impacto en la noción de masculinidad. Desde esta perspectiva, la agresividad y las actitudes de abuso físico se leen como signos de debilidad y como "máscaras" que ocultan el "yo verdadero". Ser capaz de quitarse la máscara (o, al menos, saber que hay una máscara que esconde algo más valioso) se considera una señal de sabiduría y valor. En muchas de las entrevistas, las actitudes violentas se interpretaron como parte del yo "falso", mientras que las actitudes más positivas y conciliatorias se consideraron como "signos" de su auténtico yo interior. No tengo suficientes datos para confirmar si efectivamente su comportamiento cambió en su vida cotidiana en prisión. Sin embargo, lo que observamos es que, al menos, la clase de yoga les ofrece un escenario donde expresar emociones de calma, amabilidad... Tercero, y relacionado con lo que acabo de decir, es importante tener en cuenta que la clase de yoga puede funcionar como un "santuario" (Johnson 1987) o como una "zona emocional" donde los reclusos pueden desempeñarse de manera diferente, utilizando registros emocionales no habituales en el espacio de la cárcel, sin el riesgo de ser sancionados. Algunos días, en la clase de yoga, y especialmente en la prisión de alta seguridad, algunos presos lloraron o mostraron/expresaron sus emociones mientras practicaban. Este tipo de expresiones emocionales generaron rápidamente signos de solidaridad y amistad (palmadas en el hombro, abrazos, escucha...), y la mayoría de los entrevistados expresaron que, en un momento u otro, también tuvieron una "crisis" en alguna clase de yoga. Sin embargo, también quedó claro que fuera de la clase de yoga los reclusos pueden ser sancionados si expresan sus emociones en público. Un día, un recluso comenzó a llorar en voz alta, otro recluso fue allí para consolarlo y le dijo: "Llora. Llora tanto como puedas aquí. Desahógate. Pero después, respira, detente y no permitas que [los demás, los que no pertenecen a la clase] te vean llorar". Como también muestra Karp (2010) en su investigación sobre terapias sobre la masculinidad en la prisión, la existencia de un "espacio seguro", donde se permiten diferentes registros emocionales, es crucial para comenzar a desarrollar una comprensión más positiva de la virilidad.

Finalmente, también es interesante ver cómo la adquisición de una narrativa espiritual puede proporcionar nuevas esperanzas para el futuro. Esto puede ser a nivel filosófico, dando sentido a su situación de prisión como un punto de aprendizaje en su viaje espiritual, pero también en algunos casos en términos más prácticos. Muchos de los internos, y especialmente en la prisión de alta seguridad, expresaron la voluntad de convertirse en maestros de yoga cuando estuvieran fuera de la prisión o incluso ya se convirtieron en maestros de yoga dentro de misma prisión - dando clase a los internos que no pueden salir de los módulos para participar en actividades

comunes. A través del yoga, entonces, comienzan un proceso de auto-reinvención, que también suele conllevar algunos cambios en la forma de vestirse, caminar y actuar. Es ilustrativo de esto lo que sucedió durante la primera cuarentena cuando un grupo de reclusos le preguntó a la maestra de yoga si podía llevarles ropa de yoga. Ella les dijo que no hay un único tipo de prenda de yoga, y que el yoga se puede hacer con todo tipo de ropa, pero los internos no se quedaron satisfechos y pidieron ropa de yoga "real" y que pudiera ser identificada como tal. Para algunos de ellos, y especialmente para aquellos con más de años de práctica por delante, su participación en la clase de yoga puede ser una oportunidad para transformar su identidad. Hasta cierto punto, la escasez de recursos simbólicos y de identidad para distinguirse en el contexto de la prisión hace que los reclusos sean más proclives a utilizar los pocos recursos disponibles, en este caso el yoga, como una forma de distinción de otros reclusos, y también de su yo anterior.

Apuntes finales

La investigación sobre nuevas espiritualidades en el entorno carcelario desafía las representaciones sociológicas tradicionales sobre la espiritualidad holística: principalmente orientada a mujeres, de clase media, fomentando solo la autorrealización y difundiéndose a través del mercado y la esfera privada. El caso del yoga en prisión muestra cómo la espiritualidad holística también penetra en las instituciones públicas y está ganando terreno en los ambientes dominados por hombres de la clase trabajadora. Los "portadores" [träger, cf. Weber] de estas prácticas son voluntarios holísticos con el objetivo de "devolver" a la sociedad lo que a ellos les ha “traído” la práctica del yoga, y que van más allá del estereotipo clásico del "*new a*ger" como un individuo narcisista y hedonista. En términos institucionales, hay varias razones que explican el éxito del yoga en prisión (Griera y Clot Garrell 2015), pero en este artículo es particularmente relevante enfatizar la afinidad entre la importancia que adquiere la dimensión terapéutica en los nuevos dispositivos de rehabilitación y las espiritualidades holísticas. Actualmente, los entornos penitenciarios también se encuentran en medio de un cambio con respecto a las filosofías de rehabilitación y terapia (Crewe 2011, Garreaud y Malventi 2008), que se alinean con la creciente hegemonía de los discursos terapéuticos (Illouz 2008). En este contexto, el éxito de la espiritualidad holística podría explicarse por el hecho de que funciona en consonancia y refuerza lo que Rieff (1966) denominó el "triunfo de la terapéutica" o lo que Illouz ha llamado el "lenguaje transnacional de la individualidad" (2008). Como señalan Sherry y Kozinets (2007), la difusión de la "cultura de la autenticidad" coincide con el auge del individualismo expresivo y la difusión del espíritu terapéutico y de la "espiritualidad reflexiva".

La institucionalización de actividades espirituales holísticas en las prisiones sigue un enfoque de abajo hacia arriba: surge de la iniciativa de los voluntarios, es promovida por los trabajadores y es tolerada por las autoridades penitenciarias. En la mayoría de los casos, el personal penitenciario que promueve estas prácticas también son practicantes, clientes o miembros del entorno espiritual holístico, y comparten una afinidad social y cultural con los voluntarios de yoga. Al justificar el papel de estas actividades en prisión, su carácter religioso es totalmente negado. Sus promotores pueden movilizar un marco no religioso para justificar su presencia en instituciones públicas, y tienen éxito en hacerlo porque la espiritualidad holística está inscrita en la normatividad secular y está ganando hegemonía como una tecnología "secular" del yo (Foucault, 1988). La práctica del yoga también ofrece a los reclusos una versión encarnada del lenguaje terapéutico y facilita nuevos dispositivos discursivos para remodelar la narrativa de sus trayectorias biográficas. El yoga les da acceso a un conjunto particular de conocimientos basados en espiritualidades orientales, psicología positiva y elementos sincréticos que les ofrecen recursos para adaptar la presentación de sus biografías a las concepciones hegemónicas contemporáneas sobre el yo rehabilitado. La adquisición de estos repertorios narrativos se convierte en una herramienta poderosa para reinventar sus biografías y enfrentar el futuro, pero también para generar proximidad con el personal de la cárcel (psicólogos, educadores sociales, instructores). A través del yoga y su participación en el universo holístico, estos internos adoptan un lenguaje terapéutico/espiritual de clase media, que les ayuda a desempeñar mejor el papel del yo 'rehabilitado' en el contexto de la prisión. Hasta cierto punto, el estudio muestra que la práctica del yoga puede lograr resultados similares a los de la religión en la prisión (Johnson 2002), a saber, la transformación, la autodisciplina y el significado. Sin embargo, la principal diferencia entre el campo religioso y el espiritual en la prisión es que, si bien la religión se percibe como un área separada y claramente demarcada, la espiritualidad aparece inscrita dentro del ámbito secular.

Bibliografía

BECKFORD, James; GILLIAT-RAY, Sophie (1998), Religion in Prison. Equal rites in a multi-faith society, Cambridge: Cambridge University Press.

BECCI, Irene; Knobel, Briggite (2013), “La diversité religieuse en prison: entre modeles de regulation et emergence de zones grises (Suisse, Italie et Allemagne)”, en *Quand le religieux fait conflit.*

Désaccords, négociations ou arrangements editado por A. S. Lamine and N. Luca, Paris: La Découverte.

BILDERBECK, A.C. et al. (2013) “Participation in a 10-week Course of Yoga Improves Behavioural Control and Decreases Psychological Distress in a Prison Population”. *Journal of psychiatric research*, *47*/10, 1438-1445.

BURCHARDT, Marian. (2017), "Saved from hegemonic masculinity? Charismatic Christianity and men’s responsibilization in South Africa." *Current Sociology*: 0011392117702429.

CADGE, Wendy (2012), *Paging God: Religion in the halls of medicine*. Chicago: University of Chicago Press.

CAZARIN, R. y GRIERA, M. (2018). Born a pastor, being a woman: biographical accounts on gendered religious gifts in the Diaspora. *Culture and Religion*, 19(4), 451-470.

CORNEJO, M. (2012). Religión y espiritualidad,¿ dos modelos enfrentados?. Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai. *Revista Internacional de Sociología*, 70(2), 327-346.

CSIKSZENTMIHALYI, M. (2000), *Beyond Boredom and Anxiety*. San Francisco: Josey–Bass

CREWE, BEN. (2011a) "Depth, weight, tightness: Revisiting the pains of imprisonment." *Punishment & Society* 13.5: 509-529.

CREWE, BEN. (2011b) "Soft power in prison: Implications for staff–prisoner relationships, liberty and legitimacy." *European Journal of Criminology* 8.6: 455-468.

CREWE, BEN, et al. (2014) "The emotional geography of prison life." *Theoretical Criminology* 18.1: 56-74

DE MICHELIS, E. (2011), “Modern Yoga: History and Forms”. In *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives edited by* Singleton, M. & Byrne, J., 17-35. New York: Routledge.

DE GROOT, Kees, (2010), The institutional dynamics of spiritual care. *Revista de estudos da Religião - Rever* 10 (1) (2010):21-28.

EVANS, Tony; WALLACE, Evans, (2008) "A prison within a prison? The masculinity narratives of male prisoners." *Men and Masculinities* 10.4 (2008): 484-507.

FEDELE, Anna; KNIBBE, Kim, *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches* (Vol. 26). New York: Routledge, 2013.

FURSETH, Inger, (2003). "Secularization and the role of religion in state institutions." *Social compass* 50.2: 191-202.

FOUCAULT, Michel (1988), "Technologies of the self." Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault. Paris.

FURSETH, Inger; KÜHLE, Lene (2011), "Prison chaplaincy from a Scandinavian perspective." *Archives de sciences sociales des religions* 153: 123-141.

GOFFMAN, Erving (1961), A*sylums:essays on the soocial situatioon of mental patients and other inmates.* England: Penguin.

GOFFMAN, Erving (1971) *Relations in Public: Microstudies of the Social Order*. London: Allen Lane.

GRIERA, Mar; CLOT-GARRELL, Anna (2015), "Doing yoga behind bars: A sociological study of the growth of holistic spirituality in penitentiary institutions”, in *Religious Diversity in European Prisons*, editado por BECCI, I and ROY, O. 141-157. The Netherlands: Springer International Publishing.

GRIERA, Mar; CLOT-GARRELL, Anna (2015), "Banal is not Trivial: Visibility, Recognition, and Inequalities between Religious Groups in Prison." *Journal of Contemporary Religion* 30.1: 23-37.

GRIERA, Mar. "Yoga in Penitentiary Settings: Transcendence, Spirituality, and Self-Improvement." *Human Studies* 40.1 (2017): 77-100.

HEELAS, P., WOODHEAD, L., SEEL, B., SZERSZYNSKI, B., & TUSTING, K. (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. London: Blackwell.

HOUTMAN, D.; AUPERS, S. (2007). "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000." *Journal for the Scientific Study of religion* 46.3: 305-320.

ILLOUZ, Eva. *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*. California: University of California Press, 2008.

JEWKES, Yvonne (2005), "Men Behind Bars: “Doing” Masculinity as an Adaptation to Imprisonment." *Men and Masculinities* 8.1: 44-63.

JOHNSON, R. (1987), Hard time: Understanding and reforming the prison. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole Publishing.

JOHNSON, B. R. (2002). Assessing the impact of religious programs and prison industry on recidivism: An exploratory study. Texas Journal of Corrections, 28, 7–11.

KARP, David R. (2010), "Unlocking men, unmasking masculinities: Doing men's work in prison." *The Journal of Men’s Studies* 18.1: 63-83.

KING, Ursula (2008), “Spirituality and gender viewed through a global lens” in *Religion, spirituality and the social sciences: Challenging marginalization*, edited by Basia Spalek and Alia Imtoual. Bristol: Policy Press, 119-136.

KOCH, Anne. (2015), "Competitive Charity: A Neoliberal Culture of ‘Giving Back’in Global Yoga." *Journal of Contemporary Religion* 30.1: 73-88.

MARTÍNEZ-ARIÑO, Julia et al. (2015), “Demonopolisation and dislocation:(Re-) negotiating the place and role of religion in Spanish prisons”. *Social compass*, *62*(1): 3-21.

MARTOS-GARCIA, DANIEL, JOSÉ DEVÍS-DEVÍS, AND ANDREW C. SPARKES. (2009), "Sport and physical activity in a high security Spanish prison: an ethnographic study of multiple meanings." *Sport, Education and Society* 14.1: 77-96.

MICHALOWSKI, Ines, (2015) "What is at stake when Muslims join the ranks? An international comparison of military chaplaincy." *Religion, State & Society* 43.1: 41-58.

NIZET, J.; RIGAUX, N. (2005), *La Sociologie de Erving Goffma*n. Paris: La Découverte.

PAGIS, Michael (2010), “From Abstract Concepts to Experiential Knowledge: Embodying Enlightenment in a Meditation Center”. *Qualitative Sociology* 33/4: 469–489.

ROCHA, K. K. F., et al. (2012), "Improvement in physiological and psychological parameters after 6 months of yoga practice." *Consciousness and cognition* 21.2: 843-850.

SCHUTZ, Alfred. *Collected papers I: The problem of social reality*. Edited by M. Natanson. The Hague: Matinus Nijhoff, 1973.

SCHEFF, Thomas J. "Shame and conformity: The deference-emotion system." *American sociological review* (1988): 395-406.

SMITH, B. R. “Body, Mind and Spirit? Towards an Analysis of the Practice of Yoga”. *Body & Society*, *13*/2, (2007): 25-46.

VAN KLINKEN, Adriaan S. "Male headship as male agency: an alternative understanding of a ‘patriarchal’African Pentecostal discourse on masculinity." *Religion and Gender* 1.1 (2011): 104-124.

WAHIDIN, Azrini (2002), "Reconfiguring older bodies in the prison time machine." *Journal of Aging and Identity* 7.3: 177-193.

WOODHEAD, Linda (2007a), “Why So Many Women in Holistic Spirituality?”, in *The Sociology of Spirituality*, edited by Flanagan, K. & Jupp, P., 115-125. Aldershot: Ashgate.

WOODHEAD, Linda (2007b) “*Gender Differences in Religious Practice and Significance”,* in *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, 550-570. Los Angeles: Sage.

Mar Griera. Universitat Autònoma de Barcelona. Dirección: B3b-197 Departament de Sociologia. Facultat de Ciències Polítiques i Sociologia. Universitat Autònoma de Barcelona. 08193 – Barcelona (Espãna). Email: Mariadelmar.griera@uab.cat

Artigo recebido em 13 de maio de 2021. Aprovado para publicação em 7 outubro de 2021.

Franca, Margarida e Santos, Clara Almeida (2021), "Territorialidade das Comunidades Católicas em contexto pandémico. Estudo de caso na cidade de Coimbra", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 33-55.
DOI: https://doi.org/10.21747/08723419/soctem2021a2

Territorialidade das Comunidades Católicas em contexto pandémico. Estudo de caso na cidade de Coimbra

Margarida Franca
Instituto Politécnico de Leiria
Centro de Estudo de Teologia e Estudos da Religião da Universidade Católica Portuguesa

Clara Almeida Santos
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Interdisciplinares da Universidade de Coimbra

Resumo
As comunidades de pertença, em particular as que são alicerçadas pela religião, definem a identidade dos territórios, uma vez que estas deixam marcas muito firmes na forma como vivem, usam, apropriam ou representam os lugares. O contexto pandémico relativo à Covid-19 implicou adaptações significativas nas práticas religiosas e nas relações dos crentes com o território, uma vez que num contexto de confinamento obrigatório, quebram-se parte das relações entre os membros das comunidades de pertença, mas também com os lugares sagrados e de culto. Nas várias dimensões da vida quotidiana, verifica-se uma reorganização das redes de sociabilidade e dos fluxos de várias naturezas. Neste artigo, a partir de dois inquéritos realizados em Coimbra (2014 e 2021), procura-se mostrar alguns traços que caracterizam a multiterritorialidade das comunidades católicas em contexto urbano, analisando o seu comportamento na cidade e perspetivando, ao mesmo tempo, a sua adaptabilidade à situação pandémica atual. Conclui-se que a pandemia acelerou o recurso a ferramentas digitais que constroem novas territorialidades na experiência religiosa, desfasadas do espaço físico convencional, mas apresentando marcas de multiterritorialidade topoligâmica.

Palavras-Chaves: Comunidades católicas; Territorialidade; Media digitais; Covid-19

Franca, Margarida e Santos, Clara Almeida (2021), "Territorialidade das Comunidades Católicas em contexto pandémico. Estudo de caso na cidade de Coimbra", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 33-55.

Catholic Communities in a pandemic context. Case study in the city of Coimbra

Abstract

The communities of belonging, particularly those based on religion, define the identity of the territories, as they leave very firm marks on the way they live, use, appropriate or represent the places. The pandemic context related to Covid-19 implied significant adaptations in religious practices and in the relationships of believers with the territory, since in a context of mandatory confinement, part of the relationships between members of the communities to which they belong and also the relation with their sacred and worship places are broken. In the various dimensions of daily life, there is a reorganization of sociability networks and flows of various natures.

In this article, based on two surveys in Coimbra (2014 and 2021), we seek to show some of the traits that characterize the multiterritoriality of Catholic communities in an urban context, analysing their behaviour in the city and, at the same time, looking at their adaptability to the current pandemic situation.

We conclude that the pandemic has accelerated the use of digital tools that construct new territorialities in the religious experience, detached from the conventional physical space but showing marks of topoligamic multi-territoriality.

Keywords: Catholic communities; Territoriality; digital media; Covid-19

Territorialité des communautés catholiques dans un contexte de pandémie. Étude de cas dans la ville de Coimbra

Resumé

Les communautés d'appartenance, en particulier celles fondées par la religion, définissent l'identité des territoires, car elles laissent des marques très fermes dans la façon dont elles vivent, utilisent, s'approprient ou représentent les lieux. Le contexte pandémique concernant Covid-19 a impliqué des adaptations importantes dans les pratiques religieuses et dans les relations des croyants avec le territoire, puisque dans un contexte d'enfermement obligatoire, une partie des relations entre les membres des communautés d'appartenance, mais aussi avec les lieux sacrés et de culte, sont rompues. Dans les différentes dimensions de la vie quotidienne, on assiste à une réorganisation des réseaux de sociabilité et des flux de différentes natures. Dans cet article, basé sur deux enquêtes réalisées à Coimbra (2014 et 2021), nous essayons de montrer quelques traits qui caractérisent la multiterritorialité des communautés catholiques dans un contexte urbain, en analysant leur comportement dans la ville et, en même temps, en envisageant leur adaptabilité à la situation pandémique actuelle. Il est conclu que la pandémie a accéléré l'utilisation media digitales qui construisent de nouvelles territorialités dans l'expérience religieuse, détachées de l'espace physique conventionnel mais présentant des marques de multiterritorialité topoligamique.

Mots-clés: Communautés catholiques; Territorialité; Médias digitales; Covid-19.

Territorialidad de las comunidades católicas en un contexto pandémico. Estudio de caso en la ciudad de Coimbra

Resumen

Las comunidades de pertenencia, particularmente las basadas en la religión, definen la identidad de los territorios, ya que dejan huellas muy firmes en la forma en que viven, usan, se apropian o representan los lugares. El contexto pandémico relacionado concom Covid-19 implicó adaptaciones significativas en las

prácticas religiosas y en las relaciones de los creyentes con el territorio, ya que, en un contexto de encierro obligatorio, parte de las relaciones entre los miembros de las comunidades a las que pertenecen y también con los lugares sagrados y de adoración, se rompen. En las diversas dimensiones de la vida cotidiana se produce una reorganización de las redes de sociabilidad y flujos de diversa índole.
En este artículo, a partir de dos encuestas realizadas en Coimbra, buscamos mostrar algunos de los rasgos que caracterizan la multiterritorialidad de las comunidades católicas en un contexto urbano, analizando su comportamiento en la ciudad y, al mismo tiempo, mirando su adaptabilidad a la situación actual de la pandemia. Se concluye que la pandemia aceleró el uso de herramientas digitales que construyen nuevas territorialidades en la experiencia religiosa, fuera del espacio físico convencional pero presentando marcas de multiterritorialidad topoligámica.

Palabras-clave: Comunidades católicas; Territorialidad; Medios digitales; Covid-19

1. Notas para a leitura de territorialidade contemporânea

A importância dos lugares sagrados advém da sua própria sacralidade e da forma diferenciada como são vividos, percecionados e representados. São lugares onde o sagrado se manifesta, distintos dos espaços profanos e pelos quais o crente nutre um sentimento íntimo e místico, estabelecendo uma relação de pertença muito forte. Face a esta particularidade, os estudos geográficos detêm especial atenção à análise dos lugares sagrados conectados numa rede de itinerários, denominados de territórios religiosos ou sagrados.

Nesta conceção de territórios religiosos ou sagrados, retomamos a síntese que José Pereira Coutinho (2012) elabora sobre a religião, dando conta que o seu objeto é o sagrado e que, assumindo-se na sua forma tradicional e ocidental, consiste na própria realidade transcendente ou nas suas manifestações (2012: 187). Assim, os territórios religiosos resultam desta (funcionalidade da) experiência, ou seja, do local onde ocorre uma experiência com o sagrado, onde o sagrado se manifesta. Pressupõe-se, portanto, que os espaços religiosos são, ao mesmo tempo, sagrados.

No âmbito geográfico, são os territórios que melhor transmitem os fatores relacionados com a identidade cultural e com as comunidades. Ao conjugar numa só abordagem espacial as questões materiais e imateriais, inerentes à relação entre os agentes sociais e o espaço, o território tornou-se um instrumento operacional e metodológico para estudar a identidade cultural. Di Méo e Buléon (2005:95) concluem que o território fornece à geografia "um dos seus instrumentos conceptuais mais relevantes e mais eficazes para compreender as lógicas de estruturação do espaço geográfico. Deve esta vantagem metodológica ao facto de nele se desenvolver uma mediação particularmente fluida, eminentemente social e cultural entre cada indivíduo e os seus lugares vividos ou de ação".

É através da relação simbólica e íntima entre o indivíduo e o espaço que nasce o território, por vezes difícil de delimitar e de identificar. As suas características sobremaneira vincadas, quer estejam associadas a um lugar muito concreto ou a um elemento sagrado, quer seja no campo subjetivo e sensorial, permitem-nos inferir que no território dificilmente ocorrerá um processo de desterritorialização social. O simbolismo e a identidade que o território religioso transmite é, por vezes, mais importante que a sua própria natureza, a sua localização geográfica ou a sua extensão material. É a própria identidade que distingue o território do espaço geográfico, pois este último conceito representa uma realidade descritiva, com deficit de apropriação e sem uma dimensão afetiva (Di Méo e Buléon, 2005:80).

Ou seja, o território transmite a identidade e a relação afetiva e cultural entre o homem e o meio, numa amálgama de ações de controlo e de poder que sustentam a apropriação simbólica e material do espaço. Autores como Sack (1986) e Raffestin (1980), ou mais recentemente, Haesbart (2004a), Rosendahl (2005) e Saquet (2011), destacam esta conjugação da identidade, das redes e do poder nos estudos do território e da territorialidade.

Para Zeny Rosendahl (2005:2) "nos tempos atuais o território, impregnado de significados, símbolos e imagens, constitui-se num dado segmento do espaço, via de regra delimitado, que resulta da apropriação e do controlo por parte de um determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou uma instituição. O território é, na realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades".

Parece ser neste mesmo sentido que Bonnemaison (1981:109), define o território como um "geo-símbolo" - "um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos, assume uma dimensão simbólica que fortalece a sua identidade".

O território possui, em simultâneo, uma função social e uma função simbólica - social porque cria um sistema organizado e hierarquizado de forma a responder às necessidades e funções assumidas pelo grupo que o constitui e simbólica porque se forma em torno de polos geográficos representados por valores políticos e religiosos que comandam o mundo. Nesta medida, considera-se existir base para uma análise geocultural, sendo que é pela ação física e cultural de um grupo que nasce o território, através do qual as relações entre a cultura e o espaço se fortalecem e exprimem.

O território religioso é uma realidade geográfica compósita. Resulta de uma rede complexa de lugares sagrados que, ao permitirem estabelecer uma ponte entre o homem e a divindade, possuem um significado muito próprio, no domínio afetivo e relacional, e possuem

uma força mediadora acrescida, transcendente e sobre-humana, característica dos elementos sagrados ou espirituais, ambos aqui entendidos como uma experiência com o transcendente. O crente estabelece uma relação afetiva com a sua rede de lugares sagrados e/ou de culto, identificando-se com eles e movimentando-se neles com segurança e confiança. Sente-se familiarizado com o seu território e procura preservá-lo e defendê-lo do mundo profano que o rodeia. O seu conhecimento, numa escala local ou externa, é um modo para densificar e estruturar a sua fé.

No território religioso, confluem os fatores históricos e a memória dos acontecimentos, sagrados e profanos, que marcaram o ser humano e a própria humanidade, sobrepondo-se diferentes relações e manifestações dos fenómenos sociais, culturais, religiosos e psicológicos. Veja-se o caso de algumas romarias, procissões e peregrinações realizadas em Portugal em que à vertente religiosa se associa a etnografia, a música e a dança ou mesmo a gastronomia. Há uma promoção dos territórios, em particular dos lugares sagrados e/ou de culto, que permite perpetuar a identidade e territorialidade religiosa.

O território religioso induz esta relação entre o crente e o espaço, mas também a agregação entre os crentes, sendo eles considerados como pontos de união e de reunião entre os indivíduos. O território torna-se o suporte da sua relação social e comunitária, sem o qual não é possível expressar a sua própria identidade. A prática religiosa promove e fomenta esta relação e esta agregação entre os lugares sagrados e os crentes e cria e adensa este poder crescente do território. Santos (2004:77) conclui que o "território religioso tem (também) um papel importante na formação da identidade do grupo, pois um território qualificado pela espiritualidade, tem a virtualidade de promover o favorecimento de sentimentos e de relações de pertença, delineando-se uma circunstância espacial que fornece, de algum modo, aos indivíduos e ao grupo por eles formado, o suporte geográfico para os atos religiosos com maior projeção exterior".

A territorialidade envolve dois tipos de territórios, um concreto e outro abstrato, e é formada por um conjunto de relações sociais que se estabelecem no interior dos territórios, ou seja, é destacada a componente relacional que ocorre nos territórios (Raffestin, 1984:139). Nestas duas tipologias estabelecem-se múltiplas redes de contacto.

A territorialidade ultrapassa, assim, a definição de fronteira ou de apropriação biológica do espaço, pois representa a relação social e cultural que um determinado grupo mantém com a sua rede de lugares e itinerários, ou seja, com o seu território. É a "expressão do comportamento vivido", sendo que traduz ao mesmo tempo o que fixa o homem aos lugares, o símbolo de identidade e ainda o espaço que está para além do território de segurança e que o conduz à liberdade e à alienação (Bonnemaison, 1981:99-107).

Se o território é o suporte da ação humana, a territorialidade representa um conjunto de práticas desenvolvidas pelos grupos de forma a controlar e a afirmar o próprio território. Ou seja, é a expressão geográfica do exercício de poder dos indivíduos ou de uma determinada comunidade em apropriar, influenciar ou controlar outras pessoas, recursos, fenómenos e relações, delimitando e efetivando o controlo sobre uma determinada área. Nesta linha de pensamento, Sack (1986:5) indica que a territorialidade representa a forma como se relaciona o espaço e a sociedade, permitindo compreender a relação histórica que existem entre as componentes espaço, sociedade e tempo.

Estas ideias de territorialidade conduzem à noção de que as religiões se organizam no espaço, de forma estruturada e demarcada, conjugando elementos temporais, simbólicos e materiais, no sentido de exercerem o seu controlo, o seu domínio ou a sua conquista e de manterem fortes e coesas as suas vivências do sagrado. A territorialidade serve para estruturar o espaço secular e para fornecer um contexto para a relação entre o homem religioso e a divindade, dando consistência às crenças individuais e coletivas, às ações diárias e às práticas religiosas que ocorrem de forma continuada. O território ganha poder estratégico e a territorialidade é a força que estrutura esse mesmo poder.

Significa isto que os grupos religiosos se enraízam no espaço, usam, transformam, controlam, conquistam e multiplicam os lugares da fé e, nesta medida, o território e a territorialidade, seja ela intencional seja não intencional, fazem parte da evolução do próprio sistema religioso, construindo espaços socializados (função social e institucional) e organizados de uma forma muito específica e a diversas escalas, resultando em paisagens da vida diária muito concretas (Stump, 2008:222).

Particularizando a Igreja Católica, autores como Sopher (1967), Sack (1986), Jackson e Hudman (1990) e Rosendahl (2002) analisam a sua história e destacam a respetiva organização institucional e espacial, em suma, a sua territorialidade.

De facto, a Igreja Católica é uma das instituições que mais acrescenta esta característica e este poder aos espaços, assumindo, para além de um poder religioso, um poder político e económico. Para Sopher (1967:64), "a igreja é responsável pela organização das comunidades católicas romanas, ensinar a fé, fornecer os serviços de rituais, regular a moral dos seus fiéis. A igreja está hierarquizada segundo estes propósitos e o espaço onde a igreja exerce a sua influência está sistematicamente organizado em unidades administrativas eclesiásticas. A Igreja Católica é um dos sistemas mais organizados do mundo".

Organizada de uma forma burocrática, reflete um sistema territorial estruturado, que controla territórios e divide o seu domínio em hierarquias territoriais. Organiza-se conforme um sistema territorial hierárquico, dividindo o seu território em paróquias, dioceses e arquidioceses,

que no caso português está organizada em cinco níveis hierárquicos: Episcopado Português, correspondente a todo o território nacional; Arquidioceses ou Províncias Portuguesas, correspondente a Évora, a Beja e ao Patriarcado de Lisboa; Dioceses como Algarve, Angra, Aveiro, Beja, Braga, Bragança-Miranda, Coimbra, Évora, Funchal, Guarda, Lamego, Leiria-Fátima, Lisboa, Portalegre-Castelo Branco, Porto, Santarém, Setúbal, Viana do Castelo, Vila Real e Viseu; Arciprestados ou Vigararias e as Paróquias.

Para além desta estrutura mais visível, a Igreja Católica tem a sua própria rede de lugares, sagrados ou não, disseminados por todo o território português. Muitos desses lugares fazem parte da sua organização como os Paços Episcopais ou as Sé de cada cidade, onde se realizam os rituais mais importantes da diocese correspondente. Há uma rede paralela de lugares, centros de convergência ou de percursos que densificam e complexificam o território da Igreja Católica.

No panorama atual, a esta estrutura territorial fixa e tangível associam-se as redes virtuais. Estas consubstanciam novos espaços onde se materializam também funções de integração comunitária e de exercício institucional.

Sobre as escalas da territorialidade, Stump (2008) analisa, por um lado, as expressões internas que focalizam uma escala comunal ou uma comunidade local de crentes e, por outro, as expressões externas, que evidenciam os processos que envolvem a estrutura social que está para além das comunidades locais. Relativamente à escala comunal, este autor distingue os espaços e as práticas comuns de oração, como as igrejas, as mesquitas e outras estruturas similares, mas também a própria casa ou o espaço doméstico e o corpo, que permitem identificar detalhes mais específicos da vida dos crentes. Aliás, foi nestes espaços domésticos que, no contexto pandémico, se reinventou e recriou a vida religiosa das comunidades, frequentemente com suporte aportado pelas possibilidades da era digital e da sociedade em rede. No que diz respeito à escala externa, Stump apresenta um conjunto de exemplos que ilustram a interação dos crentes com o espaço secular, mas também entre os crentes e outros que se situam fora do seu grupo ou da sua comunidade de pertença, possibilitando em diversas circunstâncias o diálogo interreligioso. São referidos os exemplos de conflitos políticos e religiosos, mas também algumas expressões territoriais religiosas no espaço público que, em conjunto, evidenciam a projeção, a difusão e a defesa da identidade religiosa.

Neste contexto, concluímos que a territorialidade religiosa representa uma característica crucial das religiões como um sistema social e cultural, com um contexto temporal intrínseco e uma espacialidade muito específica (Gil Filho, 2001b:53). Esta espacialidade pode assumir várias escalas geográficas, do individual para o comunitário, do local ao global, sendo que através das suas leituras, inferimos os significados e os usos do espaço secular que o sujeito atribui ou exerce.

