

Pučka religioznost i konstrukcija kolektivnog identiteta. Svečanost Krista od Čudesna na otoku Sao Miguel i hvarska procesija Za križen

Roža, Dania

Master's thesis / Diplomski rad

2018

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:911233>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-10-20**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Odsjek za sociologiju

Odsjek za romanistiku

Pučka religioznost i konstrukcija kolektivnog identiteta:

Svečanost Krista od Čudesa na otoku São Miguel i hvarska procesija Za Križen

Diplomski rad

Mentor: prof.dr.sc. Krunoslav Nikodem

Student: Dania Roža

Komentor: dr.sc. Majda Bojić

Zagreb, rujan 2018.

Pučka religioznost i konstrukcija kolektivnog identiteta:

Svečanost Krista od Čudesna na otoku São Miguel i hvarska procesija Za Križen

Ovaj se rad bavi pučkom religioznošću u kontekstu društvenih promjena koje donosi (post)modernitet. Teorijski se razmatraju glavni smjerovi u suvremenoj sociologiji religije te njihov potencijal u objašnjavanju specifične religijske situacije u obje od zemalja u fokusu ovog rada. Iznosi se pregled društveno-povijesnog konteksta religijske slike Hrvatske i Portugala, te religijskih trendova u obje zemlje na temelju empirijskih istraživanja, kao i njihova komparacija. Razmatra se važnost pučke religioznosti u vremenu (post)moderniteta, kada institucionalna religioznost postupno gubi svoj značaj, te sve više do izražaja dolaze individualizirani oblici religioznosti, prilagođeni potrebama pojedinaca, koji ne prate strog sustav pravila i propisane prakse. Također, kao ilustraciju uloge pučke religije u konstrukciji kolektivnog identiteta, proučavaju se dvije religijske svečanosti u dvije otočke zajednice – procesija *Za Križen* na otoku Hvaru te svečanost *Krista od Čudesna* na otoku São Miguel u azorskom arhipelagu. Izdvojeni su elementi koji pokazuju širi društveni značaj ovih procesija od samog zadovoljenja vjerskih potreba stanovništva, poput održavanja tradicije i društvene kohezije te povezanosti pojedinaca sa zajednicom i vlastitim regionalnim identitetom, što objašnjava neprekinutu tradiciju održavanja kroz stoljeća te popularnost unatoč trendovima opadanja religijske prakse u obje zemlje.

Ključne riječi: (post)modernitet, pučka religioznost, institucionalna religioznost, identitet

Folk Religion and Construction of Collective Identity:

The Celebration of *Lord Holy Christ of the Miracles* on the São Miguel Island and the Procession *Za Križen* on Island of Hvar

This paper deals with folk religiosity in the context of social change that (post)modernity brings. The main directions in contemporary sociology of religion are theoretically considered, as well as their potential in the explanation of the specific religious situations in both countries in the focus of this paper. The paper brings an overview of the socio-historical context of the religious image of Croatia and Portugal, religious trends in both countries based on empirical research, and their comparisons. We discuss the importance of popular religiosity in (post)modernity, when institutional religiosity gradually loses its significance, and individualized forms of religiosity adapted to the needs of individuals, that don't follow a strict system of rules and prescribed practice, increasingly gain importance. Also, as an illustration of the role of folk religion in the creation of collective identity, two religious ceremonies in two island communities are studied - the procession *Za Križen* on the island of Hvar and the celebration of *Lord Holy Christ of the Miracles* on the São Miguel island in the Azores archipelago. Elements that show the wider social significance of these processions than satisfying the religious needs of the population are outlined, such as maintaining tradition and social cohesion, and linking individuals to the community and their own regional identity, which explains the uninterrupted tradition of these processions over the centuries, and popularity despite the trends of declining religious practices in both countries.

