
O voluntariado na dialética Estado/Igreja em Portugal – Princípios da substituição da complementaridade

Ricardo Marques

**Publisher**

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Electronic version

URL: <http://eces.revues.org/562>

DOI: 10.4000/eces.562

ISSN: 1647-0737

Electronic reference

Ricardo Marques, « O voluntariado na dialética Estado/Igreja em Portugal – Princípios da substituição da complementaridade », *e-cadernos ces* [Online], 13 | 2011, colocado online no dia 01 Setembro 2011, consultado a 30 Setembro 2016. URL : <http://eces.revues.org/562> ; DOI : 10.4000/eces.562

The text is a facsimile of the print edition.



O VOLUNTARIADO NA DIALÉTICA ESTADO/IGREJA EM PORTUGAL – PRINCÍPIOS DA SUBSTITUIÇÃO DA COMPLEMENTARIDADE

RICARDO MARQUES

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Resumo: O presente artigo “O voluntariado na dialética Estado/Igreja em Portugal – Princípios da substituição e da complementaridade” – inscreve-se na ótica das relações entre estes dois atores utilizando como foco de abordagem o voluntariado. Neste âmbito, discorre sobre a importância dos seus sucessivos momentos históricos dando principal enfoque ao século XIX, altura em que, a par do surgimento de novas formas de voluntariado não conotadas com a Igreja, ocorre a separação de poderes e o “confronto” ideológico em torno da “visão” de um Estado laico. A forma como esta “secessão” determinou o realinhamento dos atores, tendo como particular exemplo o entabulamento da Doutrina Social da Igreja, no qual o princípio da subsidiariedade assume um papel essencial na “perceção ideológica” do voluntariado, influenciou as perspetivas atuais sobre a temática contribuindo, da mesma forma, para visões conflitantes sobre o papel do Estado e sobre o papel do Terceiro Setor – onde as instituições e as “visões” da Igreja ocupam um papel preponderante em termos de intervenção social.

Palavras-chave: Voluntariado, Estado, Doutrina Social da Igreja, princípio da subsidiariedade, história de Portugal

INTRODUÇÃO

Embora a temática da separação de poderes esteja relativamente bem documentada em termos históricos, subjaz um certo vazio no que à história do voluntariado diz respeito. No mesmo sentido, embora a Igreja ocupe um papel determinante na abordagem da problemática do voluntariado, aferido quer em termos de instituições, quer em termos de ideologia, mas principalmente em termos de uma história das misericórdias que remonta aos séculos XV/XVI, subjaz o mesmo vazio temático no que diz respeito ao impacto que as transformações sociais ocorridas no século XIX implicaram, nomeadamente em termos de importância e redefinição do papel do voluntariado.

Observando-se uma inequívoca relação entre a história da relação Estado/Igreja e a temática da secularização, há que compreender a presença de diversas perspectivas teórico/conceituais sobre este conceito, assim como a ausência de uma linha unitária. Neste prisma, Vilaça (2006: 91) refere que nos “esforços de sistematização” dos diversos corpos teóricos se encontram duas correntes principais: a de Dobbelaere, que entende a multidimensionalidade do conceito – compreendendo uma dimensão macrossocietal (que incorpora, num primeiro nível, a laicização), uma dimensão meso/organizacional (que afere a modernização das instituições religiosas) e uma dimensão micro (que incorpora a religiosidade individual) – e a de Tschannen que, na senda dos trabalhos de Popper e Kuhn, entende a secularização enquanto um paradigma autónomo e não uma teoria para onde confluem diversos paradigmas.

Por sua vez, Casanova (2006) refere que a secularização pode ser entendida em três vertentes: enquanto declínio das crenças e das práticas religiosas nas sociedades modernas; enquanto privatização da religião – entendida como pré-condição para o surgimento dos partidos democráticos liberais; e enquanto diferenciação das esferas seculares (Estado, economia, ciência) – entendida enquanto emancipação das instituições e normas religiosas. Taylor (2007), por seu turno, refere que o enfoque da abordagem tanto pode enfatizar a análise das práticas e das instituições como enfatizar o “afastamento” dos indivíduos face a “deus” e à “crença religiosa”. No entanto, privilegia uma terceira vertente a que denomina “as condições da crença”, ou seja a passagem de sociedades onde a crença em “deus” era imutável/inquestionável para outros perfis nos quais esta constitui apenas uma das múltiplas escolhas individuais. São estas “condições da crença”, ou esta possibilidade de escolha, que permitem compreender uma era ou uma sociedade como secular ou não. Crítico das teorias vigentes, refere que a “modernidade” está imbuída de uma visão romantizada, mas negativa, sobre a história das sociedades não seculares, tornando-se necessário “recuar até ao passado” para se ultrapassar muitas das dicotomias presentes (crente/não crente, ciência/religião, etc.).

Imbuída desta visão, esta análise incidirá sobre a história do voluntariado em Portugal, centrando-se na esfera das relações entre Estado e Igreja, considerando que essa história caminha lado a lado com a da secularização – logo, o entendimento de uma poderá contribuir para o entendimento da outra. Da mesma forma, traçará a inevitável relação entre a influência da Igreja Católica Romana e a forma como esta relação se reflete não apenas no peso que as instituições da Igreja ostentam em termos do Terceiro Setor, particularmente visível nas que recorrem ou que promovem o voluntariado, mas também em termos ideológicos e doutrinários. Sendo assim, incidirá na influência que a religião ostenta em termos de uma prática social como o voluntariado, aspeto que não deixa de observar uma tendência que, se nem sempre crescente, se caracteriza pela

manutenção e pelo reforço, visível quer em termos de enquadramento jurídico, quer também no entendimento do que deve ser uma prática/atividade não remunerada, patente em termos de valores e motivações dos indivíduos e das organizações. Inerentes a estas questões, encontramos a lógica da reivindicação, da incorporação, muitas vezes do conflito, onde os papéis que são atribuídos ao Estado, à Igreja e à própria sociedade civil, ou os papéis que os próprios atores incorporam, ostentam um peso que extravasa o simbólico, não obstante a presença das áreas cinzentas e regiões sem fronteiras definidas.

A presença da relação entre voluntariado e Igreja/religião em termos de teoria sociológica será também contemplada nesta abordagem, de forma a aferir não só as temáticas mais relevantes como também o grau de influência de uma crença/prática religiosa para o exercício do voluntariado. Neste ponto, observa-se que, embora já exista algum substancial corpo teórico sobre a matéria, predominam os estudos de caso ou parcelares, subsistindo a inexistência de abordagens macro sobre esta relação. Na ausência dessa mesma abordagem macroestrutural, muitos dos estudos apenas referem a importância da religião como um dos múltiplos indicadores que influenciam uma prática de voluntariado, não sendo suficientemente descortinado o que está no seu âmago. No entanto, tornar-se-ia extremamente complexo estudar a relação entre religião e voluntariado sem considerar o peso de outras variáveis. Embora não se procure uma análise particularizada ou de âmbito quantitativo, observaremos que existem claras tendências nas linhas de investigação que têm incidido sobre esta temática.

Na parte final deste artigo proceder-se-á a uma análise dos modelos da relação entre Estado e Igreja patentes no estudo de Matteo Bonnotti (2008) de forma a entender se algum dos mesmos pode ser aplicado à sociedade portuguesa atual. No mesmo sentido, procurar-se-á aferir se as dinâmicas do voluntariado em Portugal, atendendo ao seu “contexto religioso”, obedecem a uma perspetiva “pluralística”.

1. ESTADO, IGREJA E VOLUNTARIADO EM PORTUGAL – ETAPAS DA HISTÓRIA

Embora a história do voluntariado em Portugal não seja recente, existe alguma escassez de informação relativamente à sua evolução e percurso. A primeira dificuldade prende-se com a própria definição concetual do termo “voluntariado”. Embora a Lei de Bases do Voluntariado seja de 1998¹ e, logo, possua alguma atualidade, esta define o voluntariado como:

o conjunto de ações de interesse social e comunitário realizadas de forma desinteressada por pessoas, no âmbito de projetos, programas e outras formas de

¹ Lei n.º 71/98 de 3 de Novembro. Diário da República. 1-Série A. Assembleia da República.

intervenção ao serviço dos indivíduos, das famílias e das comunidades desenvolvidos sem fins lucrativos por entidades públicas ou privadas.

Sendo assim, teremos que ter em especial atenção os aspetos inerentes a uma atividade “desinteressada”, a cuja prática a pessoa que se dedica não auferir qualquer tipo de remuneração por parte da entidade a quem presta o seu trabalho. Em termos históricos o carácter não remuneratório não consistia numa obrigatoriedade objetiva, e é precisamente do vazio legal que caracteriza alguns dos períodos históricos que decorre o princípio da não remuneração, simultaneamente a par da livre vontade da pessoa que se dedica ao voluntariado, que serve como principal balizador e aferidor da sua “presença” em termos cronológicos.

