

A visibilidade e a invisibilidade das pessoas «sem religião» na sociedade portuguesa

STEFFEN DIX

Centro de Estudos de Comunicação e Cultura da Universidade Católica Portuguesa

Nos últimos anos, verificou-se em Portugal um crescimento considerável das pessoas «sem religião». Em termos quantitativos, as pessoas «sem religião» constituem o segundo maior grupo da população portuguesa, e este aumento confirma uma tendência geral que se observa, já há algum tempo, no resto da Europa. Tendo em conta que se trata de um fenómeno relativamente recente e inesperado, verificou-se nos círculos académicos uma certa incerteza na tentativa de descrever este grupo em termos qualitativos. Por outro lado, atrás da designação «sem religião» esconde-se, muito possivelmente, uma enorme variedade de perspectivas do mundo ou de atitudes sociais que apenas com dificuldades se deixam explicar de uma forma sistemática. Neste artigo, pretendo apresentar um quadro numérico deste grupo, uma classificação terminológica das pessoas «sem religião» e uma primeira aproximação qualitativa. Visto que se trata de um fenómeno bastante recente, oscilando entre uma visibilidade quantitativa e uma invisibilidade qualitativa, esta aproximação pode ser, no entanto, apenas provisória.

O que significa «sem religião»?

Alguns meses depois da publicação de um artigo polémico «Atheists – gimme five» da jornalista inglesa Ariane Sherine¹ apareceram no início de 2009, nas ruas de Londres, trinta autocarros com a frase publicitária «There’s probably no God. Now stop worrying and enjoy your life.» Tendo em conta que as ruas de Londres estão geralmente bastante engarrafadas, os autocarros nunca circulam muito rapidamente e a iniciativa, apoiada pela *British Humanist Association* e pelo cientista evolucionista Richard Dawkins, conseguiu alcançar facilmente o seu objetivo principal: tornar visível uma convicção a partir da qual – provavelmente – não há nenhum Deus. Sem dúvida, poucas campanhas de publicidade conseguiram, com um orçamento relativamente baixo, um impacto tão impressionante como a *atheist bus campaign*. Contudo, esta campanha publicitária não caiu inesperadamente do céu; ela teve os seus precursores famosos, tendo em consideração que uma impressionante onda de um ateísmo militante já se tinha manifestado já alguns anos mais cedo através dos *bestsellers* de Sam Harris, Richard Dawkins, Daniel Dennett e Christopher Hitchens.² Estes quatro autores representam os chamados *Four Horsemen of New Atheism*³ e entendem – em palavras muito gerais – a hipótese de Deus como uma hipótese científica que pode ser testada ou falsificada. A religião é compreendida como uma espécie de perniciosidade que encheu, até hoje em dia, a história humana com violência, opressão ou guerra. Através do seu sucesso comercial e da sua presença mediática, as ideias destes pensadores provocaram, por um lado, uma verdadeira avalanche de outros livros polémicos em defesa de um mundo sem Deus e, por outro lado, uma indignação perante

¹ Ariane SHERINE, «Atheists – gimme five», *The Guardian*, 20.06.2008, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2008/jun/20/transport.religion> [04.02.2013].

² Sam HARRIS, *The End of Faith*, New York: W.W. Norton, 2004; Richard DAWKINS, *The God Delusion*, London: Bantam Press, 2006; Daniel DENNETT, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York, Viking Penguin, 2006; Christopher HITCHENS, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York: Twelve Books, 2007. Neste contexto, citamos apenas as obras mais mediáticas do *New Atheism*.

³ A maneira de chamar os representantes principais do *New Atheism* os «Four Horsemen» refere-se obviamente aos quatro cavaleiros do apocalipse e significa, já indiretamente, uma das críticas fundamentais nesta mundividência. Ou seja, o entendimento da religião e a terminologia do *New Atheism* estão em grande parte caracterizados pelo monoteísmo cristão. Sobre a persistência de categorias religiosas no pensamento secular ou ateuista, vide: John GRAY, «The atheist delusion», *The Guardian*, 15.03.2008, <http://www.guardian.co.uk/books/2008/mar/15/society> [04.02.2013].

a agressividade e militância deste pensamento. Os argumentos contra o *New Atheism* começaram com a objeção de que o ateísmo não é propriamente um fenómeno «novo»,⁴ e acabaram questionando a razão pela qual esta corrente teve um impacto tão maciço, sobretudo num continente que é entendido como altamente secularizado.⁵ Ou seja, de onde vem a necessidade imprescindível com a qual o *New Atheism* pretende distinguir-se enquanto mundividência «vívida», ou antagonismo militante perante as crenças religiosas? De uma certa maneira, pode-se concordar com algumas vozes críticas e sublinhar que o *New Atheism* revela algumas características quase religiosas que permitem entendê-lo praticamente como uma nova denominação.

Embora o meu objetivo neste artigo não seja uma análise detalhada das teses ou das particularidades do *New Atheism*, valeu a pena chamar novamente a atenção para este fenómeno por uma razão muito menos mediática. O debate público e os inquéritos sociológicos dos últimos anos mostraram nitidamente que as pessoas que se autodeclaram ateístas, agnósticas, indiferentes ou geralmente «sem religião» significam um grupo numericamente em crescimento, mas ainda bastante subestimado no que diz respeito à sua explicação ou identificação científica. Talvez seja um pouco exagerado dizer que apenas o surgimento do *New Atheism* despertou um novo interesse académico relativamente às pessoas «sem religião», mas não há nenhuma dúvida de que, sobretudo nos últimos anos, aumentou manifestamente a atenção científica – às vezes misturada com alguma surpresa – para o facto de haver cada vez mais indivíduos que supostamente não necessitam de explicações supernaturais para contentar-se com a inexplicável existência do próprio ser e do universo:

⁴ O adjetivo «novo» é de facto algo ambíguo, tendo em conta que o ateísmo já existia antes do Cristianismo (por exemplo: LUCRÉCIO, *De rerum natura*) e está presente na história de quase todas as tradições religiosas (por exemplo no Islão em: Omar KHAYYÂM, *Rubâ'îât*). Ou seja, o «novo» está aludir, provavelmente, a uma nova militância ateísta no século XXI. Em relação geral à história do ateísmo, compare: Georges MINOIS, *Geschichte des Atheismus*, Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 2000.

⁵ Trata-se atualmente de um consenso sociológico de que a secularização da Europa representa a famosa exceção da regra num mundo que se torna, independentemente da sua modernização, cada vez mais religioso. Vide por exemplo: Grace DAVIE, *Europe: The Exceptional Case*, Oxford: Oxford University Press, 2001. Ou Peter L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

«Atheism is becoming a topic of fascination for researchers in the scientific study of religion because the naturalness of religion makes atheism unexpected. If human beings spontaneously produce beliefs in supernatural entities and naturally embrace behaviours that take such entities for granted, then the existence of people such as atheists who reject supernatural entities truly is a puzzle.»⁶

No entanto, é exatamente neste ponto que enfrentamos um dilema autêntico. Com o visível crescimento numérico das pessoas «sem religião», o entendimento semântico dos conceitos «ateísmo», «agnóstico» ou «crente sem religião» torna-se cada vez mais difícil. No que diz respeito a uma descrição qualitativa, confrontamo-nos ainda com uma certa invisibilidade.