Keywords: (post)modernity, folk religiosity, institutional religiosity, identity

A religião popular e a construção da identidade coletiva:

a *Festa de Senhor Santo Cristo dos Milagres* na ilha de São Miguel e a procissão *Pela Cruz* na ilha de Hvar

A religião é uma das categorias-chave na compreensão da sociedade contemporânea. Ao longo da história, o papel da religião na sociedade e na vida dos indivíduos mudou, como também a sua importância nas esferas pública e privada, a forma que ocupa e a função que desempenha. Apesar das muitas mudanças, é inegável que a religião ainda desempenha um papel importante nos movimentos sociais, e, portanto, continua a ser um dos temas centrais da sociologia contemporânea. O foco deste estudo será a religiosidade popular que, como uma forma especial da religiosidade não-institucional, é uma componente essencial na compreensão do papel da religião na sociedade (pós)moderna e da sua função na manutenção das tradições, na formação e manutenção de uma identidade regional distintiva e no reforço da coesão social dentro da comunidade. Para retratar este tema foram selecionadas duas celebrações religiosas em duas comunidades insulares – a procissão *Pela Cruz (Za Križen)* na ilha de Hvar e a *Festa de Senhor Santo Cristo dos Milagres* na ilha de São Miguel, no arquipélago dos Açores. Tentar-se-á mostrar como essas procissões têm um significado social mais amplo de satisfação das necessidades religiosas da população, o que explica a tradição ininterrupta ao longo dos séculos e a popularidade, apesar das tendências de declínio da prática religiosa em ambos os países.

A (pós)modernidade é um período que ocorre depois da modernidade ou como uma segunda fase da modernidade. Refere-se à visão que as novas condições sociais, como o resultado do desenvolvimento da tecnologia, da globalização e da informatização, são de tal modo diferentes dos modernos que exigem novos métodos e paradigmas para a interpretação da realidade social. A sociedade (pós)moderna é altamente móvel em termos da mobilidade espacial, bem como da mobilidade de capitais, produtos e serviços. É caracterizada pela constante mudança e pelo desejo de progresso. Há cada vez menos categorias e padrões estabelecidos que não são postos em causa, e o "caminho da vida" de um indivíduo não segue um caminho pré-determinado, mas está sujeito à interpretação e reinterpretação individual. Por conseguinte, no estudo pretender-se-á explicar como tudo isso afeta a religiosidade, que existe num amplo espectro de mudanças sociais gerais e deve ser estudada como tal. Por um lado, as condições de instabilidade e insegurança geral

incentivam as pessoas a considerarem o presente o como único projeto valioso, e desencoraja o investimento no " para sempre " como um objetivo pessoal válido. Por outro lado, as mesmas condições abrem a possibilidade do crescimento (ou pelo menos da manutenção) da importância da religião. A ausência de um objetivo claro e um modo de vida universalmente aceite, abre um espaço vazio para o qual a religião pode fornecer uma resposta satisfatória. Ao longo das últimas décadas, está em marcha a discussão sobre os processos de mudança na religião nas condições (pós)modernas e os cientistas geralmente concordam que a mudança religiosa na Europa Ocidental é caracterizada pelo abandono das igrejas tradicionais por um grande número dos seus membros (Pollack, Müller, Pickel 2012: 2). É indiscutível que a forma institucional tradicional da religiosidade perde importância, facto que é verificado por muitos estudos empíricos. Grace Davie, através da análise de dados recolhidos no Estudo Europeu dos Valores, vê uma redução significativa na frequência da igreja como uma tendência comum de todo o continente, mas conclui que a Europa é principalmente não-eclésiástica, e não secular, porque não ocorre a abdicação de crenças religiosas (Davie, 2005: 24), pelo menos não na mesma medida em que a prática religiosa tradicional é reduzida. Na tentativa de explicar as mudanças no plano religioso, na sociologia da religião domina a teoria da secularização, tanto na sua forma original como através de revisões, e também as teorias que surgiram a partir da crítica da mesma. A secularização para Berger significa um processo *"pelo qual partes da sociedade e setores da cultura são liberados do domínio de instituições e símbolos religiosos"* (Berger 1967: 107), e Wilson determina-a como um processo *"pelo qual o pensamento religioso, as atividades e instituições perdem o seu significado social"* (Wilson 2016: 6). A teoria da secularização tem sido alvo de inúmeras críticas, e existem alternativas que dão diferentes visões das mudanças religiosas, das quais as mais influentes são a teoria da individualização e a teoria do mercado religioso. Os defensores da teoria da individualização acreditam que a modernização não causa o declínio da importância da religião, mas sim a mudança das suas formas, e que as instituições religiosas perdem o seu significado e o monopólio sobre a determinação das crenças dos indivíduos cuja religiosidade é cada vez mais uma fusão de várias orientações religiosas (Pollack, Müller, Pickel 2012: 5-6). Por outro lado, a teoria do mercado religioso baseia-se no pressuposto de que o crescente pluralismo coloca a religião numa situação de mercado, onde numerosas opções competem por seguidores, o que os força a serem mais ativas na sociedade, e o que resulta num maior envolvimento dos crentes. Outra abordagem interessante para a sociologia da religião é oferecida pela autora francesa Daniele Hervieu-Léger, que introduz o conceito da memória como uma forma de entender a religião. Hervieu-Léger parte da conclusão de que as sociedades modernas *corroem* as formas tradicionais de vida religiosa, decorrente do, empiricamente comprovado, enfraquecimento de indicadores