Em Portugal, independentemente da sua estrutura organizacional, as comunidades católicas estão, na contemporaneidade, muito dependentes de uma geografia híbrida desenhada pela multiterritorialidade (Haesbaert, 2004), pelos múltiplos lugares de pertença, com dimensões e escalas diferentes (Tuan, 1980). A relação das comunidades entre si e com o espaço implica o fixo e com limites bem definidos pela geografia euclidiana, mas também o móvel ou líquido, na aceção de Bauman os ritmos, os eventos - na religião, a maior parte são regulares, mas também os ocasionais e os incertos, aqueles que derivam da vida social. Noutra perspetiva, os lugares sagrados e/ou de culto, as suas paredes e portas, as pinturas murais, a arte sacra, toda essa materialidade simbólica não é neutra. As redes não se limitam às comunidades religiosas em si, mas envolvem os objetos, os edifícios, os contextos espaciais concretos, tudo numa interação dinâmica (Latour, 2005). Nesta rede humana-não humana, existe espaço para o público, mas também para o privado.

1.1. Novas territorialidades em contexto pandémico

No contexto da pandemia por Covid-19 e das consequentes exigências de confinamento impostas pelas autoridades de saúde nacionais, a Igreja Católica, através da Conferência Episcopal Portuguesa, antecipou e cumpriu as regras definidas de isolamento social.

Os meios de comunicação social, apesar de estarem, nalgumas situações muito específicas, ao serviço da evangelização, não se encontravam, até ao presente e segundo alguns estudos realizados no contexto português (Teixeira, 2019 e Franca *et al*, 2019), a ser amplamente utilizados e incluídos nas práticas quotidianas.

Com a prática religiosa através de culto em espaços sagrados interdita, os meios digitais, incluindo as redes sociais online, constituíram em muitas situações uma alternativa não apenas individual, mas que alimentam o propósito de emular a prática comunitária, o próprio sentido de igreja enquanto assembleia. Eucaristias transmitidas através de canal Youtube ou por Zoom juntam-se às já existentes transmissões televisivas. A catequese e outros grupos de formação cristã seguem estes mesmos moldes. É visível a alteração da estruturação das comunidades, na ausência de um espaço físico, atribuindo ao ciberespaço uma forma elementar de união e de fortificação dos laços. Assim, a religião assume-se como uma das áreas da vida individual e coletiva nas quais a transição digital se fará de modo mais disruptivo ou, pelo menos, acelerado.

O atual contexto pandémico pode ser rotulado como uma verdadeira sindemia, na esteira no trabalho pioneiro de Merril Singer (2009). Este termo refere-se à interação entre diferentes epidemias que resulta num agravamento das consequências de cada uma delas. Esses efeitos são visíveis, por exemplo, na relação entre a COVID19 e a infodemia (Santos *et al*, 2021).

A omnipresença do ecrã (Lipovetsky e Serroy, 2010) atinge a prática religiosa e o culto possível na crise pandémica. Neste contexto, as redes sociais online surgem como meio privilegiado para dar continuidade às redes sociais tão antigas como a humanidade (Van Dijk, 2006). Pode afirmar-se sem grande risco que as redes sociais online vieram acrescentar uma nova camada à multiterritorialidade e heterotopias em que as experiências e as práticas religiosas implicitamente assentam. Os confinamentos obrigatórios obviamente aumentaram o tempo passado online e alteraram profundamente os hábitos digitais. Neste contexto, a experiência pode, salvo situações de ausência de acesso em banda larga ou de fratura digital voluntária, ser mais inclusiva espacial e socialmente. Pode haver culto, oração, canto, hinos, salmos, leitura das escrituras, sermões e participação na Eucaristia compartilhados num determinado serviço religioso. Frequentar e participar de atos de culto compartilhados parece ser um pilar central da vida religiosa, baseada no entrelaçamento entre os indivíduos, mesmo em ligações virtuais. Há, realmente, uma mudança na experiência religiosa. Numa nova geografia espaço-temporal de culto telemático (Bryson *et al*, 2020), veja-se a criação temporária de espaços de culto dentro das casas, levando à produção de novas geografias temporárias domésticas. Surgiu um novo papel para o espaço de cada casa, como espaços materializados para culto ou como espaços que oferecem ferramentas para aceder a serviços virtuais. No contexto sindémico, a utilização destas ferramentas digitais pode ser vista como uma possível terapêutica de substituição para as práticas religiosas que deixam de ser possíveis nos termos tradicionais.

A partir de 30 de maio 2020 retomou-se progressivamente o desejado "normal", as eucaristias voltam a ser presenciais, mas, novamente, com muitas restrições sugeridas pela Direção-Geral de Saúde e pela Conferência Episcopal Portuguesa. Muitos fiéis sentem-se seguros nessas celebrações, embora seja unânime a diminuição acentuada da prática religiosa, que já antes se fazia notar noutro contexto.

Voltou-se a confinar em janeiro de 2021. Após a aprendizagem feita no primeiro confinamento, foi possível organizar dentro do "novo normal" práticas religiosas e espirituais, além das eucaristias, tais como retiros, vias-sacras, encontros e formações de movimentos. Tal como em muitas outras sequelas individuais e sociais originadas pela pandemia, está em grande medida por determinar e avaliar as consequências da mesma no plano das vivências religiosas, sobretudo ao nível da diminuição (plano quantitativo) e de desvalorização (vertente qualitativa) da prática religiosa, da fragilização das relações de pertença e de sentimento de comunidade, da vivência mais individualizada da fé, bem como de algum esvaziamento simbólico de rituais (Teixeira, 2020) e sacramentos.

2. Estudo de caso: as comunidades e as interações espaciais

Tendo em consideração o conceito de territorialidade exposto e antecipando já uma necessária alteração fruto das contingências de confinamento relativas à pandemia COVID-19, considera-se importante analisar algumas das circunstâncias que caracterizam as comunidades católicas contemporâneas. Estas são contruídas sobre uma rede densa e complexa de lugares sagrados, de diferentes escalas (local e externo), de diferentes dimensões (grande ou pequena) e de diferentes naturezas (físico, natural, virtual), refletindo uma inerente multiterritorialidade, sendo que é essa multiplicidade que lhes dá consistência e riqueza.

Com o objetivo de analisar algumas das mudanças ocorridas na sociedade portuguesa e as consequentes implicações nos estudos dos lugares e da territorialidade religiosa das populações ou comunidades locais, a pesquisa que se segue diz respeito a um contexto urbano muito concreto – o caso de Coimbra. São convocados dois estudos de caso realizados em momentos cronológicos distintos (2014 e 2021).

O primeiro momento resulta na apresentação das principais conclusões retiradas do trabalho de doutoramento em Geografia Humana – especialização em geografia da religião: "A expressão territorial da identidade religiosa da população católica portuguesa. Estudo de caso da diocese de Coimbra" (Franca, 2016), apresentado em 2016 à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Este estudo centra-se geograficamente na diocese de Coimbra, mais concretamente na cidade de Coimbra, e analiticamente num inquérito realizado em 2014 à população que frequentava sete igrejas (Igreja da Rainha Santa Isabel, Igreja Matriz de S. Martinho, Igreja de Eiras, Igreja de S. João Batista, Igreja de S. José, Igreja da Sé Nova e Igreja de Nossa Senhora de Lurdes), localizadas em zonas distintas da cidade de Coimbra.

Concluiu-se a existência de duas tipologias de comunidades católicas na cidade de Coimbra definidas a partir de um conjunto de fatores, dos quais se destacam as características socioeconómicas da população inquirida, as práticas e as vivências religiosas identificadas, e, ainda, os lugares sagrados de pertença à escala local, nacional e internacional.

De forma muito esquemática (cf. Figura 1 e 2) estas duas tipologias representam as comunidades rurais ou situadas geograficamente nas franjas urbanas da cidade de Coimbra e as comunidades urbanas situadas no centro urbano e em freguesias de desenvolvimento urbano mais consolidado.

Franca, Margarida e Santos, Clara Almeida (2021), "Territorialidade das Comunidades Católicas em contexto pandémico. Estudo de caso na cidade de Coimbra", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 33-55.

Figura 1 - Territorialidade de escala local e interna

Perfil da população	Territorialização
- Área de residência mais afastada do centro urbano - População envelhecida e população viúva - Fragilidades socioeconómicas (habilitações académicas mais baixas e rendimentos mais reduzidos) - População portuguesa e natural de Coimbra - População que reside há mais tempo na freguesia onde reside atualmente - População que frequenta semanalmente a mesma igreja e está integrada em grupos da paróquia (católicos militantes)	Forte enraizamento na freguesia de residência Forte relação com a paróquia de residência Relação de pertença com o lugar sagrado Laços interpessoais (comunidade) muito fortes
	Práticas e vivências mais convencionais e individuais Sociabilidades reduzidas, isolamento e refúgio (reza sozinha) Mobilidades reduzidas e de maior confinamento
	Ruturas no conhecimento e perceção da cidade, do território nacional e internacional Territorialização clássica, centrada num número reduzido de lugares e pouco distendida no espaço-tempo

Fonte: Franca *et al* (2018)

Figura 2 - Territorialidade de escala externa

Perfil da população	Territorialização
- Área de residência mais próxima do centro urbano - População mais jovem e muitos casais com filhos - Habilitações académicas superiores e rendimentos elevados - Alguma diversidade de nacionalidades e proveniência conclehia - População que reside há menos tempo na freguesia de residência - População que frequenta outras igrejas e está integrada em grupos da paróquia	Menor enraizamento na freguesia de residência Fraca relação com a paróquia de residência Relação de pertença menos intensa com os lugares sagrados ou, pelo menos, não tão centralizada Laços interpessoais (comunidade) muito fortes
	Sociabilidades alargadas e de maior abertura e partilha Mobilidades alargadas e mais cosmopolitas
	Maior conhecimento e perceção da cidade, do território nacional e internacional Multiterritorialidades e territórios-rede: número alargado de lugares e distendidos no espaço-tempo (diferentes escalas, dimensões e temporalidades)

Fonte: Franca *et al* (2018)

2.1. Caracterização das comunidades com territorialidade externa (Tipologia 2)

Parte-se da tipologia das comunidades urbanas analisadas no primeiro momento, aplicando-as posteriormente no segundo momento convocado no presente artigo.

As comunidades da tipologia 2 (Igreja de S. José; Igreja de S. João Batista; Igreja de Nossa Senhora de Lurdes e Igreja da Sé Nova) localizam-se em freguesias de maior crescimento populacional, nas freguesias predominantemente urbanas, e que, no quadro das identidades religiosas, registaram nas últimas décadas, uma diminuição acentuada de população católica e uma maior diversidade de grupos religiosos (INE).

Do perfil da população sobressai uma população adulta, feminina, nalguns casos com nacionalidade estrangeira ou natural de outros concelhos portugueses. É prevalente população casada, embora se registe uma percentagem elevada de população solteira. Prevalecem as famílias simples, constituídas por mulher, marido e filhos, no entanto, existem agregados monoparentais. Profissionalmente, a população integrada nestas comunidades apresenta um perfil profissional e socioeconómico diferente das comunidades integradas na tipologia 1 (rurais), uma vez que a população possui habilitações académicas superiores, com profissões correspondentes e com rendimentos também muito superiores.

Acresce que, para além de um perfil e de um estilo de vida distintos, a população reside há menos anos na sua atual residência e frequenta outras igrejas que se localizam para além da sua área de residência. São comunidades caracterizadas por um menor enraizamento na paróquia ou na igreja da sua área de residência, uma vez que a população não reside na freguesia onde se situam as igrejas que frequentam, implicando um movimento distinto no seu espaço de vida quotidiano.

São comunidades estruturadas numa rede constituída por múltiplos lugares sagrados, apresentando uma maior mobilidade e com fluxos dispersos no território urbano e concelhio, implicando um maior conhecimento do território e um maior interesse ou uma maior motivação em participar em eucaristias celebradas em diferentes lugares. Não havendo lugar a uma só fidelização, a população estabelece diferentes laços de pertença, construindo uma territorialidade topoligâmica, a partir da qual constrói diferentes olhares sobre a cidade, sobre os espaços seculares ou sagrados. Existe uma outra forma de estar em comunidade, uma integração em múltiplos lugares, procurando em cada um deles uma maneira distinta de aproximação com os elementos sagrados. Porventura existe uma relação multiescalar e com múltiplas determinações.

A prática religiosa e de culto está alicerçada numa outra dimensão, para além dos espaços físicos: o domínio virtual, uma vez que parte da população, ainda de forma mais ou menos

passiva, utiliza as redes sociais e alguns sites de pesquisa para ampliar o seu conhecimento e prática religiosos. São comunidades cuja experiência religiosa é mais plástica, situando-se geograficamente em lugares distantes e muitos dos quais estão nos domínios da internet.

2.2. Metodologia

Como já referido, o estudo que se apresenta reflete dois momentos distintos, ambos com a temática central do estudo das práticas religiosas e a territorialidade da identidade católica da população residente no concelho de Coimbra.

O segundo momento corresponde a uma atualização de alguns dados apurados em 2014, através da realização de um inquérito à população católica, em particular no que diz respeito às práticas de culto no contexto da pandemia Covid-19. No trabalho anterior, foi essencial perceber que a territorialidade, o uso e a apropriação dos lugares sagrados, está dependente da tipologia de comunidades que se constroem. Existe, pois, um vasto conjunto fatores que determinam como as comunidades se organizam e mantêm e as práticas de culto e as experiências religiosas são preponderantes nesta dinâmica de consolidação da territorialidade. Neste contexto, e no atual momento de uma crise pandémica, importa analisar se e como as comunidades se adaptaram.

Para tal, foi realizado um inquérito destinado à população católica com perguntas sobre a alteração às práticas religiosas motivadas pela Covid-19 e pelas restrições impostas pela limitação de movimentos e pelo encerramento dos locais sagrados, de culto e prática religiosa. O inquérito é composto por três partes:

1. Impacto da pandemia nas peregrinações/turismo religioso;
2. Adesão a práticas digitais de vivência religiosa e construção de comunidade(s);
3. Consequências da pandemia na espiritualidade individual.

A amostragem foi construída a partir do modelo exponencial da bola de neve (Goodman, 1961; Biernacki e Waldorf, 1981) ou método de cadeia de referências. O processo arrancou com um grupo de sementes, parte da população-alvo (que se identifica como católica) contactados a partir das redes de sociabilidade dos investigadores e veiculadas por WhatsApp, Facebook, SMS e email. Essas pessoas foram depois incumbidas de indicar outros indivíduos para a amostra e assim sucessivamente, até alcançar o tamanho amostra desejado, inicialmente definido para 1000 respondentes. O inquérito foi feito utilizando a plataforma Typeform e esteve disponível durante duas semanas, entre 14 e 28 de junho de 2021.

Foram obtidas 1113 respostas das quais foram validadas 1102. Dessas, foi selecionado um conjunto de 227 para o presente trabalho que corresponde aos inquiridos que se identificaram

como residentes no concelho de Coimbra. Os dados obtidos foram computados utilizando o *Statistical Package for Social Sciences* (SPSS) na sua versão 27.

2.3. Discussão dos resultados

Relativamente ao perfil sociodemográfico o apuramento efetuado em 2021, verificámos que coincide na sua larga maioria com o perfil traçado para as comunidades identificadas na tipologia 2. A população é maioritariamente adulta, feminina (72,5% da amostra) e com elevadas habilitações literárias - 81,3% da amostra detém grau igual ou superior a licenciatura (e há a considerar que o universo de inquiridos inclui menores a partir de 15 anos).

Tal como se verificou no estudo levado a cabo em 2014, as comunidades pertencentes à tipologia 2, demonstram uma maior variedade de práticas de culto e vivências religiosa, além de uma assinalável variedade de acesso a conteúdos que alimentam a sua vida espiritual. São disso exemplo a leitura de livros religiosos, a audição de música religiosa, o consumo de materiais multimédia em sites e ainda a prática de turismo religiosa, incluindo a realização de peregrinações (Quadro 1).

Quadro 1 - Atividades religiosas associadas à prática religiosa (%)[1]

	Sé Nova	Igreja de S. José	Igreja de Nossa Senhora de Lurdes	Igreja de S. João Batista
Oração	85,5	89,1	81,8	90,9
Participação na Eucaristia	96,4	98,2	90,9	96,4
Participação em peregrinações	32,7	20,0	76,4	23,6
Participação em visitas a lugares/sítios religiosos	32,7	20,0	38,2	38,2
Inserção em grupo/comunidade religioso/a	34,5	20,0	52,7	36,4
Participação na catequese	10,9	3,6	14,5	12,7
Leitura de livros religiosos	34,5	20,0	54,5	49,1
Audição de músicas religiosas	34,5	34,5	34,5	36,4
Pesquisa em sites religiosos	27,3	16,4	41,8	34,5
Participação em ações de voluntariado	30,9	29,1	56,4	38,2
Participação em ações humanitárias/missões ligadas à religião	9,1	10,9	16,4	14,5
Outras atividades	7,3	5,5	7,3	25,5

Fonte: Franca (2016)

[1] Refere-se a uma pergunta de resposta múltipla.

Em contexto pandémico, 23,1% dos inquiridos afirmou ter começado a recorrer a conteúdos digitais. É de sublinhar, porém, como se pode verificar na Quadro 2, que 45,0% admitiam já utilizar este tipo de recurso.

Quadro 2 - Relação da procura de conteúdos online com a pandemia

	Nº	%
Comecei durante o confinamento	50	23,1
Não procurei conteúdos online	75	31,9
Já tinha procurado antes	102	45,0
Total	227	100,0

Fonte: Elaboração própria (inquérito 2021)

Perante a possibilidade de frequentar igrejas e de celebrar presencialmente a eucaristia, cerca de 70% dos inquiridos transitaram para o meio digital nos dois confinamentos, tendo para tal recorrido a diferentes plataformas (Quadro 3), destacando-se o YouTube, com 43,2% dos respondentes a assinalar a sua utilização.

Quadro 3 - Plataformas utilizadas para assistir às missas/celebrações[2]

	Nº	%
Zoom ou congénere	72	31,7
Facebook	50	22,0
YouTube	98	43,2
Televisão	46	20,3
Outra	8	3,5

Fonte: Elaboração própria (inquérito 2021)

A diversidade de plataformas é também acompanhada pela diversidade de conteúdos procurados (Quadro 4), com destaque para a pesquisa em sites com conteúdos religiosos/espirituais (dentro e fora da comunidade). Atente-se ainda que as páginas da paróquia ou da comunidade de pertença são também um ponto de referência, revelando existir uma relação estreita e necessária neste contexto de isolamento. Os podcasts adquirem também uma expressão muito relevante.

[2] Refere-se a uma pergunta de resposta múltipla.

Quadro 4 - Tipo de conteúdos procurados[3]

	Nº	%
Vídeos	55	24,2
Podcasts para oração	57	25,1
Sites com conteúdos religiosos/espirituais escritos	89	39,2
Livros online	6	2,6
Aplicações para oração	54	23,8
Páginas da minha paróquia/comunidade	61	26,9
Outros	25	11,0

Fonte: Elaboração própria (inquérito 2021)

O acesso aos conteúdos digitais é sobretudo feito a partir da divulgação feita pela paróquia/comunidade religiosa de pertença. A pesquisa fortuita e não orientada por comunidades ou pessoas de referência é pouco expressiva (Quadro 5) neste processo. Tais resultados são compagináveis com uma característica fundamental desta tipologia de comunidades religiosas que assentam a sua vivência na partilha e na abertura à diversidade de experiências, sobretudo quando existe um suporte comunitário.

Quadro 5 - Como a população inquirida chegou aos conteúdos digitais no primeiro confinamento[4]

Tipos de conteúdos online	Pessoas que procuraram conteúdos online (primeiro confinamento)	Pessoas que procuraram conteúdos online (segundo confinamento)
Encontrei por acaso na internet	8,8	9,7
Foram disponibilizados pela minha paróquia/comunidade religiosa e foi assim que tomei conhecimento da sua existência	31,7	29,1
Foram-me aconselhados por pessoas conhecidas e estão relacionados com a minha paróquia/comunidade religiosa	13,7	11,9
Foram-me aconselhados por pessoas conhecidas que nada têm a ver com a minha paróquia/comunidade religiosa	15,4	16,7
Não sabe/Não responde	30,4	32,6
Total	100,0	100,0

Fonte: Elaboração própria (inquérito 2021)

No que diz respeito à assiduidade, mais de metade dos inquiridos (54,2%) afirmou assistir a missas/celebrações online uma vez por semana ou mais (Quadro 6). Verifica-se, pois, uma

[3] Refere-se a uma pergunta de resposta múltipla.
[4] Refere-se a uma pergunta de resposta múltipla.

continuidade do culto religioso presencial, como se comprova cotejando os dados relativos ao inquérito realizado em 2014 a comunidades com o mesmo perfil. A população da tipologia 2 revelou já em 2014 uma maior predisposição para o uso dos meios telemáticos

Quadro 6 - Assiduidade da população inquirida nas missas/celebrações online[5]

	Primeiro confinamento	Segundo confinamento
Mais do que uma vez por semana	10,1	9,7
Menos do que uma vez por semana	16,7	15,9
Uma vez por semana	44,1	44,9
Não sabe/não responde	29,1	29,5

Fonte: Elaboração própria (inquérito 2021)

O culto religioso é praticado, mesmo com recurso a meios digitais, em contexto familiar, mais do que se verificar uma individualização da prática, embora se registe uma leve variação no sentido de maior isolamento no segundo confinamento, conforme se pode observar na Quadro 7.

Quadro 7 - Com quem a população inquirida assistiu às missas/celebrações religiosas (%)[6]

Momentos do confinamento	Sozinho	Em família	Com outras pessoas	Não sabe/ não responde
Missas/celebrações Primeiro confinamento	25,6	42,3	3,1	29,2
Missas/celebrações Segundo confinamento	29,1	38,8	2,6	29,5

Fonte: Elaboração própria (inquérito 2021)

A perceção dos inquiridos sobre os efeitos da pandemia é muito diversificada. Apesar de um expressivo valor alcançado pelo sentimento de uma experiência religiosa mais isolada, isso não significou uma maior superficialidade. Pelo contrário, mais de num terço dos inquiridos avalia essa experiência como mais profunda. O sentimento de isolamento pode estar mais associado com a impacto do distanciamento e da quebra de vínculos físicos com a restante comunidade e com os locais de culto. Significativo é ainda o valor alcançado pela perceção de

[5] Refere-se a uma pergunta de resposta múltipla.
[6] Refere-se a uma pergunta de resposta múltipla.

uma vivência mais partilhada em 23,3% dos casos. Essa partilha pode decorrer da criação ou fortalecimento de novas redes de sociabilidade/comunhão assentes em meios digitais (Quadro 8).

Quadro 8 - Perceção da população inquirida relativamente à qualidade da experiência religiosa durante os dois períodos de confinamento[7] (era possível escolher mais do que uma opção)

Experiência religiosa	N.º	%
Sem mudanças	58	25,6
Mais profunda	71	31,3
Mais superficial	38	16,7
Mais partilhada	53	23,3
Mais isolada	105	46,3

Fonte: Elaboração própria (inquérito 2021)

77,6% dos inquiridos responderam que pretendem continuar a utilizar meios digitais após o final da pandemia e apenas 6% manifestaram a intenção de não o continuar a fazer.

3. Conclusões

As comunidades cujas vivências estão alicerçadas em territórios predominantemente urbanos, estão, como vimos, estruturadas por uma rede densa e complexo de lugares sagrados e de culto, à escala local e externa. Apresentam uma maior mobilidade e fluxos dispersos no território urbano e concelhio, implicando um maior conhecimento do território e um maior interesse ou uma maior motivação em participar em eucaristias celebradas em diferentes lugares. Não havendo lugar a uma só fidelização, a população estabelece diferentes laços de pertença, construindo uma territorialidade topoligâmica, a partir da qual constrói diferentes olhares sobre a cidade, sobre os espaços seculares ou sagrados. Existe uma outra forma de estar em comunidade, uma integração em múltiplos lugares, procurando em cada um deles uma maneira distinta de aproximação com os elementos sagrados. Porventura existe uma relação multiescalar e com múltiplas determinações.

A prática religiosa e de culto assenta também numa outra dimensão, para além dos espaços físicos, pois está associada ao domínio virtual, isto porque parte da população, embora que seja de forma passiva, utiliza as redes sociais e alguns sites de pesquisa sobre o conhecimento

[7] Refere-se a uma pergunta de resposta múltipla.

e a prática religiosa. São comunidade cuja experiência religiosa é mais plástica, situando-se geograficamente em lugares distantes e muitos dos quais estão nos domínios da internet.

No contexto atual da sociedade contemporânea, pós-moderna e globalizada, em que se procura mostrar, de forma mais expressiva, a progressiva diversidade das identidades religiosas em Portugal, pode-se também analisar a heterogeneidade que existe no âmbito da população católica. É um grupo igualmente diverso, do qual fazem parte pessoas que, apesar de continuarem a manter coesas as suas devoções, valores, práticas e experiências católicas, mostram uma abertura e uma partilha com outras identidades, uma relação com outros grupos religiosos e uma relação com múltiplos lugares de pertença.

A partir das comunidades locais, ou no âmbito do presente estudo de caso, a partir da população católica praticante na diocese de Coimbra, é evidente a abertura, o diálogo entre os diferentes grupos, o conhecimento de diferentes lugares católicos, mas também de outros lugares que representam outras identidades, que representam outras memórias e tradições. São geografias que se completam e que se fundam numa religiosidade esclarecida a uma maior predisposição para o diálogo interreligioso e para o conhecimento do "outro", defendendo a riqueza na diversidade.

Num contexto global, estas comunidades locais, mais abertas e com identidades mais flexíveis, híbridas, plurais e inacabadas, permitem esbater alguns fundamentalismos ou nacionalismos da atualidade e estreitar o diálogo religioso que consideramos fundamental no contexto político como o que hoje vivemos.

Esta realidade contrasta com comunidades mais conservadores, mais fechados, mais confinados a um espaço, a uma relação, a uma pertença. São grupos que procuram manter-se fiéis a um percurso religioso, a um lugar ou a uma comunidade. Nestes casos, há o risco de, mesmo no contexto atual, se definirem identidades fechadas ou inertes (Sen, 2007; Maalouf, 1999) que, em muitas circunstâncias, têm reações adversas à entrada de novos elementos na comunidade ou, tão somente, se isolam nas suas práticas e nas suas experiências religiosas. Este "encerramento" tem consequências na forma como os grupos se relacionam entre si mas também com mundo.

No caso da comunidade de tipologia 2, analisada neste artigo, acrescenta-se, agora, uma nova expressão territorial, reflexo dos constrangimentos impostos à população pela COVID-19. A transição do físico para o digital não representa, porém, uma rotura com as comunidades de pertença. Prova disso é a forma como os membros da comunidade entram em contacto com os conteúdos digitais, frequentemente disponibilizados e divulgados pela respetiva paróquia ou comunidade. A pré-existência de recursos desta natureza terá facilitado em grande medida a transição para um modelo assente nas ferramentas digitais: por um lado, elas já se encontravam

desenvolvidas e assimiladas por uma parte dos fiéis; por outro lado, quem não utilizava ainda mostrou facilidade e predisposição para essa mudança de paradigma.

Atendendo a que já se verificava o recurso a ferramentas digitais antes da pandemia, em particular nas comunidades aqui analisadas (cf. Franca; 2016), podemos afirmar que a pandemia veio potenciar esta utilização e, eventualmente, acelerar acentuadamente um processo em curso.

Deste modo, a territorialidade de escala externa das comunidades sobre as quais este artigo reflete, acaba por desenvolver, no contexto da pandemia, novas redes de pertença alicerçadas na liquidez postulada pelo digital. Este processo permite uma multiterritorialidade topoligâmica que dificilmente sofrerá uma desterritorialização.

Bibliografia

BACHELARD, Gaston (1994), *The Poetic of Space*, Boston, Press Books.

BARRETO, António (1995), "Portugal na periferia do centro: mudança social, 1960-1995", *Análise Social*, vol. XXX (134), pp. 841-855

BAUMAN, Zigmunt (2007), *A Vida Fragmentada. Ensaios sobre a moral pós-moderna*. Lisboa, Relógio D'Água Editores.

BRYSON, John R.; ANDRES, Lauren; DAVIES, Andrew (2020), "COVID-19, Virtual Church Services and a New Temporary Geography of Home", *Tijdschrift voor economische en sociale geografie = Journal of economic and social geography = Revue de geographie economique et humaine = Zeitschrift fur okonomische und soziale Geographie = Revista de geografia economica y social*, Vol. 111(3), pp. 360-372.

BRUNS, Axel (2015), "Making sense of society through social media", *Social Media + Society*, 1(1), pp. 1-2.

CARDOSO, Gustavo; LAMY, Cláudia (2011), "Redes sociais: comunicação e mudança", *Janus.net*, vol. 1, pp. 73-96.

BIERNACKI, Patrick; WALDORF, Dan (1981), "Snowball Sampling: Problems and Techniques of Chain Referral Sampling", *Sociological Methods & Research*, Vol. 10(2), pp. 141-163.

COUTINHO, José Pereira (2012), "Religião e outros conceitos. Sociologia", *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXIV, pág. 171-193.

CRAVIDÃO, Fernanda (2011), "Turismo, Território e Cultura - uma triologia (sempre em construção", *Espaço e Cultura*, n.º 29, pp. 35-42

DI MEO, Guy (1998), *Géographie sociale et territoires*, Paris, Editions Nathan.

DURKHEIM, Émile (2002), *As Formas Elementares da vida religiosa. O sistema totémico na Austrália.* Oeiras, Celta Editora.

ELIADE, Mircea (1992), *O Sagrado e o Profano – a essência das religiões.* São Paulo, Editora Martins Fontes.

FRANCA, Margarida (2016), *A expressão territorial da identidade religiosa da população católica portuguesa. Estudo de caso da diocese de Coimbra.* (Tese de doutoramento não publicada), Universidade de Coimbra, Coimbra.

FRANCA, Margarida; MARTINS, Rui; FERNANDES, João Luís (2019), "Práticas Religiosas e Redes Sociais. Os Novos espaços e tempos da Igreja Católica em Portugal", *Sociologia Online*, n.º 21, pp. 116-140.

FRÉMONT, Armand (1980), *A Região, Espaço Vivido.* Coimbra, Almedina.

GOODMAN, Leo A. (1961), "Snowball sampling", *The Annals of Mathematical Statistics,* Vol. 32, pp.148-170.

GRANOVETTER, Mark S. (1973), "The Strength of Weak Ties", *American Journal Of Sociology*, Vol. 78, n.º 6, pp. 1360-1380.

HALL, Stuart (2005), *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade,* Rio de Janeiro, DP&A Editora.

KONG, Lily (2010), "Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion", *Progress in Human Geography*, Vol. 34(6), pp. 755–776.

LATOUR, Bruno (2005), *Reassembling the Social - An Introduction to Actor-Network Theory,* New York, Oxford University Press.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean (2010), *O Ecrã Global*, Lisboa, Edições 70.

MAALOUF, Amin (1999), *As Identidades Assassinas,* Lisboa, Difel Editora.

OTTO, Rudolf (2005). *O Sagrado.* Lisboa, Edições 70.

SANTOS, Clara Almeida *et al.* (2021), "Syndemic and therapy. Social media strategies to fight information disorder during Covid-19 era", Cosmovisión de la comunicación em redes sociales en la era postdigital, McGraw-Hill Interamericana de España, pp. 1217-1237.

SEN, Amartya (2007), *Identidade e Violência. A ilusão do destino,* Lisboa, Tinta da China.

SINGER, Merril (2009), *Introduction to Syndemics. A Critical Systems Approach to Public and Community Health,* San Francisco, John Wileys and Sons.

SLOAN, Luke, QUAN-HAASE, Anabel (eds.) (2017), *The SAGE Handbook of Social Media Research Methods, London,* Thousand Oaks, New Delhi, Singapore, Sage.

STUMP, Roger W. (2008), *The Geography of Religion. Faith, Place, and Space*, New York, Ed. Rowman & Littlefield Publishers.

TEIXEIRA, Alfredo (2012), *Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas – 2011*, Lisboa, UCP, Centro de Estudos e Sondagens de Opinião & Centro de Estudos de Religiões e Cultural.

TEIXEIRA, Alfredo (org.) (2019), *Identidades religiosas e dinâmica social na Área Metropolitana de Lisboa*, Fundação Francisco Manuel dos Santos, https://www.ffms.pt/publicacoes/grupo-estudos/3948/identidades-religiosas-e-dinamica-social-na-area-metropolitana-de-lisboa.

TEIXEIRA, Alfredo (2020), "La mise en parole du monde dans un contexte de fragilité rituelle", *in Séminaire de la CICT/COCTI 2020-2021: After the pandemic: ethical, ecclesial and spiritual issues*, online, 27, novembro 2020.

TUAN, Yi-Fu (1980), *Topofilia. Um estudo da Perceção, Atitudes e Valores do meio ambiente.* São Paulo, Difel Editora.

TUAN, Yi-Fu (1979), "Sacred Space: Exploration of a Idea", *in* Butzer K. (org.), *Dimensions of Human Geography*, Chicago Research Paper, 186, Chicago, pp. 84-99.

VAN DIJK, Teun (2006). *The Network Society. Social Aspects of New Media* (2nd edition), London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage.

Fontes Estatísticas

Conferência Episcopal Portuguesa. População Católica Praticante por diocese - 1970, 1991, 2001, Portugal, dados não publicados, CEP.