Nesta análise do contexto histórico português encontramos os trabalhos de investigadores como Acácio Catarino (2004) e Rogério Roque Amaro (2002). Acácio Catarino aponta quatro períodos temporais importantes: Idade Média, século XIX; Estado Novo e Pós-25 de Abril de 1974. Enquanto na Idade Média se encontram as bases da ação social, de âmbito caritativo, no século XIX assiste-se ao surgimento de um voluntariado impulsionado pela “tímida” industrialização, assim como pelo advento, principalmente a partir de metade do mesmo século, do republicanismo português influenciado pelos ideais da Revolução Francesa. Nesse sentido, observa-se o surgimento de um contexto político-social que possibilita o aparecimento de quatro tipos de organizações, cada uma das quais conducente a /coincidente com um determinado tipo de voluntariado: cooperativo, mutualista, político e associativo. Embora estas quatro vertentes, salvaguardando as inevitáveis diferenças, incorporassem uma prática de voluntariado, ou seja, uma prática não remunerada, tornava-se evidente que os objetivos de âmbito político/social, de reivindicação ou de defesa dos seus membros, consistiam numa característica comum. O lado político-social patente, quer na luta por melhores condições de trabalho, quer na luta contra a dominante classe burguesa, quer ainda na luta pelo derrube do regime monárquico, eram alguns dos seus denominadores comuns. Com o advento do Salazarismo (1933-1974) este tipo de organizações sofre, na maior parte dos casos, um inevitável revés e proibição. Relativamente a este período, Catarino refere que este se caracteriza por três linhas principais: o aparecimento da Previdência Social (mais tarde substituída pela Segurança Social); “o peso crescente do trabalho social remunerado” – conducente à profissionalização do trabalho social e, subsequentemente, a substituição dos voluntários por trabalhadores remunerados; e finalmente o entendimento do Estado enquanto “solução” para os problemas sociais – implicando, da mesma forma, um menor espaço de intervenção para as organizações de voluntariado. Neste último ponto, refira-se o facto de já não estarmos na presença de um

voluntariado de perfil tão marcadamente político, reivindicativo, ou ideológico, excluindo, evidentemente, as organizações corporativas ou políticas permitidas/alinhadas pela máquina estatal, mas por um voluntariado de âmbito quase exclusivamente social. Posteriormente, com o advento do período democrático, observa-se a existência de cinco linhas fortes, nomeadamente: o surgimento do voluntariado revolucionário – ou seja, alinhado face a um partido ou a uma ideologia política; a renovação e substituição do voluntariado tradicional – baseado no entendimento de que a extensão dos problemas sociais e o arco da sua ação teriam de ser mais abrangentes; o aparecimento de novos domínios – reflexo de uma sociedade em que problemáticas como a descolonização, a escolarização, a saúde e a habitação teriam que ser alvo de um maior grau de intervenção; a aproximação entre os diversos domínios – potenciada pela comemoração do Ano Internacional dos Voluntários em 2001, que dinamizou a política estatal de promoção do voluntariado em termos de uma estratégia coerente/coincidente com a da União Europeia; e, por último, aquilo que o autor define enquanto “menosprezo e impasse” – associado ao facto de subsistir um estereótipo negativo face ao voluntariado, no seu entendimento enquanto “inferior” ao trabalho remunerado e, por inerência, pela visão de que o setor não lucrativo é inferior ao setor lucrativo.

Este quadro histórico é partilhado por outros investigadores, embora o foco da análise nem sempre seja coincidente. Rogério Roque Amaro, por exemplo, coloca o enfoque na questão da industrialização, sendo com base neste processo que define os períodos cronológicos: pré-industrial; “era industrial”; surgimento do Estado Providência e pós-industrial. Por sua vez, um estudo da autoria da Universidade Católica e da Johns Hopkins University, coordenado em Portugal por Raquel Campos Franco (2008),² refere que uma das mais-valias do setor não lucrativo português é, justamente, a existência de uma forte tradição em termos da participação da sociedade civil. Neste âmbito, destaca as suas principais influências: a “herança” da Igreja Católica Romana; a tradição de mutualismo; uma longa presença de controlo político autoritário e, por último, a recente transição democrática. Neste último ponto, refere que foi essa mesma transição democrática que conduziu a uma crescente confiança do Estado relativamente às organizações privadas não lucrativas. Denota-se, nesta abordagem, que Igreja e Estado se “encontram” como interlocutores, tornando-se, muitas vezes, nos principais atores, sem serem, contudo, os únicos nesta redefinição sobre o setor não lucrativo onde o voluntariado se insere.

² Coordenado por esta autora, trata-se de um estudo comparativo de 38 países, que teve como assistentes de investigação Vera Pinto Leite, Mariana Costa, Liliana Fernandes, Marta Ribeiro e Carlos Azevedo. O estudo também contou com a participação da Fundação Luso-Americana, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação Ilídio Pinho, assim como da Fundação Aga Khan.

Esta mesma observação pode ser encontrada nos estudos a nível europeu. A Educational, Audiovisual, & Culture Executive Agency (2010), a par das etapas citadas no estudo da Universidade Católica, destaca a influência das santas casas da misericórdia e de outras instituições de caridade, influência, que foi, inclusive, ampliada e disseminada na colonização de outros territórios. Neste ponto, entende que tal só foi possível devido à aliança existente entre a monarquia e a Igreja Católica. Relativamente ao período industrial, refere que, mesmo tendo possibilitado o surgimento de novas organizações, principalmente mutualistas, o voluntariado em Portugal sempre foi o reflexo de alianças existentes entre o Estado, a Igreja e as sucessivas elites económicas, não obstante o seu substancial decréscimo no período do salazarismo. Com o seu término e, subsequente, transição democrática aponta como datas marcantes não só as comemorações do Ano Internacional dos Voluntários de 2001, como também o reconhecimento, em 1994, do estatuto das organizações não-governamentais para o desenvolvimento.

Embora todas as abordagens coincidam na importância da influência da tradição das organizações da Igreja, do mutualismo do século XIX, do salazarismo e da transição democrática, sendo estas as principais etapas focadas, existem certas linhas de análise que carecem de uma abordagem mais aprofundada. Por exemplo, se bem que seja reconhecido à Igreja um papel privilegiado, nomeadamente na relação com as diversas roupagens do Estado, denota-se que nem sempre essa mesma relação se caracterizou pelo mesmo “bom entendimento”. Esta perspetiva nem sempre surge clarificada nas análises consideradas. É o caso, evidentemente, do século XIX, reconhecido como a principal etapa para o incremento do voluntariado em Portugal. Sendo certo que as transformações socioeconómicas originadas pelas alterações no aparelho produtivo possibilitaram novas formas de organização e respostas sociais, é também certo que a maior parte das mesmas se orientava numa matriz algo diferente da eclesiástica. Ora, estando o voluntariado diretamente relacionado/incorporado na relação entre Estado e Igreja, coloca-se a seguinte questão: de que forma a história dessa relação influenciou a sua própria história? Para o compreender há que analisar a história dessa relação, particularmente as suas ruturas.

2. DO SÉCULO XIX AO XXI – CISÕES E APROXIMAÇÕES ENTRE A IGREJA E O ESTADO EM PORTUGAL

Segundo Lopes (2007: 55), a separação entre Estado e Igreja ocorre no século XIX com o advento do iluminismo em Portugal, fomentado por uma disputa entre o poder político e o poder religioso pela posse dos espaços públicos. Há que considerar, particularmente, que os bens da Igreja eram substanciais, pertencendo-lhe, inclusive, a posse de grande parte das terras. Outro reflexo da importância da Igreja também era aferido pelo número de

clérigos por habitante, considerado um dos mais altos da Europa, assim como pelo número de mosteiros – aspeto que foi dinamizado pela ação do monarca Dom João V, ou seja, pelo próprio Estado. No entanto, a partir da segunda metade do século XVIII, com a chegada ao poder do Marquês de Pombal, observa-se uma inflexão de orientação na esfera das relações entre Estado e Igreja. Algumas das medidas consistiram na dissolução das ordens religiosas e, subsequentemente, confiscação dos seus bens; na expulsão do Núncio Apostólico; no restabelecimento do “beneplácito régio”³ e no fim da separação de base inquisitória entre cristãos “velhos” e “novos”. Relativamente a este período, o historiador Oliveira Marques (2006: 375) realça o papel do Marquês de Pombal enquanto “ideólogo” do Despotismo Esclarecido do rei Dom José, que tinha por base os princípios da doutrina do Iluminismo, e que teve como principal expressão a promulgação da Lei da Boa Razão em 1769. Segundo os mesmos princípios, a sociedade dever-se-ia reger pelo princípio da racionalidade, ou baseada no entendimento de que a natureza humana deveria ter como pressuposto a razão. Ou seja, ao encontro de uma “lei natural” que deveria servir a todos os indivíduos. Tratava-se de uma orientação profundamente laica, visto romper com o Absolutismo tradicional baseado na subordinação do Rei às leis civis e às leis religiosas. Segundo os princípios do Despotismo Iluminado/Esclarecido cabia ao Rei, quer a interpretação das leis naturais, quer a interpretação das leis religiosas – princípio que implicava a subordinação da Igreja face ao monarca ou, dito de uma outra forma, da sua subordinação face ao Estado. Foi também iniciado um processo de distanciamento face ao Vaticano e de promoção de uma Igreja “exclusivamente” nacional. Para além dos princípios de nivelamento das classes sociais, da abolição dos privilégios baseados na hereditariedade, da promoção do industrialismo e do favorecimento dos monopólios nacionais como forma de reduzir o peso das importações, este período também se caracterizou pela dinamização de uma assistência pública organizada que retirou importância e papel à assistência de caridade de base religiosa.