Considerando que não há definições cientificamente incontentáveis do fenómeno «religião» e tendo em conta que o ateísmo significa – no seu sentido mais lato – uma impossibilidade individual em acreditar em entidades divinas, podíamos também admitir a existência possível de ateístas religiosos ou de religiões ateístas. Assim, é fácil supor pessoas que rejeitam a ideia de um Deus, mas organizam uma parte considerável da sua vida através de motivos não-rationais ou sentem uma simpatia difusa por formas estéticas ou códigos éticos que se baseiam em fundamentos religiosos.⁷ Em relação a religiões ateístas, sobretudo a tradição budista mostra que algumas crenças em forças supernaturais não têm necessariamente de fazer parte de uma religião teísta. Da mesma maneira, não se pode confundir o agnosticismo com o ateísmo, e é curiosamente um dos ateus mais militantes que aproxima estes dois conceitos de uma forma algo incoerente. Assim, o próprio Richard Dawkins distinguiu dois tipos de agnosticismo. Em primeiro, temos o *Temporary Agnosticism in Practice* (TAP) que pode ser resumido na frase: «There is a truth out here and one day we hope to know it, thought for the moment we don't.» Em segundo, temos o *Permanent Agnosticism in Principle* (PAP) que se refere às ideias que são intangíveis para as provas de evidência. Embora pareça óbvio que a questão de Deus devia fazer parte desta categoria,

⁶ Wesley J. WILDMAN – Richard SOSIS – Patrick MCNAMARA, «The scientific study of atheism», *Religion, Brain & Behavior* 2:1 (2012), 1-3 (1).

⁷ De facto existem entre os adjetivos «ateísta» e «religioso» muitas zonas cinzentas, e há muitos ateus que continuam a deixar-se conduzir por valores religiosos. Ou seja, mesmo com o modo opcional da crença em Deus, as convicções éticas ou as concepções metafísicas de uma sociedade (e assim também dos ateus) continuam geralmente ligadas a uma certa tradição religiosa. Trata-se de uma tese defendida por: Brian MOUNTFORD, *Christian Atheist: Belonging without Believing*, Alresford: O-Books.

Dawkins argumenta que a questão sobre a existência de Deus devia ser, antes de mais, entendida como uma questão científica que pode ser respondida no futuro: «God's existence or non-existence is a scientific fact about the universe, discoverable in principle if not in practice.» Limitando a questão de Deus para um conteúdo científico, Dawkins elimina, de uma forma algo leviana, o PAP e localiza o TAP exatamente no meio entre teísmo e ateísmo. Ou seja, na opinião de Dawkins, o agnosticismo é apenas um passo que dirige as pessoas, mais tarde ou mais cedo e quase necessariamente para o ateísmo.⁸ A pergunta principal consiste em saber se o agnóstico (temporário) tem uma inclinação mais para o teísmo ou para o ateísmo.⁹

E, finalmente, há algumas pessoas que se autodefinem como crentes «sem religião». O entendimento desta categoria de pessoas pode ser algo traidor, tendo em conta que aqui se misturam as definições funcionalistas e substancialistas da religião. Recorrendo à conhecida definição funcionalista de Émile Durkheim, podíamos dizer que a religião é um sistema solidário de convicções e práticas reunindo várias pessoas numa comunidade na qual se partilham as mesmas regras éticas. Neste sentido, um crente «sem religião» não ultrapassa uma convicção religiosa individual sem ligação a uma religião institucional. Aproveitando-se de uma definição substancial, à maneira de Rudolf Otto, devíamos dizer que um crente «sem religião» é praticamente um *contradictio in adiecto*. No que diz respeito à definição substancial ou fenomenológica, a religião significa a relação do indivíduo com o transcendente, com o numinoso ou com o absoluto. Isto é, cada indivíduo que vive ou sente esta relação, «tem» automaticamente religião, embora a mesma não seja institucional. O problema definitório nesta categoria consiste na falta de um instrumento descritivo que ia permitir uma

⁸ Esta interpretação é bastante arbitrária, tendo em conta que é histórica e filosoficamente mais conveniente definir o agnosticismo como «choosing not to choose a religion», ou seja uma alternativa imparcial perante a escolha de uma religião. Mark PINGLE – Tigran MELKONYAN, «To believe or not believe... or not decide: a decision-theoretic model of agnosticism», *Rationality and Society* 24 (2012) 408-441.

⁹ Dawkins apresenta uma escala de um a sete: um (strong theist), dois (*de facto* theist), três (technically agnostic but leaning towards theism), quatro (completely impartial agnostic), cinco (technically agnostic but leaning towards atheism), seis (*de facto* atheist) e sete (strong atheist). Ele próprio entende-se como ateuista *de facto* que um dia tornar-se-á “strong atheist” que sabe que Deus não existe. R. DAWKINS, *The God Delusion*, 70-74. De qualquer maneira, esta argumentação não convence e o erro de Dawkins consiste na sua convicção indireta a partir da qual a ciência será capaz de revelar qualquer coisa como «a verdade». Por outro lado, a aproximação entre ateísmos e agnosticismo é ilógica, tendo em conta que o agnosticismo seria automaticamente falso se o ateísmo estiver correto.

explicação concreta do conteúdo de uma crença «sem religião». Ou seja, no caso concreto de Portugal, a questão resume-se em não saber se se trata de uma espécie de crença católica sem Igreja Católica ou de uma religiosidade *bricolage* na qual se reúnem individualmente elementos diferentes de vários sistemas religiosos? E quanto à terminologia, qual seria a designação mais apropriada de um crente «sem religião»: «religioso» ou «espiritual»? Por outro lado, temos de reconhecer que o mesmo problema existe também no seu oposto, considerando que há provavelmente muitas pessoas que continuam a identificar-se culturalmente com a tradição religiosa da sua nação sem ter uma relação qualquer com o conteúdo teológico da mesma.¹⁰ Provavelmente, não seria muito difícil identificar um grande número de portugueses que se auto-identificam tradicionalmente como católicos, mas organizam a sua vida de uma forma religiosamente indiferente.

E, além das dificuldades semânticas na descrição das pessoas «sem religião», somos confrontados com o problema de circunscrever o conteúdo dos valores, das crenças, das opiniões ou das mundividências desta parte da população. Enquanto temos informações bastante seguras sobre as formas de fé e as normas éticas da maioria das religiões, andamos ainda com um certo desconhecimento acerca das conceções de uma vida secular. Pelo menos em relação às éticas, às orientações ou aos valores religiosos, estamos ainda longe de ter um conhecimento confirmado sobre o estilo de vida, sobre os ritos de passagem, sobre os fundamentos metafísicos ou sobre as convicções morais das pessoas «sem religião»: «Oceans of ink have been spilled, and legions of keys have been typed upon, describing and explaining what it means to be religious. But what about those humans out there who are not religious? They have been sorely neglected.»¹¹ Ou como já indicámos, verificando o aumento numérico das pessoas «sem religião», continuamos com um certo desconhecimento qualitativo em relação aos seus comportamentos civis.

Nos últimos anos, na Europa – para além do Vietname, Japão, Coreia de Sul e Israel – verificaram-se as maiores proporções de ateus ou de indivíduos seculares.¹² Assim, o crescimento patente dos indivíduos «sem reli-

¹⁰ Vide: Phil ZUCKERMAN, «Atheism, secularity, and well-being: how the findings of social science counter negative stereotypes and assumptions», *Sociology Compass* 3:6 (2009) 949-971 (950).

¹¹ Phil ZUCKERMAN, *Society without God: What the least Religious Nations can Tell us about Contentment*, New York: NYU Press, 2008, 95.