Instituto Nacional de Estatística (1981). XII Recenseamento Geral da População; II Recenseamento Geral da Habitação 1981, Lisboa,

Instituto Nacional de Estatística (1991). Censos 1991: XIII Recenseamento Geral da População; III Recenseamento Geral da Habitação 1991, resultados definitivos, Lisboa,

Instituto Nacional de Estatística (2001). Censos 2001: XIV Recenseamento Geral da População; IV Recenseamento Geral da Habitação 2001, resultados definitivos - Portugal, Região Norte, Região Centro, Região de Lisboa, Região do Alentejo, Região do Algarve, Região Autónoma da Madeira, Região Autónoma dos Açores, Lisboa,

Instituto Nacional de Estatística (2011). Censos 2011: XV Recenseamento Geral da População; V Recenseamento Geral da Habitação 2011, resultados definitivos - Portugal, Região Norte, Região Centro, Região de Lisboa, Região do Alentejo, Região do Algarve, Região Autónoma da Madeira, Região Autónoma dos Açores, Lisboa,

Instituto Nacional de Estatística (2011). *Retrato Territorial de Portugal 2011*. Lisboa, 224 pp.

Franca, Margarida e Santos, Clara Almeida (2021), "Territorialidade das Comunidades Católicas em contexto pandémico. Estudo de caso na cidade de Coimbra", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 33-55.

Margarida Franca (autora para correspondência). Instituto Politécnico de Leiria. Leiria. Portugal. Centro de Estudo de Teologia e Estudos da Religião da Universidade Católica Portuguesa (CITER). Lisboa. Portugal. Endereço de correspondência: Rua General Norton de Matos, Apartado 4133. 2411-901 Leiria. Email: margarida.franca@ipleiria.pt

Clara Almeida Santos. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra. Portugal. Centro de Estudos Interdisciplinares da Universidade de Coimbra (CEIS20). Coimbra. Portugal. Endereço de correspondência: Rua Filipe Simões nº 33, 3000-186 Coimbra. Portugal. Email: clara.santos@uc.pt

Artigo recebido em 20 de junho de 2021. Aprovado para publicação em 20 de outubro de 2021

Tuna, Cátia (2021), "Eu não quero palmas, eu quero almas": crenças e pertenças no *rap* evangélico da Grande Lisboa", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 56-76.
DOI: https://doi.org/10.21747/08723419/soctem2021a3

"Eu não quero palmas, eu quero almas": crenças e pertenças no *rap* evangélico da Grande Lisboa

Cátia Tuna
Centro de Estudos de História Religiosa
Universidade Católica Portuguesa

Resumo

Este artigo baseia-se em entrevistas realizadas a cinco *rappers* pertencentes a comunidades cristãs evangélicas e residentes na Grande Lisboa e nas letras que escrevem e cantam. Serão abordados tópicos como a identidade que formulam numa dupla pertença à rua e à igreja ou a inserção do repertório e dos depoimentos no mapa teológico do neopentecostalismo.

Palavras-chave: Rap evangélico, Hip Hop cristão, Neopentecostalismo.

"I don't want applause, I want souls": beliefs and belongings in the Christian rap of Greater Lisboa

Abstract
This paper is based on interviews with five rappers belonging to evangelical Christian communities and residing in Greater Lisbon and on the lyrics, they write and sing. Different subjects will be covered as the identity they formulate in a double belonging to the street and to the church, or the insertion of the repertoire and interviews in the theological map of neo-Pentecostalism.

Keywords: christian rap; christian hip hop; Neopentecostalism.

"Je ne veux pas des applaudissements, je veux des âmes": croyances et appartenances dans le rap évangélique du "Gran Lisbonne"

Résumé

Cet article est basé sur des entretiens avec cinq rappeurs appartenant à des communautés chrétiennes évangéliques et résidant dans le Aire Urbaine de Lisbonne et sur les paroles qu'ils écrivent et chantent. Différents sujets seront abordés comme l'identité qu'ils formulent dans une double appartenance à la rue et à l'église, ou l'insertion du répertoire et des entretiens dans la carte théologique du néopentecôtisme.

Mots-clés: Rap évangélique; hip-hop chrétien; Néopentecôtisme

Tuna, Cátia (2021), "Eu não quero palmas, eu quero almas": crenças e pertenças no *rap* evangélico da Grande Lisboa", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 56-76.

"No quiero aplausos, quiero almas": creencias y pertenencias en el rap evangélico del "Gran Lisboa"

Resumen
Este artículo se basa en entrevistas realizadas a cinco raperos de comunidades cristianas evangélicas que viven en la región metropolitana de Lisboa y en las letras que escriben y cantan. Se abordarán temas como la identidad que formulan en una doble pertenencia a la "calle" y a la iglesia, o la inserción de su repertorio y sus entrevistas en el mapa teológico del neopentecostalismo.

Palabras clave: Rap gospel; hip hop cristiano; Neopentecostalismo.

Introdução

Nós perdemos as nossas vozes para Jesus.
TripLL-H.[1]

O *rap* é uma cultura expressiva que desde a década de 1980 foi adotada por várias tradições religiosas em diferentes contextos geográficos, desde o *christian-hip hop* norte americano que suscitou inúmeros estudos (por exemplo, Gault; Harris, 2019) até à multiplicidade do *rap* muçulmano que tem merecido uma crescente atenção dos investigadores (por exemplo, Nieuwkerk, 2011).[2]

As primeiras gravações de *rap* cristão em Portugal terão ocorrido há menos de duas décadas, em meados da primeira década do segundo milénio na Grande Lisboa. Este é um território com especificidades no panorama religioso português, sendo marcado por um crescimento acentuado de novas igrejas urbanas de cariz pentecostal e neopentecostal mais aptas a aderir a "novas lógicas de comunicação e de transmissão" (Teixeira, 2019: 10). Este fenómeno compreende-se em grande parte pelas mobilidades migratórias, o que explica que quatro dos cinco informantes tenham ascendência familiar nos PALOP ou que três tenham eles próprios feito a experiência de imigração a partir desses países.

Este primórdio do *rap* cristão português foi protagonizado por alguns dos *rappers* entrevistados e nele teve especial importância a ocorrência de dinâmicas comunitárias, primeiramente bandas e progressivamente a "editora" como modalidade prevalecente deste

[1] "[…] we lose our voices for Jesus". Frase do MC TripLL-H em entrevista à etnomusicóloga Christina Zanfagna durante o seu trabalho de campo em Los Angeles (2011: 155).
[2] Pese embora os nossos informantes utilizarem esporadicamente o termo *hip-hop* querendo significar não o movimento suburbano, mas um género musical muito próximo ao *rap* mais melódico e coreográfico, no quadro deste estudo prefere-se muitas vezes a expressão "*rap* cristão" a *holy hip-hop* ou *christian hip-hop*. Utilizaremos todas estas expressões como sinónimas, não obstante estas matizes semânticos.

trabalho conjunto: o grupo Atalaia teve uma dinâmica inicial fundamental que foi sendo capitalizada para a editora Hastro. Iniciando em 2009 como estúdio, afirmou-se como editora de *rap* cristão e foi alargando o seu espetro musical tendo atualmente o objetivo de apoiar artistas cristãos, no geral (Tuna, 2020: 96-97). Quatro dos *rappers* que entrevistamos integravam esta editora (à exceção de DPD) à data das entrevistas realizadas em 2014.[3]

Amil ou *UnderWord*, o Exegeta (Isaías Trindade), DPD (Maia Fernando), Mancallas (Carlos Fanqueira), William Martins (membro dos Alta Cúpula) e *Sammy*, o Salmista (Samuel Rodrigues), todos eles pertencentes a denominações evangélicas diferentes, são os *rappers* que entrevistámos. A descrição dos seus percursos biográficos encontra-se no artigo "Hiphopcalipse: percursos e discursos de *rappers* evangélicos na Grande Lisboa", publicado recentemente na *REVER* (Tuna, 2020: 93-95). Tal como neste artigo, no qual tivemos oportunidade de abordar alguma visualidade dos *rappers* como reveladora de uma ancoragem ao imaginário *hiphopper*, privilegiamos no presente estudo os elementos discursivos das entrevistas e as rimas escritas e cantadas, mas também incluímos pontualmente a análise de alguma imagética.

No intuito de cartografar as crenças ou convicções religiosas assumidas por estes músicos, esta investigação centra-se na dupla pertença que marca a sua identidade: inscrevem-se, por um lado, no mundo suburbano do *hip-hop*; por outro, integram uma comunidade religiosa, assumindo a sua identidade de cristãos como principal capital identitário que mobilizam no mundo do "*rap* secular".[4] Nessas letras e também nos discursos que as entrevistas captaram, regista-se uma certa reatualização das ofertas religiosas em contexto suburbano operada por estes músicos cristãos – tópico que abordaremos na última parte do artigo.

1. A cabeça de *Janus* ou a dialética pertença-estranhamento à igreja e ao século

Este título recorre a uma frase de Paula Pereira (2011: 92) que afirma que o Homem desta "sociedade tecnológica global" é "mais livre mas mais atento à oscilação entre a pertença e o estranhamento". A disjunção entre o sentimento de se estar vinculado a um dado grupo ou instituição e o desajuste com essa mesma instância vinculadora, faz alternar estas duas condições que se encontram em interação. Quando aplicado ao fenómeno musical, neste espectro gerado entre a pertença e o estranhamento, podemos encontrar num polo o modelo fusional, expressão de uma união total entre o "eu" do músico e a sua alteridade ou destinatário, e no outro o modelo

[3] Os *raps* cujas letras aqui citaremos foram gravados também até este ano.

[4] Adotamos a diferenciação entre «*rap* cristão» e «*rap* secular», tal como se apresenta nos depoimentos dos nossos entrevistados.

conflitual, ostentador de uma rutura entre o sujeito músico e o interlocutor. Se no primeiro é possível situar a música de adoração, no segundo é posicionável o *rap gospel* dado que assenta em certa medida sobre uma cosmovisão dicotómica.

Mónica Miller (2009: 42) destaca a linguagem binária que existe no *rap* evangélico patente em dicotomias como as seguintes: secular/cristão, fora/dentro. Christina Zanfagna (2011:148-149) acrescenta a dicotomia rua/igreja que vai ao encontro de uma frase proferida por Mancallas na sua entrevista: "Eu costumo dizer muitas vezes que sou demasiado rua para a igreja e demasiado igreja para a rua." A pertença à rua e a experiência de rua são um tópico de indexação de grande relevância numa determinada identidade *rapper* por lhe conferir a garantia de realidade e de conhecimento (Cidra, 2002: 203-204). Nos *rappers* evangélicos entrevistados a afirmação dessa ligação à rua é oscilante, mas podemos *grosso modo* reconhecer que existe com mais proeminência nos percursos biográficos em que a infância e a adolescência foi passada fora de Portugal. Também se justifica por um fator geracional: quanto mais velhos eram os nossos entrevistados, mais o processo de aprendizagem ocorria em contexto de rua; quanto mais novos eram os nossos entrevistados, mais evidenciavam um contacto sobretudo doméstico e individual com o *rap*, mais em termos de consumo do que de prática. Nos elementos discursivos captados dos *rappers* evangélicos verifica-se a enunciação de uma dualidade identitária ou a pertença a dois mundos expressos como contrários e mutuamente excludentes. São duplamente condicionados e excluídos uma vez que, por um lado, ao fazerem *rap* são percecionados dentro do seu grupo religioso com suspeita, e que, por outro lado, a identidade evangélica prejudica-os na integração e no progresso dentro dos circuitos do *rap*. Isto é expresso, por exemplo, nestas rimas de *Sammy*, o Salmista:

> E com certeza sou cristão ativista
> eles querem a minha cabeça, João Batista
> No serviço do meu rei sou satisfeito, abençoado
> no serviço do meu rei sou jubiloso e consagrado
> no serviço do meu rei sou difamado porque sou crente,
> mas sou como o monte de Sião, permaneço para sempre.[5]

De igual forma, as suas motivações cruzam duas finalidades distintas. O *rap* incentiva-os a abrirem as igrejas ao século ao passo que a crença evangélica fá-los participar no *rap* com uma intenção espiritual e prosélita, extravasando-o como exercício musical e social.

A capa da *mixtape A Noiva Fora da Igreja*, de *Underword*, o Exegeta, (figura n.º 1) expõe eloquentemente esta pertença que é interpretada como bipolarizada: numa mão encontra-se um

[5] *Sammy*, o Salmista, "No serviço do Rei", *Hiphopcalipse* (Hastro, 2015).

CD e na outra uma Bíblia. O véu confere uma particular força expressiva no seu contraste com a *t-shirt*, as calças de ganga e o género masculino da pessoa que os veste. Também em várias das suas letras encontramos esta ambivalência identitária; por exemplo, na letra "Eu não paro" afirma: "Eu sou igual a ti / Mas no fundo até nem sou / Sou amigo da palavra / Fiel a quem me salvou".[6]

Figura n.º 1 – Fotografia da capa da *mixtape* "A noiva fora da Igreja", de Rival (*UnderWord*, o Exegeta), 2013/2014

As entrevistas sugerem-nos uma pertença intencionalmente visível a ambos os âmbitos tomados como dicotómicos, na exata proporção da consciência da sua conflituosidade com eles. Dito de outro modo, coexistindo o vínculo e a rutura com o "secular" e o "cristão", ambos são expressos numa chave de uma certa exibição performativa, própria do género musical. Deste modo, assiste-se, por um lado, a uma exibição quer do ser-se *rapper* quer das crenças religiosas, registando-se inclusivamente uma saturação de elementos cristãos nas letras, e, por outro lado, a afirmação de um conjunto de críticas ao universo *rapper* e às igrejas, ou seja, a isso que é exposto de forma deliberadamente excessiva. Nas letras, as críticas dirigidas às igrejas visam amiúde as lideranças, ao passo que aquelas que são destinadas ao mundo do *rap* inserem-se num objeto denunciatório mais amplo que é a sociedade, no seu todo, da qual o *rap* constitui um reduto com características específicas, mas representativas do todo social tal como é por eles percecionado.

[6] Amil [ou *Underword*, o Exegeta], "Eu não paro", *A Noiva Fora da Igreja* ([s.i], 2013/14).

Este aparente dualismo verificável nas fontes discursivas em análise, na sectorização de identidades que realiza, terá de ser paradoxalmente refletido como integrador de uma complexíssima relação entre o «secular» e o «religioso», não redutível a um conjunto de modalidades ou categorias de interação. Importa calibrá-lo com uma complexificação da relação entre a religião e o mundo como âmbitos altamente conjugados, mesmo e talvez sobretudo em contextos e processos que os apresentam em linguagem de exclusão mútua. Recentes investigações sobre a mediatização da religião têm desconstruído bastante este aspeto que tem por trás uma certa tendência substancialista. Eles valorizam o peso dos imaginários, quer do imaginário da laicidade quer o imaginário do «religioso», como duas fontes simbólicas nas quais se reconhecem «circulações imaginativas» que proporcionam compreensões articuladas em vez de um entendimento binário (Hoover, 2019: 359-372). Esta perceção é necessária para ressaltar que estamos diante não só de mapas de ideias mas também e ao mesmo nível, de mapas imagéticos. No presente estudo percebe-se que são talvez sobretudo estes últimos que estão em causa na cosmovisão religiosa dos músicos em análise – e do neopentecostismo, no geral. A ponderação do «imaginário» é ainda importante para complexificar o aspeto dicotomizante da linguagem utilizada, e que reflete uma determinada perceção social em que o eixo definidor e ordenante é binário, tal como outros relativos a âmbitos como o género e a etnia.

Na construção desse imaginário constituído por uma lógica de representações tendencialmente bipolarizadas, a rua é um lugar simbólico importante. Trata-se de um espaço construído por subjetividades que nela se diferenciam e que o assumem como lugar genealógico, isto é, o espaço onde se auto-inscreve a origem. Como *habitat* de identidades em processo, é também um local de disputa. Daniel Dehanas (2013: 295-308), ao analisar os influxos do *rap* cristão profissional de sucesso na performance dos outros jovens *rappers* no bairro londrino de *Brixton*, sublinha o tópico da autenticidade como característica conferidora de uma qualidade acrescida na performance dos *hip-hoppers* cristãos, o que fundamenta a influência exercida sobre os seus pares. Este tópico da «autenticidade» é um fator em jogo nessa disputa, ocorrendo esta, por outro lado, na proposta de uma espécie de «contra-axiologia», no qual o imaginário se verte para um conjunto de referenciais de índole moral.

Deste modo, tanto nos poemas cantados como nas entrevistas é notória uma veemente admoestação dirigida ao enaltecimento do *hip-hop* (à sua perspetivação como um fim em si mesmo) e do ego, traduzida especialmente na busca da fama. Nestas rimas de Mancallas, encontramos não só estes aspetos, mas também a perspetiva do cristianismo como fator de superação do *hip-hop*, "saída da condição suburbana" (Tuna 2020: 100) e ainda a autorrepresentação do *rapper* como profeta:

Jesus Cristo é o nome que me faz feliz a 100%
Pensavas que era o *hip-hop*? Lamento, lamento, lamento.
No dia que Cristo quiser deito o *hip-hop* no lixo
Não é ele que me dá sustento nem nunca morreu por mim.
Ya, mano, é mesmo assim, sempre 100%, Cristo até ao fim.
Cristo, Cristo, Cristo, sei que te irrita o nome,
Mas não te esqueças por um segundo, é Ele que está no trono […].
Ilusão pela fama é para quem usa Dodot
Se és cristão e usas o *rap* tens de mudar o foco
Abandona a vaidade, pisa o ego, prega a verdade,
Encontra sossego em Cristo, caso contrário, nem no dia do teu enterro.
Meu *rap* não é provocação, meu *rap* é por vocação,
É rima e salvação, de cima veio compaixão
Brother, siga para casa, não sou um profeta da desgraça
Sou um profeta da graça, tem graça…[7]

O resgate de almas perdidas como tópico prevalecente nos repertórios de *rappers* cristão é algo frequente no panorama geral do repertório deste tipo de *rap* (Souza; Montardo 2011: 21). A recusa de palmas funciona como uma metonímia para a recusa do ego. Além da sua alusão nos poemas cantados,[8] é uma atitude exprimida por alguns entrevistados; assim o assevera Isaías Trindade: "Não cantar numa de "sou bom", né. Porque quero é contar com uma outra pessoa, Jesus Cristo […]. No início quando eu comecei a cantar, comecei a ter alguns concertos, eu até privava as pessoas de aplaudirem [risos]. Porque isto é sempre confusão e pensava que me estavam a glorificar…".

Os *rappers* criticam também a subestimação da realidade da morte, preponderando em muitas letras uma espiritualidade da fugacidade da vida, de cariz sapiencial e apocalítico. Incide-se com expressividade na morte precoce de jovens artistas mediáticos: "Existe sempre um momento onde a morte nos toca. / E um suspiro brota, o Espírito sai da toca, o sino toca / […] Não viste o Angélico ou a Amy House? / Quando a morte nos toca não há Doutor House" (letra de Mancallas "Não tenho controlo", álbum *Ex-Ateu*, 2013).[9]

Finalmente, existe uma crítica à visão da sexualidade e da perspetivação da mulher, como objeto sensual, bem assim à pornografia e à promoção de comportamentos considerados desviantes como o adultério. A letra "Não quero palmas" cantada por Mancalllas e Maura sendo a terceira música do seu primeiro álbum a solo, *Ex-Ateu*, assim o refere:

Não quero palmas, eu quero almas
não quero damas, eu tenho armas
não quero damas na cama à procura da fama
exclama: "sexo só depois do casamento"
anda, chama-me jumento

[7] Mancallas, "Caneta na mão do poeta", *Ex-Ateu* (Hastro, 2013).
[8] Cf. Mancallas, "Não quero palmas", *Ex-Ateu*, (Hastro, 2013). Desta letra retirámos a citação incluída no título deste estudo. *Sammy*, o Salmista, canta igualmente: "Eu vou nas calmas, mas cheio de fé / eu quero palmas mas sem a letra "p"", *Sammy*, o Salmista, *feat* Rebeca Vaz, "Em nome de Jesus", *Hiphopcalipse*, (Hastro, 2015).
[9] Mancallas, "Não tenho controlo", *Ex-Ateu* (Hastro, 2013).

não tenho o talento necessário para fazer do casamento
um conto de fadas
inspiração para os *brothers*
na estrada da vida ainda existe amor eterno
só não entende o que eu digo quem não vive este gozo interno
vale a pena o prazer da espera
eu sei que a carne desespera
com o pecado à perna.

Os nossos informantes denunciam também a corrupção política e as desigualdades sociais. Na letra "Em terra estranha", do primeiro álbum de *Underword*, o Exegeta (*This is Faith*, 2007), abordam-se estes dois tópicos destacando o problema da emigração:

Benvindo à margem, que nos leva à profissão,
roubo, lugar de guerra, ganância, corrupção,
onde no fundo estão os pobres e no topo estão os ricos,
os favorecidos pela exploração do capitalismo, dos políticos".[10]

Os *rappers* arrogam para si a função de "comentadores sociais" (Shipley, 2009: 638). Jesse Shipley assim o assinala, reconhecendo nos *rappers* ganeses que estudou a correspondência entre as referências às questões de moral sexual e às de moral social. Isto ocorre tanto nas metáforas que são utilizadas num dos campos em alusão ao outro, bem assim no facto de os homens produzirem o seu valor de masculinidade através do *rap*, por exemplo, na corrupção moral que criticam e que assim o marca como autoridade pública. O *rap gospel* assume um papel de disciplinamento no qual os elementos religiosos convergem, participando na promoção de um determinado *modus vivendi* ou de um dado quadro axiológico seja do âmbito sexual seja do social. O universo *hiphopper* é o destinatário do primeiro âmbito; de forma mais rarefeita, o sujeito "sociedade" é o destinatário do segundo âmbito. Em ambos subjaz uma intenção de gerar medo, na qual participam elementos satanológicos, uma forte expectativa escatológica na qual Jesus aparece como messias que facultará a resolução das injustiças presentes. Há igualmente a ideia veterotestamentária de um Deus capaz de violência, mas detentor de autoridade moral (Sneed, 2007: 231). Paul Sneed considera que é esta a imagem de Deus que está implícita nos *raps* escritos, cantados, gravados e vendidos clandestinamente por narcotraficantes na favela da Rocinha no Rio de Janeiro, líderes do tráfico e desejavelmente da comunidade; destaca ainda os traços de messianismo e de utopia neles presentes.

Em suma, podemos afirmar que a crítica a comportamentos de natureza afetiva e sexual e as constatações referentes ao lado negativo da organização social emanam de uma autorrepresentação dos *rappers* cristãos como fazedores de opinião e de uma opinião religiosa. A diversidade e o cariz sugestivo das críticas podem ser analisados do ponto de vista do género, no

[10] Amil, "Em terra estranha", *This is Faith*, ([s.i], 2007).

caso da disciplina sexual proposta, tendo subjacente a ideia de que o bom homem é o bom cristão evangélico e tendo em vista um determinado modelo familiar. Elas convergem na apresentação de Cristo como eixo da ordem moral sendo a figura do diabo a substanciar a ameaça a essa ordem. Percebe-se também uma relação de *mimesis* com os conteúdos veiculados nas igrejas.

Abordamos agora a conflituosidade dos *rappers* com as suas igrejas, particularmente com as suas lideranças. As tensões entre eles e os pastores firmam-se num itinerário desde a rejeição à aceitação. Em todas as narrações dos nossos informantes ocorre este trânsito; transcrevemos duas:

> No princípio o pastor que lá estava dizia que o *rap* era do Diabo e que não valia a pena fazê-lo. Mas com o tempo e com os frutos da pessoa perceberam que era só uma questão de estilo, que a mensagem era centrada em Cristo e na missão de Cristo, começaram a interpretar de maneira diferente. O salmo 50 se não estou em erro diz "Tudo o que tem fôlego louva o Senhor", parece que bateu no pessoal de liderança e houve, entretanto, uma mudança pastoral e essa pessoa é muito vocacionada para a música, sempre apoiou. Aqui na Igreja local, sei que o pastor também não era, não gostava, não gostava, mas atualmente é ele que me convida para participar. De vez em quando "Então, não vais participar com nada, rapaz?" O pastor mais jovem apoia-me imenso. (Mancallas [Carlos Fanqueira], 28 anos, 11 de julho de 2014).

> Várias igrejas ainda estão fechadas. "*Rap*? *Rap* é a música dos bandidos. *Rap*… bandidos, qual é a doença que eles vão trazer? Qual é a letra que eles vão cantar? Vamos dar o palco para cantar e vão falar linguagem…" […]. Imagina, na tua própria igreja as pessoas estão a dizer: "Ah não, isso não, o teu próprio pastor, presidente, a dizer "Ah não, eu não quero isso aqui. Não quero *rap*, não… se quiserem entram no louvor e adoração, ficam lá na banda se … ficam lá a cantar, mas *rap*, *rap* não!""" Então isso chocou muito, ficamos chocados nós, também. Ficamos chocados e … alguns pensaram sair da igreja […]. Quando as pessoas ouviram o CD, aí falaram... "Não…". O pastor chamou-nos pediu perdão, como pastor, né, errou. Pediu perdão e tal. Apostou… pá, e tal, aquele apoio, e tal. Começaram a apoiar-nos." (DPD [Maya Fernando], 33 anos, 7 de Julho de 2014)

Percebemos três etapas nestas narrativas: a primeira é a recusa do *rap* por parte dos líderes; a segunda consiste numa certa constatação da conformidade doutrinal e bíblica dos conteúdos cantados ou da eficácia do *rap* cristão no quadro do programa de ação da comunidade; a terceira corresponde ao acolhimento do *rap* cristão pelos pastores, apesar de ser acompanhado por uma tentativa de controlo, por nem sempre considerarem positivo que seja cantado fora das igrejas.

Os *rappers* realizam um processo de autonomização que não põe em causa a sua pertença à comunidade e a cooperação com os pastores; eles estão nelas integrados e com cargos de responsabilidade. Para nos elucidarmos sobre a recetividade das igrejas evangélicas ao *rap* foi pertinente a leitura de uma investigação que Sandra Barnes (2008: 332-333) realizou recorrendo ao método do inquérito telefónico, dirigido a pastores de *black churchs* norte americanos, em que apresentava uma série de perguntas sobre a forma como integravam o *rap gospel* nos seus serviços de culto e os fatores que influenciavam a sua decisão. A autora partiu de duas categorias,

apresentadas por Lincoln e Mamiya (1990), nas quais arrumou as denominações dos pastores contactados: a das funções sacerdotais e a das proféticas. As primeiras enaltecem a relação individual com Deus, movem-se numa lógica de resistência dentro de uma sociedade inimiga e de diferenciação clara dos padrões seculares, dão muito valor à vida futura e à adoração, com cânticos, assim como ao crescimento pessoal, com base na meditação e no estudo da Bíblia. As segundas valorizam o cristianismo como mecanismo de libertação social, económica e política, colocando o foco nos problemas sociais e visando uma mobilização para o combate social coletivo. Barnes concluiu que as denominações inseridas no modelo profético são as mais recetivas ao *rap gospel*, tendo também a ver o perfil do clero, a sua sensibilidade a questões de justiça social e o facto de ser pago, e também com a existência de novos membros e um atendimento regular a crianças. A investigadora conclui assim o "potencial do *gospel rap* para transformar as dimensões da experiência do culto das *black churchs*, para falar das experiências da juventude negra masculina e empobrecida, e para expandir os seus esforços prosélitos" (Barnes, 2008: 324).

Procurando analisar à luz deste artigo o caso dos *rappers* portugueses, confirmamos a importância do perfil dos pastores, talvez mais relacionado com características como a idade (Mancallas referia o acolhimento por parte do "pastor mais jovem"), ou com a prática musical de cada igreja em contexto de culto; por exemplo, para o *rapper* presbiteriano nunca se colocou a hipótese de cantar *rap* na sua comunidade e a mesma desconhece a sua atividade musical. Influenciam de igual modo o tipo de público-alvo privilegiado pelo grupo religioso, ou pelas suas instâncias clericais, que diverge com o público preferencial dos *rappers*; o grau de integração e o estatuto do *rapper* na sua congregação; finalmente, a história e o posicionamento ou "personalidade" teológica do mesmo. Seria desajustada uma aplicação das categorias sacerdotal e profético ao universo do cristianismo reformado português atual, pelo facto de historicamente talvez não se poder falar propriamente de *black churchs*, mas pode afirmar-se que está latente uma necessidade de realizar uma destrinça inequívoca entre o espaço sagrado e o espaço profano, ou de vigiar a fronteira entre ambos. Isto será típico de uma afirmação mais ortodoxa nos conteúdos acreditados e em momentos de maior tensão no processo de institucionalização de um dado grupo religioso.

Em algumas letras feitas pelos *rappers* entrevistados, o ponto de pressão subjacente à dialética pertença-conflito traduz-se numa crítica interna às próprias igrejas, o que é particularmente notório nesta letra do repertório de *Sammy*, o Salmista:

> Igrejas, isto é a começar por mim, também como João sou companheiro nas aflições.
> Igrejas, sei que isto não terá um fim mas tentaremos resistir diabo e suas tentações
> Igrejas, amem o pecador e não o pecado, pois na Palavra isto está fortemente vincado

Igrejas, se somos a noiva de Cristo, Cristo no casamento não quer o vestido manchado.
Vocês não ensinam o menino o caminho por onde deve andar
Vocês obrigam o menino o caminho por onde deve andar
Ele cresce e fica a debandar nos cultos de oração
Não aprendeu a ser cristão, aprendeu a ser igrejão […].

São esses os tais crentes da moda
Em que a boca diz "Ámen!" mas o coração não concorda.
Sei que vai parecer cómico como me chamaram antes
Me tratavam por demónio por ter o cabelo grande
Fazem o membro desistir, onde está o amor de Cristo?
Vêm à Igreja por ir, ou então para não serem mal vistos
Espíritos imundos, espíritos sem reconciliação
Falam tanto mal do mundo, o mundo tem mais união […].[11]

Esta letra tem como *background* a tradição joanina, saliente no próprio título que reporta para a primeira parte do livro do Apocalipse, na comparação com o evangelista ("Também como João"), na metáfora da noiva ou das bodas, que é nele muito presente, e bem assim na literatura apocalítica. Nela podemos apreciar se se trata em certa medida de um anticlericalismo em contexto protestante, latente e não-organizado, mas com expressão pública, uma vez que está subentendida uma desaprovação dos líderes religiosos, consistindo numa "atitude de crítica à prática religiosa […], no que esta representa de comportamento faltoso e de não verdade", na "exigência de uma religião "mais autêntica" (Ferreira, 2000-2001: 79). Neste sentido é interessante a perceção de estarmos diante de uma crítica interna ao cristianismo evangélico e, por conseguinte, de uma descolagem da crítica ao catolicismo e ao seu clero (particularmente aos jesuítas) como se registava há cerca de um século (Leite, 2011: 126ss).

2. Ofertas de salvação em suburbanidade: violência, pregação e cura reformuladas

Uma neoapocalítica é formulada no pentecostalismo e neopentecostalismo, em que convergem elementos bíblicos, satanológicos, de tradições milenaristas, de um certo puritanismo, etc. Ela é subsumida pelos *rappers* e enforma o que escrevem e cantam, mas em termos identitários evocam especificamente o profetismo. Esta componente profética não está, contudo, presente apenas no *rap gospel*. Alguns autores consideram-na inerente ao *rap* no geral. Tricia Rose (1994, pp. 21) refere que um dos âmbitos da emergência do *hip-hop* é a "imaginação profética", provavelmente pelo encaixe perfeito com um protótipo denunciatório; Imani Perry (2004) designou os *rappers* como "profetas de capuz". Grupos de *rap* secular há que utilizam no seu nome a designação de "profetas"; é o caso dos sul-africanos "Profetas da Cidade" (Künzler,

[11] *Sammy*, o Salmista, "Carta às igrejas", *Renascido das Cinzas* (Deepmusic, 2013).