Embora a Revolução Liberal de 1820 tenha posto término ao período do Despotismo Iluminado, apenas posteriormente, no reinado de Dona Maria Pia, se observou uma nova “aproximação” entre o Estado e a Igreja, nomeadamente através da legislação de 1901 que legalizou as ordens religiosas – desde que, contudo, fosse respeitado o imperativo de promoção de ações de âmbito caritativo e educativo. Não obstante esta aproximação, o “anticlericalismo” português manteve-se como uma constante até à proclamação da Primeira República em 1910. Neste período, tal como sucedeu em 1836, altura em foram erigidos liceus de perfil laico, contrapontos ao monopólio do ensino religioso, também a legislação republicana aboliu a maior parte dos feriados religiosos e impediu a ação da

³ O beneplácito régio consistia no direito de censura face às decisões e orientações eclesiais.

Igreja em diversas áreas do domínio social. Posteriormente, através do Decreto-Lei de 20 de Abril de 1911 – que ditou a separação oficial entre Igreja e Estado – foram tomadas outras medidas secessionistas, nomeadamente o fim do ensino religioso na Universidade de Coimbra e a nacionalização dos bens pertencentes à Igreja.

Com o advento do Estado Novo assistiu-se a uma nova aproximação entre o Estado e a Igreja. Embora a Constituição de 1933 mantivesse o princípio de separação entre os dois, reconhecia o catolicismo como a religião oficial portuguesa, embora não lhe fosse atribuído o seu “monopólio”, nomeadamente ao garantir a liberdade religiosa de todas as confissões, assim como a neutralidade de ensino nas escolas estatais. De todas as formas, a Igreja recuperou, de um modo gradual, grande parte dos seus antigos privilégios, tais como benefícios fiscais, reconhecimento civil do casamento religioso e proibição do divórcio em casamentos religiosos. Todos estes aspetos seriam, posteriormente, consagrados na Concordata de 1940 e no Acordo Missionário de 1941. Posteriormente, com o advento da democracia em 1974, estes princípios acabaram por ser revistos, sendo revogadas algumas das suas premissas.⁴ Neste sentido, a Constituição de 1976 consagrou, tal como a de 1933, o princípio da separação entre Estado e Igreja e os fundamentos de um Estado laico, nos quais se incluem a liberdade religiosa e o princípio da não discriminação em termos de escolha religiosa. No entanto, tal como na sua antecessora, também é reconhecido o papel primordial da Igreja Católica, ancorado no primado da sua importância no decorrer do processo histórico português.⁵ Como reflexo desta primazia, apenas a 21 de junho de 2001 é aprovada Lei da Liberdade Religiosa⁶ que, além de servir de garantia de direitos às religiões e confissões minoritárias, clarifica as temáticas da assistência religiosa hospitalar, fiscalidade e casamento. O fundamento destas medidas prendia-se com a necessidade de enquadrar a Igreja nos princípios das “sociedades democráticas pluralistas”.

Embora a história do voluntariado em Portugal esteja diretamente confrontada com a relação Estado/Igreja subsiste um certo vazio relativamente a esta temática, considerando, particularmente, que as atividades de voluntariado se incluem no Terceiro Setor e que o eixo desta relação tem de ser entendido na ótica do Estado Providência (Ferreira, 2000). Colocando-se diversos eixos de relação, a principal dificuldade prende-

⁴ Em 2004 é revista a Concordata. Uma das medidas revogadas prendia-se com a possibilidade de serem permitidos divórcios em casamentos celebrados no âmbito religioso. Em termos de consagração de direitos e deveres, é realçado o papel do Estado na educação das crianças e jovens; o princípio da não discriminação relativamente ao ensino de religião e moral nos estabelecimentos de ensino público não superior; e a possibilidade de cada contribuinte afetar 0,5% dos seus impostos sobre os rendimentos para instituições sociocaritativas ou para comunidades religiosas. Esta revisão é apelidada de “Concordata da Democracia”.

⁵ O autor refere a existência de um certo paralelismo entre o texto constitucional e a importância histórica da bula *Manifestis Probatum* do Papa Alexandre III que reconhece, em 1179, a independência de Portugal e Afonso Henriques como seu monarca.

⁶ Para a sua promulgação foi constituído um grupo de trabalho denominado “Comissão da Liberdade Religiosa”.

se com a caracterização/definição de um modelo de Estado Providência que se coadune com a realidade portuguesa, respeitando e atendendo aos particularismos/similaridades da Europa do Sul. Atendendo à noção de que existe um processo histórico baseado na interação que conduz à existência de determinado tipo de regime (Esping-Andersen, 1991: 115); considera-se que esse mesmo processo se caracteriza pela importância de três vetores: o modelo de formação política da classe trabalhadora; a lógica de alianças consagradas durante a transição de uma economia rural para uma “sociedade de classe média” e, por último, a importância das reformas conducentes à institucionalização das “preferências de classe e do comportamento político”. Insurgindo-se contra os críticos e os que pretendem a menorização do Estado Providência, assumindo que a tónica não deve ser colocada na ótica dos gastos do Estado, mas sim na sua natureza de “classe”, Esping-Andersen define três modelos distintos de Estado Providência: social-democrata (característico dos países escandinavos: Suécia, Noruega e Dinamarca) – baseado no princípio de que os trabalhadores necessitam de recursos sociais (saúde educação), mas que, simultaneamente, a política social é garante da eficiência económica; modelo conservador-corporativo (característico da Europa Continental: Alemanha, França, Áustria, Holanda, Itália) – baseado no entendimento de que o Estado, através da previdência social, poderia substituir o mercado e servir de garante para a manutenção de uma sociedade estratificada, de base conservadora, alicerçada pelo princípio da subsidiariedade; e o modelo liberal (característico dos países anglo-saxónicos: Estados Unidos, Canadá, Austrália e Reino Unido) – baseado no princípio assistencialista e onde a previdência social está limitada aos “comprovadamente pobres”, subsistindo um forte estigma em relação à população que recebe apoios. Na linha dos trabalhos de Esping-Andersen, mas focados na relação entre as organizações do Terceiro Setor e o Estado, Anheier e Salomon (*apud* Ferreira, 2000) distinguem os Estados em termos de estrutura jurídica e em termos de capacidade de provisão de bem-estar, definindo os “common law countries”, onde se incluem os países anglo-saxónicos (Reino Unido, EUA, Canadá e Austrália), nos quais as organizações estão mais voltadas para o mercado e para o lucro; os “civil law countries”, onde se incluem a França, Alemanha, Áustria e Itália, nos quais as organizações estão mais voltadas para o Estado e apresentam características similares às organizações públicas, sendo influenciadas pela tradição católica e pelo “princípio da subsidiariedade”; e, por último, as organizações dos países escandinavos de inspiração social-democrata, onde a fraca expressão do setor não lucrativo se deve ao forte domínio estatal. Em termos de voluntariado, nos países anglo-saxónicos predomina o voluntarismo caritativo, enquanto nos países da Europa continental predomina o “princípio da subsidiariedade”, patente na Doutrina Social da Igreja. No entanto, esta tipologia não deixa de apresentar algumas variações. Por exemplo, enquanto em França

e na Bélgica se observa uma “orientação social”, na Alemanha e na Áustria se assiste a uma “orientação familiar”.

As críticas que, geralmente, se apontam a estes modelos, principalmente aos trabalhos de Esping-Andersen, mas também extensíveis aos de Anheier e Salomon, prendem-se com o facto de os países do sul da Europa, nomeadamente Itália, Grécia, Espanha e Portugal, não se enquadrarem nas tipologias definidas. Nas razões das diferenças, Ferrera (1999: 456) salienta o desenvolvimento tardio do Estado Social nestes países, caracterizado por uma “permanente austeridade” conducente a um “estado de subdesenvolvimento institucional e financeiro”. Salvaguardando as diferenças e as especificidades, Ferrera enuncia algumas das similaridades entre os países do Sul: o seu carácter dualista – existindo substanciais discrepâncias entre a proteção social atribuída ao emprego dito regular (institucional) face ao emprego irregular; uma proteção social desequilibrada relativamente aos grupos de risco; uma abordagem de perfil universalista face aos sistemas de saúde; a existência de conluíus entre o setor público e o setor privado – sendo os ganhos, maioritariamente, para o último; uma “arquitetura de Estado Social” ancorada no clientelismo; e, por último, um financiamento da Segurança Social caracterizado por uma distribuição desequilibrada dos custos pelos grupos ocupacionais, assim como um forte peso da economia paralela. A somar a estes aspetos, ainda há a acrescentar a pressão externa derivada das políticas de convergência da União Europeia. No mesmo sentido, Serapioni e Sesma (2011: 621) observam que a crescente retórica política/legislativa em torno de direitos individuais e coletivos não tem sido acompanhada por uma maior implementação na prática.

Usualmente caracterizado pela presença de um Estado Providência fraco e por uma Sociedade Providência que atua, particularmente, ao nível de redes e que consegue suprir, quer de maneira formal, quer de maneira informal, as insuficiências do Estado, baseando-se na tipologia de Anheier e Salomon, Ferreira (2000) refere que a realidade portuguesa incorpora um modelo misto, visto conjugar a “redistribuição universalista” e a “previdência laborista”, apresentando como principais características: princípio da diferenciação positiva, prestação universal de garantia a um rendimento mínimo e integração social e profissional através de programas. Relativamente à Igreja, observa subsistir uma “tributação de base conservadora/corporativa” onde ela representa, através das misericórdias, metade das IPSSs registadas na Direção-Geral da Ação Social. De todas as formas, embora entenda que subsiste uma “ameaça” de gradual privatização dos serviços estatais da área social, não deixa de existir uma tendência, iniciada nos anos 1980 e 1990, no sentido de o Estado português se tentar equiparar aos países com sistemas de segurança social mais avançados.