sólidos da atividade religiosa (Davie, 2005: 50). No entanto, essas mesmas sociedades abrem lugares que só podem ser preenchidos pela religião, chamados também os "lugares utópicos" (Davie, 2005: 50). A sociedade contemporânea cria uma sensação de possibilidades e opções infinitas, mas também encoraja o indivíduo a buscar respostas e desenvolvimento constantes, criando a pressão de grandes aspirações cuja realização permanece sempre questionável. Cria-se, assim chamado, o "paradoxo da contemporaneidade" e abre-se um espaço cuja realização, segundo Hervieu-Léger, só pode ser proporcionada pela religião. Davie concorda com o cenário teórico de Hervieu-Léger e explica que a população europeia está pronta para transferir a esfera religiosa para o clero profissional, que realiza numerosas tarefas em favor dela, como a articulação do sagrado no ciclo vital de um indivíduo, as crises nacionais ou as celebrações (Davie, 2005: 83). As igrejas institucionais são um dos titulares da memória religiosa da Europa, e os indivíduos mantêm a ligação com a religião por meio da representação, mesmo quando não são crentes ativos. Esse processo pode ser entendido como uma possível explicação dos padrões que são reveladas pelas pesquisas - o declínio da prática religiosa na maioria das sociedades europeias, enquanto o nível da crença nominal permanece relativamente alto. Davie conclui que a Europa acredita, mas não pertence (Davie, 2005: 53). Dos diferentes paradigmas apresentados no trabalho conclui-se o seguinte: a religião transforma-se na sociedade (pós)moderna, assume algumas novas formas e papéis na sociedade e na vida dos indivíduos. As formas tradicionais e institucionais da religiosidade perdem o monopólio e a lealdade inquestionável dos crentes, e surgem variações nas práticas e nos modelos de crenças. A prática religiosa institucional está a declinar, mas a religião continua a ser um fator de identificação importante para um grande número de indivíduos que se declaram membros de uma denominação.

As condições (pós)modernas também mudam o conceito de identidade. Um indivíduo (pós)moderno não tem uma identidade única que permaneça inalterada ao longo da vida, mas cria e dissolve o seu próprio *eu* conforme as condições sociais que o cercam e assume identidades diferentes em contextos e prazos diferentes. Enquanto nos tempos pré-modernos a identidade foi determinada pelas estruturas sociais sólidas, a (pós)modernidade quebra essas categorias e abre a possibilidade de auto-identificação e de encontrar o significado para perceber a sua própria diversidade relativamente o meio ambiente. Apesar da pluralidade da identidade na (pós)modernidade e da liberdade de um indivíduo na construção do próprio *eu*, não devemos negligenciar a influência (talvez diminuída, mas ainda presente) da origem social e cultural que direciona a escolha dos estilos de vida.