¹² Cf. P. ZUCKERMAN, «Atheism, secularity, and well-being», 952.

gião» em Portugal afirma uma tendência geral, embora permaneça numa certa invisibilidade, sobretudo no que diz respeito à maneira de pensar, às características pessoais e cognitivas, às atitudes sociais ou às particularidades demográficas. Até ao momento, em Portugal não existe nenhum estudo que tente analisar este grupo de uma forma mais sistemática, capaz de oferecer uma imagem qualitativamente viável e representativa. Isto é algo surpreendente, tendo em consideração que os não crentes (indiferente, agnóstico e ateu) já representam 9,6% da população portuguesa, e assim o grupo com o maior crescimento deste 1999. Neste sentido, dividirei o artigo em duas partes. Na primeira parte, darei uma apresentação quantitativa deste grupo, baseando-me em dados do inquérito *Identidades Religiosas em Portugal. Representações, Valores e Práticas* de 2011 (sob coordenação de Alfredo Teixeira).¹³ Na segunda parte, tentarei uma aproximação mais qualitativa, referindo-me a alguns estudos recentes que pretenderam analisar o relacionamento entre não crentes e diferentes atitudes sociais, tais como valores gerais, opiniões, satisfação na vida, educação, vida familiar ou sexualidade. E, ao concluir o artigo, apresentarei um breve olhar sobre as pesquisas mais recentes que pretendem sistematizar o fenómeno da irreligiosidade perante a convicção tradicional de que o ser humano é intrinsecamente religioso. Contudo, quero sublinhar mais uma vez que os estudos científicos (sociologia, psicologia, antropologia, ciências cognitivas, etc.) sobre este grupo de indivíduos começaram apenas há relativamente pouco tempo, deixando assim ainda muitas questões em aberto. Assim, a minha aproximação qualitativa não poderá ultrapassar algumas considerações preliminares, mas chamará a atenção para a necessidade de estudos futuros que observem mais pormenorizada e detalhadamente todas as alternativas perante uma tradicional vida religiosa.

¹³ Se não houver outra indicação, referir-me-ei de seguida sempre aos dados deste inquérito. Cf. Alfredo TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal: Representações, valores e práticas. Relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, Fátima 16 a 19 de abril de 2012*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa (Centro de Estudos e Sondagens de Opinião - Centro de Estudos de Religiões e Culturas), 2012 [policopiado].

Quem não tem religião?

Portugal é um país que testemunhou, num espaço de tempo relativamente curto, imensas mudanças ou transformações socioculturais que foram acompanhadas, para uma grande proporção da população, por várias melhorias do nível material ou das condições gerais da vida. Embora estas melhorias fossem bastante assimétricas, podemos constatar que a modernização do país e a sua adesão à União Europeia trouxe para a maioria da população um enorme aumento da segurança socioeconómica e um desenvolvimento do capital cultural e intelectual. Neste sentido, o acréscimo das pessoas «sem religião» corresponde ao modelo da «existential security» de Pippa Norris e Ronald Inglehart cujo argumento principal consiste na suposição de que a religião está a perder importância nomeadamente em grupos (ou países) socioeconomicamente estáveis e previsíveis.¹⁴ Como já indicado, os portugueses não crentes representam hoje em dia com 9,6% quantitativamente o segundo maior grupo da população. Trata-se de uma categoria que inclui os indiferentes (3,2%), os agnósticos (2,2%) e os ateus (4,1%). Se somamos neste grupo ainda os crentes «sem religião» (4,6%), temos de reconhecer que este grupo cabe apenas dificilmente na designação de um grupo «minoritário», mostrando com uma soma total de 14,2% já uma visibilidade enorme.¹⁵ Contrastando unicamente o universo

¹⁴ Pippa NORRIS – Ronald INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Contudo, as sondagens numéricas nunca podem ser livres de algumas deficiências específicas, tendo em conta que a realidade ultrapassa, às vezes, rapidamente os números. Em Portugal, viveu-se pouco depois da realização deste inquérito uma regressão enorme e relativamente abrupta em termos de estabilidade socioeconómica. Assim, o modelo da «existential security» apenas podia ser aprovado se fosse possível verificar a existência de uma correlação positiva entre a diminuição das condições de vida e um aumento da religiosidade. Em relação a uma demografia geral dos ateus, vide: P. ZUCKERMAN, «Atheism, secularity, and well-being» ou *Society without God*. Ou Armin W. GEERTZ – Gudmundur Ingi MARKÚSSON, «Religion is natural, Atheism is not: on why everybody is both right and wrong», *Religion* 40:3 (2010) 152-165 (152-154).

¹⁵ Embora se tenha verificado, nos últimos anos, um crescimento bastante acentuado das pessoas «sem religião», temos de reconhecer que se pode, em relação aos inquéritos anteriores, detetar algumas variações. Estas explicam-se pelo facto de que os valores se encontram geralmente «condicionados pela forma vinculativa como a questão é formulada. Se apenas fosse perguntado “Qual a sua religião?”, o número dos católicos aumentaria em detrimento dos que se representam como sem religião, facto que se encontra empiricamente provado.» Helena VILAÇA, *Da Torre de Babel às Terras Prometidas*, Porto: Edições Afrontamento, 2006, 216. O inquérito usado neste estudo perguntou: «Qual a sua posição religiosa atual?» (p. 16). Trata-se de uma forma de questionar menos direta, ou seja a pergunta é colocada com um filtro.

das pessoas «sem religião», obtemos uma relação de 67,5% não crentes e 32,5% dos crentes «sem religião».

Ao observar as melhorias socioeconómicas das últimas décadas de uma forma mais detalhada, podemos verificar paralelamente uma enorme pluralização cultural do país, sobretudo no que diz respeito à diversificação de opções e de estilos de vida. Esta diversificação conduz-nos à pergunta que consiste em questionar quais são concretamente as camadas sociais ou culturais onde se encontra o nível mais representativo das pessoas «sem religião». De uma forma geral, conseguíamos dizer que as pessoas seculares ou «sem religião» estão presentes em todos os níveis sociais, embora haja algumas correlações que indicam claramente que a sua maioria faz parte de um grupo que se deixa facilmente designar por «masculino, jovem, urbano, com um elevado nível de educação». No que diz respeito ao sexo das pessoas com uma orientação não-religiosa (ou da religiosidade não-institucional), observa-se claramente uma preponderância masculina no grupo dos não crentes ou dos crentes «sem religião». Enquanto nas típicas afiliações religiosas confirma-se um certo equilíbrio entre os géneros, declararam no universo secular 71,1% dos homens e 28,9% das mulheres que não têm religião nenhuma. Uma divergência bastante parecida encontra-se nos crentes «sem religião» onde os homens representam 60,2% e as mulheres 39,8%. Curiosamente, apenas nos «pertencentes a outras religiões» existe uma disparidade semelhante onde os homens representam 69,2% e as mulheres 30,8%. Ao contrário das pessoas «sem religião», esta preponderância explica-se, muito provavelmente, pelo facto da maior parte das pessoas de «outras religiões» se compor por imigrantes. Trata-se de um grupo social que é, pelo menos no início, predominado pelos homens que chegam geralmente antes das suas mulheres nos países de acolhimento. Em relação à idade, a maior distribuição etária das pessoas seculares verifica-se dentro dos escalões mais jovens. Mais de metade dos não crentes (65,8%) e dos crentes «sem religião» (52%) tem menos de 34 anos, uma proporção que vai diminuindo visivelmente nos não crentes a partir dos 35 anos e nos crentes «sem religião» a partir dos 45 anos. Trata-se de um facto que indica que a maioria das pessoas seculares ou dos indivíduos com uma religiosidade individual foi socializada depois do 25 de Abril.¹⁶ Em termos geográficos, 55,2%