2011: 27:43). Esta associação entre os *rappers* e os profetas justifica-se pelo facto daqueles realizarem um juízo do tempo, expressando-o de uma forma clarividente e afirmativa, de por vezes falarem de si próprios como pessoas que rezam (Dehanas, 2013: 295) e de se autorrepresentarem enquanto detentores de um poder interpretativo e ativo sobre a sociedade. Os *rappers* transpõem os conteúdos acreditados e este imaginário profético e apocalítico para os signos e as personagens que compõem o universo da organização de poder própria das unidades sociais suburbanas mais marcadas pelo narcotráfico, que é em grande medida coincidente com a imagética militar. Isto é particularmente frequente nos repertórios do grupo Alta Cúpula (veja-se a letra "*Rap* Gospel", parcialmente transcrita em Tuna, 2020: 101) e de DPD, cujo *rap* "A união faz a força" é especialmente demonstrativo:

> O nosso general é organizado
> Não manda tropa na guerra desorientado […]
> Guerreiros do Senhor chamados para lutar
> Programados para vencer, nada nos vai deter
> Pois venha o que vier jamais retroceder
> Com Jesus vamos além e nada temei
> pois vou-me revestir com escudo da fé
> Capacete da salvação e armadura de Deus
> Alistei-me nesta geração de guerreiros com motivação
> Homens e mulheres fortes, não mortos, nem frios, mas quentes
> Santos e separados, escolhidos e revestidos […]
> Essa tropa não recua, com a força minha e tua
> Pisamos sim na cabeça do cão G.D.C.M.M. e K.C.
> Pisamos sim na cabeça do cão
> Nós somos jovens fortes, armados até aos dentes
> Nossas armas não são carnais mas sim espirituais.[12]

Raps como este reportam para a espiritualidade do "soldado de Cristo" (*miles Christus*), a qual "diz respeito, enquanto problemática paulina, à identificação do crente com o próprio Cristo enquanto "homem novo" e também à pertença de um "corpo societário" do qual o Cristo é a cabeça" (Ferreira 2013: 122). Ela marcou o imaginário católico originando modelos de ação individual e comunitária baseados no estímulo de uma atitude de militância corporizada na Ação Católica e em movimentos dela derivados. No campo protestante foram assumidos outros contornos mas a militância engloba, igualmente, entre outras atitudes uma disciplina de ordem formativa, espiritual e ativa e a predisposição para atividades coletivas onde subjaz a ideia de um corpo social identitariamente coeso, que age em bloco numa relação heterogénea com a sociedade e pretendendo uma conversão social. Podemos dizer que algumas letras de *rap* analisadas

[12] DPD Dependentes de Deus, "A união faz a força", *Verdadeiro Amigo* ([s.i.], 2010).

estão caldeadas por este paradigma de espiritualidade e de ação, pela mesma ideia de dissemelhança e de resistência face a um outro social associado recorrentemente à juventude. Acresce possivelmente no mundo protestante uma fundamentação realizada num quadro mais predestinizante: salientamos a existência das palavras "programados", "separados" e "escolhidos" presentes no *rap* transcrito. Nas letras cantadas pelos nossos informantes ouvimos igualmente expressões como as seguintes: "juventude fanática", "geração rebelde", "gente ímpia",[13] em contraponto com a "geração de guerreiros", presente no poema anteriormente transcrito. Há uma ideia de "reino dividido", pelo que a sensação de fragmentação gera ansiedades que se organizam num imperativo de unidade e de constituição de um corpo (Ferreira, 2013: 122). Isto pode de algum modo concretizar-se nos nossos *rappers* na agregação em bandas e, mais recentemente, na editora Hastro.

Mancallas na sua entrevista afirma: "Somos o braço armado, vá, da igreja p'rá rua". Letras há em que se assiste a uma apropriação das realidades do crime e da violência, idiossincrásicas dos contextos de ultraperiferia urbana, como é percetível na letra "Jesus mudou o meu viver" do primeiro álbum de DPD: "Hoje eu não preciso / andar com uma P.T / porque quem guarda / minha alma / hoje é Jeová Jiré".[14] Numa outra letra do seu segundo CD, intitulada "Arrependimento", DPD narra a história na primeira pessoa de um desempregado que decide fazer um assalto com um gang, tendo sido apanhado em flagrante, tentando fugir, agredido pela polícia e detido durante 15 anos. O *rap* relata a vida dura da prisão em que o narrador lamenta o facto de ter ignorado os amigos que lhe diziam para aceitar Cristo como Senhor e Salvador; o refrão corresponde a uma prece a Deus para que o salve de tanta dor.[15] Além de uma nítida intenção de dialogar com um tipo de população precisa, relatando num registo pictórico e do ponto de vista de quem tem propriedade das suas experiências relatadas, é possível ter em consideração outro quadro explicativo. No caso do *rap* evangélico, há que equacionar a hipótese de o este proporcionar a violência ou a agressividade expressiva que lhes é interdita na comunidade, onde se pressupõe a paz e o comedimento. A seguinte parte do depoimento de *UnderWord*, o Exegeta, pode indiciar essa leitura:

[13] Expressões retiradas do *rap* "Alguém vai ficar" de *Underword*, o Exegeta: Atalaia, "Alguém vai ficar", *Hip-Hop Cristão*, [Hastro; AD Algés], 2011.
[14] DPD Dependentes de Deus, "Jesus mudou o meu viver", *Verdadeiro Amigo* ([s.i.], 2010).
[15] DPD Dependentes de Deus, "Arrependimento", *Mais que Vencedor Eu Sou*, (O Moio Produtora, 2010).

> Eu quando vou cantar fora [sou] mais agressivo porque é assim que as pessoas gostam de entender as coisas. Porque se formos a ver a música que passa na televisão, que passa na rádio é muito agressiva, e nós não podemos ir com uma coisa tão *soft*, suave, para as pessoas de fora quando isso não as chama [...].

Se equacionarmos a dicotomia entre o sacerdócio e a profecia (a que aludimos no capítulo anterior), e o consequente entendimento do *rap* cristão enquanto movimento de alternativa à instituição, os *rappers* enunciam-se como marginais aos espaços e aos atores instituídos do culto, sem que com eles façam, porém, uma rutura pessoal. O músico como peça do dispositivo litúrgico, na órbitra do sacerdote ou do pastor, seja nos ritos católicos (como o salmista), seja nos da tradição protestante, é detentor de significativo protagonismo ou poder ritual. Por parte do cristianismo pré-reformado, foi sendo contruído um conjunto de procedimentos e teorias em torno do *ethos* do canto na celebração litúrgica (Hameline 2007: 929), uma espécie de disciplina vocal teologicamente fundamentada. Hameline elabora uma boa síntese dessa construção desde Nicetas de Remesiana até aos liturgistas do império Carolíngio. O mesmo autor vincula a música feita no âmbito litúrgico a uma "estética da "conveniência" (2007: 929). Ora o *rap* cristão pode ser lido com uma estética da inconveniência. O cantor é, neste caso, uma figura prosélita, fora do espaço celebrativo, numa lógica de exteriorização. Contudo, partilha com a música de contexto litúrgico prevalecente nas igrejas de estrutura hierárquica as seguintes características: uma certa economia da emoção, a ideia de uma voz não excessiva e ao serviço da palavra, a proximidade da natureza recitativa da salmodia patente no seu dizer monocórdico e na quase ausência de variação quanto à altura, própria do padrão interpretativo do *rap*.

A música no protestantismo pentecostal corresponde à função do louvor e da adoração sendo um dispositivo central de uma experiência litúrgica de tipo mais vivencial e emotivo que abstrata e oral (Hollenweger, 1995: 1145). Ora, os *rappers* cristãos para além da adoração, acrescem duas novas funcionalidades à música religiosa: a exortação e o anúncio. Ambas são exógenas ao culto mas estão orientadas para ele. Assim as refere Isaías Trindade:

> Eu gosto muito de dar na cabeça. Eu gosto muito de exortar. […] eu creio que sempre houve necessidade disso, porque os cristãos às vezes vão… vão adormecendo, não é, de certas realidades bíblicas. […] A Bíblia também diz que nós devemos exortar, exortarmo-nos uns aos outros, para não cairmos na apostasia. […] Habituei-me ultimamente a escrever mais de uma forma evangelística, né? Porque no início fui mais de exortar, mas agora eu vejo que há muita necessidade das pessoas de fora entenderem e saberem do amor de Deus.

Nesta parcela da entrevista de *Underword*, o Exegeta, antevê-se o *rap gospel* como um espaço alternativo de pregação e de liderança. O microfone corresponde a um púlpito portátil com um auditório sem fronteiras definidas. Jesse Weaver Shipley (2009: 662) evidencia o microfone tal como é utilizado no *hip-hop* como performance de autoridade individual:

> O *ethos* do *hip-hop* do MC confere autoridade a um agente individual para se expressar poeticamente sobre si mesmo atrás do microfone. Esta sensibilidade permite à juventude urbana agir individual e livremente, sem necessidade de recorrer a apoio material ou institucional para se expressarem publicamente.

William Martins testemunhou-nos como a aquisição de um microfone significou um passo significativo no seu percurso musical e no dos seus pares:

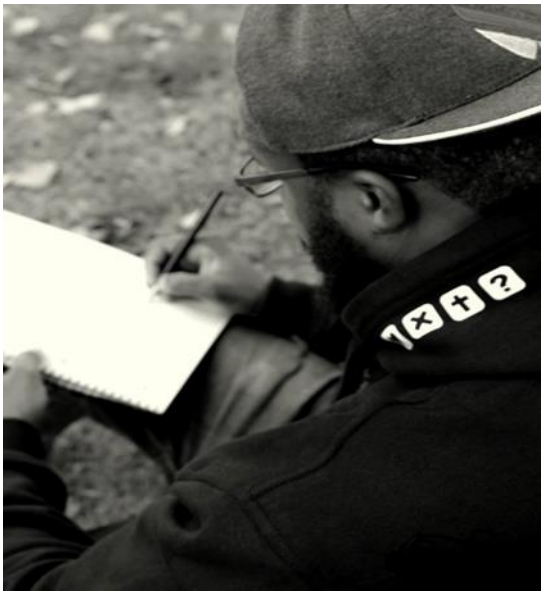
> Quando eu comprei o meu primeiro microfone eu vim correndo para casa e disse: "Meu Deus, muito obrigada, porque agora eu vou poder trabalhar com isso". E graças a Deus esse microfone já me abençoou muito e está abençoando outros grupos também.

O *rap gospel* opera a descolagem do microfone do espaço sagrado e assim reconfigura os dispositivos de transmissão das crenças. Regis Debray (2002: 87ss) fala da profunda revolução em que consiste a portabilidade proporcionada pelo alfabeto: com ela a transcendência libertou-se dos lugares sagrados (fixos) e dos objetos hierofânicos. Para este autor a escrita faz com que o crer migre do limite espaço-tempo, produzindo transcendência. Possibilita ainda a abstração, a separação entre a imagem e o seu símbolo, a coisa e a ideia que a representa, realizando o trânsito entre o circunstanciado ou o particular e o incondicional ou o universal. Constitui assim comunidades de sentido para descodificarem os signos. A leitura, a voz, permite uma segunda fase do ciclo ao reapropriar-se do mistério ou da vida que os códigos escritos encerram. Debray refere o canto como um *medium* mais capacitado que o escrito no que respeita à experiência crente: "Há três mil anos que o escrito persegue os carismas do canto – sem os atingir. O arrepio capital está-lhe vedado. O sopro pulmonar e as cordas vocais permitem-nos tocar as fontes quentes das nossas crenças." (2002: 91). Ao perceber-se o canto como realidade da ordem do carisma, melhor se perceciona a sua centralidade na liturgia pentecostal e melhor se compreende o pentecostalismo como renovação de estruturas de transmissão das crenças e da valorização do "transmissível" nas mesmas. O *rap gospel* é, por sua vez, um género musical que se pode definir como pregação-cantada ou canto-prédica.

Não só o *rap gospel*, especificamente, pode ser entendido como pregação, mas o *rap gospel* no geral tem uma fisionomia predicativa, e autores houve que procuraram explorar as influências do protestantismo no *rap* neste campo. Paul Williams (2008: 114) testa a hipótese de o *hip-hop* remontar a um tipo de prédica seiscentista que emergiu no contexto de pós-colonização da América do Norte. Tratava-se de pregadores puritanos em cujos sermões criticavam a decadência aspetos como a indisciplina familiar ou o alcoolismo, tendo um conteúdo de carácter instrutivo e fortemente virado para o tempo escatológico. O autor reconhece no *rap* uma semelhante "imaginação apocalítica" e um "estilo paranóico" (2008: 119), e exemplifica com as críticas à administração Bush realizadas pelos *rappers* ou a sua intervenção no caso da catástrofe

do furacão Katrina em Nova Orleães em 2005. Se atendermos à tipologia que Jean Paul Willaime propôs, referente às funções da pregação, poderemos concluir que as letras de *rap* escritas e/ou cantadas pelos *rappers* as cumprem na totalidade: são uma "lição doutrinária, testemunho pessoal, lição de moral, belo discurso, rito comunitário e exercício exegético" (2002: 44). Em relação a este último tópico, é interessante verificar a sua prevalência na forma deste conjunto de *rappers* cristãos se nomearem e apresentarem; o caso de *UnderWord* é o mais expressivo neste aspeto, sendo cognominado "o exegeta" e apresentando-se imageticamente como tal (figura n.º 2). Estes *rappers* apresentam-se como hermeneutas, numa construção da autoridade relativa ao texto bíblico, à doutrina e à moral. Nesta autorrepresentação procuram inscrever-se no "corpo de especialistas religiosos" reivindicando a legitimidade da interpretação das Escrituras ou da formulação de fronteiras ou interdições como trabalho simbólico próprio (Bourdieu, 1971: 394).

Figura 2 – Fotografia de *UnderWord*, o Exegeta, (fotografia de Daniel Leiro)



Salvaguardamos, porém, que o *rap* cristão, sendo um discurso, não é pronunciado no contexto de um dispositivo de culto nem para um auditório constituído por um grupo de fiéis regulares, o que Willaime indica como condições definitórias da pregação. É interessante notar a forma como os nossos informantes arrogam para si a qualidade de pregador por contraposição com o de "animador de auditório". Mancallas assim o patenteia:

> Como nós trazemos uma mensagem dura de confronto, há igrejas que a gente canta lá uma vez. O pessoal não convida mais. Porque às vezes confronta e escandaliza, especialmente quando os irmãos pensam que nós vamos animar o auditório, nós levamos mensagem madura, bíblica.

Os entrevistados referem frequentemente o imperativo de cantar fora da igreja. O título do segundo álbum de *UnderWord*, o Exegeta, "A noiva fora da Igreja", exprime-o eloquentemente. A polaridade dentro/fora da igreja, e a referência preferencial pela segunda, faz-nos antever o ensejo de alteração das fronteiras do grupo e da verdade por ele definida. Mas atendendo às origens pessoais e familiares dos nossos informantes ou ao quadro de conversão em que alguns se inserem, podemos dizer que é um processo de comunicação de estrangeiros para estrangeiros (Certeau: 1969). Concomitantemente, trata-se de uma relação de salvadores e vítimas (Teixeira 2004: 112-113), uma vez que representam os de fora como tais, isto é, como "pessoas que precisam". Expressam frequentemente a intenção de salvar "almas perdidas", utilizando expressões como "quero almas" ou "ganhar pessoas": "Quando eu falo ganhar pessoas é tirar as pessoas que estão no meio da droga, colocá-las na sociedade, no caminho bom e quem sabe conhecer a palavra de Deus", refere Isaías Trindade.

O destinatário-ideal destes *rappers* coincide em grande medida com as "figuras-limite que personificam estas novas realidades de desafetação social" (Teixeira, 2004: 114). Na citação anterior verificamos a referência aos toxicodependentes; noutras entrevistas indicam-se os guetos e as prisões. Por exemplo, William Martins afirma: "Eu prefiro cantar na rua, num bairro social, numa instituição do que cantar dentro de uma igreja evangélica". O músico prossegue: "Eu me vejo como um médico que quer cuidar das pessoas, que quer mostrar que há uma cura." Esta afirmação manifesta o enquadramento do *rap* cristão numa "religiosidade de vocação terapêutica" (Teixeira 2004: 139). Também se verifica uma contiguidade entre a cura e a conversão (2004: 139): a cura diz respeito a uma superação de males físicos e espirituais, o alcance de um estado de saúde total que corresponde a uma situação totalizante de prosperidade e de graça. Ora a conversão pode ser definida exatamente da mesma forma, não incidindo tanto nos efeitos quanto ao ato em si, enunciado enquanto adesão a Jesus e à Igreja. O *rap* mostra-se sobremaneira eficaz na prossecução da cura e da conversão, o que exprime uma vez mais a proeminência da figura individual do *rapper* como agente de uma conversão-cura, em detrimento da instituição. DPD testifica diversas circunstâncias em que essa eficácia se mostrou patente: "Um dos sítios que marcou mais foi em Queluz Belas, Quatro caminhos, na igreja Graça e Paz. Converteram nesse dia 16 pessoas. 16 jovens. Pela primeira vez, que não conheciam Cristo, através do *rap*. Isso aí marcou-me completamente." Mancallas refere outra circunstância:

> Na cadeia, por exemplo, quando acabei de cantar vieram-me, um dos presos veio-me entregar um… um azulejo pintado por eles, um bocado curioso. Ele vinha a chorar e vinha a dizer: "Olha, muito obrigado por aquilo que vieste aqui fazer hoje. Esta mensagem vai-me marcar para a minha vida. 'Tou a pensar quando sair daqui envolver-me numa igreja." Não foram estas as palavras concretas, mas o que ele deu a entender foi isso. Depois não pude manter contacto porque a cadeia não permitiu, não permitiu nem deixar o meu contacto nem manter contacto, porque são regras

> deles, eu não podia 'tar a interferir. E depois houve uma vez num concerto em que nós cantámos que era mistura de pessoal crente com pessoal secular, vá, chamemos-lhe assim, e …e nós cantámos, Atalaia. E a seguir o rapaz que ia cantar começou a chorar, a chorar, a chorar e a dizer: "Eu não quero cantar mais a minha música, eu quero conhecer mais do Deus que esse pessoal 'tava a cantar." E saiu do palco, depois nós tivemos a conversar com ele. Foi muito bom. (Mancallas [Carlos Fanqueira], 28 anos, 11 de julho de 2014).

Esta narrativa revela a indução de uma determinada experiência de relação com os ouvintes, que acelera os processos de identificação. Dá também nota da volatilidade do tipo de vínculo, que não teve continuidade pela impossibilidade de contacto. O *rap* evangélico proporciona um espetáculo que não visa imediatamente a integração na comunidade mas reproduz um forte clima emocional e uma relação fusional com o público, própria dos grupos pentecostais. Neles a música assume essa funcionalidade afetivo-emocional,[16] enquanto, por exemplo, no neopentecostalismo, a figura carismática do pastor tem um protagonismo superior ao dos músicos. Os *rappers* cristãos dirigem-se a um tipo de população juvenil e vulnerável porque desinscrita no tempo, no caso de jovens de famílias migradas ou desagregadas, com a rutura na transmissão da memória grupal ou familiar, cujo cenário e figuras de ascendência não reconhecem no seu *habitat* atual. É desinscrita também no espaço, pelos territórios fragmentados e isolados em que a comunicação com o tecido social da cidade e o usufruto dos seus lugares e serviços culturais são interrompidos (por motivos pecuniários, pelo desenquadramento cultural ou por outras dinâmicas de exclusão, endógenas e heterógenas a estes grupos). Os *rappers* não investem na reposição dessa memória mas na expetativa apocalítica que transportam para a subcidade que anuncia precisamente a sua destruição. Não reparam a rutura, capitalizam-na para a conversão. A ambivalência destruição-construção é própria destas subculturas que procuram sobreviver em práticas expressivas que parecem reinventar a sua própria decadência, reformular a memória pela recolha e reorganização de fragmentos do espaço perdido (a cidade) e do tempo perdido (o passado inacessível e o futuro condicionado).

Recorrendo a uma metáfora do campo da organização dos serviços de saúde, podemos afirmar que a cura que estes *rappers* ministram é superiormente da ordem da ambulância do que do hospital. Com efeito, ela não se enquadra tanto na natureza do serviço procurado e prestado mas num outro "de emergência" e sem uma fixidez territorial. Acontece em lugares sociais insuspeitos mas reorienta para o lugar central, a igreja. O itinerário parte, pois, do sagrado-de-rua para o sagrado-sagrado. Descentralizando-o, os *rappers* entornam o sagrado no estilhaçamento urbano, acompanhando o processo de liquefação das subculturas urbanas. Fazem-no como emocionalizadores e agilizadores da mensagem através sobretudo da força, base da cosmogonia

[16] A dimensão emocional é uma das quatro dimensões da identificação (religiosa) propostas por Danièle Hervieu-Léger (2005: 74-80), a juntar à comunitária, à ética e à cultural.

que está associada ao Espírito Santo e, como tal, do Pentecostalismo (Aubrée 2010: 881), seja a da violência da sua performance ou a da tensão escatológica e messiânica dos discursos, seja a da doçura da terapia de que são agentes.

Conclusão

Os *rappers* entrevistados posicionam-se na linha de fronteira entre a igreja e a rua, capitalizando performativamente a simultaneidade do vínculo e do conflito tanto à comunidade religiosa como ao *hip-hop*. Esta bipolarização (igreja e *rap* cristão, de um lado e rua e *rap* secular do outro) terá de ser esbatida como dicotomia simbólica e como representação significativa no que respeita à constituição de um imaginário religioso. A crítica às igrejas é dita numa exigência de autenticidade na relação com o mundo e numa necessidade de diferenciação com o mesmo. A abordagem denunciatória ao *hip-hop* é feita numa estratégia de contra profanação ou numa moralização ou purificação do *rap*. Focámos neste âmbito alguns aspetos: uma moralidade conservadora em termos de comportamentos sexuais e modelos familiares; uma sensibilidade aos problemas sociais (desde as desigualdades entre classes à corrupção política); uma admoestação ao enaltecimento do ego coincidente com uma denúncia das ameaças atinentes ao universo *hip-hopper*, seja o de contexto da rua seja o do estrelato (a criminalidade, a fama, o dinheiro), realizada numa referência à fugacidade da vida agudizada, por sua vez, no tópico da morte jovem. O interlocutor principal dos *rappers* entrevistados corresponde ao protótipo do jovem suburbano, no quadro comportamental de delinquência e fascínio pelo acesso a uma vida de um certo poder e de desafogo financeiro e moral.

A forma como os *rappers* definem a sua identidade e a sua função no quadro das igrejas, num paradigma de militância e de "corpo unitário" contra um bloco social outro, corresponde a uma abstratização da violência e re-imaginação das narrativas em torno do imaginário urbano ultra-periférico a partir das metáforas e símbolos bíblicos e teológico, pela força expressiva da neoapocalítica pentecostal. Autocompreendendo-se como convertidos e conversores, estes *rappers* cristãos constroem lideranças alternativas às institucionalizadas e abrem um espaço de pregação disjuntivo. Este assenta na ideia de destruição do espaço e do tempo já fragmentados e pela oferta de um futuro organizado, de uma expetativa securizante face à cidade e ao passado inacessíveis. A forma como se identificam e o paradigma da sua ação, nomeadamente o modo como criam a experiência do concerto, expressa simultaneamente uma intenção terapêutica e uma urgência apocalítica.

Tuna, Cátia (2021), "Eu não quero palmas, eu quero almas": crenças e pertenças no *rap* evangélico da Grande Lisboa", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 56-76.

Bibliografia

AUBRÉE, Marion (2010), "Pentecôtisme/Néo-Pentecôtisme", in Régine Azria; Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des Faits Religieux*, Paris, Quadrige/PUF, pp. 875-882.

BARNES, Sandra L. (2008), "Religion and rap Music: an analysis of Black Church Usage", *Review of Religious Research*, vol. 49, n.º 3, pp. 319-338.

BOURDIEU, Pierre (1971), "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, n.º 3, pp. 295-334.

CERTEAU, Michel de (1969), *L'Étranger ou l'Union dans la Différence*, Paris, Desclée de Brouwer.

CIDRA, Rui (2002), "'Ser real': o rap na Construção de Identidades na Área Metropolitana de Lisboa". *Ethnologia*, n.º 12-14, pp. 189-222.

DEBRAY, Régis (2002), *Deus, Um Itinerário: Materiais para a História do Eterno no Ocidente*, Tradução de L. Júdice, Porto, Âmbar.

DEHANAS, Daniel Nilsson (2013), "'Keepin' in Real: London youth hip-hop as an authentic performance of belief". *Journal of Contemporary Religion*, vol. 28, n.º 2, pp. 295-308.

FERREIRA, António Matos (2000-2001), "Anticlericalismo", in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 79-82.

FERREIRA, António Matos (2013), "A Acção Católica: crise, inadequação ou paradigma ultrapassado? Notas para outro modelo explicativo", in António Matos ferreira; Luís Salgado de Matos (org.) *Interações do Estado e das Igrejas: Instituições e Homens*, Lisboa, ICS, 107-142.

GAULT, Erika D.; HARRIS, Travis (2019), *Beyond Christian Hip Hop: A Move Towards Christians and Hip Hop*, New York, Routledge.

HAMELINE, Jean-Yves (2007), "Musique". In Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, Quadrige/PUF, pp. 925-929.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005), *O Peregrino e o Convertido: a Religião em Movimento*, Tradução de Catarina Silva Nunes, Lisboa, Gradiva.

HOLLENWEGER, Walter J. (1995), "Pentecôtisme". In *Encyclopédie du Protestantisme*, Paris/Genéve, Cerf/Labor et fides, p. 1145.

HOOVER, Stewart (2019), "Modes of Understanding of the Religion 'Object' in North Atlantic Modernity. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 5, pp. 353-377.

LEITE, Rita Mendonça (2011), "O anticlericalismo na óptica do protestantismo português". In Yves Solis; Franco Savarino (coord.), *El Anticlericalismo en Europa y América Latina: Una Visión Transatlântica*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia / Centro de Estudos de História Religiosa, pp. 115-133.

LINCOLN, C. Eric; MAMIYA, Lawrence H. (1990), *The Black Church in the African-American Experience*, Durham, Duke University Press.

MILLER, Mónica R. (2009), "'The Promiscuous Gospel': The religious complexity and theological multiplicity of rap music". *Culture and Religion: an Interdisciplinary Journal*, vol. 10, n.º 1, pp. 39-61.

NIEUWKERK, Karin van (ed.) (2011), *Muslim Rap, Halal Soaps and Revolutionary theatre: artistic developments in the Muslim World*, Austin, University of Texas Press.

PEREIRA, Paula Cristina (2011), *Condição Humana e Condição Urbana*, Porto, Afrontamento.

SHIPLEY, Jesse Weaver (2009), "Aesthetic of the entrepreneur: afro-cosmopolitan rap and moral circulation in Accra, Ghana", *Anthropological Quartely*, 82, n.º 3, pp. 631-668.

SNEED, Paul (2007), "Bandidos de Cristo: Representations of the Power of Criminal Factions in Rio's Proibidão Funk", *Latin American Music Review*, vol 28, n.º 2, pp. 221-241.

SOUZA, Angela Maria de; MONTARDO, Deise Lucy Oliveira (2011), "Music and musicalities in the hip hop movement: gospel rap", *Vibrant*, n.º 8: 1, pp. 7-38.

TEIXEIRA, Alfredo (2004), *"Não Sabemos Já de Onde a Luz Mana": Ensaio Sobre as Identidades Religiosas*, Lisboa, Paulinas.

TEIXEIRA, Alfredo (coord.) (2019), *Identidades religiosas e dinâmica social na Área Metropolitana de Lisboa*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos.

TUNA, Cátia (2020), "'Hiphopcalipse': percursos e discursos de rappers evangélicos na Grande Lisboa". *REVER – Revista de Estudos da Religião*, 20:3, pp. 91-110.

WILLAIME, Jean Paul (2002), "Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso". *Estudos de Religião*, Ano 16, n.º 23, pp. 41-55.

WILLIAMS, Paul (2008), "Twenty-first-century jeremiad: contemporary hip-hop and American tradition". *European Journal of American Culture*, 27, n.º 2, pp. 111-132.

ZANFAGNA, Christina (2011), "Building 'Zion' in Babylon: holy hip-hop and Geographies of Conversion", *Black Music Research Journal*, vol. 31, n.º 1, pp. 145-162.

Cátia Tuna. Centro de Estudos de História Religiosa. Universidade Católica Portuguesa (CEHR-UCP). Endereço de correspondência: Centro de Estudos de História Religiosa. Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa (Portugal). Email: catiatuna@ucp.pt

Artigo recebido em 14 de abril de 2021. Aprovado para publicação em 10 de setembro de 2021

Bernardo, Luís Pais (2021), "A secularidade organizacional pública e o campo religioso português: reorientações e poderes entre Estado e religião (2001-2012)", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 77-96.
DOI: https://doi.org/10.21747/08723419/soctem2021a4

A secularidade organizacional pública e o campo religioso português: reorientações e poderes entre Estado e religião (2001-2012)

Luís Pais Bernardo
Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra
Centro de Estudos sobre África e Desenvolvimento

Resumo
Entre 2001 e 2009, o campo religioso português enfrentou uma sequência de reconfigurações que colocou a sua estrutura de poder em perspectiva. Duas décadas após a institucionalização da Comissão da Liberdade Religiosa, a redefinição da relação entre o religioso e o secular convocou uma reavaliação das relações entre Estado, tradições religiosas e secularidades organizacionais. Neste artigo, o caso da saúde, nomeadamente as políticas públicas de governo da religião em contexto hospitalar, constitui um ponto de partida para a interrogação do campo religioso a partir de um regime específico de secularidade: público e biomédico.

Palavras-chave: Secularidade; Campo; Relações Estado-religião.

Public organizational secularity and the Portuguese religious field: reorientations and power between State and religion (2001-2012)

Abstract
Between 2001 and 2009, the Portuguese religious field faced a sequenced reconfiguration which put its power structure in perspective. Two decades after the institutionalization of the Committee on Religious Freedom, the redefinition of the relationship between the secular and the religious summoned a debate on the relationship between the State, religious traditions and organizational secularities. In this article, the case of healthcare, namely the governance of religion in hospitals, interrogates the religious field from the standpoint of a public-biomedical secularity regime.

Keywords: Secularity; Field; State-religion relations.

Bernardo, Luís Pais (2021), "A secularidade organizacional pública e o campo religioso português: reorientações e poderes entre Estado e religião (2001-2012)", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 77-96.

La secularité organizationelle publique et le champ religieux portugais : réorientations et pouvoirs entre l'État et le réligion (2001-2012)

Résumé
Entre 2001 et 2009, le champ religieux portugais a été confronté à une série de reconfigurations qui ont mis en perspective sa structure de pouvoir. Deux décennies après l'institutionnalisation de la Commission pour la liberté religieuse, la redéfinition de la relation entre le religieux et le séculier a nécessité une réévaluation des relations entre l'État, les traditions religieuses et les sécularités organisationnelles. Dans cet article, le cas de la santé, notamment les politiques publiques de gouvernance de la religion en milieu hospitalier, constitue un point de départ pour interroger le champ religieux à partir d'un régime spécifique de secularité : public et biomédical.

Mots-clés: Secularité; Champ; Relations État-religion.

La secularidad organizacional pública y el campo religioso portugués: reorientaciones y poderes entre Estado y religión (2001-2012)

Resúmen
Entre 2001 y 2009, el campo religioso portugués se enfrentó a una secuencia de reconfiguraciones que pusieron en perspectiva su estructura de poder. Dos décadas después de la institucionalización de la Comisión de Libertad Religiosa, la redefinición de la relación entre lo religioso y lo secular exigió una reevaluación de las relaciones entre el Estado, las tradiciones religiosas y las secularidades organizacionales. En este artículo, el caso de la salud, es decir, las políticas públicas de gobierno de la religión en el ámbito hospitalario, constituye un punto de partida para interrogar el campo religioso desde un régimen específico de secularidad: el público y el biomédico.

Palavras-clave: Secularidad; Campo ; Relaciones Estado-religion.

O campo religioso e as secularidades organizacionais: introdução

Em 2001, a entrada em vigor da Lei da Liberdade Religiosa (LLR) inaugurou uma nova fase do campo religioso português. Após uma acesa discussão parlamentar, a LLR acabaria por rever as relações Estado-religião e reposicionar o Estado como construtor do secular e do religioso. O acendimento da questão, que nos permite revisitar a autonomia relativa do campo religioso, deveu-se, parcialmente, à abertura de uma estrutura de oportunidades, entretando limitada, explicável por elementos estruturais, nomeadamente a secularização e diversificação religiosa da sociedade portuguesa, e por elementos contingentes, como a emergência do Bloco de Esquerda, um partido político que deu expressão mediática e parlamentar a uma sensibilidade laicista radical. Apesar da importância reconhecida do momento, que transformou a estrutura de poder do campo (embora não tenha reconfigurado a sua tendência centrípeta), a sua consideração,

a vinte anos de distância, requer uma ponderação multiescalar. Se, por um lado, a questão da predominância sociodemográfica do catolicismo persiste enquanto argumento, a "diversidade religiosa" enquanto factor político passou a ser relevante. Deste ponto de vista, o carácter hierárquico do campo religioso conjuga-se com a sua feição centrípeta: no centro, a relação, ambivalente e poderosa, entre o Estado e a Igreja Católica Apostólica Romana; a distâncias variadas desse centro difusor de legitimidade, tradições religiosas com expressões sociodemográficas variadas ocupam posições cuja relação com o seu designado "peso" é extremamente ténue.

Neste texto, a teoria de campos, explanada por Fligstein e McAdam (2011, 2012), com uma importante reflexão adicional por Martin (2011), é aplicada no sentido de explorar a relação ambivalente entre o repertório político de regulação do campo religioso e as suas concretizações. Para isso, utiliza-se a regulamentação da LLR, em 2009, como ponto médio – temporal e estrutural –, de modo a considerar as formas organizacionais da secularidade enquanto componentes de campos. A posição das capelanias católicas mudou; no entanto, a magnitude desta mudança é questionável. Deste ponto de vista, a regulamentação da LLR constitui um estudo de caso sobre as relações Estado-religião, enquanto conjunto de arranjos institucionais, e o seu impacto na religião vivida em contexto organizacional.