As tendências religiosas na Croácia e em Portugal mostram muitas semelhanças. Em ambos os países, a situação religiosa e a posição da Igreja Católica resultam de um contexto sócio-histórico complexo, e a religião não é apenas uma escolha pessoal de um indivíduo, mas também um resultado de movimentos políticos e sociais, entrelaçados com a identidade nacional e regional. Ambos os países são altamente religiosos, com uma tendência de leve declínio no nível da religiosidade. Os dados derivados da comparação da pesquisa do Estudo Europeu dos Valores 1999 e 2008 na Croácia e em Portugal mostram uma série de semelhanças entre esses dois países, tais como os altos níveis da religiosidade, as crenças majoritariamente católicas, as práticas religiosas institucionais e privadas frequentes, o alto interesse dos crentes pelos rituais da transição e a grande confiança na Igreja. Além disso, em ambos os países, a flexibilização da religião verifica-se em vários aspetos: nos diferentes níveis de crença em verdades religiosas, na atitude de que Deus é algum tipo de espírito ou de força de vida, na maneira própria a indivíduos de estabelecer uma relação com o divino sem uma igreja ou cerimónias religiosas, na atitude de que não existe apenas uma religião verdadeira e na presença da crença na reencarnação. Pode-se concluir que ambos os países têm um inegável número de indivíduos declaradamente pertencentes à religião católica, que praticam a religiosidade de uma forma individualizada. Da mesma maneira, em ambos os países houve uma queda em todos os indicadores da religiosidade, e apesar de tratar-se de dois países altamente religiosos e predominantemente católicos, verificam-se as tendências (pós)modernas do declínio de importância, individualização e flexibilização da religião. Em Portugal, esses processos ocorrem de forma mais intensa, mas não se pode concluir sobre se essa tendência continuará ou se estabilizará no futuro. De qualquer maneira, quanto aos países mencionados, não se pode falar de uma clara tendência de secularização, mas apenas de alguns elementos da mesma.

A religião na Croácia e em Portugal ainda é muito importante, tanto ao nível social quanto individual, e a rica religião popular é apenas um dos elementos que confirmam isso, ao mesmo tempo apontando para a multidimensionalidade da religiosidade e entrelaçanda com a identidade nacional e regional. A religião popular, ou em termos mais simples, a religiosidade não-institucional, tem sido um conceito-chave desde a década de 1990 no estudo de temas religiosos dentro da etnologia croata (Belaj 2014: 14). Marijana Belaj, que analisa as diferentes definições de devoção popular, conclui que se trata dum fenómeno não-litúrgico, ou seja não-institucional (as práticas informais e não oficiais, as crenças e os estilos de expressão religiosa); o fenómeno que abrange todas as camadas da sociedade, que está em constante permeação com a religião oficial e que é enquadrado por um determinado quadro cultural, social e histórico (Belaj 2014: 15). Embora a religiosidade popular esteja fora do sistema de religião oficial e represente a religiosidade do

povo, ela não deve ser estudada em oposição à religião institucional, mas na inter-relação com ela. Apesar das previsões da teoria da secularização sobre o declínio da importância da religião no plano social e privado, "*augmentou inesperadamente o interesse em todas as manifestações da religiosidade popular tradicional e folclore sacral*" (Jukić, 1984: 5). Esse fenómeno pode ser explicado pelo facto de que, no tempo da (pós)modernidade, a religiosidade institucional está gradualmente a perder o seu significado, enquanto as formas individualizadas da religiosidade estão melhor adaptadas às necessidades dos indivíduos e não são acompanhadas por um sistema de regras estrito e por práticas prescritas. Por definição, a religiosidade popular está isenta da teoria teológica complicada, e não requer engajamento cognitivo do crente ou da prática religiosa regular, enquanto, por outro lado, proporciona um contacto mais directo com o sagrado. Ao mesmo tempo, a mais simples e menos vinculativa, e focada em alcançar metas mundanas, encaixa-se melhor na visão de mundo (pós)moderna do que a exigente e rígida religião institucional que promete a recompensa verdadeira apenas na vida após a morte. Com raízes na tradição e no carácter regional, a religiosidade popular opõe-se às forças globalizantes e representa uma ligação com a história comum da comunidade.