¹⁶ Embora não devam existir dúvidas de que o 25 de Abril representa um importante «factor secularizante» na história portuguesa, não se pode concluir necessariamente que Portugal foi no passado sempre um país profundamente católico. Ou seja, existe uma certa diferença entre o entendimento da

dos não crentes e 43,5% dos crentes «sem religião» vivem na região de Lisboa e Vale do Tejo. A segunda maior proporção deste grupo encontra-se na região Norte, e estabelecendo uma correlação com a variável «dimensão da localidade» – que indica que esta parte da população é principalmente urbana ou semiurbana – pode então concluir-se que uma parte significativa desta proporção vive no Porto (ou pelo menos nas maiores cidades do Norte). No entanto, visto que se encontram no Sul do país números percentuais mais elevados das pessoas «sem religião», esta leitura devia ser relativizada, especialmente em relação à densidade da população. No que diz respeito aos níveis de escolaridade, há uma clara tendência para uma correlação significativa entre a secularidade e as pessoas com graus elevadas de instrução. Assim, 6,5% dos não crentes têm um mestrado ou doutoramento, 22,9% concluíram um curso superior, 9,8% tem um curso médico e 22,9% acabaram o ensino secundário. No grupo dos crentes «sem religião» surge uma tendência parecida, embora a mesma não seja tão acentuada, mostrando uma certa polarização. Com 58,8%, a maior parte deste grupo atinge um nível de escolaridade básica (sem escolaridade – 2,3%; 4º ano – 9,6%; 6º ano – 11,9%; 9º ano – 35%), 19,8% acabaram o ensino secundário, 21,5% atingirem um curso superior e 4% concluírem um mestrado ou um doutoramento (4%). O facto dos não crentes revelarem um nível intelectualmente mais elevado confirma-se também na descrição socioprofissional onde este grupo se distingue pela maior percentagem (30,1%), sobretudo relativo de «especialistas das profissões intelectuais e científicas». Embora os crentes «sem religião» tenham em algumas categorias socioprofissionais («pessoal dos serviços e vendedores» e «operários, artífices e trabalhadores similares») números semelhantes com os católicos, confirma-se nos crentes «sem religião» um número elevado relativo a profissões altamente qualificadas. E, finalmente é possível afirmar que os não crentes e os crentes «sem religião» têm uma vida associativa mais intensa do que as pessoas que pertencem a uma denominação religiosa.

A probabilidade de que as pessoas «masculinas, jovens, urbanas, com um elevado nível de educação» desenvolverem uma inclinação para um estilo de vida mais secular já se confirmou em alguns estudos anteriores, tais

população enquanto «culturalmente católica» e a posição ou o valor da religião católica sob diferentes condições sociopolíticas. Vide Steffen DIX, «As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa», *Análise Social* 194 (2010) 5-27.

como na abordagem de Manuel Villaverde Cabral em relação às práticas religiosas dos portugueses. Com base no *International Social Survey Programme* (ISSP) de 1998, verificou-se uma correlação positiva entre género, escalões etários, níveis de escolaridade, capital cultural, rendimento familiar, região (*habitat*) e um nível mais baixo da prática religiosa. Embora uma prática religiosa baixa ou nula não signifique necessariamente a falta geral de uma crença ou a não-afiliação a uma religião institucional, existem – do ponto de vista sociodemográfico – algumas semelhanças notáveis entre os dois fenómenos. Assim, o grupo que não tem «qualquer prática religiosa» está constituído «por uma camada de pessoas jovens, instruídas e “cultas”, urbanas e economicamente favorecidas, maioritariamente concentradas no Sul do país, que se assumem como pertencendo às classes “média” e média-alta” e ocupando, quando ativas, lugares de topo da estratificação social.»¹⁷

Ao observar os estilos de vida e a sedentariedade local, verifica-se que as pessoas «sem religião» caracterizam-se, em relação aos católicos e sobretudo aos Testemunhas de Jeová, ligeiramente por uma maior mobilidade. Contudo, esta mobilidade é bastante relativa uma vez que mais do que 60% destas pessoas nunca mudou de casa nos últimos dez anos. Apenas os pertencentes a outras denominações religiosas apresentam uma mobilidade local mais pronunciada, e este dinamismo é facilmente compreensível, tendo em consideração que uma parte significativa dos pertencentes das outras denominações religiosas está composta por imigrantes. No que diz respeito às atividades culturais ou sociais no fim-de-semana, repara-se entre os católicos e as pessoas «sem religião» algumas diferenças nítidas que podiam ser interpretadas facilmente como indicadores de uma típica vida secular.¹⁸ Em comparação aos católicos, as preferências culturais e sociais das pessoas «sem religião» revelam uma inclinação mais visível por diferentes formas de lazer fora da própria casa. Enquanto os católicos optam, na sua maioria, por trabalhos domésticos ou simplesmente pelo descanso em casa, salientam-se entre as preferências cultu-

¹⁷ Manuel Villaverde CABRAL, «Prática religiosa e atitudes sociais dos portugueses numa perspectiva comparada», in José Machado PAIS – Manuel Villaverde CABRAL – Jorge VALA (ed.), *Religião e bio-ética – Atitudes sociais dos portugueses*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001, 21-71 (40).

¹⁸ Contudo, devíamos acrescentar que se pode apenas dificilmente estabelecer uma correlação positiva entre as atividades religiosas e as práticas culturais no fim-de-semana, tendo em conta que especialmente alguns inqueridos não católicos sublinharam não existir nenhum lugar de culto perto da sua residência. Além disso, há muitos grupos minoritários que não considera o fim-de-semana como a altura principal para sua vida religiosa.

rais e sociais das pessoas «sem religião» os passeios, os espectáculos, o desporto, os encontros com amigos, a vida noturna, as atividades ligadas à educação ou a visitas em centros comerciais. Ainda menos surpreendente é o facto dos assuntos religiosos terem pouca importância na retórica quotidiana das pessoas não religiosas. Nos últimos tempos, a grande maioria dos não crentes (74,7%) não falou sobre assuntos religiosos, e no pequeno resto dos casos, os mesmos quase nunca são tema fora do círculo estrito da família ou dos amigos. No entanto, não deixa de ser interessante notar que os acontecimentos religiosos não são propriamente o tema mais cativante no dia-a-dia da maioria das pessoas. Assim, quase metade das pessoas religiosas declarou não ter, nos últimos tempos, conversas com conteúdos religiosos; e as únicas exceções encontram-se nos grupos protestantes e nos Testemunhas de Jeová que tradicionalmente sempre mostraram uma forte inclinação para o proselitismo ou geralmente para uma vida religiosa mais intensa. E, como é óbvio, não há nenhuma prática religiosa significativa entre as pessoas não religiosas. Todavia, 12,8% destas pessoas costuma uma ou duas vezes por ano participar ou assistir a um ato de culto religioso, um facto que se deixa explicar, por exemplo, através de uma provável visita a uma missa natalícia ou à participação em ritos de passagem de familiares, tais como batizados ou casamentos.

Um complexo bastante interessante consiste na reprodução sociocultural da vida religiosa que indica, como se podia esperar, uma associação forte entre a prática religiosa dos pais e a própria vida religiosa dos inqueridos. No que diz respeito à participação semanal na missa do pai e da mãe – quando o inquirido tinha dez anos –, as pessoas sem afiliação religiosa foram, na sua maioria, socializadas num ambiente já bastante afastado do tradicional universo religioso. Em relação à geração anterior dos não crentes, apenas 20,2% dos pais e 25,9% das mães frequentaram semanalmente a missa. Uma analogia intergeracional semelhante pode ser observada no grupo dos crentes «sem religião» no qual apenas 24,9% dos pais e 31,1% das mães foi à missa semanalmente. Estes números conduzem à suposição de que os comportamentos familiares devem ser entendidos como um facto essencial na construção da identidade religiosa do indivíduo.¹⁹ No entanto, entre as pessoas

¹⁹ A forte probabilidade de que a não-afiliação religiosa dos pais está, na maioria dos casos, transmitida para os filhos já foi verificada por vários estudos nacionais, tais como: Joseph O. BAKER – Buster G. SMITH, «The nones: social characteristics of the religiously unaffiliated», *Social Forces* 87:3 (2009) 1251-1263.