Apesar de, em 2009, o hospital ter sido apenas um dos campos organizacionais de acção estratégica objecto de re-regulação (o mundo carceral e o mundo militar também o foram), trata-se de um espaço social e organizacional com duas especificidades: as categorias epistemológicas biomédicas e públicas conhecem uma convergência que reduz explicita ou implicitamente o espaço do religioso no mundo hospitalar. O regime de percepção e valoração do "público", em contextos de saúde, adquire um lastro histórico adicional no contexto hospitalar. Esta presunção permite-nos explorar a noção de regime de secularidade organizacional e afirmar que, se os regimes de secularidade organizacional importam, o seu carácter público ou privado também é relevante. Isto é, a secularidade pública tem um projecto específico de controlo, regulação e legitimação da religião e do religioso.

O artigo organiza-se em seis secções. Na primeira secção, que se conclui com a descrição do artigo restante, introduz-se a temática. Na segunda secção, discuto a abordagem teórica. Na terceira secção, descrevo o campo religioso português com recurso aos instrumentos analíticos identificados na secção anterior. Na quarta secção, apresento um estudo de caso sobre o percurso complexo do Decreto-Lei 253/2009 e a emergência do Grupo de Trabalho Inter-Religioso Religiões-Saúde. Na quarta secção, exploro as potencialidades e limites de uma abordagem organizacional aos regimes de secularidade. Na quinta secção, elaboro algumas conclusões e sugiro um caminho de investigação.

Dos campos aos casos

De acordo com Fligstein e McAdam, um "campo de acção estratégica (CAE) é uma ordem social de nível médio em que os actores (que podem ser individuais ou colectivos) estão em sintonia e interagem uns com os outros na base de compreensões partilhadas (que podem não ser consensuais) acerca do propósito do campo, relações com outros no mesmo campo (incluindo quem tem poder e porquê), e as regras que governam a acção legítima no campo." (Fligstein e McAdam, 2012, pp.1). Os CAE são, para esta abordagem, "as unidades fundamentais de acção colectiva na sociedade" (Fligstein e McAdam, 2012, pp.1) e "estão focados na emergência, estabilização/institucionalização e transformação de arenas socialmente construídas em que os actores incorporados competem por recompensas materiais e de estatuto" (Fligstein e McAdam, 2012, pp.1). A teoria de campos é uma abordagem relacional aos fenómenos sociais: a relevância da orientação dos actores para as relações é fundamental. Contudo, as relações não são necessariamente consensuais. Quando envolvem conflito, nomeadamente por recursos ou domínio sobre o quadro cognitivo dominante, também envolvem orientações estratégicas. No entanto, isto não significa que a abordagem ora proposta seja reducionista ou racionalista. Embora possam orientar-se estrategicamente para metas do seu interesse, a construção de sentido, a criação de significados partilhados e a manutenção da estabilidade do campo também são orientações potencialmente determinantes. O campo religioso pode incluir actores interessados no desenvolvimento ou melhoria da sua posição perante outros actores, mas os agentes no campo religioso também têm um interesse declarado na manutenção da saliência e autonomia do campo face a outros campos sociais. Os debates sobre laicismo, secularismo e secularização são relevantes para a definição de prioridades estratégicas por parte dos actores religiosos e para a sua preferência por construção de coligações com outros actores religiosos; além disso, estes actores e respectivos representantes podem acreditar que a saliência da religião é suficientemente importante para favorecer a construção de coligações em detrimento de diferenças simbólicas ou discursivas irredutíveis. Como sugerido abaixo, o debate em torno do Decreto-Lei 253/2009 é uma expressão desta escolha. Assim, o acordo dominante sobre o campo religioso e a posição do campo em relação aos campos próximos, nomeadamente o campo político, explica, do ponto de vista da abordagem dos CAE, as orientações do atores no perímetro do campo religioso.

Neste contexto, relevo dois aspetos fundamentais. O primeiro responde ao problema do conflito em campos estáveis, ao passo que o segundo constitui uma das inovações teóricas fundamentais da abordagem: as unidades de governo interno.

O problema do conflito periódico é fundamental para a teorização adequada da estabilidade dos campos. O campo religioso português é um caso relevante: permaneceu estável, com pouco conflito sobre os acordos dominantes (incluindo entre 1974 e 1976), até à discussão e entrada em vigor da LLR, em 2001. Nesse momento, forçou-se uma redefinição do eventual acordo dominante e das posições dos actores religiosos. O caso da categorização das tradições religiosas entre "radicadas" e não-radicadas é ilustrativo a este respeito. O período 2001-2012 caracterizou-se pela dinâmica de realinhamento entre actores religosos: no caso da saúde e, em particular, da assistência espiritual e religiosa em contexto hospitalar, não existiu conflito sobre ou contestação à posição dominante e excecional da Igreja Católica.

Tipicamente, um CAE relativamente complexo tende a incorporar uma unidade de governo interno. Esta inovação conceptual erode a dicotomia tradicional da teoria de campos, que prevê relações predominantemente duais entre atores dominantes e contestatários. De acordo com Fligstein e McAdam, "muitos CAE mantêm unidades de governo interno cujo mandato consiste na monitorização da conformidade com as regras do campo e, em geral, na facilitação do funcionamento e reprodução suaves do sistema" (Fligstein e McAdam, 2011, pp. 45). Centrada na função de reprodução, a unidade de governo interno tem um enviesamento particular para a protecção do acordo dominante no campo: "virtualmente todas estas unidades operam sob influência dos actores dominantes no campo e das suas ideias" (Fligstein e McAdam, 2011, pp. 45). No caso do campo religioso português, a criação da Comissão da Liberdade Religiosa (CLR) representa um momento de inovação institucional enquadrável nesta abordagem. Fligstein e McAdam, de forma controversa, concluem que, "apesar da retórica de legitimação que motiva a criação destas unidades, elas não servem, geralmente, para arbitrar, com neutralidade, os conflitos entre actores dominantes e contestatários, mas para reforçar a perspectiva dominante e proteger os interesses dos dominantes" (Fligstein e McAdam, 2011, pp. 45). No contexto da LLR, a emergência da CLR, na sua configuração coetânea, também parece justificar esta perceção. À contestação momentânea, após 2009, sobrepôs-se a necessidade de uma coligação.

O campo religioso português como campo de ação estratégica

Entre 1991 e 2011, o caso português era percebido como um dos mais homogéneos da Europa Ocidental/Meridional, no que diz respeito a padrões de diversidade étnica e religiosa. Além disto, a história política recente demonstra a imbricação mútua do campo político e do campo religioso, pelo menos até 1976 (i.e. Santos, 2005; Carvalho, 2013, Matos, 2011).

O campo religioso português definia-se, em primeira instância, pelo domínio católico. Embora se trate de uma evidência amplamente documentada (i.e.; Azevedo, 2000a, 2000b, 2002;

Dix 2009, 2010, Teixeira *et al.*, 2019; Vilaça, 2006), podemos alargar esta asserção a partir dos pressupostos inerentes aos CAE. O padrão de domínio católico associa-se à predominância cristã no campo religioso português: a geometria variável da compatibilidade doutrinária tende a produzir alinhamentos frequentes, embora ocorram excepções. A distância face a este actor dominante produz a distribuição topológica dos atores e a disposição para a criação de coligações sob liderança da Igreja Católica intensifica-a. A orientação estratégica dos atores restantes no campo religioso é, assim, um produto da relação mantida com o ator dominante (e, a partir de 2001, com a CLR). As tradições cristãs, em particular, assumem uma posição variável e demonstrativa do peso de um acordo dominante estabilizado em torno do predomínio católico: protestantes congregacionais e não-congregacionais, além de ortodoxos, tendiam a ser percebidos como aliados numa frente ecuménica no campo religioso. As tradições religiosas com radicação superior a 30 anos, nos termos da LLR, constituem um caso importante: o seu legado histórico e a sua posição social saliente, expressa, a partir de 2001, pela definição de um critério concreto para a aferição desse legado e posição social, contrastam com a posição das tradições com presença atestada em Portugal inferior ao limite estabelecido pelo mesmo diploma. Isto é, a dinâmica centrípeta do campo religioso português não era apenas um produto do acordo dominante ou da força católica: era um produto da orientação das tradições religiosas que procuram ocupar espaços concretos no campo.

Esta leitura deve, contudo, ser fortemente matizada. Apesar do reconhecimento de que a história política das relações entre Estado e religião opera sob o signo parcial da hegemonia, as formas de criação e transformação desta relação não podem ser reduzidas a uma condição de estabilidade absoluta. A predominância cristã, embora reconhecível, consolidou-se em interação com a construção do Estado português e respetivas consequências para a morfologia da sociedade portuguesa. Um amplo conjunto de estudos sugere que esta relação tem uma temporalidade longa e persistente (i.e. Branco, 2017; Fernandes, 2009; Glatzer e Manuel, 2019), ao passo que a importância das tradições religiosas (não apenas, mas predominantemente cristãs) na sociedade civil, nomeadamente na provisão de serviços sociais e na construção de um modelo de providência assente na relação subsidiária entre Estado e tradições religiosas, é um tema também amplamente discutido, com destaque para o papel de formas organizacionais como as Misericórdias ou as Instituições Particulares de Solidariedade Social (Ferreira, 2000, 2013; Franco *et al.*, 2005; Giorgi e Accornero, 2018; Ruano *et al.*, 2020). Em conclusão, o caráter centrípeto do campo religioso português não é uma expressão linear da hegemonia cristã: se existe, essa hegemonia, tal como expressa na estabilidade do campo, tem sido confrontada com momentos de conflito episódico, com destaque para o campo político (i.e. Fernandes, 2009; Santos, 2005). No entanto, sustento, neste trabalho, que a estrutura do campo religioso português pode ser interpretada com recurso à

presunção de que uma coligação predominantemente cristã foi reforçada, em 2001, pela emergência da CLR enquanto unidade de governo interno.

As tradições expressivas das chamadas "religiões do mundo" eram percebidas como historicamente significativas e mantinham um estatuto e legitimidade significativos. As comunidades muçulmanas, judaica, hindu, budista e, em menor grau, baha'i, derivavam a sua significância de argumentos que se afastam daqueles tipicamente usados para justificar a manutenção do predomínio católico: ao passo que o catolicismo mantém a sua condição de excecionalidade pelo peso sociológico e demográfico, as tradições anteriormente mencionadas têm uma estatura que deriva da sua importância civilizacional. A este título, o caso da comunidade ismaelita é ilustrativo. Os seus recursos e capacidades organizacionais ou políticas não são directamente proporcionais à sua expressão demográfica. Em 2010, o Estado português assinou uma quasi-Concordata com o actual Aga Khan, ilustrando a complexidade destas relações. O Islão sunita, em particular a liderança da Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL), também mantém recursos e capacidades desligadas do seu peso demográfico; no caso da CIL, o alinhamento tipicamente demonstrado com o acordo dominante no campo religioso explica a proximidade (com a exceção de momentos pouco significativos) com o núcleo central do campo religioso.

Um conjunto de atores aparentemente menos significativo coloca a importância do caráter centrípeto e da instituição de uma unidade de governo interno em perspetiva. Este conjunto compreende atores religiosos com um grau mais baixo de legitimidade conjugado com uma abordagem contestatária ao campo religioso, por um lado, ou com uma abordagem centrada na auto-exclusão, por outro. O caso das igrejas neopentecostais, integradas no conjunto dos novos movimentos religiosos é ilustrativo: no contexto de um novo regime migratório, resultante no incremento da diversidade religiosa, estes atores coletivos conhecem adesões importantes nas comunidades brasileira e africana lusófona; são, com frequência, enquadradas como ameaças à estabilidade do campo religioso e estiveram no centro de pânicos morais durante as últimas décadas. Integrada neste conjunto, apesar de isolada das outras constituintes, a tradição das Testemunhas de Jeová tendeu a optar pela auto-exclusão, embora essa orientação estratégica seja âmbigua. No caso do Decreto-Lei 253/2009, este padrão de auto-exclusão foi reforçado pela exclusão desta tradição pelos atores mais próximos do núcleo central do campo religioso: a conflitualidade associada à participação das Testemunhas de Jeová no campo religioso tem uma relação concreta e documentada com a saúde. Neste sentido, a orientação das tradições integradas neste conjunto revela uma dependência aparente mais forte da sua posição no campo que de preferências doutrinárias, uma vez que estas diferem amplamente e não demonstram uma orientação para a convergência na contestação. Este contingente tem uma relevância específica para a regulação da assistência espiritual e religiosa em contexto hospitalar, já que estes atores

tendem a interessar-se por questões ligadas à saúde. As igrejas carismáticas reivindicam a legitimidade de práticas de cura pela fé e outras práticas irredutivelmente negadas pela classe profissional médica (em contraste com a prática tradicional da capelania católica, aceite com reservas e contrariada, tendencialmente, com base na figura controversa do capelão hospitalar). Noutros trabalhos, explorei o repertório dos capelães católicos face a estes atores e respetivas orientações (Bernardo, 2016, 2017); o argumento central é o de que a LLR cooptou a perceção da ameaça, tal como expressa pela Igreja Católica, e redefiniu a categoria de "confissão religiosa" em torno dessa avaliação. Nesse sentido, a CLR, como unidade de governo interno do campo religioso, opera tal como esperado pela abordagem CAE. Isto parece ser confirmado pela composição da CLR, que exclui tradições religiosas topologicamente distantes do núcleo central do campo religioso: embora demograficamente relevantes, as igrejas neopentecostais não têm lugar na CLR, ao passo que a Comunidade Israelita e a Comunidade Ismaelita, apesar da sua baixa relevância nos termos desse critério, mantêm um lugar na Comissão desde a sua institucionalização. Este dado suporta a percepção de que a CLR, sendo uma unidade de governo interno, também é um reflexo da preferência por representação corporativa – aliás tradicional na articulação de campos distintos como o das relações económicas ou da regulação do trabalho – no contexto português. O Registo Central de Pessoas Coletivas Religiosas impõe uma hierarquia diferente daquela que vigorou até 2001: o reconhecimento expresso da legitimidade, convertido em legibilidade social (Scott, 1998), é uma função da cooptação corporativa dos actores no campo religioso. Pode argumentar-se que, se a Igreja Católica categorizava, formal ou informalmente, uma tradição religiosa como inelegível, a representação desta tradição na CLR complicava-se; sem essa representação, a tradição inelegível não estabelecia um nível básico de legitimidade. O lastro histórico do catolicismo continuava a ter uma influência poderosa na configuração do campo religioso. A liderança da Igreja Católica na contenção desse avanço torna-se duplamente importante: por um lado, orienta estrategicamente a própria Igreja Católica para o reforço do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, mas também reforça a exclusão de tradições com baixos níveis de legitimidade; por outro, orienta estrategicamente as tradições religiosas próximas do núcleo central do campo religioso, nomeadamente aquelas que mantêm representação na CLR, para a aceitação do acordo dominante, embora os seus interesses e a sua representação normativa da diversidade religiosa possam não coincidir com a interpretação católica.

Para além disto, a predominância cristã, decorrente dos efeitos cumulativos do legado histórico do catolicismo, condiciona a forma e a topologia do campo religioso. As múltiplas expressões cristãs foram e são determinantes, provavelmente mais que qualquer outra tradição religiosa. A emergência de igrejas não-tradicionais, a partir da década de 1980 enquadra a emergência dos Novos Movimentos Religiosos (Vilaça, 2006, 2012, 2013) e conhece um

importante reforço com a transição migratória em curso, pelo menos, até 2012 (Peixoto e Horta, 2012; Vilaça, 2013; Vilaça e Pace, 2010; Vilaça et al., 2015). Este incremento significativo na pluralidade de actores motivou algum conflito episódico num campo tradicionalmente estável (Vilaça, 2006, 2012, 2013). O diploma legal de regulação da assistência religiosa de 1980, antecessor do Decreto-Lei 253/2009, causou um desses episódios de conflito.

Em 2007, a Concordata de 2004 já exigia novas adições regulatórias. Tratava-se de uma exigência convergente entre a Igreja Católica e os representantes do Estado português, já que a LLR impunha um conjunto de provisões incompatíveis com a Concordata. Ao passo que a LLR não era agressivamente anti-religiosa, um traço potencialmente identificável no primeiro projecto-lei discutido na Assembleia da República, forçou, ainda assim, uma reconsideração das relações Estado-religião em Portugal. Depois da LLR, o quadro legal e institucional vigente, que incluia a Concordata de 1940, com a reconfiguração (limitada) de 1975, e o Decreto Regulamentar 58/80, que regulava o estatuto das capelanias e capelães hospitalares, continha incoerências concretas e não refletia a configuração percebida da sociedade portuguesa. Já não se tratava de uma sociedade plausivelmente caracterizada como monoconfessional. Em 2001, o Estado encarregava-se de determinar critérios gerais de legitimidade e legibilidade (Scott, 1998; Laurence, 2012).

O Decreto-Lei 253/2009 e o Grupo de Trabalho: um estudo de caso

Em 2009, já era claro que a utilização excecional de espaços para prática religiosa em hospitais pela Igreja Católica não estava adaptada à diversidade sócio-religiosa. A sensibilidade intercultural era um dado cada vez mais relevante e isto motivou um adaptação do Estado português e da Igreja Católica. Apesar do reconhecimento da legitimidade e necessidade de uma adaptação do regime vigente, a redação e aprovação do Decreto-Lei 253/2009 foi conflituosa: desde logo, uma comparação com os Decretos-Lei 251/2009 (relativo à regulação da assistência religiosa em contextos militares) e 252/2009 (relativo à regulação da assistência religiosa em contextos carcerais) mostra a saliência intensificada da assistência espiritual e religiosa em contexto hospitalar. De facto, a mobilização das tradições religiosas, independentemente da sua posição no campo religioso, incidiu especialmente na regulação do seu acesso aos hospitais. Deste ponto de vista, o repertório de mobilização utilizado pela Igreja Católica terá sido surpreendente para outros atores no campo religioso, já que reforçou a exigência de conformidade com o acordo dominante no campo religioso tal como estabilizado em 2001 e escalou um conflito episódico com o Ministério da Saúde. Ao passo que esse ministério, no seguimento da determinação política do ministro tutelar e do próprio primeiro-ministro incumbente à data, encarava a inserção de

igualdade no acesso e provisão de assistência espiritual e religiosa como condição mínima do cumprimento da lei e como garantia básica da neutralidade imposta pela dimensão pública do Serviço Nacional de Saúde, a Igreja Católica encarou essa transformação como desmantelamento e enquadrou-a nos termos de uma agenda secularizante. Do ponto de vista católico, o objectivo básico do novo acordo deveria incidir na manutenção dos espaços para fruição do religioso em contexto hospitalar e, sendo a mais representativa das tradições, a continuidade dessa fruição nos termos previamente definidos era inegociável. A inserção de igualdade, também de acordo com a Igreja Católica, deveria partir da extensão de direitos e não da sua eliminação, tal como entendia o primeiro projecto de diploma. Esse primeiro projeto resultou num conjunto de críticas, nomeadamente católicas, que incidiram no Ministro da Saúde e na Secretária de Estado da Saúde, encarregue de gerir politicamente o processo. Com o prolongamento do processo de decisão acerca do diploma, o primeiro-ministro removeu a responsabilidade política da órbita do ministro da saúde e passou a gerir o processo. O diploma final reflete este conflito episódico. As reservas do então presidente interino da CLR (ex-presidente da AEP) são particularmente interessantes a este respeito: trata-se da única expressão pública de crítica ao diploma final; os representantes das tradições religiosas com assento na CLR não se pronunciaram. A partir de uma leitura deste processo centrada na abordagem proposta por este artigo, a orientação estratégica para a proteção ou conformidade com o acordo dominante no campo religioso foi determinante. A aceitação de duas premissas foi relevante: a perceção de que a redução da excecionalidade conferida à Igreja Católica acarretaria riscos extensíveis a todas as tradições religiosas e, além disso, a preferência pela manutenção de uma frente razoavelmente unificada contra o avanço da agenda secularista corporizada pela primeira versão do diploma.

Uma leitura do Decreto-Lei 253/2009 revela que três entidades estiveram envolvidas na redação do diploma. Em primeiro lugar, a Conferência Episcopal Portuguesa; em segundo, um comité de pares constituído por representantes do Vaticano e do Estado português, suportado e legitimado pela Concordata de 2004; e, finalmente, a CLR, como unidade de governo interno do campo religioso em que a Conferência Episcopal mantinha (e mantém) uma representação proporcional à representatividade social do catolicismo. De acordo com o pedido da CLR, a primeira versão foi redigida por elementos técnicos do Ministério da Saúde e era percebida como mantendo o aparato regulatório de 1980 intacto, preservando as exigências do regime de excecionalidade assente na Concordata; contudo, não era inteiramente compatível com a LLR. Por este motivo, foi requerida uma segunda versão, na qual se procurava eliminar a remuneração da assistência religiosa e impor um regime de assistência espiritual e religiosa suportado por voluntariado. Além disto, definia os termos da assistência espiritual e religiosa sem recurso à representatividade de tradições específicas como factor de legitimação ou excepção. A segunda

versão gerou o conflito a que aludi acima; tratava-se de uma conversão regulatória que transformava profundamente os termos do acordo dominante no campo religioso.

A versão final, conducente ao Decreto-Lei 253/2009, foi lida e aprovada sequencialmente. A Conferência Episcopal Portuguesa acedeu ao documento antes da CLR, que protestou. Contudo, o processo de consensualização do diploma não teve a participação de tradições religiosas sem representação na própria CLR: tratou-se de um ajustamento coincidente com a função adstrita, por Fligstein e McAdam, à unidade de governo interno.

Este processo, de conflitualidade inusitada no campo religioso, mas regularmente observável na formulação de políticas públicas em campos onde a pluralidade de atores é muito mais alta e a legitimidade de regimes de exceção é mais contestada (como a economia), sugere que a estrutura do campo religioso operou, através de um conflito episódico, no sentido de condicionar o campo político. Ao sustentar e legitimar certos repertórios institucionais num contexto de excepionalidade que ganha uma força adicional pelo legado histórico da influência religiosa (como é o caso da saúde), a aprovação do Decreto-Lei 253/2009 mostra como o caráter centrípeto do campo religioso, apesar da transformação de 2001, se manteve razoavelmente intacto.

No seguimento da aprovação do Decreto-Lei 253/2009, o Grupo de Trabalho Inter-Religioso Religiões/Saúde (GTRS) ilustrava a continuidade aparente do acordo dominante no campo religioso. Se esse acordo persistiu em 2009, esse acordo passou a operar no campo da saúde e no campo organizacional hospitalar. Liderado pela Igreja Católica, o GTRS tem uma origem institucional relacionada com a CLR. O objetivo declarado, aquando da sua criação, era o de formar assistentes espirituais e religiosos em cooperação com unidades de formação médica, além de procurar estabilizar canais de comunicação que facilitassem o acesso dos serviços de assistência espiritual e religiosa a pacientes internados através de formulários de consentimento informado, contornando as limitações constitucionais ao acesso direto a pacientes e à sua informação clínica. Configurado como fórum da sociedade civil, foi formado por um capelão católico e a centralidade da Igreja Católica na sua promoção é inegável. O GTRS configurou-se como promotor de uma visão integrativa e holística do cuidado hospitalar, com destaque para a humanização: enquadrando o paciente como ser multidimensional, questionava a biomedicina sem confrontá-la (Cadge, 2013). Esta configuração foi apoiada pela participação exclusiva de representantes de tradições vistas como legítimas no campo religioso. As tradições vistas como prosélitas em contexto hospitalar (Bernardo, 2016) foram tacitamente excluídas, uma vez que, de acordo com mecanismos de partilha informal, não respeitavam o princípio do consentimento informado e violavam o consenso construído em torno da estrutura do campo religioso. Deste ponto de vista, a pertença ao GTRS é um reflexo paradoxal da orientação estratégica para a

estabilidade do campo: sob a ameaça percebida do avanço secularista, aparentemente confirmado pelo processo turbulento do Decreto-Lei 253/2009, as tradições orientadas para a afirmação do acordo dominante reforçaram a sua unidade enquanto coligação. A assistência espiritual e religiosa, a partir de 2009, passou a ser promovida como componente legítima do discurso médico e, por extensão, do espaço hospitalar humanizado. Deste ponto de vista, a emergência da categoria "assistência espiritual e religiosa" assume um interesse adicional, já que assenta num paradoxo fértil: por um lado, a LLR não contém qualquer menção a assistência espiritual, isto é, a modos e funções de suporte dedicados a uma dimensão não-material e existencial relevante da vida social; por outro, o Decreto-Lei 253/2009 acopla o espiritual ao religioso, conferindo essas funções aos atores que, em contexto hospitalar, já aprovisionavam assistência religiosa. A emergência de Serviços de Assistência Espiritual e Religiosa como capelanias reconfiguradas sugere esta ligação. Contudo, esta categoria tem um interesse adicional: a emergência da humanização do espaço hospitalar como discurso e prática interage com o reconhecimento de que a função-cura não substitui ou elimina a função-cuidado nos hospitais; os atores e coletivos concentrados na função-cuidado, como assistentes religiosos, enfermeiros e médicos com especializações não estritamente biomédicas/focadas na função-cura (i.e. internistas ou psiquiatras) tendem a reconhecer uma sinergia entre ambas as funções. A assistência espiritual não colide, portanto, com a assistência religiosa; tal como mostrado pelas operações do GTRS, os dois modos assistenciais tendem a conviver e reforçar o potencial de coligações intra-hospitalares que consolidam o espaço da assistência espiritual e religiosa. No entanto, trata-se de um problema de investigação que extravasa amplamente este trabalho.

Os membros do GTRS procuraram contornar os constrangimentos da secularidade organizacional dos hospitais públicos; para isso, a exclusão de um contingente relevante de tradições religiosas foi um mecanismo de seleção eficaz. Uma análise breve das tradições religiosas participantes revela que esse mecanismo de seleção replica a distribuição de legitimidade no campo religioso: as tradições selecionadas enquadram-se no legado histórico conferente da etiqueta "religião do mundo", como a comunidade Baha'i ou a comunidade hindu, ou numa legitimidade híbrida, assente em legados histórico-políticos e relevância social (como a CIL e a Comunidade Israelita). A influência da LLR era transparente: ao impor condições restritivas de reconhecimento, a LLR tem uma forte influência no GTRS pela constatação de que não existiam, nas suas fileiras, novos movimentos religiosos tal como inicialmente concetualizados, por exemplo, por Beckford (1985). Apesar da existência aparente de um mecanismo de exclusão operado pelos seus membros, torna-se evidente que a agência das tradições religiosas excluídas não deve ser relativizada. Em geral, o interesse dessas tradições no diálogo inter-religioso é percebido como baixo e, além disso, a sua orientação para o proselitismo,

embora possa ser exagerada para reforçar a legitimidade da sua exclusão, tem alguma tração empírica. Os membros do GTRS mantiveram, no período considerado neste trabalho, que a adesão e pertença ao Grupo era inteiramente voluntária e aberta, com a exceção de novos movimentos religiosos. Contudo, esta versão é interrogada pela liderança visível da Igreja Católica, que conferiu uma saliência razoável ao GTRS em termos de acesso institucional e apoiou, em particular, a tradução de uma brochura dos Hospitais Universitários de Genebra centrada na promoção da sensibilidade religiosa no cuidado médico em contexto hospitalar.

Regimes de secularidade organizacional: o público-biomédico

Como podemos enquadrar as secularidades organizacionais num contexto altamente dinâmico como aquele que o campo religioso português observou entre 2001 e, sensivelmente, 2012? O caso da saúde e, em particular, dos hospitais públicos, é útil. O meu argumento incide no facto de podermos identificar um regime específico de secularidade hospitalar, com destaque para duas dimensões: a pública e a biomédica. A secularidade hospitalar pública é reforçada pelo discurso biomédico assente numa compreensão exclusivamente materialista e positiva do corpo, da saúde e da doença. Por esta razão, a assistência religiosa ou espiritual, apoiada em categorias muito diferentes para compreender os mesmos fenómenos e questões, tende a perder espaço no contexto hospitalar: o hospital não é um lugar de cura integral, mas uma organização produtora de saúde e concentrada na sua função de cura. Esta é a perspetiva dicotómica do binómio religioso-secular: a competição por supremacia epistémica é irredutível. Mas a religião vivida não é redutível a uma dicotomia simplista. A experiência dos capelães hospitalares e as suas atitudes, representações e comportamentos em torno do dever de salvaguarda (Bernardo, 2016, 2017) ilustra esta questão no caso do mundo hospitalar. Tal como mencionado por Ammerman, "interessa-nos, então, descrever os mundos sociais em que as ideias, práticas, grupos e experiências religiosas surgem" (2007: 6), desde que a investigação seja sensível à noção de que "as pessoas religiosas levam a vida religiosa consigo para os mais variados lugares "seculares"" (Bender *et al.*, 2013: 9). Recentemente, a perspectiva do catolicismo banal trouxe uma nova perspetiva a esta questão: a ambivalência das formas católicas nos seus contextos concretos reivindica uma perspetiva sensível ao que é específico na mobilização das categorias religiosas e seculares em campos concretos (Griera *et al.*, 2021). A abordagem da religião vivida questiona a relação mecânica entre instituições, textos e agência, ao mesmo tempo que força uma perspectiva contingente do impacto das relações Estado-religião na vida organizacional (Ammerman, 2007, 2013, 2020; Knibbe e Kupari, 2020). Isto é, os repertórios simbólicos, institucionais e políticos constroem as secularidades organizacionais e condicionam, embora não determinem, a agência

dentro, por exemplo, do mundo hospitalar. Apesar disso, a religião vivida e o catolicismo banal, enquanto correções de trajetória a uma visão mecânica da secularidade e da secularização não resolvem a necessidade de prestar atenção aos processos políticos que determinam o contexto regulatório onde o secular e o religioso interagem e constrangem os processos cognitivos que surgem, por exemplo, nos hospitais.

Deste ponto de vista, o Decreto-Lei 253/2009 afetou particularmente os hospitais públicos pelo facto de serem formas organizacionais *públicas* mais que *hospitalares*. Isto é, se a secularidade organizacional hospitalar tem um impacto específico na religião vivida em hospitais, particularmente porque, como veremos, as categorias biomédicas mantêm uma supremacia epistémica inquestionável, a dimensão *pública* dessa secularidade justifica uma concentração específica nos contextos regulatórios. Isto é, os hospitais *públicos* têm a sua actividade mais condicionada e constrangida pelo contexto regulatório que os hospitais *privados*, pelo menos no que concerne à regulação da religião. Este argumento parte de uma abordagem integrativa à dimensão pública, a qual integra o conteúdo empírico e a expressão normativa dessa dimensão na análise organizacional (Bozeman, 1987; Moulton, 2009; Moulton e Bozeman, 2011). Anderson, por exemplo, descreve três componentes da dimensão pública das organizações: a propriedade e estatuto legal; a sujeição à autoridade política ou económica; e o regime normativo (2012). No caso da saúde, as garantias legais do acesso à vida religiosa, paradoxalmente, parecem garantir a persistência do religioso em contextos hospitalares visivelmente suportados pelas categorias biomédicas. Como argumentado pelo institucionalismo organizacional, "os quadros institucionais definem os fins e modulam os meios através dos quais os interesses são determinados e prossecutados" (Scott, 2007), sendo que esses quadros são constituídos por "influências ou pilares regulativos, normativos e culturais-cognitivos" (Scott, 2014). Deste ponto de vista, o exercício da e acesso à assistência espiritual e religiosa em contexto hospitalar difere entre organizações públicas e privadas, uma vez que os agentes e beneficiários dessa assistência, num hospital público, negoceiam a secularidade dentro dos constrangimentos inerentes à dimensão pública dessa secularidade. A LLR e o Decreto-Lei 253/2009, embora tenham afectado a organização hospitalar privada, tiveram um impacto destacado em hospitais públicos; a emergência de um consenso laicista pode ser percebido, por um capelão ou uma assistente espiritual, como uma ameaça imediata. Contudo, a saliência e intensidade dessa percepção depende do contexto organizacional mais vasto: é plausível afirmar que a necessidade de negociar a posição relativa do religioso e do secular é mais frequente e agressiva onde a secularidade organizacional é especificamente pública. No contexto português, isto ocorreu porque a percepção colectiva do Serviço Nacional de Saúde assenta na sua promessa de acesso e fruição universal/igualitária. O impacto do Decreto-Lei 253/2009 também decorreu da percepção, no campo religioso, de que

concretizar a LLR por meio da retirada do regime de excepcionalidade à Igreja Católica, em hospitais públicos, poderia constituir uma janela de oportunidade para o avanço determinante da laicização total dos hospitais. Esta perceção é complicada pelo caráter público da produção e provisão de cuidados de saúde em Portugal: tal como noutros contextos europeus, a exclusão do acesso a cuidados de saúde com base na pertença religiosa é inconstitucional. Neste sentido, a dimensão pública da secularidade organizacional hospitalar cria uma tensão concreta: embora os hospitais públicos criem ou sustentem limites concretos à fruição da vida religiosa no seu perímetro, têm pouco interesse em evacuar a vida religiosa do seu funcionamento.