Uma das principais problemáticas desta área, ou um dos debates mais acentuados, prende-se, exatamente, com esta questão: englobado no Terceiro Setor, como deverá ser a relação entre voluntariado e Estado?

3. PRINCÍPIOS DA RELAÇÃO ENTRE VOLUNTARIADO E ESTADO – SUBSTITUIÇÃO E/OU COMPLEMENTARIDADE

Subsistem duas linhas fortes, duas interpretações, ou dois princípios sobre o formato que deverá ostentar a relação entre o voluntariado e o Estado em Portugal, embora nenhum dos princípios se possa considerar linear ou homogéneo. Pelo contrário, ostentam, muitas vezes, “intensidades” variáveis. A primeira das visões, sendo essa a que está mais formatada na sociedade portuguesa contemporânea, baseia-se no princípio da complementaridade. Este princípio ancora-se no facto de que o primado da ação social, a área de primazia (mas não a única) no campo do voluntariado, deve estar na inerência do Estado através dos seus serviços públicos, quer em termos de Poder Central, quer em termos de Poder Local. Neste sentido, as atividades de voluntariado, entendendo, nesta vertente, as que estão enquadradas nas organizações do Terceiro Setor, devem ser apenas complementares aos serviços do Estado e nunca podem ser substitutas da ação do mesmo. Uma das principais razões apontadas prende-se com o facto de que o Estado não se deve desresponsabilizar da sua ação social, ou deixar de providenciar a qualidade desses serviços e o livre acesso aos mesmos. Esta lógica também pressupõe que a maior parte das atividades deve continuar a ser realizada por profissionais, quer por razões de qualidade do serviço, quer para evitar a tensão inerente à extinção de postos de trabalho, quer ainda pelo princípio de que o Estado incorpora um ator neutro na relação com os indivíduos e com as comunidades. Neste prisma, encontram-se algumas das ações concretas de dinamização do setor, nomeadamente a constituição em 2000,⁷ um ano antes do Ano Internacional dos Voluntários, do Conselho Nacional para a Promoção do Voluntariado (CNPV), entidade estatal enquadrada e sob a tutela, até à presente data, do Ministério do Trabalho e da Solidariedade Social e que pretende servir como órgão consultivo e representante das organizações públicas e privadas que prestam serviços de voluntariado.⁸ Uma das principais medidas implantadas pelo CNPV prende-se com a constituição dos Bancos Locais de Voluntariado de nível concelhio, entidades que exercem o papel de mediadoras entre os voluntários e as organizações que procuram os seus serviços. Em termos legais, apenas pode ser constituído um Banco Local de Voluntariado (BLV) por concelho. Da mesma forma, um dos requisitos para determinada entidade constituir um BLV, ou para ser uma “entidade

⁷ Resolução 50/2000.

⁸ O CNPV está, também, relacionado com a REAN (Rede Europeia Anti-Pobreza/Portugal).

enquadradora/promotora”, prende-se com a sua capacidade logística, história e reconhecimento por parte da comunidade local onde se insere. Embora não exista nenhuma obrigatoriedade para este pressuposto, a maior parte dos BLV está enquadrada em municípios, existindo raras exceções em que os BLV estão sob a alçada de instituições do Terceiro Setor. Embora não se possa falar em monopólio do Estado observa-se uma predominância deste ator, visto possuir não só a tutela institucional do voluntariado como também o “ditar” das regras (burocráticas e jurídicas) perante as quais as atividades de voluntariado devem estar enquadradas.

Dentro do mesmo princípio da complementaridade, não se encontra, apenas, o Estado nas suas dimensões Central e Local. Também a União Europeia – entendida enquanto entidade supranacional – ocupa um papel essencial nesta relação, quer através de programas como o Serviço Voluntário Europeu, quer através do apontar de orientações, patentes nas diretivas aos Estados-Membros, como aconteceu, em 2011, com as atividades do “Ano Europeu das Atividades Voluntárias que Promovam uma Cidadania Ativa”.⁹ Neste sentido, tal como sucedeu em 2001 quando se comemorou o Ano Internacional dos Voluntários, também se assiste a esta tentativa atual de dinamizar os países-membros no sentido de criarem conjunturas político-sociais para a prática e para a promoção do voluntariado. Refira-se que o incentivo ao voluntariado faz parte dos objetivos do Tratado de Lisboa de 2007, nomeadamente ao implicar os Estados e os seus governantes a serem proativos no entabulamento de políticas e programas de promoção/capitalização do voluntariado. Logo, também o “Estado União Europeia” se assume como um ator determinante nas políticas de voluntariado nacionais, não por ter a capacidade de impor regras, subsistindo definições legais e conceptuais bastante díspares de país para país, mas pela sua capacidade de impor lógicas de pressão aos Estados-membros.

A segunda visão sobre a relação Estado/voluntariado prende-se com o princípio da substituição, baseado no pressuposto de que não deve ser apenas o Estado a deter o monopólio da ação e da intervenção social, mas que deve ser dado ao setor privado não lucrativo uma quota substancial desse domínio. Embora não se possa considerar como antípoda ao princípio da complementaridade, o tópico está colocado no ator que deve ocupar o papel principal ou ser o mais determinante. Logo, segundo o princípio da substituição, seria o Estado que deveria ser complementar à ação das organizações não lucrativas e nunca o contrário. As razões invocadas prendem-se com a existência de uma sociedade civil organizada que consegue suprir as necessidades populacionais, exatamente por se considerar mais próxima das populações. Nesta lógica, deveriam ser

⁹ Aprovado por Resolução do Parlamento Europeu em 2005.

as entidades do setor não lucrativo a responsabilizarem-se não só pela promoção e gestão das políticas do voluntariado, como também estaria sob a sua alçada a aplicação das medidas de apoio social. Sendo assim, o Estado restringir-se-ia apenas a disponibilizar os instrumentos legais e a suportar através de subsídios as entidades do Terceiro Setor. Outra das razões apontadas prende-se com a noção de que o Estado nem sempre consegue ser uma entidade representativa, muito menos uma entidade considerada neutra por todos os atores. Na procura de uma maior representatividade foi constituída, em 2007, a Confederação Portuguesa do Voluntariado (CPV), entidade que tem como objetivo representar os voluntários e as diversas organizações federadas de voluntariado. Desta forma, a sua constituição é entendida como o preenchimento de uma lacuna que o trabalho do CNPV não contemplava – ter por funções representar os voluntários. Embora não seja substituta ao CNPV, estando, inclusive, integrada na sua “estrutura” enquanto entidade observadora, a CPV emerge e “reclama-se” da sociedade civil.

O princípio da substituição não é apanágio das organizações pertencentes à Igreja, embora a Igreja seja um dos atores mais expressivos nas dinâmicas do voluntariado. De facto, pode “ler-se” no princípio da substituição o princípio da subsidiariedade patente na Doutrina Social da Igreja. A origem desta doutrina é apontada ao século XIX, mais especificamente ao ano de 1871, através da publicação da encíclica *Rerum Novarum* pelo Papa Leão XIII. O seu aparecimento é, muitas vezes, explicado pela necessidade de a Igreja ter de encontrar soluções para lidar com as problemáticas sociais derivadas do processo de industrialização. No entanto, há que realçar que é também neste período que se assiste a uma das maiores cisões ideológicas entre Igreja e Estado. Nesta ordem de ideias, podemos advogar que o entabulamento da Doutrina Social da Igreja não deixa de constituir uma resposta face à diminuição sentida relativamente à menorização do papel eclesial em termos de intervenção na sociedade, nomeadamente nas questões da pobreza e da exclusão social.

Enquadrado nestes pressupostos doutrinários, nomeadamente no capítulo dedicado aos Princípios da Doutrina Social da Igreja, o princípio da subsidiariedade baseia-se no entendimento de que não se pode agir sobre a “dignidade da pessoa humana” sem se intervir, simultaneamente, sobre os grupos onde ela se insere. Logo, a Igreja deverá ter um papel preponderante nesta intervenção. Segundo o compêndio da Doutrina Social da Igreja observa-se que:

O princípio de subsidiariedade protege as pessoas dos abusos das instâncias sociais superiores e solicita estas últimas a ajudar os indivíduos e os corpos intermédios a desempenhar as próprias funções. [...] Com o princípio da

subsidiariedade estão em contraste formas de centralização, de burocratização, de assistencialismo, de presença injustificada e excessiva do Estado e do aparato público.(2010: 71)

Nesta visão, observa-se que quanto menor for a presença, o peso e a intervenção do Estado, maior será o benefício das comunidades envolventes. Trata-se, em suma, de uma reconfiguração da ação estatista baseada no seu menor envolvimento, ou restringida ao domínio do custeamento das atividades voluntárias. No entanto, em termos de disponibilização de recursos financeiros, continua a ser o Estado uma das principais fontes de fundos das organizações que recorrem a voluntários no âmbito das suas atividades. De todas as formas, o voluntariado está inscrito na Doutrina Social da Igreja, nomeadamente na aplicação do princípio da subsidiariedade onde, a par da “cooperação no âmbito do privado-social”, é apontado como um dos mecanismos para desenvolver a “dimensão social da pessoa”, chegando a afirmar que:

Muitas experiências de voluntariado constituem um ulterior exemplo de grande valor, que leva a considerar a sociedade civil como lugar onde é sempre possível a recomposição de uma ética pública centrada na solidariedade, na colaboração concreta, no diálogo fraterno. (2010: 140)

Esta questão dos princípios, esta incorporação/definição do voluntariado, assume, contudo, paralelismos com a definição legal do setor, nomeadamente porque a Igreja também os entende como unitários e indivisíveis. A par do princípio da subsidiariedade, ainda encontramos: “o princípio do bem comum”, a “destinação universal dos bens”, a “participação”, “o princípio de solidariedade”, “os valores fundamentais da vida social” e “a via da caridade”. Por sua vez, a Legislação¹⁰ define os seguintes princípios: solidariedade, participação, cooperação, complementaridade, gratuidade, responsabilidade e convergência. Embora os princípios patentes na legislação ostentem um carácter mais operativo, mais focados na relação entre os voluntários e as organizações, e os da Doutrina Social da Igreja ostentem uma maior carga ideológica (não deixando de também ser operativos), quer a solidariedade, quer a gratuidade, ou até o próprio “desinteresse” da ação voluntária, estão patentes nos dois documentos, subentendendo-se a “influência” dos princípios doutrinários da Igreja para o entabulamento das normativas legais. Não obstante estas similaridades, subsistem

¹⁰ Capítulo II, artigo 6.

posições antagónicas sobre os papéis que devem assumir o Estado e a Igreja/Terceiro Setor.

Tanto a lógica da complementaridade, como a lógica da substituição (ou da complementaridade “invertida”), não deixam de surgir como respostas, ou ensaios de respostas, face a uma realidade de baixa participação da sociedade portuguesa nas atividades voluntárias comparativamente com os restantes países da União Europeia, particularmente com os países do norte da Europa. De facto, segundo dados comparativos do European Values Study, relativos a 1999/2000, (*apud* Educational, Audiovisual, & Culture Executive Agency, Directorate General Education and Culture, 2010) e do Eurobarometer, relativos a 2006 (*idem*), a participação da população portuguesa no voluntariado é considerada “relativamente baixa” pela União Europeia situando-se no intervalo dos 10%-19%. Note-se que a média da União Europeia se situa nos 23%.¹¹ No entanto, há que considerar que os estudos tendem a contemplar, apenas, o voluntariado formal, olvidando toda a atividade voluntária de âmbito informal, ou seja, não enquadrada em programas de voluntariado, assim como a generalidade das atividades associativas. De todas as formas, mesmo sendo um número superior ao apresentado pelos estudos de caracterização, comparativamente com os países do norte da Europa o valor continuará a ser substancialmente inferior. Em termos de áreas de intervenção, a maior parte dos voluntários está integrada na área dos serviços sociais (36%). Da mesma forma, embora o voluntariado religioso não seja a principal atividade das organizações do Terceiro Setor, inclusive das pertencentes à Igreja, ele não deixa de representar 7% do total das atividades de voluntariado.

Não obstante a baixa taxa de participação portuguesa em atividades de voluntariado, observa-se que as perspetivas diferenciadas estão sempre omnipresentes. Tendo em conta que o voluntariado constitui uma atividade não remunerada, que em termos de PIB nacional não ultrapassa o 1%, este posicionamento dos atores – Estado, Igreja, Terceiro Setor – ostenta um cunho fortemente ideológico. Embora a prática de voluntariado seja, muitas vezes, atribuída à esfera da sociedade civil, englobada nas esferas da democracia e da cidadania, as suas políticas (oficiais ou não), as suas diretrizes, os seus eixos de orientação, ostentam um cunho fortemente personalizado. A Igreja, enquanto ator privilegiado, embora muitas vezes conflituante com outros atores, ocupa um peso essencial no delineamento das suas políticas, quer enquanto parceiro, quer enquanto grupo de pressão. Ou seja, a presença desta entidade não pode ser, apenas, aferida em termos quantitativos (número de organizações e número de voluntários), mas também em

¹¹ Portugal “partilha” esta característica com países como a Bélgica, República Checa, Espanha, Malta, Chipre, Roménia, Irlanda, Polónia, Eslovénia e Eslováquia. Com uma participação inferior (menos de 10%) encontra-se a Itália, Bulgária, Grécia e Lituânia. No sentido inverso, Áustria, Holanda, Suécia e Reino Unido possuem a maior taxa de participação (mais de 40%).

termos do que a sua ação significa relativamente à influência de aspetos tais como a “crença”, a “pertença” ou, num sentido mais lato, a “religião”. Coloca-se a seguinte questão: de que forma a pertença e a crença influenciam a prática de voluntariado?

4. VOLUNTARIADO E RELIGIÃO – LINHAS DE ESTUDO TENDENCIAIS

Os estudos que procuram traçar linhas de abordagem entre o voluntariado e a religião – e onde se colocam, exatamente, as questões da crença e da pertença – têm seguido as seguintes tendências: participação da sociedade em organizações de voluntariado; grau de “laicidade” e de “religiosidade” dos países e das organizações; importância das redes relacionais e importância dos valores.

Na tentativa de aferir a importância da religião no grau de participação em organizações de voluntariado, encontramos os estudos de Ruitter e De Graaf (2006). A análise destes autores parte de três níveis (hipóteses) de abordagem: nível individual, nível contextual e nível de interação. O último nível afere, justamente, a relação entre a ação individual face ao contexto nacional em que ela se insere. Neste sentido, constata-se que existe uma relação direta entre a frequência da igreja e a participação no voluntariado. Ou seja, aqueles que frequentam com maior regularidade um culto religioso são aqueles que também ostentam uma maior prática em termos de voluntariado. Em termos de comparação por países, observam-se que em países não laicos são menores as diferenças entre os que frequentam um culto religioso e os que não frequentam. No entanto, não deixam de observar que mesmo relativamente ao voluntariado em organizações seculares existe uma maior propensão por parte dos “crentes assíduos” relativamente aos que ostentam uma menor frequência ou que não são crentes. Da mesma forma, observam-se que este aspeto está mais presente nos crentes católicos do que nos protestantes ou dos que não manifestam qualquer crença religiosa.

Outra abordagem pode ser encontrada em Wang e Graddy (2008), embora o foco da análise seja a comparação entre a participação, em termos de voluntariado e donativos, nas organizações religiosas e nas organizações laicas. Neste sentido, observam-se que as redes relacionais, assim como a existência de “confiança social” influenciam, de igual modo, a participação em organizações laicas e não laicas. No entanto, referem-se que o “ativismo organizacional”, ou seja, o dinamismo inerente à organização de voluntariado, apenas afeta as organizações laicas em termos de donativos, não acontecendo o mesmo em relação às organizações da Igreja. No sentido inverso, referem-se que ambas as organizações ostentam graus de dependência similares e são influenciadas, quer pelos indicadores de participação humana, quer pelos indicadores financeiros. Uma das conclusões mais interessantes do estudo prende-se com aquilo que os autores entendem como “grau de satisfação com a vida”. Neste âmbito, são os indivíduos “mais satisfeitos”,

a par dos “mais religiosos” (prática e crença), os que contribuem mais facilmente para as organizações de índole religiosa, aspeto que não está presente em termos de participação nas organizações de perfil laico. Outra abordagem pode ser encontrada em Ingen e Meer (2008) que, nos estudos que têm realizado sobre as diferenças de participação relativamente ao género, quer em termos de países, quer em termos de organizações, salientam uma menor discrepância de participação nas organizações pertencentes à Igreja, algo que já não acontece em organizações laicas.

Esta temática das redes também é explorada por Brown e Ferris (2004) que analisam a relação entre o capital social e a filantropia/comportamento filantrópico de forma a aferirem os fatores que influenciam o mesmo capital social, assim como a sua influência face ao voluntariado e aos donativos. Trabalhando sobre “microfundações”, observam que a noção que os indivíduos incorporam relativamente ao capital social está diretamente relacionada com a sua pertença a determinada “rede”. Neste sentido, embora agreguem lógicas normativas de participação, a pertença às redes (familiares, religiosas, de vizinhança, etc.) acaba sempre por fomentar uma maior ou menor participação cívica dos indivíduos. No mesmo sentido, referem que, quer as redes, quer as normas, contribuem para a acumulação de “stocks” de capital social, sendo ambas entendidas enquanto um investimento por parte dos indivíduos. Bekkers (2005), por exemplo, numa análise centrada sobre a importância da família, observa a existência de uma maior propensão para o voluntariado por parte de filhos cujos pais também foram voluntários. Neste sentido, esta manutenção da prática não deixa de traduzir a manutenção da rede, aspeto que contribui para a promoção de valores e para a criação de capital social. Embora não incida sobre o voluntariado, Vilaça (2008: 27) traça uma relação entre as redes, o capital social e a solidariedade (cristã), entendida não enquanto conceito original, mas oriundo no séc. XIV no âmbito de uma estratégia de adaptação “do Catolicismo à modernidade e ao processo de secularização em particular”. Na senda dos trabalhos de Billiet e Halman observa a “perceção” de maiores níveis de capital social em indivíduos e em culturas mais religiosas comparativamente com outras em que esses pressupostos não se verificam, nomeadamente porque a prática e o sentido de pertença a uma comunidade contribuem significativamente para os mesmos. Se a questão das redes e da “confiança social” assume um papel preponderante na participação dos indivíduos no voluntariado – e onde a crença, a pertença e a participação face a uma religião contribuem, de forma decisiva, na escolha dessa organização – também os valores assumem uma importância funcional. De facto, os valores são referidos como uma das principais motivações para a prática do voluntariado. No entanto, embora valores como “altruísmo”, ou “desinteresse da ação” sejam citados como os mais comuns, assiste-se a uma tendência de gradual crescimento de valores de índole