«sem religião» existe surpreendentemente um número bastante significativo que batizou os filhos quando eram bebês. O facto de que 45,6% dos não crentes e 51,4% dos crentes «sem religião» batizarem os seus filhos, podia-se confirmar a hipótese de que quase metade destas pessoas mantenha uma ligação difusa com a tradição católica do país. No que diz respeito a alguns ritos de passagem, este número mostra nitidamente a necessidade de uma alternativa funcional ou secular que permitisse uma passagem regularizada entre as diferentes etapas de vida. Trata-se de um facto curioso que pode indicar que há algumas semelhanças essenciais e estruturais na maneira como se organiza uma vida religiosa ou secularmente. Por outro lado, mesmo com um número crescente de pessoas sem afiliação religiosa, a matriz cultural de Portugal, enquanto país católico, não desaparece proporcionalmente. Um fenómeno parecido ocorre em relação à instrução religiosa dos filhos. Embora a disponibilidade familiar não seja muito acentuada, existe dentro das pessoas sem afiliação religiosa ainda um número elevado de crianças que tiveram uma instrução religiosa na catequese (24,9% dos filhos dos não crentes e 37,5% dos filhos dos crentes «sem religião») ou na escola (8,6% no primeiro caso e 18,9% no segundo). Neste sentido, seria talvez um pouco precipitado pronunciar-se sobre a linearidade da transmissão religiosa entre as gerações.²⁰ Embora haja muitas probabilidades e indicadores de que a transferência dos conteúdos religiosos tenha um papel fundamental na socialização religiosa, seriam necessários estudos contínuos para saber mais concretamente como se adquirem competências religiosas. Ou seja, a questão central consiste em saber mais sobre o paralelismo entre a aprendizagem em identificar reflexivamente formas religiosas e a forma como lidar com as mesmas na vida individual. Tendo em conta que é bastante incoerente asseverar que pessoas «sem religião» não possuem competências religiosas, temos de reconhecer que há uma grande necessidade de pesquisas qualitativas que podiam oferecer mais informações sobre as relações concretas entre estes indivíduos «sem religião» e as representações religiosas que continuam bastante omnipresentes na contemporaneidade moderna de Portugal.

²⁰ Pelo menos no que diz respeito à categoria «sem religião», parece que não há uma correlação direta entre a educação familiar e uma vida sem afiliação religiosa. Assim, apenas 6,6% dos inqueridos respondeu não ter religião por razões de educação ou tradição familiar. Pelo contrário, na maior parte das vezes a decisão em não ter religião é consciente e individual, o que se traduz, por exemplo, na «convicção pessoal» (18%), na não-concordância «com a doutrina de nenhuma Igreja ou religião» (17,7%), ou na não-concordância «com as regras morais das Igrejas ou religiões» (12,2%).

Em que acreditam as pessoas «sem religião»?

No século XIX, existia ainda a opinião pública de que pessoas «sem religião» estavam ligadas a tendências niilistas e comportamentos imorais. Pelo menos a partir de Friedrich Nietzsche, sabe-se que o declínio dos valores tradicionais não conduz necessariamente ao niilismo e, hoje em dia, teoricamente já não devia haver quase ninguém (pelo menos no mundo secular) que acredite, de uma forma séria, na ideia de que as pessoas sem afiliação religiosa sofrem de fortes debilitações éticas. No século XXI, a falta de religião já não devia constituir um assunto delicado ou problemático. No entanto, a vida «sem religião» pode constituir ainda um ponto litigioso, mesmo em algumas sociedades supostamente modernas.²¹ Ou seja, continua a existir um desconhecimento vasto (e às vezes misturado com alguns preconceitos) acerca da questão em que as pessoas «sem religião» acreditam. Este problema tem a sua origem em vários pontos, tais como numa ignorância relativa aos valores das pessoas «sem religião», e sobretudo no que diz respeito ao fundamento metafísico no qual estes valores se estabelecem. Considerando que praticamente não há nenhum estudo atual (qualitativo ou quantitativo) sobre as atitudes sociais das pessoas «sem religião» em Portugal, podemos arriscar neste momento apenas uma primeira abordagem que poderá ser confirmada ou contestada no futuro. E de facto, a questão pode ser respondida apenas de uma forma preliminar, tendo em conta que por detrás da designação generalista «sem religião» se esconde, muito provavelmente, uma miríade de diferentes mundividências e comportamentos sociais.

De uma forma um pouco banalizada, as pessoas «sem religião» são entendidas como produtos da secularização que é um dos temas mais controversos da sociologia da religião. Especialmente nas últimas décadas do século XX, muitos sociólogos acreditaram que a religião, no correr da modernização, está a perder a sua força de convicção e desaparecerá completamente num mundo secularizado. Esta perceção sociológica perdeu a sua validade e, hoje

²¹ Nos EUA, por exemplo, os ateus são ainda hoje em dia considerados como um grupo problemático. Embora se mostre neste país uma aceitação elevada da pluralidade religiosa, não se pode dizer que a mesma inclui as pessoas ateístas: «Atheists are at the top of the list of groups that Americans find problematic in both public and private life, and the gap between acceptance of atheists and acceptance of other racial and religious minorities is large and persistent.», Penny EDGELL – Joseph GERTEIS – Douglas HARTMANN, «Atheists as “Other”: moral boundaries and cultural membership in American society», *American Sociological Review* 71 (2006) 211-233.

em dia, prefere-se acreditar que a concepção da secularização chegou ao seu fim.²² Sem querer debater aqui em pormenor as teorias complexas da secularização, podemos asseverar que a crescente de-institucionalização ou a privatização da religião estão usualmente subsumidas sob o conjunto geral da secularização. Em termos teóricos, a questão da privatização da religião foi articulada pela primeira vez por Thomas Luckmann através do conceito da transcendência. Luckmann entendeu a transcendência como um fenómeno individual e ao mesmo tempo social, sublinhando que a experiência da transcendência é o tema central da religião. Assim, a transcendência é uma experiência individual com origem na interação social que permite a construção de sistemas de sentido. Neste processo, o indivíduo pode integrar o passado, o presente e futuro numa biografia social e moralmente relevante. Numa situação *face-to-face*, o indivíduo transcende a sua natureza biológica e torna-se um *Selbst*. Trata-se de um processo que Luckmann entende como fundamentalmente religioso. Ou seja, independentemente de uma pertença a uma instituição religiosa, cada ser humano está marcado individualmente por uma predisposição religiosa.²³ Embora esta tese tenha provocado muita contestação, temos de reconhecer a sua importância como um importante ponto de partida na investigação da religiosidade individual.

A partir de uma perspectiva mais global, o paralelismo moderno entre o declínio da autoridade institucional da Igreja, a pluralização religiosa, o desarraigamento do habitat tradicional e a individualização abre o caminho para a autodeterminação religiosa do indivíduo. Além da permanência num tradicional sistema religioso²⁴ ou da conversão para um outro sistema

²² Isto é, apenas um pequeno número dos sociólogos acredita que a concepção da secularização devia ser abandonada completamente, tais como: Rodney STARK – Roger FINKE, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press, 2000. A maioria dos sociólogos continua a trabalhar com o conceito da secularização, mas de uma forma muito mais diferenciada, compare o excelente resumo de Philip S. GORSKI – Ates ALTINORDU, «After secularization?», *Annual Review of Sociology* 34:1 (2008) 55-85.

²³ Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion*, New York: Macmillan Company, 1967.