No entanto, a secularidade organizacional, nos hospitais portugueses, não opera exclusivamente nos termos da sua dimensão pública. A normatividade biomédica, a respeito da qual a LLR, a Concordata de 2004 e o Decreto-Lei 253/2009 não se pronunciam, impõe constrangimentos informais uma expressão completa do religioso. Procurei abordar esta questão em detalhe noutros trabalhos (Bernardo, 2016, 2018); a premissa básica é a de que a biomedicina (e a medicalização da saúde, do corpo, da doença e da cura) rejeita os postulados básicos que legitimam a presença e ação de categorias e agentes centrados na religião ou espiritualidade. O saber biomédico é, além de um corpo de conhecimento, uma reivindicação de verdade centrada, por um lado, na materialidade do corpo e da doença, e, por outro, na função-cura do exercício médico em contexto hospitalar (excluíndo a função-cuidado) (Good, 1994, 2010; Barker, 2010). O conhecimento (bio)médico, predominante em contexto hospitalar, é positivo e define a doença como efeito da presença de uma ou mais entidades biologicamente identificáveis no corpo. A religião e as categorias religiosas têm um estatuto secundário ou negativo em mundos organizacionais dominados pelo saber biomédico. Talvez mais relevante, do ponto de vista sociológico, é o caráter tido por certo das categorias biomédicas para a estabilização e hierarquização da cultura organizacional dos hospitais. Deste ponto de vista, a biomedicina não só define parâmetros de legitimidade, que importam para a análise da secularidade, mas também parâmetros de autoridade. Quanto mais especializada uma profissão médica, mais centrada nas categorias biomédicas se torna; uma neurocirurgiã ou uma cardiologista tendem a beneficiar de maior estatuto e reputação que uma especialista em medicina interna ou uma pediatra. Assim, estes profissionais tendem a dominar o núcleo operacional da burocracia profissional que controla o hospital, determinando a inscrição da biomedicina na estrutura funcional da organização e na sua cultura. Neste sentido, a ambivalência das capelanias hospitalares face à cultura hospitalar, tal como descrita, por exemplo, por Norwood (2006) ou Cadge e Sigalow (2013) adquire uma relevância adicional. A biomedicina é uma componente fundamental do acordo dominante no campo profissional da medicina e no campo organizacional do hospital. A posição da religião, com destaque para os serviços de assistência espiritual e/ou religosa, torna-se tanto mais precária

e ambivalente quanto maior a prevalência dos valores biomédicos. Nos hospitais públicos portugueses, a biomedicina é uma descrição totalizante do comportamento humano e não concede espaço a explicações não-racionalistas ou não-materialistas.

Portanto, a secularidade organizacional nos hospitais públicos opera, entre outras relações, através do reforço mútuo da dimensão pública e da dimensão biomédica. A negociação quotidiana do religioso nos hospitais não é um compromisso ou uma cedência a agendas secularistas; é, pelo contrário, uma construção emergente, muitas vezes complicada, da pertença religiosa, da religiosidade e do ritual. Por outras palavras, o "ministério da presença", tal como conceptualizado por Winnifred Sullivan (2014), é uma função desta construção: sem as exigências de conformidade e as estratégias de resistência que emergem no contexto hospitalar, a assistência espiritual hospitalar teria, provavelmente, uma forma mais aproximada a ortodoxias desadaptadas da realidade organizacional concreta. Tal como referido pela mesma autora, a capelania torna-se especialmente interessante porque "funciona na intersecção entre o sagrado e o secular, uma intermediária responsável pelo ministério às almas errantes numa economia globalizada e um público angustiado por uma política do medo – ao mesmo tempo que sacraliza as instituições do mundo contemporâneo" (Sullivan, 2014: 65-66).

Conclusão

Neste artigo, procurei explorar o impacto da Lei da Liberdade Religiosa de 2001 no campo religioso. Através de um estudo de caso sobre o processo de redação do Decreto-Lei 253/2009, que reconfigurou as capelanias hospitalares em serviços de assistência espiritual e religiosa, expus as vantagens de uma abordagem centrada no campo religioso enquanto campo de ação estratégica, uma inovação conceptual que oferece uma ferramenta particular para identificar unidades de governo interno do campo. A Comissão da Liberdade Religiosa é uma forma institucional deste tipo. Os regimes organizacionais de secularidade são parcialmente influenciados por arranjos regulatórios como o Decreto-Lei 253/2009. Mas, como procurei sugerir, a abordagem da religião vivida oferece uma alternativa à sobredeterminação da vida religiosa pela dimensão secular. Nos hospitais públicos, o binómio público-biomédico interage no sentido de constranger as opções dos agentes religiosos e o espaço do religioso. Essas opções e espaço são um efeito do campo religioso e das suas relações.

Que caminhos de investigação podem suplementar esta abordagem e enriquecer a compreensão de que dispomos acerca da complexa relação entre o secular e o religioso em organizações? Por um lado, no caso português, importa aferir o impacto concreto das relações Estado-religião em múltiplas organizações. Os três decretos-lei de 2009 são pontos de partida:

uma análise histórico-comparativa do estatuto da religião e da secularidade organizacional nas prisões, nas instituições militares e nos hospitais interrogará as conclusões deste artigo e sugerirá novas interpretações acerca do impacto da estrutura organizacional na religião vivida. Esta comparação entre organizações pode ser frutífera se alargada a casos organizacionais noutros contextos regulatórios, tipicamente nacionais mas eventualmente locais ou regionais. Neste sentido, o caso português, pouco explorado na literatura comparativa sobre religião e organizações, é muito interessante. Além disto, um ângulo analítico centrado na comparação entre formas organizacionais públicas e privadas oferece possibilidades relevantes do ponto de vista sociológico. Como sugeri acima, os regimes de secularidade organizacional dos hospitais públicos portugueses têm uma componente relacionada com a dimensão do *público*. No entanto, se contrastados com casos de hospitais privados, será possível confirmar ou infirmar as conclusões apresentadas.

Referências Bibliográficas

AMMERMAN, Nancy (ed) (2007), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Nova Iorque, Oxford University Press.

AMMERMAN, Nancy (2013), *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press.

AMMERMAN, Nancy (2020), "Rethinking religion: Toward a practice approach", *American Journal of Sociology*, 126(1), pp.6-51.

ANDERSON, Stuart (2012), "Public, private, neither, both? Publicness theory and the analysis of healthcare organisations.", *Social Science & Medicine*, 74 (3), pp.313-322.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir) (2000a), *História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Lisboa, Círculo de Leitores.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir) (2000b), *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir) (2002), *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores.

BECKFORD, James (1985), *Cult Controversies: The Societal Response to New Religious Movements*, Londres, Tavistock Publications.

BENDER, Courtney (2013), *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*, Nova Iorque, Oxford University Press.

BERNARDO, Luís (2016), "De la capellanía a la asistencia religiosa: el campo religioso portugués en los hospitales", *Sociedad y religión* 46(26), pp.181-200.

BERNARDO, Luís (2017), "Caregiving as spiritual expertise: spirituality and lived religion among Portuguese Hospital Chaplains", in Mapril, José *et al*. (eds.), *Secularisms in a Postsecular Age?*, Cham, Palgrave-McMillan, pp.253-273.

BERNARDO, Luís (2018), *Religious diversity in the Portuguese hospital sector*, Dissertação de Doutoramento, Institut für Sozialwissenschaft, Humboldt-Universität zu Berlin.

BOZEMAN, Barry (1987), *All Organizations are Public*, São Francisco, Jossey Bass.

BOZEMAN, Barry e Stephanie Moulton (2011), "Integrative Publicness: A Framework for Public Management Strategy and Performance", *Journal of Public Administration Research and Theory*, 21(3), pp.363-380.

BRANCO, Rui (2017), "Entre Bismarck e Beveridge: Sociedade Civil e Estado Providência em Portugal (1960-2011)", *Análise Social*, 224(53), pp.534-558.

CADGE, Wendy (2013), *Paging God: Religion in the Halls of Medicine*, Chicago, University of Chicago Press.

CADGE, Wendy e Emily Sigalow (2013), "Negotiating Religious Differences: The Strategies of Interfaith Chaplains in Healthcare.", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52 (1), pp.146-158.

CARVALHO, Rita Almeida de (2013), *A Concordata de Salazar*, Lisboa, Temas & Debates.

DIX, Steffen (2009), "Religious Plurality within a Catholic Tradition: a Perspective of the Portuguese Capital Lisbon and a Short Comparison with Mainland Portugal", *Religion*, 39, pp.182-193.

- (2010), "As Esferas Seculares e Religiosas na Sociedade Portuguesa", *Análise Social*, 65(194), pp.5-27.

FERNANDES, Tiago (2009), *Patterns of Associational Life in Western Europe, 1800-2000. A Comparative and Historical Interpretation*, Dissertação de Doutoramento, Florença. Instituto Universitário Europeu.

FERREIRA, Sílvia (2000), *O Papel das Organizações do Terceiro Sector na Reforma das Políticas Públicas de Protecção Social*, Tese de Mestrado, Coimbra, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

FERREIRA, Sílvia (2013), "Terceiro Sector e Estado-Providência" in Filipe Carreira da Silva (ed.), *Os Portugueses e o Estado-Providência*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp.161-196.

FLIGSTEIN, Neil e Doug McAdam (2011), "Toward a general theory of strategic action fields." *Sociological Theory* 29(1), pp.1-26.

FLIGSTEIN, Neil e Doug McAdam (2012), A Theory of Fields, Nova Iorque, Oxford University Press.

FRANCO, Raquel Campos *et al*. (2005), *The Portuguese Nonprofit Sector in Comparative Perspective*, Lisboa, Universidade Católica, Baltimore, Johns Hopkins University.

GIORGI, Alberta e Guya Accornero (2018), "The Catholic Church and the crisis: the case of Portugal", *Journal of Contemporary Religion*, 33(2), pp.261-276.

GLATZER, Miguel e Paul Christopher Manuel (2019), "The State, Religious Institutions, and Welfare Delivery: The Case of Portugal.", In Paul Christopher Manuel, Miguel Glatzer (eds), *Faith-Based Organizations and Social Welfare*, Cham, Palgrave Macmillan, pp.103-133.

GOOD, Byron (1994), Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective, Cambridge, Cambridge University Press.

GRIERA, Mar, Julia Martínez-Ariño, e Anna Clot-Garrell (2021), "Banal Catholicism, Morality Policies and the Politics of Belonging in Spain", *Religions* 5(12), 293.

KNIBBE, Kim e Helena Kupari (2020), "Theorizing lived religion: introduction", *Journal of Contemporary Religion*, 35(2), pp. 157-176.

LAURENCE, Jonathan (2012), *The Emancipation of Europe's Muslims: the State's Role in Minority Integration*, Princeton, Princeton University Press.

MARTIN, John Levi (2011), *The Explanation of Social Action*. Oxford, Oxford

University Press.

MATOS, Luís Salgado de (2011), *A Separação entre o Estado e a Igreja.*

Concórdia e Conflito entre a Primeira República e a Igreja, Lisboa, Dom Quixote.

MOULTON, Stephanie (2009), "Putting Together the Publicness Puzzle: A Framework for Realized Publicness.", *Public Administration Review*, 69 (5), pp.889-900.

NORWOOD, Frances (2006), "The ambivalent chaplain: Negotiating structural and ideological difference on the margins of modern-day hospital medicine.", *Medical Anthropology*, 25 (1), pp.1-29.

PEIXOTO, João, HORTA, Ana Paula Beja (eds) (2012), *Religião e Migrações: Práticas de Intervenção e Perspectivas de Análise*, Lisboa, Vega.

RUANO, A. J. Macías, MANSO, J. R. Pires, VALENCIANO, de Pablo, J., e RUMÍ, Marruecos, M. E. (2020). *The Misericórdias as Social Economy Entities in Portugal and Spain*. Religions, 11(4), 200.

SANTOS, Paula Borges (2005), *Igreja Católica, Estado e Sociedade: O Caso Rádio Renascença*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

SCOTT, James C (1998), *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press.

SCOTT, William Richard (2007), *Institutions and Organizations: Ideas, Interests, and Identities*, Los Angeles, Sage Publications.

SULLIVAN, Winnifred Fallers (2014), *A Ministry of Presence: Chaplaincy, Spiritual care, and the Law*, Chicago, University of Chicago Press.

TEIXEIRA, Alfredo, VILAÇA, Helena, DIX, Steffen (2019), "Believers without Religion: Trends and Paradoxes in Portuguese Society", *Journal of Religion in Europe*, 12(4), pp. 415-443.

VILAÇA, Helena (2006), *Da Torre de Babel à Terra Prometida. Pluralismo, Religioso em Portugal*, Porto, Afrontamento.

- (2012), "Portugal: Secularization and Religious Vitality of the Roman Catholic Church in a Southern European Country", in Detleff Polack, Gert Pickel e Olaf Muller (eds.), *The Social Significance of Religion in an Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, Farnham, Ashgate, pp. 77-93.

- (2013), "Novas Paisagens Religosas: do Centro às Margens", *Didaskalia* XLIII:1, pp.77-110.

VILAÇA, Helena, PACE, Enzo (eds.) (2010), Religião em Movimento: Migrações e Comunidades Religiosas na Itália e em Portugal, Porto, Estratégias Criativas

VILAÇA, Helena, OLIVEIRA, Maria João (2012), "Portrait du Catholicisme au Portugal", Alfonso Perez-Agóte (ed.). *Portraits du Catholicisme: Une Comparaison Européenne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

VILAÇA, Helena *et al.* (eds.) (2015), *The Changing Soul of Europe. Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*, Farnham, Ashgate.

Luís Pais Bernardo. Faculdade de Economia – Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal Centro de Estudos sobre África e Desenvolvimento – ISEG-UL, Lisboa, Portugal. Endereco de Correspondência: Av. Dr. Dias da Silva, 165. 3004-512. Coimbra. Portugal.
Email: luis.bernardo@uc.pt

Artigo recebido em 15 de junho de 2021. Aprovado para publicação em 11 de outubro de 2021

Pinto, Tiago (2021), "Um programa religioso num contexto secular: os professores de Educação Moral e Religiosa Católica no concelho do Porto", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 97-117
DOI: https://doi.org/10.21747/08723419/soctem2021a5

Um programa religioso num contexto secular: os professores de Educação Moral e Religiosa Católica no concelho do Porto

Tiago Pinto
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Resumo
Este artigo explora as representações programáticas dos professores de Educação Moral e Religiosa Católica (EMRC), relativas ao programa da disciplina, nas escolas públicas do concelho do Porto (Portugal). Através de uma aproximação diacrónica ao panorama sociorreligioso e do ensino religioso católico nas escolas públicas portuguesas, é possível identificar, na atualidade, novos desafios para a Igreja Católica Romana e, de modo particular, para os seus educadores escolares. As entrevistas realizadas mostraram que os professores tendem a considerar o programa disciplinar como limitado, pouco motivante e com conteúdos religiosos em excesso, pelo que propuseram uma disciplina de educação moral e religiosa não confinada ao universo católico.

Palavras-chave: catolicismo, educação moral e religiosa, professores.

A religious program in a secular context: Catholic Moral and Religious Education teachers in the municipality of Porto

Abstract
This article explores the programmatic representations of Catholic Moral and Religious Education (EMRC) teachers, regarding the discipline program, in public schools in the municipality of Porto (Portugal). Through a diachronic approach to the socio-religious panorama and Catholic religious teaching in Portuguese public schools, it is possible to identify, nowadays, new challenges for the Roman Catholic Church and for its school educators. The interviews carried out showed that teachers tend to consider the study plan as limited, unmotivating and with excessive religious contents, so they proposed a subject of moral and religious education not confined to the Catholic universe.

Keywords: Catholicism; moral and religious education; teachers.

Pinto, Tiago (2021), "Um programa religioso num contexto secular: os professores de Educação Moral e Religiosa Católica no concelho do Porto", *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Número Temático - Instituições e atores religiosos: contextos de diversificação, pp. 97-117

Un programme religieux dans un contexte séculier : Éducation Morale et Religieuse Catholique es enseignants de la commune de Porto.

Sommaire
Cet article explore les représentations programmatiques des enseignants d'Éducation Morale et Religieuse Catholique (EMRC), concernant le programme disciplinaire, dans les écoles publiques de la municipalité de Porto (Portugal). À travers une approche diachronique du panorama socioreligieux et de l'enseignement religieux catholique dans les écoles publiques portugaises, il est possible d'identifier, de nos jours, de nouveaux défis pour l'Église Catholique Romaine et, en particulier, pour ses éducateurs scolaires. Les entretiens réalisés ont montré que les enseignants ont tendance à considérer le programme disciplinaire comme limité, peu motivant et à contenu religieux excessif, ils ont donc proposé une discipline d'éducation morale et religieuse non confinée à l'univers catholique.

Mots-clés : catholicisme, éducation morale et religieuse, enseignants.

Un programa religioso en un contexto secular: profesores de Educación Moral y Religiosa Católica en el municipio de Porto

Resumen
Este artículo explora las representaciones programáticas de los profesores de Educación Moral y Religiosa Católica (EMRC), en relación con el programa de disciplina, en las escuelas públicas del municipio de Porto (Portugal). A través de un acercamiento diacrónico al panorama socio-religioso y la educación religiosa católica en las escuelas públicas portuguesas, es posible identificar, hoy en día, nuevos desafíos para la Iglesia Católica Romana y, en particular, para sus educadores escolares. Las entrevistas realizadas mostraron que los docentes tienden a considerar el programa disciplinar como limitado, poco motivador y con excesivo contenido religioso, por lo que propusieron una disciplina de educación moral y religiosa no confinada al universo católico.

Palabras clave: catolicismo, educación moral y religiosa, profesores.

1. O ponto de partida de uma educação Religiosa nas escolas públicas: a modernidade e suas implicações

A educação moral e religiosa foi um dos campos permeáveis às múltiplas transformações do panorama social, cultural, político, religioso e educativo em Portugal. Como consequência da modernidade, a educação moral religiosa (católica) passou a ser ministrada nas escolas/liceus públicas/os e a sua pertinência nestes estabelecimentos de ensino tornou-se um campo de disputas.

Apesar de não ser consensual, a modernidade emergiu na Europa e pode ser datada por volta do final do século XVII[1], principalmente por duas influências: o iluminismo e a revolução francesa. A partir desta altura, inicia-se uma rutura com a ordem tradicional e consequentemente

[1] A reforma protestante no século XVI, segundo Weber (2015: 30), Luckamnn (1967: 62) e Vilaça (2006 :35), ao reforçar a secularização (individualismo, diferenciação funcional, etc.), é um dos fenómenos que prefigura as bases para a modernidade.

uma reorganização da vida social (Giddens, 2013). Destaque para a industrialização e desenvolvimento do capitalismo; o aparecimento do Estado-nação moderno (secular) com controlo em muitos dos aspetos políticos e sociais que estavam ao encargo das Igrejas, nomeadamente, da Católica Romana (Woodhead, 2002; Asad, 2018); o desafiar do monopólio das verdades religiosas por parte do desenvolvimento científico (Furseth & Repstad, 2006); a emergência do pensamento racional e as suas consequências nas crenças e práticas religiosas (Thomas & Walsh, 1998: 363); e o alargamento da educação do conhecimento para espaços institucionalizados.

A modernidade acarretou um conjunto amplo de consequências e um conjunto de "novas incertezas, novos riscos e mudança ao nível da confiança das pessoas noutros indivíduos e nas instituições sociais" (Giddens, 2013: 14). Nas instituições religiosas isto é notório pelo seu progressivo afastamento por parte dos indivíduos e pelo aumento da procura individualizada de sentido. No entanto, como é demonstrado adiante, isso não significa necessariamente uma perda de influência da religião no nível social (Davie,1990).

De forma elucidativa, tome-se como exemplo, as implicações da modernidade para as ruturas e adaptações do catolicismo, que são demonstradas, de forma notável, no metafórico desaparecimento do modelo de civilização paroquial pós-tridentino (Lambert, 1985). A civilização paroquial marcada por uma prática religiosa estável, regulada pela instituição, canonizada, comunitária, repetida, obrigatória e onde havia uma "conceção cristã totalizante da vida" (Bobineau e Tank-Storper, 2008: 83) sofreu alterações a vários níveis. No domínio cognitivo, refira-se a passagem de um conhecimento geracional, tradicional, local e clerical para uma intromissão do pensamento técnico-científico no interior da Igreja Católica Romana[2] e abertura para uma educação ministrada por professores; no domínio material assiste-se à passagem de uma influência direta nas políticas sociais e económicas para uma quase exclusivamente moral, transmitida nomeadamente pela escola e a política; e no domínio afetivo, uma transformação da religião como reguladora coletiva para uma relação mais individualizada com o transcendente.

O entendimento sociológico das alterações religiosas na modernidade, incluindo do caso português, está intimamente ligado às teorias da secularização (Casanova, 1994: 18). A secularização, segundo Bryan Wilson (1969), é um processo, particularmente percetível na Europa, "por meio do qual, o pensamento, prática e instituições religiosas perdem significado social" (Wilson, 1969: 11)[3]. De forma similar, Peter Berger (1967) foca-se na perda de significado

[2] De aqui em diante, será usada a expressão simplificada de *Igreja Católica*, tendo em conta os usos sociolinguísticos desta categoria.

social e cultural destas instituições, seus símbolos e na diminuição de importância da religião nas consciências individuais. Perante a racionalização, a pluralização e o aumento da oferta religiosa, o autor introduz a metáfora do mercado religioso, onde as religiões são expostas às preferências dos consumidores (Berger, 1963). Numa tentativa de romper com os paradigmas unilaterais da secularização, Dobbelaere (1981; 2004) propõe uma distinção entre três níveis de secularização, a macro-societal ou social, mesossocietal ou organizacional e a nível microssocietal ou individual. A secularização social segundo Berger (1967), um dos importantes teóricos da secularização, é a perda de significado de referenciais dos sistemas religiosos na amplitude dos subsistemas sociais, isto é, uma substituição de um universo de normas transcendentais por um conjunto de ideologias racionais na esfera institucional, há um "desencantamento do mundo" (Weber, 2001). A organizacional, ou como Luckmann (1967) refere, a nível interno, é a perda de ortodoxia nas organizações religiosas, nos valores moral, no universo de crenças e nos rituais. Por fim, a secularização individual é entendida como a perda e a transformação das crenças e sistemas de significados das religiosidades individuais. A medição da interiorização desta secularização é desenvolvida pela teoria da compartimentação (Dobbelaere, 1999). Esta mede, "no plano da consciência individual, o grau de diferenciação entre os valores e as normas religiosas e os valores e normas políticas, económicas, familiares ou científicas" (Vilaça, 2004: 93).

A proposta de Dobbelaere foi essencial porque permitiu perceber que a redução da importância da religião num dos níveis não implica necessariamente a mesma direção noutro nível. Vejamos a título de exemplo o que refere Willaime (2006):

> ...de facto, é concebível que a diminuição da importância social da religião, em particular após a diferenciação funcional das instituições e atividades, não implique em si mesma uma diminuição das práticas e compromissos individuais. Por outro lado, um declínio nas práticas e compromissos individuais não significa forçosamente uma perda de influência da religião no nível social (Willaime, 2006: 764).

A este propósito, Grace Davie (1990) defende que esta persistência da influência religiosa nos indivíduos afastados das práticas nas instituições religiosas, é denominado *believing without belonging*.

O conceito de secularização que se adota, contrariamente ao que David Martin propunha em *Towards eliminating the concept of secularization* (1969) não está vinculado a ideias de um declínio inevitável da religião e muito menos ao desaparecimento dos fenómenos religiosos. Pelo contrário, é entendido como o "rearranjo social e cultural do religioso e não de seu desaparecimento, um rearranjo que afeta seu status tanto do ponto de vista institucional quanto

[3] Todas as transcrições são traduzidas e são da responsabilidade do autor.

do ponto de vista cultural... *"* (Willaime, 2006: 766), logo como um processo de transformações. É na soma destes rearranjos com o aumento do pluralismo religioso, mais especificamente, do ressurgimento público de minorias religiosas já existentes e a emergência de novos grupos religiosos, que a maioria dos sociólogos abandonaram as teorias da secularização. No entanto, como José Casanova refere, ainda existem alguns *old believers* (Casanova, 1996: 11), tais como Bryan Wilson (1969), Steve Bruce (2001) e Karel Dobbelaere (1981; 2004), que defendem que a teoria da secularização tem valor explicativo nas sociedades mundiais atuais. Principalmente no mundo ocidental, a teoria da secularização continua a fazer sentido, incluindo em Portugal. O nível de escolaridade e a idade são dois indicadores que sustentam isso: os indivíduos mais escolarizados, de modo particular na Europa representam uma elite cultural globalizada com baixo grau de religiosidade, especialmente com formação nas ciências sociais (Berger, 1999). Extrapolando a *exception européenne* (Willaime, 2006: 755) a teoria da dessecularização proposta por Peter Berger (1999) e seguida com notoriedade por Danièle Hervieu-Léger (2005) parece enquadrar-se melhor no panorama religioso mundial – "[r]eligioso como sempre e em alguns locais mais religioso do que nunca." (Berger, 2002: 292) –, dando conta do aumento da pluralização cultural e religiosa.

2. O caso português: o deambular de tensões entre Igreja Católica e Estado na educação religiosa escolar

O desenrolar da modernidade em Portugal e a relação com a educação religiosa escolar torna-se patente desde o início do constitucionalismo português. A primeira constituição portuguesa, em 1822, já nasce com tensões entre o Estado e a Igreja Católica. A oposição liberal ao poderio do monopólio católico português movido por um espírito anticongregacionalista e anticlerical manteve uma relação intrinsecamente paradoxal pois não pôs em causa o comprometimento dos cidadãos e órgãos de poder com a religião católica. Apesar disto, na área educativa iam-se criando esforços para fomentar uma instrução pública gratuita, desprovida de doutrina religiosa e que contribuía para uma situação mais confortável das minorias religiosas (Carta constitucional de 1826, art.145º).

A ideia de conjugar a liberdade com uma igualdade que levasse à consciência moral dos cidadãos injustiçados e à crescente vontade de emancipação da monarquia alimentaram a formação de um pensamento republicano. A nível religioso, as manifestações de secularização individual que influenciavam os liberais, alargam-se e disseminam-se no pensamento republicano. Assim, a crença da "morte do Deus transcendente" (Catroga, 1991: 212) influenciada pelo antropocentrismo, levou a uma ética (republicana) justificadora de uma moral

sem Deus e, consequentemente, à completa laicização do Estado (Lei da separação do Estado das Igrejas de 20 de abril de 1911).

Existia um clima de tensão entre duas instituições fragilizadas no século XIX e inícios do século XX, a Igreja Católica e o Estado. A queda da monarquia, a falta de autonomia, o crescimento da sociedade civil e a defesa de valores conservadores, também associados a um papado, politizado, que tentava restaurar a ordem tradicional, numa luta contra a modernidade[4] vão marcar a decadência da Igreja Católica.

A educação, vista como essencial para a modernização da sociedade, tinha de espelhar o combate ao obscurantismo intelectual católico e assim lutar contra o analfabetismo; defender a liberdade e obrigatoriedade do ensino; valorizar bons métodos de ensino e organização para as ciências naturais; e fomentar o conhecimento para a formação dos mais jovens através de uma ética e moral secular. O ensino religioso nas escolas públicas é extinto (Diário do Governo, 1910) e é proposta uma disciplina que, à semelhança da educação moral religiosa, transmitisse uma moral unificante, coesa, solidária e benevolente, mas laica. Assim, segundo Catroga (1991), dando continuidade às lições de civismo que vinham da monarquia, incentiva-se a educação cívica nas escolas primárias.

Com a primeira guerra mundial, a aproximação do sidonismo e com Fátima como afirmação pública, as tensões entre a Igreja Católica e o Estado iam-se esmorecendo e, passo a passo, a influência católica na educação pública voltava. Com o Estado Novo e com Salazar no poder estas acentuaram-se. A 23 de maio de 1935 o ensino, financiado pelo Estado laico, volta a ser orientado pelos princípios da doutrina moral católica. A educação cívica, a partir desta altura, era ministrada por compêndios de educação moral e cívica que veiculavam tanto os interesses do Estado como da Igreja Católica, até 22 de Outubro de 1948, quando é aprovado o programa de Religião e Moral. Atualizado em 1960, o programa antecede, segundo Bobineau e Tank-Storper (2008), um dos maiores marcos de secularização organizacional católico, o concílio Vaticano II (1961). Segundo Helena Vilaça (2006) as reformas litúrgicas, culturais e da organização interna, tal como a abertura a outras confissões, entraram em choque com a estrutura tradicional católica.

Na vertente educativa, o concílio derivou num documento – o *Gravissimum educationis* (1962) – que retificava as valorizações educativas no panorama nacional, nomeadamente, a formação (física, intelectual e moral) dos educadores escolares e a importância da escola.

A entrada na democracia, a 25 de abril de 1974, deu origem a novas dinâmicas para a Educação religiosa. Ênfase para a parelha da religião com a liberdade, que permitiu no plano

[4] Sob alçada de Pio IX, Papa de 16 de Junho de 1846 a 7 de Fevereiro de 1978, salientam-se as *ameaças da modernidade* (1864) contra a Igreja Católica e, sobre a mesma temática, o Concílio Vaticano I (1870).

coletivo o ensino religioso no âmbito da respetiva confissão, a proibição de propaganda de crenças religiosas na educação e a abolição da confessionalidade do ensino público.

Em 1983, a disciplina de ciência moral e religiosa vai ser substituída pela de Religião e Moral Católica. Apesar de ser opcional e ter uma orientação católica, o estatuto da disciplina, a par do restante currículo escolar, estava sujeito às regras e aprovação do ministério. Seis anos mais tarde a disciplina de Educação Moral Religiosa além de opcional torna-se alternativa e facultativa a desenvolvimento pessoal.

Entretanto, a entrada de Portugal na União Europeia (1986) e o aumento das imigrações permitiam o aparecimento de "novos grupos religiosos e o aumento de visibilidade das confissões antigas" (Vilaça, 2006: 152), levando ao acompanhamento e reconhecimento do fenómeno religioso, a novos protagonismos e reivindicações, nomeadamente sobre a igualdade dos grupos religiosos e concorrência dos bens religiosos. O culminar destes fatores abriu portas a que a 22 de junho de 2001 fosse aprovada a Lei da liberdade religiosa. Ao abrigo desta, os grupos religiosos tais como, cristãos não católicos (evangélicos e ortodoxos), judeus, islâmicos, budistas e hindus passam a estar em pé de igualdade. Assim, no caso do ensino religioso, se houver acordo entre a comunidade religiosa, aprovação do governo e número mínimo de alunos inscritos na disciplina[5], pode ser ministrado nas escolas públicas o ensino moral e religioso dessa confissão. A concordata de 2004, vai assegurar tanto os termos da lei da liberdade religiosa, como o do ensino da religião moral católica. As preocupações com o ensino moral e religioso católico levou a uma (re)afirmação e reformulação do regime jurídico da disciplina, nomeadamente, do estatuto, regime de avaliação e revisão dos programas; elaboração, edição e divulgação dos manuais e suportes didáticos; e certificação das habilitações para os docentes da disciplina.

2.1. As transformações do panorama religioso português

Como demonstrámos acima, a modernidade afetou amplamente o campo da educação religiosa. Ficou claro que as principais causas derivaram de alterações sociopolíticas, mas também de alterações e transformações do panorama religioso português, nomeadamente, a partir da democracia. Apesar disso, o contexto religioso nacional já sofria alterações significativas resultantes dos diversos ciclos de industrialização, terciarização e urbanização (Teixeira, 2019). Mesmo no Estado Novo, onde havia uma valorização da tradicionalidade nacional - campesina e

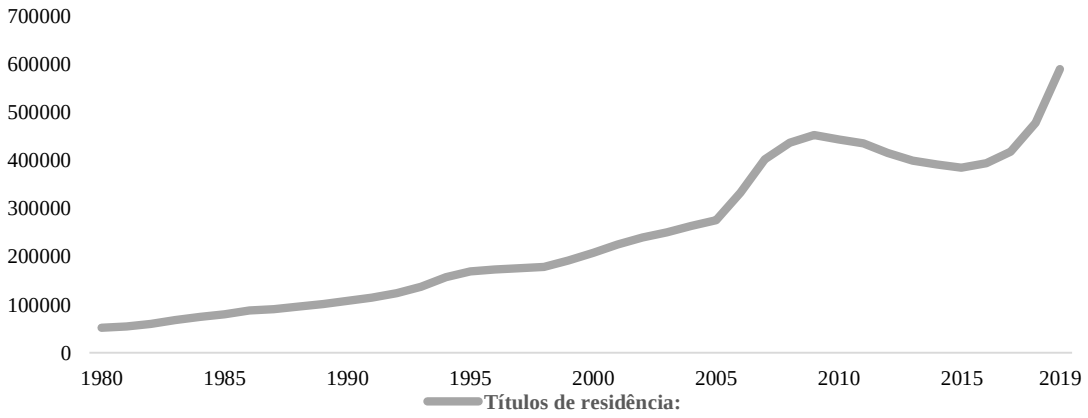
[5] 10 alunos por turma ou menos se houver proposta fundamentada do diretor da escola e autorização dos serviços competentes do Ministério da Educação e Ciência.

católica – não foi evitado um êxodo rural crescente, a passagem para um estilo de vida urbano e, consequentemente, uma destabilização das comunidades paroquiais.