Neste estudo, dois exemplos da religiosidade popular são discutidos - a procissão *Pela Cruz* na ilha de Hvar e a *Festa de Senhor Santo Cristo dos Milagres* na ilha de São Miguel. No que se refere ao contexto regional específico das duas procissões estudadas, em ambos os casos trata-se de comunidades insulares, mais ou menos isoladas do resto do país, o que, entre outras coisas, resulta na especificidade da herança religiosa da cada comunidade. Ambas as procissões ocorrem no período da Páscoa, a procissão *Pela Cruz* pouco antes da Páscoa e *Senhor Santo Cristo dos Milagres* no período após a Páscoa. Ambas são procissões cíclicas de carácter penitencial e envolvem a transferência de um objecto religioso através de diferentes estações. Ambas têm carácter popular e as fraternidades desempenham o papel fundamental na organização, enquanto o clero tem um papel secundário. Ambas, igualmente, têm uma longa tradição de realização contínua, apesar dos períodos de situações sociopolíticas complexas em ambos os países, que em muitos aspectos tornaram difícil e quase impossível manter a continuidade. No entanto, a resistência da população aos obstáculos para manter a procissão apenas enfatizou a sua importância para a comunidade e para os fiéis. Ambas as procissões apareceram num período turbulento para a comunidade, como resposta a uma combinação de tensões sociais, desastres e catástrofes naturais. Em ambas as comunidades insulares, a procissão é a parte essencial da identidade regional da população e tem a função de manter a tradição e a coesão social. Porém, existem certas diferenças entre as duas procissões estudadas. Embora ambas as procissões sejam de natureza penitencial, a procissão de *Senhor Santo Cristo dos Milagres* é acompanhada por uma grande festividade que

reúne toda a comunidade, enquanto a procissão *Pela Cruz* tem mais foco na motivação pessoal votiva e religiosa para a participação. Ou seja, a procissão *Pela Cruz* ocorre em silêncio apenas com as orações e o canto de *Gospin plač*¹ em cada uma das estações, enquanto a procissão de *Senhor Santo Cristo dos Milagres* é acompanhada pela música e pelo murmúrio dos participantes. Além disso, a procissão *Pela Cruz* passa pela paisagem pouco habitada da ilha de Hvar, que é iluminada apenas com as velas dos participantes, enquanto a procissão de *Senhor Santo Cristo dos Milagres* passa pela cidade de Ponta Delgada, que, para esta ocasião, é ricamente decorada com a ornamentação brilhante e flores. Estas diferenças podem ser explicadas principalmente pela localização diferente das procissões no calendário litúrgico - enquanto a procissão *Pela Cruz* ocorre na noite de Quinta-feira Santa para Sexta-feira Santa, que é o último dia da Quaresma e o início do Tríduo Pascal, o *Senhor Santo Cristo dos Milagres* ocorre no período depois da Páscoa e, não obstante a orientação ao tormento de Cristo, representa uma espécie de vitória, permitindo assim o caráter alegre desta cerimônia. Além disso, enquanto a procissão de *Senhor Santo Cristo dos Milagres* reúne toda a comunidade ao mesmo tempo, a procissão *Pela Cruz* é na verdade composta por seis procissões separadas que decorrem em seis lugares diferentes da ilha, o que também afeta o tamanho da celebração. Apesar das diferenças acima mencionadas, as procissões desempenham funções semelhantes nas comunidades em que ocorrem - mantêm a tradição e a coesão social, a ligação dos indivíduos com a comunidade e com a sua própria identidade regional. O caráter popular dessas procissões permite, igualmente, aos fiéis leigos envolverem-se em rituais religiosos, proporcionando-lhes um contato mais direto com o sagrado. A combinação desse elemento da religiosidade popular, entrelaçada com a tradição e o caráter regional da procissão, possibilita o envolvimento de um grande número de indivíduos com diferentes motivações para participar. Além das motivações religiosas, há outras que podem ser de caráter secular, como a motivação para manter a tradição, a realização de desejos ou necessidades pessoais através de votos, o respeito dentro da comunidade através da função essencial na organização das procissões, ou a reunião e a celebração. Há uma multidimensionalidade visível dos significados trazidos por essas procissões, que permite uma forma de religiosidade que se enquadra nas tendências da (pós)modernidade. A identidade na (pós)modernidade é também multidimensional e baseia-se na escolha pessoal dos estilos de vida, e a religiosidade popular permite satisfazer um amplo espectro de necessidades espirituais e sociais, apelando a diferentes tipos de indivíduos, independentemente do nível da religiosidade e da frequência das práticas religiosas na vida quotidiana. Além disso, a religiosidade popular proporciona o contato direto com o sagrado, ao contrário da religião institucionalizada e é também focada na experiência e numa expressão muito mais livre de