²⁴ No entanto, a permanência no tradicional sistema religioso também está sujeita a um grande número de variações. Por um lado, é possível pertencer culturalmente a um certo sistema religioso, mas sem crença qualquer. Por outro lado, observa-se nos últimos anos uma crescente individualização dentro das próprias instituições religiosas que se pode mostrar, por exemplo, na rejeição da moralidade sexual no caso de católicos com uma frequência regular nas missas. Em relação à autodeterminação da própria fé além do controlo institucional, vide: Winfried GEBHARDT – Martin ENGELBRECHT – Christoph BOCHINGER, «Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität», *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13:2 (2005) 133-151.

religioso, o indivíduo pode (1) sentir uma forte inclinação para um certo sistema religioso, mas sem querer estabelecer qualquer ligação institucional; (2) aproveitar-se de diferentes referências religiosas e construir ecleticamente uma espiritualidade individual;²⁵ (3) considerar a crença religiosa como uma opção de vida entre muitas outras. Os crentes «sem religião» encontram-se na primeira e na segunda categoria. Expressões como, por exemplo, «espiritualmente sinto-me perto do catolicismo, mas não pertenço à Igreja», «li vários livros sobre o ocultismo e interessei-me sobretudo pelos escritos de Aleister Crowley» ou «já estudei intensivamente os textos do Zen-Budismo e pratico diariamente a minha cerimónia do chá» podem indicar uma livre espiritualidade individual que se orienta num sistema religioso singular, mas sem se preocupar com as autoridades institucionais. Uma coisa semelhante acontece na segunda categoria, indicando que um indivíduo pode ter durante a sua vida diacrónica ou sincronicamente orientações religiosas diferentes. Este indivíduo tende para a construção de uma espiritualidade *bricolage* ou de um sistema religioso muito individual onde se misturam uma grande variedade de diferentes tradições religiosas. Embora a tese da espiritualidade *bricolage* já tenha sido apresentada em termos teóricos detalhadamente,²⁶ faltam até ao momento os estudos empíricos que podiam dar informações mais qualitativas. No caso dos crentes «sem religião» em Portugal, continuamos com um grande desconhecimento se estas pessoas pertencem na sua maioria à primeira ou à segunda categoria. Uma vez que Portugal é um país com uma forte tradição católica, podemos contar com a probabilidade de que a maioria destas pessoas pertence à primeira categoria, mantendo laços difusos com o universo católico. Por outro lado, Portugal é um país que foi historicamente sempre confrontado com

²⁵ Na atual literatura científica sobre o lado subjetivo da religião existe uma certa confusão terminológica em relação aos conceitos «religiosidade» e «espiritualidade». Tendo em conta que a palavra «religiosidade» se refere, na língua objetiva, geralmente a uma religião institucional, seria mais conveniente usar o conceito «espiritualidade» quando se refere aos crentes «sem religião (institucional)». Assim, consegue-se identificar terminologicamente de uma forma mais correta as atuais tendências para a subjetivação da religião, ou pelo menos a sua dimensão individual. Vide: Hubert KNOBLAUCH, «Sociologie der Spiritualität», *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13:2 (2005) 123-131.

²⁶ No debate sobre a espiritualidade *bricolage*, a referência principal é Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le Pèlerin et le Converti: La Religion en Mouvement*, Paris: Flammarion, 1999. Hervieu-Léger entende o *bricolage* como resultado de dois processos paralelos da modernização – em primeiro a individualização (aqui nota-se nitidamente a influência de Thomas Luckmann) e em segundo as tendências negativas da modernização, ou seja a incerteza metafísica do indivíduo moderno.

uma grande variedade de orientações religiosas. E olhando hoje em dia para algumas secções temáticas das grandes livrarias ou surfando na Internet, a oferta é praticamente interminável, tudo está disponível – de Ayurveda até Zaratustra. Assim, existem também grandes probabilidades de encontrar pessoas que pertencem à segunda categoria. Ao querer saber mais sobre o individualismo religioso ou a criatividade espiritual dos crentes «sem religião», precisamos desenvolver competências analíticas capazes de oferecer possibilidades de interpretar e entender a dinâmica do discurso social que está na base desta *auto-poeisis* religiosa. Para obter conclusões compreensíveis e explicativas, temos de interpretar qualitativamente os significados e avaliar as condições históricas das conjecturas, visibilizando assim o carácter híbrido e o sincretismo destas orientações religiosas e de todos os valores éticos e sociais produzidos por elas. Isto é, será necessário combinar estudos quantitativos com entrevistas ou questionários com respostas livres.

Além dos crentes «sem religião», temos também as pessoas que entendem as crenças, ou em geral a religião, como uma opção entre muitas (e em geral como uma das menos convincentes). Estas pessoas criaram alguma confusão, tendo em conta que muitos cientistas sociais defendem a opinião de que a religião é uma condição antropológica inevitável. Assim, suponha-se que uma infracção contra esta regra é a-natural, e fora dos círculos académicos existe, às vezes, a convicção de que a irreligiosidade conduz quase automaticamente à ruína dos costumes morais, alegando que sem verdade divina não se consegue estabelecer valores morais. Embora saibamos que isso não acontece na realidade, temos de questionar de que forma as condições de vida e as bases da fé se transformaram depois do surgimento da opção secular. Será que também as próprias crenças ou as experiências religiosas se transformam, percebendo que se pode viver confortavelmente sem Deus ou dentro de uma imanência pura? O que significa uma vida na qual não há espaço para o transcendente e onde o mesmo se torna inconcebível? Charles Taylor procurou, no seu livro monumental *A Secular Age*, uma resposta a estas perguntas,²⁷ argumentando que a secularização não representa uma narrativa de subtração que elimina sucessivamente a opção da fé. Pelo contrário, a apetência pela transcendência continua intocada pelas transformações históricas. No entanto, reconhecendo filosoficamente a

²⁷ Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

possibilidade de uma existência de pura imanência e elucidando a sua origem histórica, Taylor não procurou saber o que uma vida ateuista significa ética e socialmente. Todavia, é esta questão que interessa sociologicamente.

Nos últimos anos, surgiram alguns estudos empíricos que testemunham uma correlação entre ateísmo/não crentes e uma sociabilidade mais baixa, um individualismo mais alto e um grau elevado de não-conformidade. Em relação às particularidades sociais e sociodemográficas das pessoas sem crença, Catherine L. Caldwell-Harris resume os estudos empíricos da maneira seguinte: eles são, como já vimos no caso de Portugal, na sua maioria jovens, masculinos, pertencem a grupos sociais com um nível intelectual e social elevado, preferem um pensamento racional, desconfiam da intuição e revelam usualmente um maior grau de ceticismo. Defendem eticamente as valorizações imanentes (*this-worldly*) e vivem num ambiente urbano onde o ateísmo é socialmente menos estigmatizado. No que diz respeito às circunstâncias da vida, os ateus procuram ter um grau máximo de autocontrolo e tendem a não ser sujeitos a forças exteriores. Estão mais abertos a experiências novas, menos extrovertidos, menos neuróticos e têm menos preconceitos. Neste grupo de pessoas nota-se uma inclinação mais distinta para um pensamento racional e lógico e, geralmente, para a ciência. Trata-se de um facto que explica, por um lado, o maior número dos cursos superiores ou doutoramentos neste grupo social e, por outro lado, uma das razões principais de não ter religião: ela é considerada ilógica. Em relação a alguns cristãos e budistas, em algumas pesquisas (i.e. *Magical Ideation Scale*) os ateus mostraram claramente mais ressentimentos perante superstições, e ideias supernaturais ou mágicas. Ao contrário de uma opinião bastante comum, os ateus ou as pessoas seculares não rejeitam o sentido da vida e geralmente não têm inclinações niilistas. Os seus valores morais são criados a partir das circunstâncias ou das condições de vida real. Assim, os pais seculares ensinam aos seus filhos valores práticos, tais como não magoar outros, procurar a verdade, a solução racional para os problemas, a responsabilidade perante a humanidade, a natureza e perante o mundo em geral. Nos EUA, os ateus e as pessoas seculares mostraram uma tendência mais clara contra a pena de morte e o uso da tortura, mostraram-se menos etnocêntricos, menos racistas e com menos atitudes nacionalistas.²⁸

²⁸ Para um resumo mais detalhado: Catherine L. CALDWELL-HARRIS, «Understanding atheism/non-belief as an expected individual-differences variable», *Religion, Brain & Behavior* 2:1 (2012) 4-23. Compare também: Catherine L. CALDWELL-HARRIS – Angela L. WILSON – Elizabeth LOTEMPIO

Embora se possa confirmar nitidamente estas propensões específicas nas pessoas sem crenças, temos de reconhecer que as mesmas não podem ser generalizadas. Dentro das mesmas existem muitas variações e estas não fazem parte exclusivamente de um mundo mais secular.