individualista. Neste âmbito de estudos, Yeung (2008), partindo de uma análise ao voluntariado finlandês promovido pela Igreja, afere o grau de crescimento dos valores individualistas e a forma como estes se foram impondo sobre os valores de solidariedade e de altruísmo. No entanto, observa que mesmo que se esteja a assistir a um “individualismo emergente”, a prática do voluntariado não deixa de se inscrever no âmbito das escolhas individuais. Ou seja, mesmo sendo uma escolha individual, não deixa de ser uma “escolha livre”. Neste sentido, considera que os valores conotados com o altruísmo e com a solidariedade não são, necessariamente, conflituantes com o individualismo crescente, mas sim complementares. Esta perspetiva está, de certa forma, incorporada em Hustinx e Lammertyn (2003) que atentam para o facto de os estudos ocidentais sobre o voluntariado se começarem a basear numa abordagem qualitativa em vez de numa abordagem meramente quantitativa. No cerne dessa inversão encontra-se uma maior tentativa de conceptualização dos estudos sobre o voluntariado, sintomático da necessidade de serem privilegiadas análises mais reflexivas. Neste sentido, referem que, nesse leque de análises, as que relacionam a “modernização” com as origens/consequências da “individualização” e da “secularização” são as que mais têm contribuído para essa inversão de “paradigma” de análise. Mas ao contrário de Yeung, entendem subsistir a permanência de uma prática “autocentrada”, sintomática do crescimento dos valores individualistas, aspeto que não deixa de traduzir um menor envolvimento relativamente ao coletivo, ou, dito de outra forma, a superiorização do “egoísmo” face ao “altruísmo”, ou do indivíduo face à coletividade.

A importância dos valores assume uma substancial expressividade, nomeadamente por ser com base nos valores individuais/coletivos que se trabalha a “motivação” dos indivíduos no sentido de se tornarem/permanecerem voluntários. Num estudo comparado, Marisa Ferreira *et al.* (2008) analisam a importância das teorias motivacionais e da personalidade desenvolvendo um quadro conceptual por autor, data, país e área de estudo. Entre vários autores, observam que nos estudos de Cavalier as motivações prendiam-se com os “valores”, “aspeto social” e “carreira profissional”; que em Vitner, Shalom e Yodaft as motivações estavam relacionadas com a “satisfação”, “respeito” e “reconhecimento”; que em Soupormas e Ironmonger os interesses dos indivíduos derivavam do “ajudar os outros”, do “envolvimento pessoal e familiar”; etc. Da mesma forma, analisam o estudo do supracitado Yeung, onde as motivações estavam relacionadas com o “bem-estar pessoal”, “ajudar os outros” e “religião”. Entendendo que a principal questão se prende com a necessidade, sentida por parte das organizações, em termos de “atração” e “retenção” de voluntários, sintetizam as principais motivações dos voluntários: altruísmo, pertença, ego e reconhecimento social, aprendizagem e desenvolvimento. Neste sentido, torna-se visível que esta necessidade de integração do

indivíduo no coletivo, esta necessidade de se sentir “útil” a uma comunidade, não deixa de apontar similaridades com motivações originadas pela crença e pela pertença a uma religião, sendo, em certos casos, um reflexo da importância das mesmas.

Especificamente sobre a realidade portuguesa, dentro desta linha de orientação, Catarino (2004) aponta como principais motivações para a prática de voluntariado a “gratuidade”, o “aspeto pessoal” e a “solidariedade”. Neste âmbito, divide as motivações segundo alguns pressupostos: motivações religiosas, motivações laicas”, motivações “centradas no imperativo do voluntariado” e motivações mistas ou indefinidas. Dentro das motivações laicas, aponta as relacionadas com o altruísmo, a filantropia, o humanitarismo e as militâncias políticas, desportivas, associativas, etc. Relativamente às motivações religiosas, o enfoque coloca-se no domínio da “caridade” e da “salvação”. Trata-se de uma perspetiva interessante, embora nem sempre estas diferenças surjam, relativamente, clarificadas, nomeadamente porque as motivações para a prática do voluntariado podem ser múltiplas e coincidentes. Mas sem dúvida, constata-se que a existência da crença, a pertença a uma religião, continua a ostentar um peso significativo não só para a prática do voluntariado como também na escolha de uma organização laica ou religiosa para essa mesma prática.¹²

Esta importância da religião para a prática de voluntariado cada vez mais se tem revelado uma linha de análise nesta área, inclusive nos estudos que não têm esta relação como ponto de partida da abordagem, tal como podemos observar no que toca à questão das redes e do capital social. De facto, a importância da Igreja e da religião no Terceiro Setor e no voluntariado, não só em Portugal mas, também, em outros contextos europeus, condiciona uma certa transversalidade temática. No entanto, coloca-se, inevitavelmente, a seguinte questão: que modelo de relação Estado/Igreja encontramos na sociedade portuguesa?

5. MODELOS DE RELAÇÃO ESTADO/IGREJA – À PROCURA DE UM MODELO PORTUGUÊS

Em “Secularism, Religious Political Parties and Non-Constitutional Pluralism” Matteo Bonotti (2008) analisa alguns modelos da relação Estado/Igreja e as suas implicações no âmbito da política normativa das organizações religiosas. Crítico do modelo de Tariq Modood e de Riva Kastoryano (*apud* Bonotti, 2008) denominado “modelo pluralístico de integração/assimilação institucional”,¹³ por este não responder ao problema de integração dos novos grupos religiosos, defende, não deixando de ser crítico em relação ao mesmo, o modelo de Veit Bader (*apud* Bonotti, 2008) denominado “pluralismo não-constitucional”,

¹² Referimo-nos especificamente à escolha de uma organização pertencente, ou não, à Igreja. Há que entender, de todas as formas, que a prática de voluntariado numa organização pertencente à Igreja não significa, na maior parte dos casos, que se trate de “voluntariado religioso”.

¹³ Tradução do autor.

por este possibilitar um quadro normativo mais tendente à integração dos novos grupos religiosos.

Relativamente a Modood e Kastoryano, os trabalhos destes começam por apresentar três modelos. O primeiro é o modelo inglês, que se caracteriza por uma distinção clara entre a Igreja, institucionalmente associada ao Estado, e uma enraizada sociedade secular onde se denota a influência de filósofos tais como David Hume. Neste sentido, a limitação histórica de poder por parte da Igreja acabou por contribuir para um menor peso dos movimentos anticlericais. O segundo modelo, modelo americano, é determinado pela Primeira Emenda da Constituição norte-americana, que define uma separação radical entre o Estado e a Igreja. Ao contrário do que acontece no modelo inglês, existe uma coexistência entre um Estado secular e uma sociedade extremamente religiosa. No entanto, tal como no modelo inglês, também não existe uma relação direta entre a secularização política e a secularização da sociedade. O terceiro e último modelo, o modelo francês, proíbe a existência de uma igreja estabelecida, tal como no americano. No entanto, ao contrário do modelo americano e do inglês, responsabiliza e implica o Estado na necessidade de “privatizar” a religião, embora este não deixe de atribuir um estatuto legal e institucional às diversas congregações religiosas.

No modelo americano, Bonotti entende como positivo o facto de possibilitar a pluralidade de manifestações e congregações religiosas. No entanto, baseando-se nos trabalhos de Giovanni Sartori, entende que os partidos religiosos tentam influenciar a sociedade a partir de “dentro”, algo que só é possível devido à existência de “pluralismo”. Neste universo, observa a criação de um círculo vicioso de legitimação política – ou seja, embora não tenham a capacidade para alterar o quadro político podem almejar à existência de uma “unanimidade pluralística”. Neste prisma, as organizações político-religiosas acabam por tender para o facciosismo visto não existir uma conexão institucional entre as suas estruturas pluralísticas e a “unidade da política”. Assim sendo, a unanimidade pluralística acaba por ser inviável nas organizações religiosas e as suas estruturas acabam por ser meramente parciais. Relativamente ao modelo francês, Bonotti entende que se apresenta com uma grande influência “jacobina”, baseada num expressivo anticlericalismo ideológico tendente a terminar com a expressão do religioso na vida pública. Neste sentido, as organizações religiosas só podem participar se contribuírem para a legitimação do poder estabelecido, acabando por redundar numa perspectiva de “unitarismo”, no sentido em que as organizações e os partidos religiosos são excluídos do domínio público. Sobre o modelo inglês, observa que o reconhecimento público da religião propicia o fortalecimento e o aparecimento de organizações/partidos religiosos. No entanto, tal facto não significa que as organizações religiosas não

pertencentes à maioritária religião anglicana tenham o mesmo espaço. Logo, não determina, automaticamente, a existência de um “pluralismo religioso”.