¹ Uma música cristã que descreve as imagens do sofrimento do Cristo e dor da Virgem Maria (Milošević, 2015).

sentimentos dos fiéis. Esta forma de religiosidade encaixa-se melhor no modo de vida e no pensamento (pós)moderno - não requer dos crentes a disciplina contínua, a renúncia e a veneração de ideais inacessíveis. Proporciona a oportunidade de satisfação imediata das necessidades espirituais, oferece uma promessa de cumprir requisitos seculares como curar ou melhorar as condições de vida, em oposição às recompensas de longo alcance no outro mundo, típicos da religião institucional. Oferecendo as respostas a um amplo espectro de motivações possíveis para a participação de indivíduos, ela garante a continuidade num mundo de mudanças constantes.

Palavras-chave: (pós)modernidade, religiosidade popular, religiosidade institucional, identidade

Sadržaj

1. Uvod.....	15
2. Društvene i religijske promjene u (post)modernitetu	16
3. Identitet	24
4. Religijski kontekst	27
a. Hrvatska	27
b. Portugal	33
c. Komparacija	41
5. Pučka religioznost	49
6. Hvar	51
a. Procesija Za Križen	51
7. Azori	54
a. Svečanost Krista od Čudesa	56
8. Komparacija	59
9. Zaključak	61
10. Literatura	63

1. Uvod

Religija predstavlja jednu od ključnih kategorija u razumijevanju suvremenog društva. Kroz povijest, mijenjala se uloga religije u društvu i životu pojedinaca, njezina važnost u javnoj i privatnoj sferi, obličje koje zauzima te funkcije koje ispunjava. Unatoč brojnim promjenama, neosporivo je kako religija i danas igra bitnu ulogu u društvenim kretanjima, pa tako ostaje jedna od centralnih tema suvremene sociologije. U ovom ćemo se radu baviti pučkom religioznošću, koja kao poseban oblik izvaninstitucionalne religioznosti predstavlja bitnu komponentu u razumijevanju uloge religije u suvremenom društvu, te njezine funkcije u održavanju tradicije, formiranju i održavanju distinktivnog regionalnog identiteta i pojačavanju društvene kohezije unutar zajednice. Kako bismo pristupili ovoj temi, odabrane su dvije religijske svečanosti u dvije otočke zajednice – procesija *Za Križen* na otoku Hvaru te svečanost *Krista od Čudesas* na otoku São Miguel u azorskom arhipelagu. Pokušat ćemo pokazati kako ove procesije imaju širi društveni značaj od samog zadovoljenja vjerskih potreba stanovništva, što objašnjava neprekinutu tradiciju održavanja kroz stoljeća te popularnost unatoč trendovima opadanja religijske prakse u obje zemlje.