Em relação ao caso português, algumas destas atitudes podem ser observadas, como já indicámos mais em cima, nas pessoas com uma prática religiosa baixa ou nula.²⁹ Além disso, não deixa de ser interessante constatar que se encontram aqui muitas singularidades que já foram identificadas por José Machado Pais que desenvolveu em 2001 uma tipologia original em relação à «religiosidade dos portugueses». Na mesma base do inquérito do *International Social Survey Programme* (ISSP) de 1998, José Machado Pais identifica com 6% da população total um grupo de *laicos, urbanos e elitistas* que se destacam pelas «características de ruptura em relação ao *status quo* tradicional» e que revelam semelhanças marcantes com as particularidades resumidas por Catherine L. Caldwell-Harris. No que diz respeito às superstições, às ideias supernaturais ou mágicas, 74% dos *laicos, urbanos e elitistas* não acreditam em milagres, e entre 70% e 80% não simpatizam com as crenças em curandeiros, amuletos ou videntes. 74% deste grupo defendem a ideia do autocontrolo, ou seja concordam com a ideia de que «a vida só tem sentido se nós próprios lhe dermos um». E como seria de esperar, a grande maioria deste grupo não vê problemas em uniões de facto (83%) e em relações sexuais antes do casamento (70%). Quanto às características sociodemográficas, este grupo dispõe de um maior capital intelectual do que a média portuguesa, está maioritariamente representado pelo sexo masculino, pertence à classe média ou média-alta e vive principalmente na Região de Lisboa e Vale do Tejo.³⁰

No entanto – e como já foi dito –, futuros estudos serão necessários para saber mais pormenores sobre as atitudes sociais das pessoas «sem religião», e sobretudo em relação à estabilidade ou durabilidade das mesmas.

– Benjamin BEIT-HALLAHMI, «Exploring the atheist personality: well-being, awe, and magical thinking in atheists, Buddhists, and Christians», *Mental Health, Religion & Culture* 14:7 (2011) 659-672. Ou Benjamin BEIT-HALLAHMI, «Atheists: a psychological profile» in: Michael MARTIN (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 300-317.

²⁹ Cf. Manuel Villaverde CABRAL, «Prática religiosa e atitudes sociais dos portugueses», 21-71.

³⁰ José Machado PAIS, «O que explica a religiosidade dos portugueses? Um ensaio de análise tipológica» in José Machado PAIS – Manuel Villaverde CABRAL – Jorge VALA (ed.), *Religião e bioética – Atitudes sociais dos portugueses*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001, 185-235 (200-203).

Isto é, caso que aceitemos a hipótese da referida «existential security», temos de confrontar estas atitudes com as instabilidades económicas dos últimos anos. Apenas assim saberemos se o fenómeno dos não crentes é um produto de uma conjuntura específica de condições históricas ou um resultado necessário de algumas particularidades cognitivas que eliminam quase evolucionariamente as opções religiosas.

Irreligiosidade: um fenómeno momentâneo, ou um fenómeno crescente que confirma a secularização?

Concluindo este artigo, quero repetir mais uma vez a difícil questão epistemológica sobre o significado de uma vida «sem religião», e ao refletir sobre esta questão quero concentrar-me sobretudo na forma mais radical desta vida irreligiosa – o ateísmo. Dentro da história das ideias, um dos maiores desafios intelectuais consiste na tentativa em explicar a existência universal das religiões ou das convicções religiosas, e este esforço está marcado por uma particularidade curiosa. Embora uma grande parte dos filósofos ou cientistas sociais tenha reconhecido ou sublinhado as vantagens funcionais ou psicológicas das crenças religiosas, eles próprios foram maioritariamente ateus ou não crentes.³¹ Por outro lado, em comparação com as pesquisas sobre fenómenos como teísmo, animismo ou feiticismo, o próprio ateísmo permaneceu durante muitos anos na sombra da atenção académica. No entanto, os tempos mudaram, a religião já não está em «todo o lado»,³² as sociedades ocidentais já se dividem em esferas religiosas e seculares, e algumas estimativas indicam que os indivíduos irreligiosos já constituem – com cerca 500-750 milhões pessoas – mundialmente o quarto maior grupo das pessoas logo depois dos cristãos (2 bilhões), dos muçulmanos (1,2 bilhões) e hindus (900 milhões).³³ Assim, nas últimas décadas,

³¹ «Durkheim, Freud, Malinowski, Marx, and Weber were all atheists or skeptics, and modern social scientists rank as the most atheistic of all academics.» Dominic JOHNSON, «What are atheists for? Hypotheses on the functions of non-belief in the evolution of religion», *Religion, Brain & Behavior* 2:1 (2012) 48-70 (49).

³² Vide por exemplo Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy*, New York: Doubleday, 1969. Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le Pèlerin et le Converti*; ou cf. Charles TAYLOR, *The Secular Age*.

³³ Phil ZUCKERMANN, «Atheism: contemporary numbers and patterns», in: Michael MARTIN (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, 47-65.

nasceu um novo interesse académico para as formas diferentes do ateísmo. Falando das categorias do ateísmo, este inclui uma forma simples de viver sem referências teístas, uma mundividência antagonística perante a vida religiosa (o que corresponde praticamente à «crença» de que não há nenhum Deus), e uma opção irreligiosa e ateísta que reconhece os valores sociais e culturais da religião.³⁴ Além desta divisão terminológica, somos confrontados com uma questão que é, pelo menos na aparência, simples. Ao aceitar a suposição de que a religião estava no passado em «todo o lado» e que era praticamente impossível não acreditar em Deus,³⁵ temos automaticamente de responder à pergunta: por que razão aparece o ateísmo, e porquê sob algumas circunstâncias mais e sob outras menos? A resposta do historiador seria muito provavelmente a de que o ateísmo, pelo menos na sua forma antagonista ou mais militante, é um produto do iluminismo de um Denis Diderot ou do materialismo de um Karl Marx,³⁶ e o filósofo contemporâneo ia dizer que a possibilidade de viver sem transcendência chegou, no final do século XVIII, com o «exclusive humanism» que apareceu naquela altura como alternativa perante o cristianismo.³⁷

No entanto, o recente debate científico sobre a irreligiosidade debruça-se nomeadamente sobre uma questão que pode ser entendida como a consequência lógica da suposição tradicional de que a religiosidade é um fenómeno intrínseco da natureza humana – e daqui surgem duas perguntas principais. A primeira pergunta é sobretudo formulada por cientistas cognitivos e resume-se à seguinte deliberação: a irreligiosidade é a-natural ou será um produto imprescindível da evolução humana? A segunda pergunta tem mais um carácter interdisciplinar e pretende saber se a irreligiosidade significa de facto uma indiferença incondicional perante questões religiosas?

Acreditando na contagem das pessoas que se identificam como ateus, agnósticos ou não crentes em Deus, Portugal (4-9%) encontra-se no lugar 43, diretamente à frente dos Estados Unidos (3-9%). Os países com a maior percentagem dos irreligiosos são a Suécia (46-85%), o Vietname (81%) e a Dinamarca (43-80%) (pp. 56-57).