A partir da democracia começa progressivamente a notar-se uma valorização das redes de afinidade que ganham terreno sobre as redes homogéneas dos grupos sociais, por exemplo as paroquiais. A alteração nas relações, do modo de vida urbano e do impacto da secularização, também teve implicações na erosão das práticas semanais da eucaristia. Em 2008, já mais de metade dos que se diziam católicos praticavam pouco ou nada (EVS, 2010) e dos que praticam, há um aumento do que Charles Taylor (2007) chama de crentes buscadores – peregrino de religiosidade modular, temporário, com mobilidade, adesão pessoal, individualizada e desregulada. Fátima torna-se lugar privilegiado para estes crentes, mas nesta nova dimensão, também prova de destradicionalização. Independentemente da prática eucarística há uma recomposição individual do crer (Teixeira, 2019). A partir da democracia, as recomposições do catolicismo andaram a par com um conjunto de fatores que permitiram o ressurgimento público de minorias religiosas já existentes no país e a emergência de novos grupos religiosos (Vilaça, 2006). Destaque para o crescimento das imigrações.

Na Figura 1 é possível visualizar o crescimento do número de imigrantes com título de residência em Portugal, apresentado, no último ano (2019), o valor mais elevado registado.

Figura 1 - População estrangeira com título de residência em Portugal



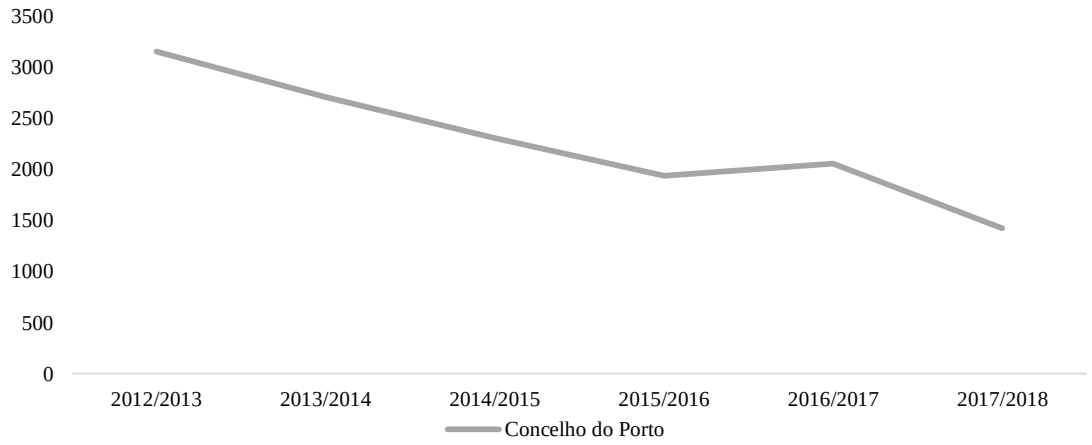
Fonte: SEFSTAT.

Segundo Donizete Rodrigues, "a importância da religião aumenta quando as pessoas aos poucos migram" (Donizete, 2016: 134), mas a diversidade religiosa em Portugal, apesar de continuar a aumentar, apresenta-se muito baixa. As projeções mais recentes apontam para uma manutenção ou ligeira subida das minorias religiosos, um aumento significativo dos sem religião (crentes e não crentes) e diminuição da população católica (Pew research, 2015; ARDA, s.d;

Teixeira, 2013). No entanto, segundo os Censos (1990-2011)[6] e os dados do European Values Study (2010) esta última tendência parece ainda não se confirmar, demonstrando um crescimento da população que se autorrepereseta como católica, desde a última década do século XX.

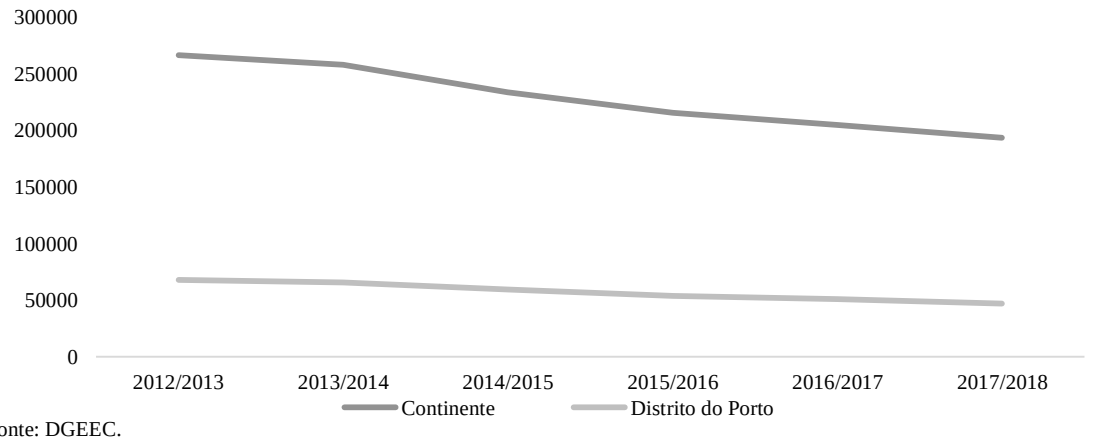
De acordo com Teixeira (2019), apesar deste aumento, o aglomerar dos fatores apontados que transformaram o campo religioso nacional levaram a uma perda de articulação de referências identitárias católicas. No ensino de EMRC, esta perda é refletida no constante decréscimo de alunos a frequentar a disciplina, não só no concelho do Porto (Figura 2) e respetivo distrito, mas também em Portugal continental (Figura 3).

Figura 2 - Número de alunos de EMRC no concelho do Porto



Fonte: DGEEC.

Figura 3 - Número de alunos de EMRC em Portugal continental e no distrito do Porto



Fonte: DGEEC.

[6] Segundo Helena Vilaça (2006) o aumento do número de católicos em 2001 "não poderá ser indissociável da diminuição das "não respostas" para metade das obtidas em 1991" (Vilaça,2006:213). Na década seguinte, o número de Católicos diminui para 81,0%, no entanto, continuou mais elevado do que em 1991 (77,9%).

Tendo isto em conta, Vilaça e Oliveira (2019) ratificam precisamente que os fenómenos que definem a modernidade, nomeadamente a secularização individual, social e a pluralização do campo religioso, levaram a um declínio do peso normativo da Igreja Católica em Portugal. De facto, as antigas restrições morais "deram lugar à permissividade moral" (Wilson, 1995). Como Alfredo Teixeira aponta, "os dinamismos de pluralização conduziram ao incremento da não pertença religiosa, à afirmação do universo de pertenças religiosas minoritárias e à descompactação da identidade católica" (Teixeira, 2019: 56-57).

Com significância para o primeiro destes casos, em Portugal, entre 1990 e 2011, houve um aumento das pessoas que não pertencem a uma confissão religiosa (agnósticos, ateus, indiferentes e crentes sem religião) (Teixeira, 2019)[7], mas são os crentes sem religião que são destacados para "responder à complexidade que enreda o crer e o pertencer" (Teixeira, 2019: 56), nomeadamente, as dinâmicas sociais emergentes e a diminuição percentual dos católicos em Portugal (Teixeira, 2019). Consequentemente, este grupo parece chamar a atenção dos professores de EMRC do concelho do Porto por representar, segundo os mesmos, grande parte das famílias dos seus estudantes. Apesar disso, somente 18,9% dos filhos dos crentes sem religião foram socializados num contexto escola (Teixeira, 2013: 144).

2.2. Os professores

Os professores de educação moral e religiosa, passaram desde a primeira constituição portuguesa, em 1822, por diferentes estatutos, funções e significações. À semelhança dos outros professores, tinham como incumbência experimentar, treinar, organizar, avaliar, motivar, exemplificar, modelar e corrigir os alunos, formando os jovens alunos numa moral que os preparasse para o futuro. Contudo, somente a partir de 1983 vão gozar dos mesmos direitos. Diferenciam-se por serem propostos pela Igreja Católica – em caso de idoneidade (Lei nº16/2001-art. 24º) – e por lecionarem uma disciplina opcional, dependendo assim do número de inscrições dos alunos. Ao longo do tempo, estes professores acompanharam principalmente as ideologias, as premissas e transformações do próprio catolicismo, logo, a sua representação estava em consonância com a relação da Igreja Católica com o Estado ao longo do tempo.

Na atualidade, os professores de EMRC são perfilados pela direção geral da educação (Decreto-Lei n.º 240/2001) e pela Comissão Episcopal da Educação Cristã e Doutrina da Fé

[7] Resulta da comparação de dados de dois inquéritos – Catolicismo e Cultura na Sociedade Portuguesa contemporânea, 1999 (Antunes,2000) e *Identidades Religiosas em Portugal: representações, valores e práticas, 2011-12* (Teixeira,2013). Segundo Teixeira (2019) o crescimento percentual foi o seguinte: "indiferente, 1,7% < 3,2%; agnóstico, 1,7% < 2,3%; ateu, 2,7% < 4,1%; crentes sem religião, 2,1% < 4,6%" (:56)

(EDUCRIS). O perfil de professor, apresentado no Decreto-Lei n.º 240 de 2001, tem em conta o seguinte: ensinar, assegurar e promover a aprendizagem segundo as competências e as políticas educativas; promover a autonomia, inclusão, bem-estar e identidade individual e cultural do aluno; ser um exemplo na atuação, reflexão e na transmissão de valores éticos; e ter capacidades relacionais, de comunicação e de equilíbrio emocional. A EDUCRIS atribui especificidades aos docentes da disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica. Assim, consequência de uma triangulação, professor, educador e testemunha de fé, é indispensável que seja uma testificação da doutrina cristã, porque é esta "fé que professa a qual serve de ponto de orientação na sua ação enquanto professor" (EDUCRIS, s.d). 1) Como professor deve seguir o disposto no Decreto-Lei n.º240/2001. 2) Como educador é evidenciada a capacidade empática, possível através da aproximação aos alunos e das relações mais personalizadas, e a postura de mediador crítico com todos os atores envolvidos no plano educativo. 3) Como testemunho de fé e portador de uma missão evangelizadora, tem o dever de ser um exemplo de valor e moral cristã e de uma capacitação, nas diversas esferas sociais, de se adaptar à realidade cultural em que se insere.

Relembro que estes professores, para lecionar, têm necessidade de estar inseridos numa paróquia, pois é condição essencial um parecer de idoneidade do pároco ao secretariado de educação cristã. Este parecer pressupõe uma regularidade nas assembleias dominicais, logo, os professores de EMRC devem apresentar-se como "crentes residentes" (Taylor, 2007) ou de "sociabilidades paroquiais" (Teixeira, 2019) - de práticas semanais.

Apesar de estarem envoltos em dois perfis e de terem de ser idóneos para com a Igreja Católica, não são indiferentes à transformação, reconfiguração e reinvenção de sistemas de significados e crenças individuais - "identidade em trânsito" (Teixeira, 2011: 249).

3. Breve Nota metodológica

O estudo realizado tem como suporte empírico parte dos resultados recolhidos na dissertação de Mestrado do autor[8], cujo objetivo foi o entendimento das representações programáticas dos professores de EMRC do concelho do Porto. De feição qualitativa, as técnicas utilizadas na recolha de dados foram a análise documental dos Programas de EMRC de 2007 e 2014 e a realização de entrevistas.

O entendimento dos dois últimos programas, selecionados por estarem ao abrigo da mesma jurisdição relativamente à regulação da religião no espaço público[9], permitiu obter

[8] Pinto (2020).
[9] Destaque para a *Lei da Liberdade Religiosa* (22 de junho de 2001) e a Concordata de 2004.

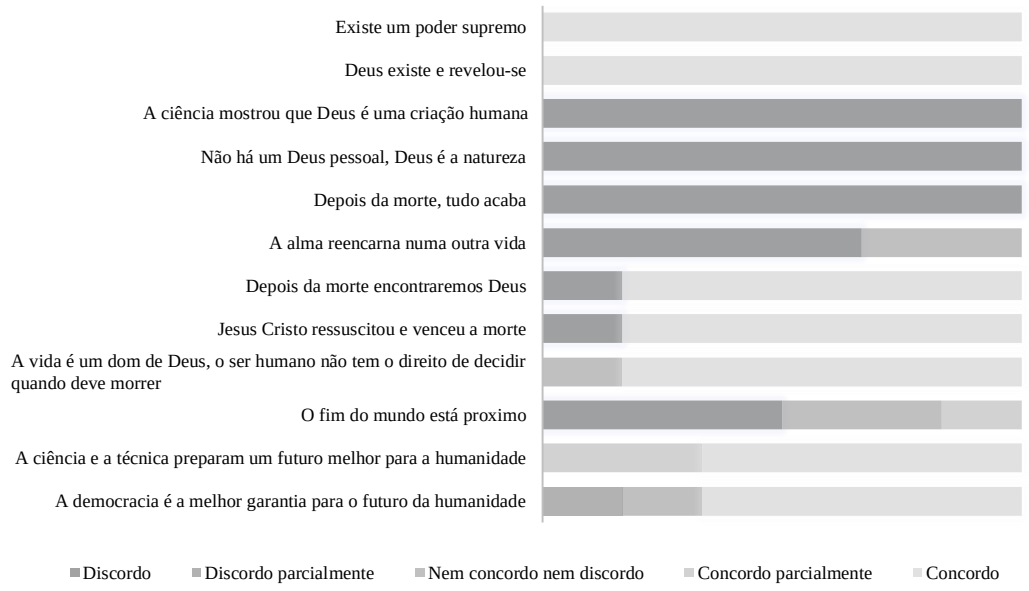
conhecimento sobre os seus conteúdos e sobre as exigências educativas da Comissão Episcopal da Educação Cristã e Doutrina da Fé, que supervisiona, acompanha e aprova os programas.

No caso das entrevistas, o foco foi entender o significado que os professores atribuem às suas experiências educativas relativamente ao programa atual de EMRC e como o seu sistema de crenças e valores moldam estes significados. Foram realizadas 6 entrevistas, em regime presencial, com duração média de 100 minutos, tendo em conta os seguintes critérios: diversidade de alunos inscritos, distribuição territorial por freguesias, tipo de autonomia (TEIP, TEIP/com autonomia e escolas com autonomia) e a preservação do anonimato dos professores[10]. De seguida, apresentam-se os principais resultados da pesquisa do autor.

4. Sistema de crenças e valores dos professores de EMRC do concelho do Porto

O guião das entrevistas realizadas, na vertente relativa às crenças e valores, foi parcialmente adaptado do inquérito "Identidades religiosas na Área metropolitana de Lisboa" (Teixeira, 2018)[11]. No entanto, outras questões[12] foram acrescentadas pela sua pertinência para a conceptualização do universo de crenças e valores dos professores de EMRC do concelho do Porto.

Figura 2- Crenças dos educadores de EMRC do concelho do Porto



Fonte: Autoria própria.

[10] No ano letivo 2019/2020 lecionavam no concelho do Porto, com horário completo, 12 professores. O incremento no número de entrevistados poderia pôr em causa o anonimato dos professores.
[11] Perguntas transpostas: P.35. e P.36. Para mais informações ver Pinto (2020, pp. 165-166).
[12] Perguntas acrescentadas: P.34. e P.37. Para mais informações ver: Pinto (2020, pp. 164 e 167).

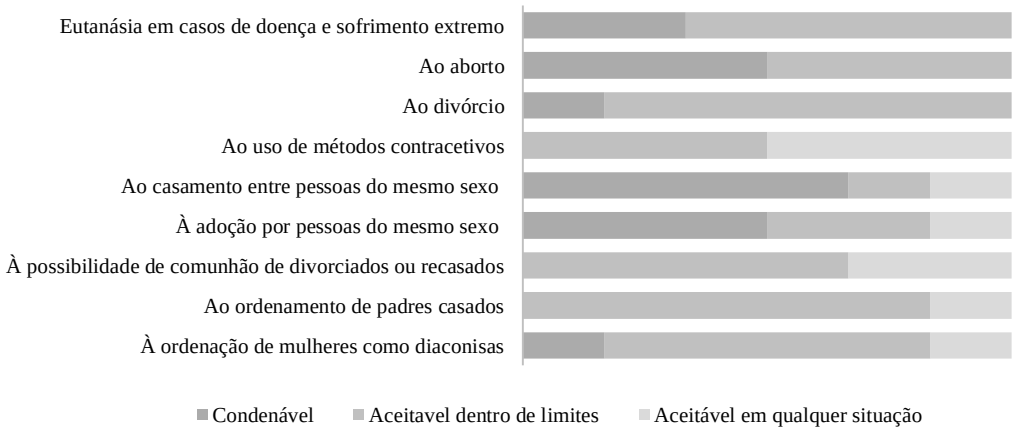
Em relação às crenças, os professores entendem a religião como estruturante nas suas vidas e de forma individualizada, numa relação com a transcendência. Ainda assim, a orientação comunitária continua a deter um peso significativo, visto que todos os respondentes vão regularmente às assembleias dominicais. Como é possível ler na figura 4, a generalidade dos professores está em consonância com as crenças católicas mais liberalizantes do pós Concílio Vaticano II, onde a valorização da ciência, da técnica e da democracia, em diálogo como catolicismo, assumem um papel de destaque. Esta afirmação é confirmada pelo facto de referirem constantemente a complementaridade da ciência com a religião. A par disto, acreditam que a vida humana transcende a mundanidade. No entanto, há uma discordância sobre a ressurreição de Jesus, justificada pela atribuição de uma posição humanizada de Jesus e uma releitura bíblica deste fenómeno sobrenatural.

Além do referido, as crenças dos professores passam pelo seguinte[13]:

1. Recorrentes referências ao catolicismo pela figura de Jesus Cristo;
2. Referências a Deus como homem ou com caraterísticas humanas;
3. Preocupações éticas e ativistas fortes;
4. Crenças otimistas do progresso natural da humanidade.

Todas estas caraterísticas, segundo Woodhead (2002) permitem inferir que os professores apresentam uma influência humanista. Enquanto no universo de crenças há uma relativa homogeneidade entre os educadores, na vertente moral não se verifica o mesmo (figura 5).

Figura 3 - posicionamento dos professores de EMRC do concelho do Porto sobre questões morais



Fonte: Autoria própria.

Há três premissas aceites por todos os docentes: o uso de métodos contracetivos, a possibilidade de comunhão de divorciados e recasados e o ordenamento de padres casados. A

[13] Justificativas de cada ponto através de citações em Pinto (2020, pp. 168-174).

primeira é consequência da influência científica na Igreja Católica e a transformação dos valores culturais referentes à sexualidade, nomeadamente no abandono da exclusividade das relações sexuais para procriação e posteriores ao casamento. A segunda é aceite por uma justificativa similar à do Papa Francisco no oitavo capítulo da Exortação Apostólica *Amoris Laetitia* - acolher, acompanhar, discernir as situações irregulares e integrar (*Amoris Lætitia*, 2016). Negam, assim, as tendências demasiado tradicionalistas que combatem esta premissa. Por último, na aceitação do ordenamento de padres casados, os educadores seguem uma lógica de abandono da herança cultural católica. Desta forma, contrariamente à tradição histórica da Igreja Católica e do Santo Padre[14], os docentes recusam o celibato, desde que os párocos se mantenham um exemplo idóneo dos restantes valores católicos, de confiança e continuidade da postura de disponibilidade e missão com a comunidade. Semelhante a este caso, a ordenação sacerdotal de mulheres é aceite pela maioria dos professores, nomeadamente, em locais com falta de sacerdotes masculinos.

Em outras premissas morais que questionam a vida humana, como o caso do aborto e a eutanásia, há uma divisão clara entre aqueles que consideram o sofrimento humano uma contingência humana (recusando as práticas) e aqueles que aceitam mediante uma situação de sofrimento extremo. As circunstâncias extremas incluem abortos por violação e, no caso da eutanásia, situações vegetativas ou com dores prolongadas não suprimidas pelo uso de medicação. Encontramos, assim, uma dissociação entre a crença de que o ser humano não deve decidir quando deve morrer (Figura 4) e a aceitação, dentro de limites, dos valores morais das práticas de eutanásia e do aborto (Figura 5).

O caso da homossexualidade é o mais controverso e o que cria maior divisão entre os entrevistados. A maioria destes rejeita o casamento entre pessoas do mesmo sexo e, para os que o aceitam, este não pode ser realizado pela Igreja Católica (apontando, em alternativa, a união civil). Estão assim em consonância com a posição do atual Papa divulgada recentemente no documentário *Francesco*, no festival de Cinema de Roma a 21 de outubro de 2020 (Novais, 2020). No caso da adoção de crianças por casais homossexuais, apesar de ser permitido em Portugal, os professores assumem, ora uma atitude relutante, ora de condenação do ato. Em ambos os casos, consideram existir nas relações homossexuais falta de estabilidade para educar uma criança. No entanto, os que assumem uma atitude relutante admitem a existência de casos excecionais, não generalizando a todas as uniões homossexuais.

[14] No Sínodo da Amazónia e na Exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazonia* (2020) o Papa Francisco confirmou (não abordando a questão), contra a recomendação da maioria dos bispos que participaram em ambas, não abrir exceção ao celibato em nenhuma situação.

Apesar de os educadores não se apresentarem consensuais nos valores morais demonstram fazer parte de um processo de transformação interna da Igreja Católica, nomeadamente, no abandono da tradição e no afastamento dos valores pró-vida.

5. Os programas de Educação Moral e Religiosa Católica

Os programas de EMRC são registos institucionais escritos, comunicativos e metodologicamente desenvolvidos (Flick,2009) pela Igreja Católica, nomeadamente pela Comissão Episcopal da Educação Cristã e Doutrina da Fé, com o intuito pedagógico. Sendo um suporte essencial à lecionação da disciplina de EMRC, tem como fim ser utilizado pelos docentes da mesma disciplina e ser empreendido pelos alunos – aplicando os conhecimentos lá transmitidos. Essencialmente, o programa compreende uma representação dos valores do catolicismo a nível societal e individual.

Através da comparação dos programas de 2007 e de 2014 foi também possível um entendimento das adaptações da própria instituição católica. Essencialmente, o último programa é uma transposição e reorganização do programa anterior[15]. No entanto, foi possível detetar transformações nos conteúdos do 2º e 3º ciclo[16], tais como: um maior reconhecimento da diversidade religiosa e um aumento no diálogo religioso; uma valorização dos temas éticos e morais (apesar da diminuição abrupta dos seus ensinamentos como resposta ao mal) e da cultura e identidade cristãs; um aumento do uso de passagens bíblicas e uma valorização do processo da constituição humana e do pensamento crítico. A contagem de palavras[17] e análise do vocabulário[18] em ambos os programas permitiram demonstrar uma diminuição do peso das temáticas relativas ao catolicismo romano em prol de abordagens relativas às cinco grandes religiões mundiais (Cristianismo, Islão, Judaísmo, Hinduísmo e Budismo). Ademais, há uma maior preocupação com o que não é de foro religioso, ou que está relacionado com a perda de significado religioso ou ausência deste significado – um exemplo é a introdução do conceito "secular". Consequentemente, esta preocupação é combatida com o aumento de justificações relativas à importância da religião e do religioso para o social e para a formação individual.

Através do referido, é possível inferir que o programa de EMRC é produzido num esforço de apropriação às necessidades e alterações dos campos religioso, social e cultural. Este

[15] Para detalhes ver: Pinto (2020, pp. 77-85,90-93).
[16] Localizados nos "*conteúdos por ciclo"* (2014) ou no "desenvolvimento do programa*" (2007).*
[17] Método realizado por correspondências de Microsoft Word através de uma seleção de mais de 200 palavras. Para ver critérios de seleção ver: Pinto (2020, pp.93-94).
[18] Método de categorização das palavras contadas. Categorias presentes em Pinto (2020, pp.94).

"ajustamento da religião a novas condições" (Dobbelaere, 2006, pp. 142) que Dobbelaere define de "secularização organizacional" (Dobbelaere, 2004), ou Luckman (1967) e Wilson (1969) definem de "secularização interna", parece estar patente nos programas de Educação Moral e Religiosa Católica.

6. Representação programática dos professores de EMRC do concelho do Porto

Num conjunto de professores com um universo de crenças relativamente homogéneo, mas com morais diversificadas, foi necessário perceber como é que representam os programas e suas alterações de conteúdo.

A relação dos professores com os programas foi sofrendo um afastamento progressivo. Apesar de ser o recurso prioritário usado nas aulas, começa a ser menos utilizado em prol de outros materiais pedagógicos, como vídeos, filmes, pesquisas na internet, jogos, discussões de notícias atuais, etc. A sua maior ou menor utilização depende, principalmente, de como percecionam a motivação dos alunos.

Na avaliação da construção dos programas (que alegam conhecer na íntegra), os respondentes demonstram valorizar uma distinção com a catequese e a sua contextualização histórico-religiosa. Nos conteúdos dos 2.º e 3.º ciclo do Ensino Básico (ciclos onde os docentes lecionam ou lecionaram recentemente) os professores têm mais interesse pelos temas relacionados com a família, as outras religiões (diversidade e conflito), o relacionamento com os outros e a consciência cívica. Contrariamente, os pontos que consideram desadequados são os que apresentam uma perspetiva bíblica, do atual e anteriores Santos Padres e os que repetem o que é ensinado na catequese. Sintetizando, os pontos desadequados são os que estão *demasiado* ligados à religião.

No uso do programa, perante a perceção de que os estudantes têm uma educação com *pouco* significado religioso – afetos a uma secularização individual –, realçam a dificuldade de assimilação de alguns conteúdos programáticos tais como: os valores de colaboração e respeito; a estrutura familiar; a simbologia religiosa (fonte de curiosidade e de explicações morais); a importância para os católicos das suas festas e feriados religiosos; e a criação de chaves de leitura da realidade.

Neste seguimento, os professores propuseram alterar o programa, retirando a confessionalidade católica e o seu lado *muito religioso e catequético* (expressão usada por todos os entrevistados). Isto pressupõe um afastamento dos pressupostos do catolicismo relativos à interioridade humana; do ensinamento de valores do cristianismo em termos genéricos, através de um suporte mais histórico (mas sem repetir o programa de história), nomeadamente na

abordagem sobre Jesus – do Jesus da fé para um Jesus mais histórico; e a diminuição do enfoque na Bíblia e nos documentos dogmáticos católicos.

A proposta dos professores é de uma aproximação do programa a uma visão cristã humanista e de adaptação à tendência de desagregação de vínculos religiosos dos seus alunos, mesmo que abdicando de elementos bíblicos, litúrgicos e espirituais no ensino. Esta sugestão de eliminação no ensino de "elementos místicos e sacerdotais do sistema religioso" (Wilson, 1976: 261) é prova de que estes professores são parte de uma secularização institucional (Wilson, 1976), interna (Luckmann, 1967; Wilson, 1969) ou organizacional (Dobbelaere, 2004). Outro indício desta pertença e um importante indicador para a avaliação da compartimentalização (Dobbelaere,1999), neste caso, do modo como estes professores concebem a relação entre a religião e o subsistema educativo, é a proposta de um ensino moral religioso desprovido de qualquer confessionalidade.

Apesar do peso ainda elevado da identidade católica da população portuguesa, a maior preocupação de adaptação ao crescente pluralismo religioso e integração dos *sem religião*, justificam a proposta de um novo ensino moral e religioso e, em parte, uma atitude mais positiva em relação à compartimentação. Desta forma, os professores além de afirmarem uma necessidade de alteração de conteúdos e nomenclatura da disciplina, também explicitaram a necessidade de uma formação mais ampla, ministrada complementarmente por membros de outras confissões religiosas[19].

7. Notas conclusivas

As alterações que presenciamos no panorama religioso nacional, tais como a perda de articulação de referências identitárias do catolicismo, o aumento da procura individualizada de sentido e o crescimento do pluralismo, afetaram em grande medida o ensino religioso nas escolas públicas. Na sequência disto, houve possibilidade de serem ministradas educações religiosas de outras confissões e presenciamos uma elevada diminuição de alunos em Educação Moral e Religiosa Católica. Os professores desta disciplina são os atores, em primeira mão, da presença da Igreja Católica na escola e, como tal, também uma resposta à perda de significado religioso por parte dos mais jovens. A antinomia entre as exigências programáticas da instituição católica e as necessidades reconhecidas pelos professores é verificável na flexibilização extensiva do programa e no abdicar das partes *muito religiosas (*como referido pela totalidade dos entrevistados), tais como elementos bíblicos, litúrgicos e espirituais. Além do uso do programa,

[19] Não houve referências a possíveis alterações no destacamento e estatuto dos professores de Educação Moral e Religiosa Católica.

as atitudes, opções pedagógicas e morais revelam uma perda de ortodoxia católica a favor de uma inclusão que não deixa de ser universalista.

Os professores de Educação Moral e Religiosa Católica são um conjunto de indivíduos valiosos para o entendimento das alterações no campo religioso nacional e, por se apresentarem como atores ativos no processo de secularização organizacional, também são indicadores de alterações nas opções da instituição católica a nível nacional e, quem sabe, para uma nova educação moral - uma educação moral sem exclusividade católica.

Bibliografia

ARDA (Association of Religion and Data Archives) (s.d), *Portugal - Largest Religious Groups* [consult. 07.01.2021]. Disponível em: https://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_181_2.asp.

ASAD, Talal (2018), *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, New York, Columbia University Press.

BERGER, Peter (1963), *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity*, Social Research, 30(2), pp. 75–90.

BERGER, Peter (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday & Company.

BERGER, Peter et al. (1999), *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, Grand Rapids, William B. Eerdmans.

BERGER, Peter (2002), "Secularization and de-seculatization", in Linda Woodhead et al., *Religions in the modern world*, New York, Routledge, pp. 291-298.

BOBINEAU, Olivier; TANK-STORPER, Sébastien (2008), *Sociologia das Religiões*, Sintra, Publicações Europa-América.

BRUCE, Steve (2001), "The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization", in Linda Woodhead, Paul Hellas e David Martin (eds.), *Berger and the study of Religion*, London, Taylor & Francis, pp.87-100.

CARTA CONSTITUCIONAL (1826), Arqnet, [Consult. 3.11.2020]. Disponível em: http://www.arqnet.pt/portal/portugal/liberalismo/carta826.html.

CATROGA, Fernando *(1991), O Republicanismo em Portugal (Da formação ao 5 Outubro de 1910,* 2 vol., Coimbra, Faculdade de Letras.

DAVIE, Grace (1990), "*Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?"*, Social Compass, *37*(4), pp.455–469.

DAVIE, Grace (2002), *Europe: the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*, London, Longman and Todd Ltd.

DECRETO-LEI N.º 240/2001, in Diário da República n.º 201/2001, de 30 de agosto, Série I-A. Disponível em: https://data.dre.pt/eli/dec-lei/240/2001/08/30/p/dre/pt/html.

DIÁRIO DO GOVERNO N.º 16/1910, de 24 de outubro, Direcção Geral da Instrução Primaria, 2a repartição, [Consult. 03.11.2020]. Disponível em: https://dre.pt/pesquisa-avancada/-/asearch/853/details/maximized?p_auth=3XHOTJwP&serie=I&search=Pesquisar&ano=1910&perPage=100&types=DR.

DOBBELAERE, Karel (1981), *Secularization: a Multi-Dimensional Concept*, Current Sociology, vol.29, no. 2, pp.1-213.

DOBBELAERE, Karel (1999), *Towards an Integrated perspective of the process related to the descriptive concept of secularization*, Sociology of religion, 60, pp.229-249.

DOBBELAERE, Karel (2004), *Secularization: an analysis at three levels*, P.I.E Peter Lang.

DOBBELAERE, Karel (2006), *Bryan Wilson's Contributions to the Study of Secularization*, Social Compass, *53*(2), pp.141–146.

DONIZETE (2016), "Ethnic and Religious Diversities in Portugal: the case of Brazilian Evangelical Immigrants", in Helena Vilaça, Per Petterson e Enzo Pace (eds.), *The Changing Soul of Europe*, New York, Routledge.

EDUCRIS (s.d), *Ser Professor de EMRC*, [Consult. 3.11.2020]. Disponível em: http://www.educris.com/v2/120-perfil/920-ser-professor-de-emrc.

FLICK, Uwe (2009), *Introdução à pesquisa qualitativa*, Porto Alegre, Artmed.

FRANCISCO (2016), Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Lætitia, Vaticano, [Consult. 29.09.2021]. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.

FRANCISCO (2020), Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazónia, Vaticano, [Consult. 29.09.2021]. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html.

FURSETH, Inger; REPSTAD, Pål (2006), *An Introduction to the Sociology of Religion*, London, Routledge.

GIDDENS (2013), *Sociologia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005), *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*, Lisboa, Gradiva.

LAMBERT, Yves (1985), *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf.

LEI Nº16/2001, de 22 de junho, Lei da Liberdade Religiosa, [Consult. 03.11.2020]. Disponível em: https://data.dre.pt/eli/lei/16/2001/06/22/p/dre/pt/html.

LUCKMAN, Thomas (1967), *The invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, MacMillan Publishing Company.

MARTIN, David (1969), "Towards eliminating the concept of secularization", in David Martin, *The religious and the secular: studies in secularization*, London, Routledge & Kegan Paul, pp.9-22.

NOVAIS, Vera (2020), *Papa Francisco defende união civil de homossexuais como forma de os proteger*, Observador, 21 de outubro, [Consult. 29.09.2021]. Disponível em: https://observador.pt/2020/10/21/papa-francisco-defende-uniao-civil-de-homossexuais-como-forma-de-os-proteger/.

PEW RESEARCH CENTER (2015), *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050,* [Consult. 11.05.2020]. Disponível em: https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/.

PINTO, Tiago (2020), *A Educação Moral e Religiosa num país em processo de descatolicização: as representações programáticas dos professores de Educação Moral e Religiosa Católica nas escolas públicas do concelho do Porto,* Dissertação de Mestrado em Sociologia, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Disponível em: https://hdl.handle.net/10216/128615.