Ovaj je rad podijeljen u nekoliko glavnih dijelova. U prvom dijelu bavit ćemo se promjenama u društvu u kontekstu (post)moderniteta te promotriti kako one utječu na religiju. Izložiti ćemo glavne teorijske pristupe u suvremenoj sociologiji religije, te izdvojiti i objasniti ključne trendove religijske promjene. U drugom dijelu ćemo se pozabaviti teorijskom konceptualizacijom identiteta i pojasniti višedimenzionalnost identiteta u (post)modernitetu. Nakon toga ćemo promotriti društveno-povijesne aspekte religijskog konteksta Hrvatske i Portugala te izložiti statističke podatke koji oslikavaju religijsku sliku suvremenog hrvatskog i portugalskog društva. Napraviti ćemo komparativnu analizu izloženih podataka te usporediti dva društva koja stoje u fokusu ovog rada. Četvrti dio bavit će se konceptom pučke religioznosti, u kojem ćemo definirati ovaj pojam i izdvojiti neke teorijske pristupe ovoj temi. U petom dijelu pobliže ćemo pojasniti religijsko nasljeđe otoka Hvara te društveno-politički kontekst azorskog arhipelaga. Nakon svakog od uvodnih razmatranja, slijedit će opis procesije te njezine važnosti za regionalni identitet zajednice u kojoj se održava. Završit ćemo s komparacijom hvarske procesije *Za Križen* i azorske svečanosti *Krista od Čudesas*, koja se temelji na usporedbi dotad iznesenih podataka, ali i promatranju sa sudjelovanjem. Na kraju

rada slijedi zaključak, u kojem ćemo pokušati naglasiti ulogu pučke religioznosti i proučavanih procesija unutar društvenih, religijskih i identitetskih promjena u (post)modernitetu.

2. Društvene i religijske promjene u (post)modernitetu

Postmodernitet, "kasni" ili "visoki" modernitet (Giddens), "umreženo društvo" (Castells) ili "tekuća modernost" (Bauman) različiti su nazivi za razdoblje koji nastupa nakon moderniteta, ili kao druga faza moderniteta. Odnosi se stajalište da su novi društveni uvjeti, nastali uslijed razvoja tehnologije, globalizacije i informatizacije, toliko različiti od onih modernih, da iziskuju nove metode i paradigme u pokušaju tumačenja društvene zbilje. (Post)moderno društvo je visoko mobilno, u smislu prostorne mobilnosti, kao i mobilnosti kapitala, proizvoda i usluga. Karakterizira ga konstantna promjena i želja za napretkom. Sve je manje utvrđenih kategorija i obrazaca koje se ne dovodi u pitanje, i „životni put“ pojedinca više ne prati unaprijed određenu putanju, već je podložan individualnoj interpretaciji i reinterpetaciji. Prema Baumanu, rastvaranje tradicionalnih kategorija društva, ili „potekučenje“, prelazi „*sa sustava na društvo, s politike na životne politike*“, odnosno spušta se s makro razine na mikro razinu (Bauman, 2011: 15). Poželjni ciljevi, način na koji se do njih dolazi, uloge i statusi, skupovi ponašanja koje nose određene uloge, sve je to podložno promjeni, te više nije samorazumljivo, „*stoga je naša verzija modernosti individualizirana, privatizirana verzija, u kojoj teret tkanja obrasca i odgovornost za neuspjeh pada prvenstveno na leđa pojedinca*“ (Bauman, 2011: 15). Kasni kapitalizam mijenja tradicionalne oblike zaposlenja izrazito fleksibilnim i mobilnim oblicima koji zahtijevaju od pojedinca brzu i uspješnu prilagodbu promjenjivim uvjetima. Bauman ovaj proces opisuje kao "obestjelovljenje" rada, koje omogućuje "bestežinsko stanje" kapitala (Bauman, 2011: 120). Drugim riječima, u tekućoj modernosti, veliki i nezgrapni proizvodni pogon s golemom radnom snagom više nije prednost, nego teret. Veliki broj zaposlenika iziskuje velike troškove upravljanja radom, te veže kapital za čvrsto tlo. Oslobođanjem od teritorijalnosti, kapital može putovati gotovo trenutno, a rad se mora prilagoditi toj novoj i ubrzanoj dinamici. Karijera se više ne odvija sigurnom uzlaznom putanjom unutar jedne tvrtke, već uvjet uspješnosti postaje fleksibilnost, spremnost na mobilnost i cjeloživotno učenje kako bi se ostalo u korak s brzim napretkom tehnologije. Sve ovo dovodi pojedinca u nesigurnu poziciju bezbrojnih opcija, i nikakvih garancija, što pojačava teret odlučivanja, a svu krivnju za eventualni neuspjeh svaljuje direktno na pojedinca (Bauman,