Relativamente ao modelo “pluralista de integração/assimilação institucional”, o secularismo fundamenta-se na ideia da existência de uma esfera pública neutra, sem favorecer nenhum tipo de religião e onde o surgimento de novos grupos étnicos e religiões pode contribuir para o fortalecimento do quadro constitucional dos países ocidentais cujas sociedades foram moldadas segundo os valores cristãos. No entanto, ao não serem reconhecidos os mesmos direitos a outras religiões, os valores do pluralismo acabam por não ser observados. Numa avaliação crítica a este modelo, Bonotti refere que tendo os valores cristãos moldado a organização das sociedades ocidentais, os valores das outras religiões ainda não dispuseram do tempo necessário para atingir o mesmo grau de influência, visto constituírem processos sociais que levam séculos a estabelecer-se. Logo, defende um modelo institucional não apenas diferente dos modelos inglês, americano e francês, mas também do modelo “pluralista de integração/assimilação institucional”, nomeadamente o modelo de “pluralismo não-constitucional” de Veit Bader. Segundo Bader, a religião pode ser reconhecida não só a nível constitucional como também a nível administrativo, legal e deliberativo. Sendo assim, define cinco modelos sobre a implicação da Igreja e da religião, caracterizados por diferentes graus de institucionalização, de monismo e de pluralismo: (1) forte estabelecimento de uma Igreja monopolista (Israel, Sérvia, Grécia) – neste modelo não há lugar para uma institucionalização pluralista de outras entidades religiosas; (2) “Weak establishment” (Inglaterra, Escócia, países escandinavos) – consagração constitucional de uma única congregação religiosa, mas que tem de obedecer ao pluralismo religioso da sociedade; (3) pluralismo constitucional ou estabelecimento plural – reconhecimento constitucional ou legal da existência de mais do que uma religião (exemplo: coexistência, na Finlândia, da Igreja Luterana e da Igreja Ortodoxa); (4) pluralismo não-constitucional (NOCOP)¹⁴ – combina direitos constitucionais com pluralismo restrito legal (exemplo: lei da família), assim como pluralismo institucionalizado (das organizações), pluralismo político e pluralização religiosa e cultural da sociedade; (5) modelo do não-estabelecimento e do pluralismo privado – possibilita o pluralismo religioso na sociedade mas não o reconhece em termos constitucionais e políticos (próximo do modelo americano). Em relação a este último, Bader critica a “falsa neutralidade”, assente no liberalismo económico que implica a discriminação de minorias religiosas e promove a desigualdade entre as religiões organizadas. Ou seja, ao contribuir para a manutenção dos privilégios de uma confissão religiosa, acaba por não promover o pluralismo.

¹⁴ NOCOP - Non-constitutional Pluralism.

O NOCOP, segundo Bader e Bonotti, consegue um melhor equilíbrio entre a identidade nacional e a igualdade religiosa, pois estas, ao não serem entendidas enquanto estáticas, envolvem uma “dialética de institucionalização” que impede a “intolerância religiosa”. Bader também o aponta como sendo um modelo bastante útil na educação, saúde e serviços sociais – visto constituir serviços que podem ser providenciados pelas organizações religiosas (financiadas pelo Estado). No entanto, Bonotti refere que Bader não reconhece suficientemente o papel dos partidos e das organizações religiosas, tornando-se necessária uma abordagem mais aprofundada sobre a natureza identitária dos mesmos.

Detendo-nos sobre a realidade portuguesa, observamos que, tal como nos modelos sobre a natureza do Estado Providência (Esping-Andersen, Salomon e Anheier), mais uma vez, as especificidades portuguesas acabam por não ser contempladas, nomeadamente se considerarmos os três modelos de Modood e Kastoryano. Relativamente ao modelo inglês, se bem que a presença/influência da Igreja em Portugal, nomeadamente a sua aliança/parceria com o Estado seja visível em termos históricos, não parece verificar-se o mesmo grau de separação/cisão entre a Igreja e a sociedade civil, nomeadamente porque embora consagrados na Constituição, os princípios do laicismo nunca se radicalizaram de uma forma continuada e conflituante. O culto de Fátima, por exemplo, resultado das “aparições” de 1917, embora só tenha sido reconhecido oficialmente pela Igreja em 1930, contribuiu, desde os anos 1920, para o ressurgimento social e cultural da religião, assim como para o seu processo de “re Cristianização”, aproximando-a das culturas populares (Dix, 2010). No mesmo sentido, embora a Constituição da República determine os pressupostos de um Estado laico, tal como acontece no modelo americano, a sociedade portuguesa, embora não determine o primado de nenhuma igreja/religião, não apresenta a mesma pluralidade de organizações religiosas que a sociedade norte-americana. Relativamente ao modelo francês, embora os seus princípios ideológicos tenham constituído a principal influência do republicanismo, do laicismo e da secularização, gradualmente esses ideais foram perdendo a mesma capacidade dinamizadora tal como aconteceu, por exemplo, durante o Estado Novo, não obstante a inexistência de enquadramentos legais. Relativamente ao modelo “pluralista de integração/assimilação institucional”, ou o modelo ideal, aplicam-se as mesmas críticas de Bonotti – embora a Constituição determine uma abertura pluralística e existam condições para a prática de outras religiões não católicas, a verdade é que ainda não foi possível atingir o mesmo espaço de expressão para outras comunidades religiosas.¹⁵

¹⁵ Baseando-se em dados do European Social Survey, relativamente ao intervalo 2002/2008, Vala *et al.*

Questionando sobre os modelos de Veit Bader, em Portugal não existe, tal como em Israel ou na Sérvia, o monopólio exclusivo de uma religião, nem, como na Finlândia, a existência legal de duas ou mais religiões. Da mesma forma, a sociedade portuguesa não se inscreve no “modelo do não-estabelecimento e de pluralismo privado” (ou norte-americano), visto o pluralismo religioso estar consagrado em termos constitucionais. Relativamente ao modelo de “Weak establishment”, embora exista a referência à importância da religião católica, essa primazia não está consagrada em termos constitucionais. Logo, sobra o modelo do “pluralismo não-constitucional”. No entanto, tal como no modelo “pluralista de integração/assimilação institucional”, o “pluralismo não-constitucional” também parece incorporar um perfil ideal, um arquétipo, não correspondendo ao retrato de uma sociedade atual, neste caso a portuguesa, justamente por não se verificar o pluralismo institucional, religioso ou político – não por ser, automaticamente, negado, mas por manifestar uma expressão residual. Há outro aspeto interessante a considerar, Bader entende que este modelo permite às organizações da Igreja (e por inerência as do Terceiro Setor) assumirem as expensas da ação social, deixando ao Estado o papel de financiador. Nesse âmbito, incorpora similaridades relativamente ao princípio da substituição. Logo, embora não exista nenhuma referência direta ao voluntariado, afirmamos que ele, também, se inscreveria neste domínio. Dito de outra forma, a incorporação desse modelo ideal redundaria numa menor expressão do Estado no domínio da ação social e, subsequentemente, na assunção de que as políticas da sua promoção/implementação estariam na esfera privada. Coloca-se a inevitável questão: seria possível, nesse âmbito, almejar a uma sociedade mais pluralista? Não tendo respostas, a verdade é que este modelo parece sugerir que uma menor intervenção do Estado corresponde a um maior grau de pluralismo.

Esta separação entre as esferas pública e privada inscreve-se na mesma retórica da secularização, embora o próprio conceito não seja linear.. Se entendermos a secularização apenas enquanto emancipação das normas religiosas (Casanova, 2006) observam-se as suas similaridades face ao modelo ideal de Veit Bader defendido por Bonotti. No entanto, atendendo ao campo do voluntariado não se pode afirmar que, com

(2010) observam que a percentagem de portugueses inquiridos que declara “pertencer a uma religião” se situa nos 87,7% em 2008, aumentando relativamente a 2002 (85,8%). Nos restantes 30 países (não incluindo Portugal) a média cifra-se nos 64,2% (2008). Por outro lado, embora diminua de 2002 para 2008 (97,1% para 96,3%) a religião “católica” continua a ser a predominante. Seguem-se a religião “protestante” e “outras confissões cristãs” (1,3%), “ortodoxa” (0,7%), “islâmica” e “religiões orientais” (0,2%). Relativamente à média dos outros países europeus existe um maior grau de distribuição, encontrando-se nas três primeiras: “católica” (33,3%), “ortodoxa” (29,1%) e “islâmica” (18,9%). No entanto, em termos de uma “prática diária” (2008) a média portuguesa (1,9%) é inferior à dos restantes países considerados (2,3%). Por sua vez, Menendez (2007), baseando-se em dados comparados do European Social Survey e do European Value Survey, respeitantes a 1999/2000, num total comparativo de oito países (Portugal, Áustria, Bélgica, Espanha, França, Irlanda, Polónia e Itália) observa que Portugal é o país em que os inquiridos declaram ter um maior nível de “confiança na Igreja” (78%).

a incorporação deste modelo, ele assumisse uma expressão mais plural, porque, tal como afirma Casanova (2006: 12): muitas organizações religiosas minoritárias “assumem a forma” de organizações voluntárias. Ou seja, o voluntariado de organizações religiosas minoritárias acaba por ser uma forma de contrariar o monopólio da religião católica maioritária. Esta visão também está patente em Vilaça (2006: 263). Concluindo, a somar à (in)existência de um “pluralismo religioso” português, ancorado em torno da cisão entre “um catolicismo fortemente identitário e professante e uma intelectualidade anticlerical”, há que acrescer a desigualdade na gestão e distribuição de recursos, não só entre Estado e Igrejas “dominantes”, mas entre essas mesmas igrejas e as minorias religiosas, nomeadamente as “emergentes” em Portugal, muitas delas impulsionadas por fluxos migratórios recentes (igrejas/comunidades ortodoxas, evangélicas, pentecostais, muçulmanas, etc.).