TAYLOR, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

TEIXEIRA, Alfredo (2011), *Identidades descompactadas: práticas e sociabilidades crentes no campo católico*, Braga, Universidade católica portuguesa, Theologica, n.º 46, 2a série, pp.249-271.

TEIXEIRA, Alfredo et al. (2013), *A eclesiosfera católica: pertença diferenciada*, *Didaskalia*, vol.*43*(1–2), pp.115–205. Disponível em: https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2397.

TEIXEIRA, Alfredo (coord.) (2018), *Identidades religiosas na Área metropolitana de Lisboa*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos.

TEIXEIRA, Alfredo (2019), *A Religião na sociedade portuguesa*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos.

THOMAS, Helen; WALSH, David (1998), "Modernity/Postmodernity", *in* Chris Jenks (Ed.), *Core sociological dichotomies*, London, SAGE Publications Ltd.

VILAÇA, Helena (2004), *Gradações do pluralismo religioso dos portugueses*, *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, V.14, pp.91-122.

VILAÇA, Helena (2006), *Da torre de Babel às terras prometidas. Pluralismo religioso em Portugal*, Edições Afrontamento.

VILAÇA, Helena; OLIVEIRA, Maria (2019), *A religião no Espaço Público Português*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

WEBER, Max (2001), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa: Editorial Presença.

WILLAIME, Jean-Paul (2006), *La sécularisation: Une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions*, Sciences Po University Press, Revue française de sociologie, vol.47, n.º4, pp.755-783. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/20453414.

WILSON, Bryan (1969), *Religion and secular society*, Harmondsworth, Pelican.

WILSON, Bryan (1976), *Aspects of Secularization in the West*, Japanese Journal of Religious Studies 3, pp.259–276.

WILSON, Bryan (1995), *Tolerância religiosa e diversidade religiosa*, Inglaterra, Universidade de Oxford, Capítulos. XXX-XXXI, [Consult. 28.04.2020]. Disponível em: https://www.scientologyreligion.pt/religious-expertises/religious-%20toleration/religion-and-morals.html.

WOODHEAD, Linda (ed.) (2002), *Religions in the modern world*, New York, Routledge.

Tiago Pinto. Mestre em Sociologia, Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Portugal). Doutorando em Sociologia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica Edgar Cardoso, s/n, 4150-564 Porto, Portugal. Email: tmcnp.97@gmail.com

Artigo recebido em 23 junho de 2021. Artigo aprobado para publicação em 1 de outubeo de 2021

SUMÁRIOS DOS NÚMEROS ANTERIORES

N.º XXV, JANEIRO-JUNHO 2013

EDITORIAL

ARTIGOS

A mudança em Portugal, nos romances de Lídia Jorge: esboço de interpretação sociológica de uma interpretação literária

Augusto Santos Silva

Trabalho, Qualificação, Poder e Precariedade: uma abordagem dinâmica à estruturação dos modelos produtivos, a partir de um estudo de caso da profissão científica

Alfredo Campos

Desigualdades sociais e ação coletiva nas sociedades contemporâneas: a fecundidade teórica de Pierre Bourdieu e de Nicos Mouzelis

Nuno Nunes

Uma proposta multidisciplinar para o entendimento da centralidade urbana como facto social total

Adriano Zilhão

Propagandas e blogues como narrativas de políticas urbanas na cidade de Almada

Roselane Gomes Bezerra

A celebridade pós-moderna da solidão plural e da banalidade pública

Paulo Barroso

A política de *classe* na economia do Estado Novo: a burguesia como classe beneficiária

João Valente Aguiar

A inovação social como utopia renovada: o caso da Associação Humanitária Habitat

Vera Diogo e Paula Guerra

Para uma gramática museológica do (re)conhecimento: ideias e conceitos em torno do inventário participado

Lorena Sancho Querol

Incerteza e redefinições do trabalho médico: um estudo de caso sobre o aconselhamento genético no cancro hereditário

Hélder Raposo

RECENSÃO

Recensão crítica do livro *Des bons voisins. Enquête dans un quartier de la bourgeoisie progressiste*

Tiago Castro Lemos

N.º XXVI, JULHO-DEZEMBRO 2013

EDITORIAL

ARTIGOS

Toward a Sociology of Wealth: definitions and historical comparisons

Richard Lachmann

Principais estádios evolutivos da sociologia em Portugal

Hernâni Veloso Neto

Condomínios habitacionais fechados: (im)precisões conceptuais. Apontamentos para um debate sobre urbanidade e autonomia, segregação e qualidade de vida

Marta Martins

Análise comparativa dos divórcios em casais nacionais e binacionais em Portugal (2001-2010)

Sofia Gaspar, Madalena Ramos e Ana Cristina Ferreira

Carreira, arte feminista e mecenato: uma abordagem à dimensão económica do circuito artístico principal sob uma perspetiva de género

Rui Pedro Fonseca

Os movimentos sociais e a crítica epistemológica ao local de produção do conhecimento científico

Caetano De´ Carli e Elizardo Scarpati Costa

As Paneleiras de Goiabeiras e a dinâmica da Cultura do Barro

Marcelo de Souza Marques e Vinicius de Aguiar Caloti

FÓRUM

The Vale do Amanhecer. Healing and spiritualism in a globalized brazilian new religious movement

Massimo Introvigne

Panoramas umbrais da modernidade: autoidentidade e o *dissensu* matrimonial em Anthony Giddens

Antônio Augusto Oliveira Gonçalves e Daniella Santos Alves

Implantação geográfica dos portugueses em França: evolução observada entre 1990 e 2009

Jorge Portugal Branco

RECENSÃO

Recensão crítica do livro *Portugal nas Transições – O Calendário Português desde 1950*

Miguel Quaresma Brandão

N.º XXVII, JANEIRO-JUNHO 2014

EDITORIAL

ARTIGOS

A nova morfologia do trabalho e as formas diferenciadas da reestruturação produtiva no Brasil dos anos 1990

Ricardo Antunes

Trabalho e processos de marginalização social no século XXI: aproximações teóricas e dados estatísticos

Agostinho Rodrigues Silvestre e Luís Fernandes

Diplomados do ensino superior e posicionamentos avaliativos

Luísa Pinheiro

Participação associativa dos investigadores científicos em Portugal

Luís Junqueira, Ana Delicado, Raquel Rego e Cristina Palma Conceição

A economia social como setor empregador nos distritos de Viseu e da Guarda

Maria Teresa de Sousa e Ilona Kovács

Autonomia, autoridade e confiança em tempo de novas TIC: atitudes e práticas diferenciadas entre os alunos do secundário

Nuno Ferreira

Deambulações exploratórias no Centro Histórico de Guimarães – pontos de chegada sociológicos num estudo multidisciplinar

Natália Azevedo e Raquel Cadilhe Pereira

N.º XXVIII, JULHO-DEZEMBRO 2014

EDITORIAL

ARTIGOS

Política e Administração: em que medida a atividade política conta para o exercício de um cargo administrativo

João Bilhim

Para uma história operária do capital: classe, valor e conflito social

Ricardo Noronha

Da *Geração à Rasca* ao *Que se Lixe a Troika*. Portugal no novo ciclo internacional de protesto

José Soeiro

Rituais Familiares: Práticas e Representações Sociais na Construção da Família Contemporânea

Rosalina Costa

Padrões de mudança de casa e eventos de vida: uma análise das carreiras habitacionais

Magda Nico

A fotografia como retrato da sociedade

Ana Rita Bastos

Narrativas das relações entre o Estado e as organizações do terceiro setor: algumas pistas de análise

Paula Guerra e Mónica Santos

A Socialização Antecipatória para a Profissão Docente: estudo com Estudantes de Educação Física

Patrícia Gomes, Paula Queirós e Paula Batista

Fundos de conhecimento e egoredes: traduzindo uma abordagem teórico-metodológica

Filipa Ribeiro

TEXTOS

Contributos para a definição de uma visão estratégica na construção de um percurso profissional de sucesso

Rui Santos

N.º XIX, JANEIRO-JUNHO 2015

EDITORIAL

ARTIGOS

Uma etnografia das práticas e dos processos de produção de conhecimento em empresas e laboratórios

Luísa Veloso, Joana Lucas e Paula Rocha

Reverberações da medicalização: paisagens e trajetórias informacionais em consumos de performance

Telmo Costa Clamote

Pressupostos para a construção de uma sociologia das redes sociais

Joaquim Fialho

Redes sociais no recrutamento de imigrantes: fundamentos teóricos de uma proposta de explicação

Filipa Pinho

Das tensões entre desmistificar e reconhecer os discursos ao repensar o "social": manifesto por uma sociologia ecléctica

Pedro dos Santos Boia

Espaços públicos: interações, apropriações e conflitos

Luciana Teixeira de Andrade e Luís Vicente Baptista

RSI, tolerância zero: o embrutecimento do estado

Ricardo Sá Ferreira

Os menores estrangeiros isolados ou não acompanhados em França e Portugal: a "batata quente"

Vítor Rosa

RECENSÃO

Recensão crítica da obra *De l'artification. Enquêtes sur le passage à l'art*

Natália Azevedo

N.º XXX, JULHO-DEZEMBRO 2015

EDITORIAL

ARTIGOS

Texturas, ou sobre os efeitos sociais das artes

Sara Melo

Palcos de inovação social: atores em movimento(s)

Ana Alves da Silva e Joana Almeida

O ensino público no olhar das elites escolares: representações sociais dos agentes educativos de dois colégios privados

Maria Luísa Quaresma

Da saúde e bem-estar/mal-estar ao termalismo

Maria Engrácia Leandro e Ana Sofia da Silva Leandro

Governação, participação e desenvolvimento local

Isabel Ferreira

Acidentes com tratores agrícolas e florestais: aprender para prevenir

Carlos Montemor, Luísa Veloso e João Areosa

A insustentável sustentabilidade das previsões económicas: reflexividade, etnoeconomia e neoliberalismo

Fernando Ampudia de Haro

N.º XXXI, JANEIRO - JUNHO 2016

EDITORIAL

ARTIGOS

Précarités: les effets de la rupture du lien social
Augusto Santos Silva

Políticas de reabilitação urbana e recomposição do tecido social no centro histórico do Porto: representações e discursos de moradores sobre a respetiva evolução recente
João Queirós

Conceitos e métodos para a avaliação de programas sociais e políticas públicas
Mauro Serapioni

Diferenças nas perceções dos valores organizacionais dos candidatos a cargos de direção superior na Administração Central do Estado
João Abreu de Faria Bilhim, Pedro Miguel Alves Ribeiro Correia

O Catolicismo nos Contextos e Circunstâncias da Modernidade em Cabo Verde
Adilson Filomeno Carvalho Semedo

Comment les psychiatres se représentent-ils aujourd'hui "la" maladie mentale?
Caroline Guibet Lafaye

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

Notas sobre a dominação social em António Gramsci e Pierre Bourdieu
Marcello Felisberto Morais de Assunção

N.º XXXII, JULHO - DEZEMBRO DE 2016

Carreiras e circuitos de músicos brasileiros: uma exploração etnográfica no Bairro Alto, Lisboa
Ricardo Bento, Graça Índias Cordeiro, Lígia Ferro

Consumo sustentável e ambiente: o papel do Estado e das políticas públicas na inculcação de disposições ambientalistas
Isabel Silva Cruz

A gestão de recursos humanos nas Organizações Não Governamentais de Cooperação para o Desenvolvimento portuguesas: uma análise interpretativa exploratória

Vanessa Marcos

Modèles de représentation sur la parentalité sociale du point de vue des jeunes portugais

Cristina Cunha Mocetão

Inserção profissional dos licenciados em Direito: da formação académica ao acesso às profissões reguladas

Mónica Santos

Narrativas acerca da formação de professores de Educação Física em contexto de prática supervisionada

Inês Cardoso, Paula Batista, Amândio Graça

A Ciência Biomédica e o Processo Civilizador

Bruna de Farias, Mari Cleise Sandalowski

RECENSÃO

Recensão da obra de FREIRE, André (Org.), (2015), *O Futuro da Representação Política Democrática*, Lisboa, Nova Vega.

Carolina Pimentel Corrêa

N.º XXXIII, JANEIRO – JUNHO DE 2017

Dulce Magalhães: marcas de um percurso

Os primórdios da economia social em Portugal. Contributos de Ramón de la Sagra (I Parte)
Jordi Estivill

A typology of professional situations in the analysis of graduate transition from higher education to the labor market
Madalena Ramos, Cristina Parente, Mónica Santos, Miguel Chaves

Atitudes sociais face ao trabalho por conta própria em tempos de crise: da valorização do trabalho por conta própria a um retraimento da iniciativa empresarial
Ana Isabel Couto

Proposta de modelo explicativo das perceções sobre gestão e políticas públicas em matéria de cibersegurança e cibercrime
Pedro Miguel Alves Ribeiro Correia, Susana Isabel da Silva Santos,
João Abreu de Faria Bilhim

A Vigilância Lateral e Participativa na Web 2.0
Rita Espanha, Tiago Estêvão

O Projeto *Orquestra Geração*. A duplicidade de um *evento* musical/social
Jorge Alexandre Costa, Graça Mota, Ana Isabel Cruz

Ciências sociais, arquivos e memórias: considerações a propósito das culturas musicais urbanas contemporâneas
Pedro Quintela, Paula Guerra

N.º XXXIV, JULHO – DEZEMBRO DE 2017

EDITORIAL

ARTIGOS

Os primórdios da economia social em Portugal. Contributos de Ramón de la Sagra (II Parte)
Jordi Estivill

Proletários ou profissionais? A condição do jornalista durante o Estado Novo (1934-1958)
José Nuno Matos

Comunicação interna e comprometimento organizacional: o caso da Autoridade para as Condições do Trabalho
Cátia Filipa Neto, Sofia Alexandra Cruz

As camadas internas da secularização: proposta de sistematização de um conceito essencialmente contestado
Jorge Botelho Moniz

O bem-estar das crianças e dos jovens em Portugal: contributos de uma pesquisa qualitativa
Magda Nico, Nuno de Almeida Alves

The Sámi Library, North of the North: colonialism, resistance and reading in a public library
Paula Sequeiros

RECENSÃO

MOTA, Graça e TEIXEIRA LOPES, João (Orgs.), (2017) *Crescer e tocar na Orquestra Geração*, Vila do Conde, Verso da História.
Irene Serafino

N.º XXXV, JANEIRO – JUNHO DE 2018

EDITORIAL

ARTIGOS

Perfis sociodemográficos da população sénior de Vila Nova de Gaia: de privilegiados, a remediados e excluídos

Hélder Alves; Idalina Machado; Sidalina Almeida; Joana Guedes; Adriano Zilhão; Óscar Ribeiro

Famílias em tempos de crise: a regulação judicial do exercício das responsabilidades parentais

Paula Casaleiro; Andreia Santos

As implicações dos indicadores de desempenho contratualizados na prática clínica da Medicina Geral e Familiar: um modelo profissional em mutação?

Hélder Raposo

A Composição Sociopolítica do Legislativo Brasileiro: uma análise da Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (2004-2015)

Carolina Pimentel Corrêa

O impacto dos determinantes da inovação na geração de ideias no Ensino Superior: a perceção dos estudantes como evidência

Pedro Miguel Alves Ribeiro Correia; Ireneu de Oliveira Mendes

Nas teias da construção identitária socioprofissional: práticas profissionais de trabalhadores sociais pós-graduados inseridos em organizações da economia social

Vera Diogo

Mundo do trabalho e pluralidade epistemológica: uma contribuição para o estudo da precariedade

Elizardo Scarpati Costa; Pablo Almada

N.º XXXV, JULHO-DEZEMBRO - 2018

EDITORIAL

ARTIGOS

Desvendando a praxe: desafios de uma incursão etnográfica
Inês Maia

Trabalho e educação de adultos em Portugal: uma perspetiva histórica de 1945 à Revolução dos Cravos
Rui Canário

A Igreja Universal do Reino de Deus no espaço público religioso global
Ari Pedro Oro e Marcelo Tadvald

Papel da Sociedade Civil em prol da Boa Governação – o caso de Moçambique
Pedrito Carlos Chiposse Cambrão

Ciência à medida: conflitos de interesse e interferência na investigação científica financiada
Rita Faria

Conhecer doença: os doentes em primeiro lugar
Paula Silva

Alianças e conflitos nos segmentos artísticos relativamente especializados: o caso do rock independente de Teresina no início do século XXI
Thiago Meneses Alves

Nº XXXVII, JANEIRO-JUNHO 2019

EDITORIAL

ARTIGOS

Quando nem a palavra é de prata, nem o silêncio é de ouro. Análise de conflitos sobre mineração em Portugal

Ana Raquel Matos e Lúcia Fernandes

A perceção de justiça na avaliação do desempenho na Administração Pública e a produtividade

Pedro Miguel Alves Ribeiro Correia, Ireneu de Oliveira Mendes e Sara Raquel dos Santos Rodrigues Manaia da Silva

Ser (um) expatriado, numa empresa: uma obrigação, uma distinção, um parêntese

João Vasco Coelho

A Bandeira Vermelha em números: uma análise sobre o semanário da Federação Maximalista Portuguesa (1919-1920)

André Costa Pina

A intolerância religiosa à brasileira: estudo de caso na cidade de Londrina / Paraná

Cláudia Neves da Silva e Fábio Lanza

Nº XXXVIII, JULHO-DEZEMBRO 2019

EDITORIAL

ARTIGOS

Descodificar as paredes da cidade: da crítica à gentrificação ao direito da habitação no Porto
Inês Barbosa e João Teixeira Lopes

The concept of us and them: communitarianism and the rise of populist politics
Ihsan Cetin

Processos de criação artística comunitária: questões metodológicas
Irene Serafino

Madonna, "sex" e o fetichismo pós-moderno
Roney Gusmão

Trabalho de equipa em saúde como processo de relação formal potenciador da satisfação e motivação laboral
Ana Teresa Nogueira Jeremias e Pedro Miguel Alves Ribeiro Correia

Motivações e repercussões da formação em agricultura biológica em contexto urbano: uma abordagem sociológica
Cristina Parente, Rui Santos e Madalena Ramos

NÚMERO TEMÁTICO | 2016 - Famílias e Curso de Vida. Potencialidades, limites e desafios metodológicos

EDITORIAL

NOTA DE APRESENTAÇÃO

ARTIGOS

Conceptual foundations of qualitative life course research
Walter R. Heinz

A pluralização limitada de trajetórias familiares em Portugal
Vasco Ramos

O mundo aos nossos olhos: socialização familiar e reflexividade
Ana Caetano

A seu tempo: um estudo sobre transições familiares precoces em Portugal no contexto Europeu
Diana Carvalho

A família conta: ilustrações a partir do fado
Ana Gonçalves

Quantas vidas cabem numa vida? Da autobiografia de 52 trabalhadores ao caso de um funcionário administrativo
Pedro Abrantes

Redes pessoais em Portugal numa perspetiva do percurso de vida
Rita Gouveia

NÚMERO TEMÁTICO | 2017 - Processos sociais e questões sociológicas

EDITORIAL

NOTA DE APRESENTAÇÃO

Bruno Monteiro, Ester Silva e Idalina Machado

ARTIGOS

A religião na cidade: territórios, materialidades e comunicação

Helena Vilaça

Artes e inclusão social: projetos e ações enquanto experiências metodológicas

Natália Azevedo

Diplomados universitários e sobre-educação

Carlos Manuel Gonçalves

Ensino politécnico, empreendedorismo e transição para o trabalho

Luís Nuno Sousa

"Terceiro setor", "economia social" e "economia solidária": laboratório por excelência de inovação social

Naldeir dos Santos Vieira, Cristina Parente, Allan Claudius Queiroz Barbosa

Perfis de profissionalização: um contributo sociológico para a compreensão das ONGD portuguesas

Vanessa Marcos

NÚMERO TEMÁTICO | 2018 - Cidade, cultura e turismo: novos cruzamentos

EDITORIAL

NOTA DE APRESENTAÇÃO. A ambivalência do turismo na transformação das cidades
João Teixeira Lopes; Helena Vilaça; Natália Azevedo

ARTIGOS

Mobilidade, Cidade e Turismo: pistas para analisar as transformações em curso no centro histórico de Lisboa
Luís Vicente Baptista; Jordi Nofre; Maria do Rosário Jorge

A cidade imaginável: elementos para uma viagem visual e sensorial na cidade do Porto
Diogo Guedes Vidal

La ciudad y el turismo. Experiencias desde la gestión del *street art*
Ricardo Klein

The touristic Porto – gazing over the city
Tiago Miranda

Entre o fazer etnográfico e o fazer psicanalítico: reflexões sobre a "escuta" da população sem-abrigo na rua de Cimo de Vila da Cidade do Porto
Julio Cesar Nicodemos; Lígia Ferro

NÚMERO TEMÁTICO | 2019 - A construção civil numa perspetiva sociológica: enquadramento e análise

EDITORIAL

NOTA DE APRESENTAÇÃO. A construção civil numa perspetiva sociológica: enquadramento e análise

Virgílio Borges Pereira

ARTIGOS

Estrutura económico-produtiva, sistema de emprego e qualificações na Construção: uma breve leitura sobre tendências e mudanças recentes

José Madureira Pinto, Vanessa Rodrigues e Maria Inês Coelho

O campo das grandes empresas da construção civil. Perspetiva teórica e análise relacional sobre o caso português (em 2012)

Virgílio Borges Pereira

A crise da construção civil sob múltiplos pontos de vista: (des)regulação da atividade económica e recomposição do trabalho na perspetiva dos atores institucionais do setor da construção civil no período posterior a 2008

João Queirós, Laura Galhano e Virgílio Borges Pereira

Azares, riscos e culpas: representações sobre os acidentes de trabalho da construção civil na imprensa portuguesa (1996-2017)

Bruno Monteiro e Carla Aurélia de Almeida

O Estado à beira-mar. Estratégias burocráticas na formação do mercado imobiliário em *Matosinhos Sul* - o exemplo da *Comissão* de 1 de março de 1996

Tiago Lemos

Social policy and labour mobility in Europe - the gap between law and enforcement

Jan Cremers

Comment étudier les classes populaires contemporaines? De l'analyse statistique d'un espace social à une enquête par monographies de ménages

Thomas Amossé, Lise Bernard, Marie Cartier, Marie-Hélène Lechien, Olivier Masclet, Olivier Schwartz, Yasmine Siblot

NÚMERO TEMÁTICO | 2020 - Direitos das crianças: abordagens críticas a partir das ciências sociais

NOTA DE APRESENTAÇÃO. Direitos das crianças: abordagens críticas a partir das ciências sociais

Inês Barbosa, João Teixeira Lopes, Lígia Ferro, Eunice Castro Seixas

ARTIGOS

A infância é um direito?

Manuel Jacinto Sarmento e Catarina Tomás

O Direito das Crianças à Cidade apropriada como lugar de Liberdade e de (inter)Ação

Frederico Lopes, Rosa Madeira e Carlos Neto

Para uma definição de tempo livre tendo as crianças por medida e referente. *O que diz a língua dos pássaros?*

Maria José Araújo e Hugo Monteiro

Direitos cívicos e políticos na infância e adolescência: da retórica da participação ao protagonismo infantil

Inês Barbosa

ESTATUTO EDITORIAL

A *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, da responsabilidade do Departamento de Sociologia, iniciou a sua edição em 1991, na sequência da criação da Licenciatura em Sociologia, em 1985, e do Instituto de Sociologia da Universidade do Porto, três anos depois.

Na qualidade de revista científica, tem como objetivo principal a divulgação de trabalhos de natureza sociológica que primam pela qualidade e pela relevância, em termos teóricos e empíricos. É, igualmente, um espaço que inclui os contributos provenientes de outras áreas disciplinares das ciências sociais. Prossegue uma linha editorial alicerçada na diversidade teórica e metodológica, no confronto vivo e enriquecedor de perspetivas, no sentido de contribuir para o avanço e para a sedimentação em particular do conhecimento sociológico.

A Revista aceita trabalhos de diversa natureza – artigos, recensões, notas de investigação e ensaios bibliográficos – e em várias línguas como o português, francês, inglês e espanhol, o que visa alcançar um amplo campo de difusão e de internacionalização. Os trabalhos são avaliados por especialistas em regime de duplo anonimato. Publica-se semestralmente e com um número temático todos os anos.

A *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* está empenhada em assegurar a qualidade dos textos que publica e o cumprimento pelos intervenientes de uma postura que siga os princípios éticos exigidos para a edição de textos científicos. Serão respeitadas as normas do Committee on Publication Ethics (COPE) e da Associação Portuguesa de Sociologia (APS).

Responsabilidade dos autores:

- deverão garantir que os textos que submetem são originais, assumindo que não foram publicados – qualquer que tenha sido a sua forma de apresentação – e que não foram submetidos simultaneamente noutra publicação;
- deverão assegurar que o texto apresentado não é o resultado de uma prática de plágio ou de uma apropriação de criações intelectuais de outros autores sem o seu

consentimento legal, sendo que ambos se constituem como práticas eticamente inaceitáveis;

- deverão assegurar previamente a permissão para a utilização de conteúdos provenientes de outras fontes;
- sempre que os artigos surjam como resultado de investigações, a metodologia deverá ser descrita de forma clara e inequívoca, para que as conclusões obtidas possam ser objeto de avaliação. Igualmente deverão indicar as referências usadas e os suportes de financiamento;
- nenhum dos dados ou resultados apresentados deverá ser alvo de falsificação ou distorção intencional, de forma a ir ao encontro de uma determinada linha orientadora do trabalho ou às hipóteses de investigação previamente delineadas;
- deverão indicar possíveis conflitos de interesses que poderão ocorrer no processo de avaliação;
- deverão participar ativamente no processo de revisão em colaboração com o editor;
- todas as informações curriculares prestadas deverão ser verdadeiras. Na autoria deverão ser incluídas todas as pessoas que deram o seu contributo tanto na conceção e planificação do trabalho, como na interpretação dos resultados e na elaboração do texto;
- no caso dos artigos escritos em coautoria, o autor de correspondência deverá garantir um consenso pleno na aprovação da versão final do texto e na sua submissão para publicação.

Responsabilidade dos avaliadores:

- assumir o compromisso de empreender uma avaliação crítica, construtiva, justa e imparcial, contribuindo para a qualidade científica do texto;
- não aceitar elaborar um parecer sobre um texto cujo tema ultrapassa as suas competências ou se verificar a existência de um conflito de interesses que impeça de realizar a avaliação;
- nos casos em que o avaliador considere que o texto deverá ser modificado, todas as alterações a implementar deverão ser devidamente apresentadas e justificadas;
- sempre que o avaliador detetar a existência de um texto que já tenha sido publicado, na íntegra ou em parte, ou que tenha sido submetido em simultâneo

noutra publicação, ou então que não esteja de acordo com as normas éticas de publicação deverá comunicá-lo à Direção da revista.

Responsabilidade do editor:

- garantir uma posição de isenção e objetiva na avaliação dos textos, atendendo unicamente ao seu mérito científico. Respeitar a liberdade científica dos autores;
- garantir que todos os textos serão tratados de forma confidencial e que serão selecionados avaliadores o mais idóneos possível, que empreendam uma avaliação crítica e especializada dos textos submetidos para publicação;
- assegurar que o processo de avaliação decorrerá em regime de duplo anonimato e que os nomes e endereços apresentados na revista serão exclusivamente utilizados para os serviços por esta prestados, não sendo utilizados para outras finalidades ou fornecidos a terceiros;
- as alegações de plágio ou de uso indevido de textos publicados serão devidamente investigadas. Todos os textos submetidos para publicação serão sujeitos a uma verificação minuciosa para deteção de plágio. Nos casos em que o mesmo seja detetado ou em que se verifique a utilização de textos de outros autores sem autorização prévia dos mesmos, reserva-se o direito de tomar as medidas em conformidade.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO E PUBLICAÇÃO

– INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES –

1. Os autores devem indicar a natureza do seu texto: artigos, recensões, notas de investigação e ensaios bibliográficos.
2. Os textos devem incluir as respetivas autorias, indicando os seguintes aspetos: nome do autor; filiação institucional (departamento, faculdade e universidade/instituto a que pertence, bem como a cidade e o país onde se localiza a instituição); correio eletrónico; contacto telefónico; endereço de correspondência (preferencialmente endereço institucional; no caso dos artigos em coautoria, deve existir apenas um autor de correspondência).
3. Os textos devem ser redigidos em páginas A4 com margem normal, a espaço e meio, tipo de letra *Times New Roman* e corpo de letra 12, em formato *Word for Windows* ou compatível. As notas de rodapé devem ser redigidas com corpo de letra 10 e espaçamento de 1,15. O mesmo espaçamento deve ser utilizado nos quadros, os quais devem ser redigidos com corpo de letra 11.
4. O limite máximo de dimensão dos artigos é de 50.000 carateres, incluindo resumos, palavras-chave, espaços, notas de rodapé, referências bibliográficas, quadros, gráficos, figuras e fotografias. As recensões não devem ultrapassar os 8.000 carateres, incluindo espaços; as notas de investigação e ensaios bibliográficos, os 20.000 carateres, incluindo espaços.
5. O título completo do texto deve ser apresentado em português, francês, espanhol e inglês. O artigo deve ser acompanhado por um resumo de 600 carateres (máximo), redigido em cada uma destas línguas, bem como por 3 palavras-chave.
6. Os quadros, gráficos, figuras e fotografias devem ser em número reduzido, identificados com numeração contínua e acompanhados dos respetivos títulos e fontes e apresentados a preto e branco ou em tons de cinzento. Estes elementos não podem ter uma largura superior à do corpo do texto. O Conselho de Redação reserva-se o direito de não aceitar elementos não textuais cuja realização implique excessivas dificuldades gráficas ou um aumento dos custos financeiros.

7. Os textos terão de indicar claramente as fontes e referências, de natureza diversa, respeitante aos elementos não originais. Se existirem direitos de propriedade intelectual, os autores terão de solicitar as correspondentes autorizações. A *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* não se responsabiliza pelo incumprimento dos direitos de propriedade intelectual.

8. As referências bibliográficas e citações serão incluídas no corpo do texto, de acordo com a seguinte apresentação: Lima, 2005; Lima (2005); Lima (2005: 35); Lima *et al*. (2004).

9. Nas notas de rodapé devem utilizar-se apenas números. A numeração das notas deve ser contínua do princípio ao fim do texto.

10. Nos artigos, sugere-se a utilização de, no máximo, dois níveis de titulação, com numeração árabe.

11. As citações devem ser apresentadas em português, nos casos em que o texto original esteja nesta língua, e entre aspas. Os vocábulos noutras línguas, que não a portuguesa, devem ser formatados em itálico.

12. Apenas as referências citadas ou mencionadas ao longo do texto deverão ser incluídas na bibliografia final. As referências bibliográficas devem obedecer às seguintes orientações:

a) Livro com um autor: LUHMANN, Niklas (1990), *Essays on self-reference*, New York, Columbia University Press.

b) Livro com mais de um autor: BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas (2004), *A construção social da realidade: um livro sobre sociologia do conhecimento*, Lisboa, Dinalivro.

c) Livro com mais de quatro autores: ALMEIDA, João Ferreira *et al*. (1992), *Exclusão social: Factores e tipos de pobreza em Portugal*, Oeiras, Celta Editora.

d) Capítulo em livro: GOFFMAN, Erving (1999), "A ordem da interação", *in* Yves Winkin (org.), *Os momentos e seus homens*, Lisboa, Relógio d' Água, pp. 99-107.

e) Artigo em publicação periódica: FERNANDES, António Teixeira (1991), "Formas e mecanismos de exclusão social", *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. I, pp. 9-66.

f) Artigo em publicação periódica *online*: FERNANDES, António Teixeira (1991), "Formas e mecanismos de exclusão social", *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. I, pp. 9-66, [Consult. a 15.07.2014]. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo3031.pdf>.

g) Publicações *online*: PRESIDÊNCIA DO CONSELHO DE MINISTROS (2011), *Programa do XIX Governo Constitucional português*, [Consult. a 15.07.2014]. Disponível em: <http://www.portugal.gov.pt/media/130538/programa_gc19.pdf>.

h) Comunicações em eventos científicos: QUINTÃO, Carlota (2004), "Terceiro Sector – elementos para referenciação teórica e conceptual", *in V Congresso Português de Sociologia. Sociedades Contemporâneas: Reflexividade e Acção*, Braga, Universidade do Minho, 12-15 Maio 2004.

i) Teses: CARVALHO, Paula (2006), *Percursos da construção em Lisboa. Do Cine-Teatro Monumental ao Edifício Monumental: Estudo de caso*, Tese de Licenciatura em Sociologia, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

j) Legislação: Lei n.º 147/99, de 1 de setembro, *Lei de Protecção de Crianças e Jovens em Perigo*.

13. As referências bibliográficas devem ser colocadas no fim do texto e ordenadas alfabeticamente pelo apelido do autor. Caso exista mais do que uma referência com a mesma autoria, estas devem ser ordenadas da mais antiga para a mais recente.

14. Os textos devem obedecer ao Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, em vigor desde o dia 1 de janeiro de 2009. Não obstante, as citações de textos anteriores ao acordo devem respeitar a ortografia original.

15. Os originais devem ser enviados por correio eletrónico para:
revistasociologia@letras.up.pt