³⁴ Gavin HYMAN, «Dialectics or politics? Atheism and the return to religion», *Approaching Religion* 2:1 (2012) 66-74.

³⁵ Cf. Charles TAYLOR, *A Secular Age*, 25-26.

³⁶ No entanto, seria necessário repetir mais uma vez que um desenvolvimento linear de um universo teísta para um universo ateísta ou secularizado é historicamente bastante improvável. Como já indicado em cima, a existência paralela entre ateístas e crentes é um caso normal em todos os tempos e em todas as culturas. Cf. Georges MINOIS, *Geschichte des Atheismus*. Mais correto seria talvez falar de uma forma excepcional do ateísmo europeu.

³⁷ Cf. Charles TAYLOR, *A Secular Age*, 423.

No que diz respeito à primeira pergunta, há alguns anos, Pascal Boyer defendeu a tese influente a partir da qual o pensamento religioso faz parte das essenciais capacidades cognitivas de um ser humano. De uma forma semelhante como, por exemplo, a arte visual ou a música, os conceitos religiosos representam um estímulo forte para a vida humana e facilitam o convívio social. Ou seja, partindo desta aproximação, não é muito importante de onde o pensamento e os costumes religiosos vêm, mas sim como estes correspondem às nossas capacidades cognitivas. Para a antropologia cognitiva, o pensamento e o comportamento religiosos fazem naturalmente parte das capacidades humanas mais comuns, tais como a vida política, as ligações familiares, as qualidades musicais ou as relações multiculturais.³⁸ Assim, o problema consiste no seguinte: caso a religião seja um produto natural da evolução humana, o ateísmo torna-se automaticamente a-natural? Partindo da convicção de que a religião é um fenómeno intrínseco da essência do homem ou um produto natural da evolução humana, como se pode entender o número crescente de pessoas irreligiosas e qual é a função concreta do ateísmo? Neste artigo, não há espaço suficiente para responder a estas perguntas complexas em pormenor, e assim contentar-nos-emos em referir algumas hipóteses que foram recentemente estabelecidas, com base na teoria da evolução, por Dominic Johnson, tentando explicar a provável função evolutiva do ateísmo: (1) possivelmente não há ateus verdadeiros, tendo em conta que cada um acredita (mesmo negando isso) às vezes em entidades supernaturais; (2) embora todos os cérebros humanos tenham mecanismos que «make us susceptible to supernatural concepts», existe uma «variation in individuals' propensities to hold religious beliefs»; (3) existe a probabilidade forte de que a moderna educação filosófica ou/e científica é a origem do ateísmo; (4) o ateísmo pode ser «adaptive, as long as it coexists with belief and neither becomes too common (beyond some threshold)», ou seja o ateísmo pode funcionar como um certo equilíbrio de um sistema natural; (5) com base na suposição de Karl Marx de que a religião pode funcionar como instrumento de controlo das multidões, o ateísmo pode revelar-se, de uma forma recíproca, como instrumento para evitar um controlo exterior – ou para estabelecer um controlo respetivo; (6) dependente das circunstâncias socio-

³⁸ Pascal BOYER, *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, London: William Heinemann Ltd, 2001.

ecológicas, o ateísmo pode adaptar-se a alguns habitats mais facilmente do que a outros, estabelecendo um sistema ecológico particular; (7) o ateísmo pode também funcionar como catalisador dos dinamismos coletivos de uma religião, considerando que o ateísmo pode ser encarado como um perigo exterior; (8) de uma forma semelhante como a hipótese anterior, o ateísmo pode funcionar como um estímulo para as convicções e costumes religiosos «in the face of criticism and scrutiny, boosting religious goals, ideals and commitment in the group as a whole»; (9) a presença do ateísmo pode obrigar grupos religiosos de «tone down religious doctrine to keep it credible in the face of skepticism»; (10) e finalmente, o ateísmo pode ser entendido como uma religião, tendo em conta que muitos ateus «are a collection of like-minded individuals who identify themselves by certain beliefs about the world, who differentiate themselves from people with different beliefs, and who stick together». ³⁹ Johnson começa e acaba o seu artigo inteligente com uma anedota conhecida do rabi londrino Jonathan Sacks na qual um discípulo pergunta ao rabi se Deus tinha criado tudo com um propósito. O rabi confirma a questão e o discípulo pergunta então com que propósito Deus criou os ateus? No que diz respeito ao *New Atheism*, Johnson repete a opinião de Jonathan Sacks de que o novo ateísmo – e sobretudo na sua forma mais militante – deve ser entendido como um enorme benefício para a religião, promovendo, por exemplo, a solidariedade dentro das comunidades religiosas. ⁴⁰

Quanto à segunda pergunta, o problema consiste na maneira como se vive a irreligiosidade numa sociedade em que a religião continua presente. Isto é, o ateísmo e o agnosticismo nunca podem ser auto-referenciais porque deixam de fazer sentido, pelo menos teoricamente, num mundo «sem religião». Mas este mundo não existe, e ninguém duvida seriamente que mesmo nas sociedades mais secularizadas existem ainda muitas estruturas sociais, económicas ou políticas que têm, pelo menos historicamente, uma base religiosa. Assim, é uma questão que permanece em aberto saber até que ponto um indivíduo irreligioso pode ser verdadeiramente *indiferente* perante a religião. Até ao momento, não temos datas suficientes que sejam capazes de dar qualitativamente respostas claras, concretas e palpáveis

³⁹ Cf. Dominic JOHNSON, «What are atheists for?», 55-63.

⁴⁰ Cf. *ibidem*, 66.

acerca das opiniões ou das atitudes das pessoas que se declaram conscientemente irreligiosas. Ao questionar a tese clássica da secularização de Steve Bruce, a partir da qual o ponto final da secularização será uma indiferença geral perante a religião,⁴¹ e observando mais detalhada e empiricamente o grupo das pessoas irreligiosas no Reino Unido, o sociólogo Steven Bullivant sugeriu que estas pessoas (inclusive as pessoas com um nível baixo da prática religiosa ou não afiliadas) podem ter um interesse intensivo em assuntos religiosos; ou podem participar em acontecimentos nacionais ou internacionais que provocam geralmente uma reação religiosa, o que acontece geralmente no caso de grandes tragédias inesperadas. Declarar não ter religião, não significa automaticamente ter uma posição indiferente perante assuntos religiosos. Isto é, tendo em conta que a *não*-religiosidade não se traduz num *não*-interesse ou numa indiferença, deveríamos ser mais cautelosos ao pensar que um crescente número de pessoas «sem religião» é automaticamente um indício obrigatório de uma secularização progressiva.⁴²

No que diz respeito ao caso português, não há a mínima dúvida de que as pessoas «sem religião» ganharam, nos últimos anos, uma impressionante visibilidade quantitativa. No entanto, este crescimento é um fenómeno relativamente inesperado e apenas recentemente nasceu um devido interesse científico em descrever qualitativamente este grupo. Neste sentido, continuamos com algumas dificuldades em descrever correta e detalhadamente as atitudes e comportamentos sociais deste grupo. Sabemos que este grupo é constituído, maioritariamente, por jovens masculinos da classe média ou média-alta com um elevado grau de educação, mas ainda há um lado bastante invisível: ainda sabemos relativamente pouco sobre o vasto número de mundividências ou posições éticas que podem esconder-se atrás da designação «sem religião».

⁴¹ Steve BRUCE, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell Publishing.

⁴² Stephen BULLIVANT, «Not so indifferent after all? Self-conscious atheism and the secularization thesis», *Approaching Religion* 2:1 (2012) 100-106.