Assumindo que nenhum dos modelos considerados enquadra, de uma forma fidedigna, as especificidades da realidade portuguesa, constatamos que nesta definição de modelos subsiste a mesma dicotomia complementaridade/substituição construída no domínio dos diferentes “processos e contraprocessos de secularização” inerentes à dialética Estado/Igreja. Relativamente ao pluralismo, entendido no âmbito desta relação, ou no âmbito de uma relação “Igreja maioritária/Igrejas minoritárias”, está inscrito no Princípio Geral do voluntariado: “O Estado reconhece o valor social do voluntariado como expressão do exercício livre de uma cidadania activa e solidária e promove e garante a sua autonomia e pluralismo”.

CONCLUSÃO

A história do voluntariado em Portugal está intimamente relacionada com a história da Igreja, sendo notória a sua influência, quer em termos de organizações promotoras, quer em termos ideológicos. No entanto, a harmonia dessa relação sofre um inevitável revés com o advento das teorias iluministas, laicas e, posteriormente, republicanas no âmbito da solidificação de um Estado “secular”. Particularmente a partir do século XIX, a Igreja perde em Portugal o (quase) monopólio do voluntariado, surgindo novas formas de voluntariado de perfil mutualista ou cooperativo em que o pressuposto ideológico assentava em contornos político-sociais bastante díspares em relação aos advogados pela Igreja. Da mesma forma, perde influência em termos de ação social passando o Estado a ocupar o seu anterior papel. No entanto, é neste período de perda de influência que irrompe a Doutrina Social da Igreja, onde um dos seus princípios mais emblemáticos, justamente o da subsidiariedade, se rebela contra a noção do Estado tutelar e onde o voluntariado é apresentado como a “expressão física” da aplicação desse princípio. Logo, se por um lado a Doutrina Social da Igreja pode ser encarada como uma “reação”, por

outro o voluntariado assume-se na ótica da “ação”, ou do colocar em prática as lógicas doutrinárias eclesiais.

Em termos atuais, estes pressupostos continuam bastante visíveis, sendo os princípios da substituição face ao Estado ou da complementaridade face ao mesmo os mais presentes na sociedade portuguesa. Neste âmbito, embora o voluntariado constitua apenas uma das múltiplas esferas do Terceiro Setor, sendo, justamente, aquela que observa um menor pendor económico, constitui um dos campos onde o debate ideológico e as perspetivas conflituantes se tornam mais incidentes.

Relativamente à análise do corpo teórico, é observável que as questões da crença e da pertença, assim como a importância dos valores, continuam a ser preponderantes, quer na escolha de uma organização para a prática do voluntariado, quer para a prática em si; e onde a questão das redes assume uma salutar importância, nomeadamente na sua influência em termos de capital social dos indivíduos.

Relativamente aos modelos de relação Estado/Igreja, embora não seja possível enquadrar fidedignamente a sociedade portuguesa em termos dos modelos apresentados, observa-se que existe uma clara tendência para a definição de um modelo ideal – que, neste caso, seria o modelo de “pluralismo não-constitucional” de Veit Bader. Mas, mais uma vez, observamos que no entendimento do que será uma sociedade mais pluralista os papéis a atribuir ao Estado e às organizações religiosas não deixam de estar imbuídos de perspetivas “profundamente” ideológicas, em relação às quais podemos fazer emergir os princípios da complementaridade e da substituição. Nesse sentido, na ótica do entendimento do que deve ser uma sociedade mais pluralista ou, na melhor das hipóteses, no trilho da caminhada para esse “ideal”, voltamos a reencontrar o voluntariado – justamente por conjugar a teoria com a prática – quer o estejamos/queiramos entender numa perspetiva laica, religiosa, híbrida ou nenhuma.

RICARDO MARQUES

Ricardo Marques é licenciado em Sociologia, mestre em Sociologia – Cidades e Culturas Urbanas pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e doutorando em Sustentabilidade Social e Desenvolvimento na Universidade Aberta. Desenvolve a atividade de Bolseiro de Investigação no Centro de Estudos Sociais no âmbito do projeto “Estudo sobre voluntariado”, financiado pela Fundação Eugénio de Almeida e integrado por Mauro Serapioni (coordenador), Teresa Maneca Lima e Sílvia Ferreira contando, ainda, com a colaboração de Ana Rita Lança. Neste artigo desenvolve uma reflexão pessoal baseada numa das múltiplas linhas de pesquisa do projeto de investigação.

Contacto: marquesricardo@yahoo.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amaro, Rogério Roque (2002), *O voluntariado nos projectos de luta contra a pobreza*. Lisboa: Comissão Nacional para o Ano Internacional dos Voluntários.
- Bekkers, René (2005), "Charity Begins at Home, How Socialization Experiences Influence Giving and Volunteering", 34th Arnova Annual Conference, Washington DC.
- Bonotti, Matteo (2008), "Secularism, Religious Political Parties and Non-Constitutional Pluralism", 2nd ECPR Graduate Conference Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha.
- Brown, Eleano; Ferris, James M (2004), "Social Capital and Philanthropy: An analysis of the impact of social capital on individual giving and volunteering", International Society for Third Sector Research, Toronto.
- Casanova, José (2006), "Rethinking Secularization: A global comparative perspective", *The Hedgehog Review*, 8(1/2), 7-22.
- Catarino, Acácio (2004), "Voluntariado - uma leitura da experiência", *Sociedade e Trabalho*, 19/20, 9-15
- Dix, Steffen (2010), "As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa", *Análise Social*, vol. XLV, 5-27.
- Educational, Audiovisual, & Culture Executive Agency, Directorate General Education and Culture (2010), "Study on Volunteering in the European Union". Country Report Portugal. GHK.
- Esping-Andersen, Gosta (1991), "As três economias políticas do Welfare State", *Lua Nova*, 24, 85-116.
- Ferreira, Marisa; Proença, Teresa; Proença, João F. (2008), "As motivações no trabalho voluntário", *Revista Portuguesa e Brasileira de Gestão*, 7(3), 43-53
- Ferreira, Sílvia (2000), "As organizações do terceiro sector na reforma da Segurança Social", IV Congresso Português de Sociologia, Coimbra.
- Ferrera, Maurizio (1999), "A reconstrução do Estado Social na Europa meridional", *Análise Social*, vol. XXXIV, 457-475.
- Franco, Raquel Campos (coord.) (2008), *O sector não lucrativo português numa perspectiva comparada*. Porto: Universidade Católica Portuguesa/ Johns Hopkins University.
- Hustinx, Lesley; Lammertyn, Frans (2003), "Explaining Differences in Styles of Volunteering: The case of the Flemish Red Cross volunteers", Fifth International Conference of the International Society for Third-Sector Research, University of Cape Town, África do Sul.
- Ingen, Erik Van; Meer, Tom van der (2008), "Inequalities in Voluntary Association Participation and Social Security Expenditure", Contemporary European Perspectives on Volunteering: Civic Virtue vs. Social Movement Activism conference. Estocolmo.
- Lopes, Policarpo (2007), *Para uma sociologia do catolicismo, entre a depressão de sentido da modernidade e a expressão pós-moderna*. Lousã: Rei dos Livros.
- Marques, Oliveira A. H. (2006), *Breve história de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença.
- Menendez, Millán Arroyo (2007), "Religiosidade e valores em Portugal: comparação com a Espanha e a Europa católica", *Análise Social*, vol. XLII, 757-787.

- Ruiter, Stijn; De Graaf, Nan Dirk (2006), "National Context, Religiosity, and Volunteering: Results from 53 countries", *American Sociological Review*, 71(2), 191-210.
- Serapioni, Mauro; Sesma, Dolores (2011), "A participação dos cidadãos nos sistemas de saúde dos países da Europa do Sul: Portugal, Itália e Espanha. Resultados preliminares de um estudo comparativo", *Sociologia On Line, Revista da Associação Portuguesa de Sociologia*, 2, 599-629.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Vala, Jorge; Torres, Anália; Ramos, Alice; Lavado, Susana (2010), "Portugal e Europa, atitudes e valores em mundança", *European Social Survey 2002-2008*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- Vilaça, Helena (2006), *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento.
- Vilaça, Helena (2008), *Imigração, etnicidade e religião: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de Leste*. Lisboa: Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural.
- Wang, Lili; Graddy, Elizabeth (2008), "Social Capital, Volunteering and Charitable Giving", *Voluntas*, 19, 23-42.
- Yeung, Anne Birgitta (2008), "Free to Choose: So why choose volunteering? Exploring Independence and Social Action in the Finnish Church", *Voluntary Action, The Journal of the Institute for Volunteering Research*, 9(1), 35-45.

REFERÊNCIAS ELETRÓNICAS

- Conselho Nacional para a Promoção do Voluntariado. Página consultada a 11/07/2011, em <http://www.voluntariado.pt/>
- Confederação Portuguesa do Voluntariado. Página consultada a 11/07/2011, em <http://www.convoluntariado.pt/>
- Eurobarometer. Página consultada a 11/07/2011, em http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm
- Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2010), Pontifício Conselho "Justiça e Paz". Consultado a 11/07/2011, em <http://www.veritatis.com.br/ebooks/cdsi.pdf>

LEGISLAÇÃO

- Lei n.º 71/98 de 3 de Novembro. Diário da República. 1-Série A. Assembleia da República.