2011: 120-122). Iako nesigurnost nije novitet (post)modernog društva, Bauman ističe novu značajku – današnja je nesigurnost „*moćna individualizirajuća sila*“ – odnosno protiv nje se ne možemo boriti udruživanjem snaga, već je po prirodi stvorena da ju pojedinac trpi sam (Bauman, 2011: 145). U uvjetima individualizirane nesigurnosti i sveopće nestalnosti, trenutačno zadovoljenje predstavlja se kao najrazumnija strategija. Odgađanje nagrade gubi smisao, jer uslijed brzine promjena, nagrada koju danas iščekujemo već sutra može izgubiti vrijednost. Ovi se procesi pretaču i na polje osobnih odnosa među pojedincima, kao i na zajednicu. U uvjetima sveopće "trenutnosti" bliski odnosi postaju još jedan oblik potrošne robe koja se konzumira, te nije predviđena da potraje „*I tako politika namjerne "nestalnizacije", koju provode operatori tržišta rada, svog pomagača (koji samo pojačava njene učinke) nalazi u životnim politikama, bilo da ih se namjerno usvaja bilo po automatizmu prihvaća. I jedno i drugo izlazi na isto: na slabljenje i sušenje, raspadanje i rastakanje spona među ljudima, zajednica i partnerskih odnosa*“ (Bauman, 2011: 158). Emancipacija i masovno uključivanje žena na tržište rada, uz sve već navedene procese, mijenjaju odnose u obitelji, utječu na spremnost na sklapanje braka i odgajanje potomstva, što je vidljivo i iz rastućeg trenda "starenja Europe".

U okviru ovoga rada moramo se zapitati kako sve ovo utječe na religioznost, koja postoji u širokom spektru općih društvenih promjena i mora biti promatrana kao takva. S jedne strane, uvjeti opće nestalnosti i nesigurnosti potiču pojedince da se bave sadašnjošću kao jedinim vrijednim projektom, i obeshrabuju ulaganje u "vječnost" kao validan osobni cilj. S druge strane, isti ti uvjeti otvaraju mogućnost rasta (ili bar održavanja) važnosti religije. Nepostojanje univerzalno prihvaćenog životnog puta i jasnog cilja otvara prazan prostor na koji religija može pružiti zadovoljavajuć odgovor. Pojedinac koji nema mogućnost ostvariti svoj potencijal, bilo iz nekog osobnog razloga, bilo iz neodgovarajućih uvjeta, utjehu, alternativne vrijednosti i ciljeve može potražiti u religioznom shvaćanju da ga "prava" nagrada čeka u zagrobnom životu. Nesigurnost i individualizacija krivnje za neuspjeh stvara anksioznost koja može potaknuti pojedinca da utočište pronade u sklopu sustava vjerovanja. Također, neuspjeh u stvaranju bliskih veza proizveden stanjem opće individualizacije koje pojedinca ostavlja samim i nezaštićenim pred svijetom brojnih mogućnosti za prosperitet, ali i osobnu propast, može služiti kao poticaj za potragu podrške i razumijevanja unutar neke religijske zajednice. Slabljenje uloge obitelji kao glavnog socijalizacijskog faktora može imati efekt prekida lanca prijenosa religijskih vjerovanja na nove generacije, s obzirom na to da tradicionalna obitelj (u kojoj su u odgoj bili uključeni bake i djedovi, te dalja rodbina, u kojoj su roditelji, prvenstveno majke,

imali veći utjecaj na formiranje stavova djece, ako iz ničeg drugog, onda iz puke činjenice da su češće bile isključene iz tržišta rada i prepuštene isključivo brizi oko kuće i djece) više nije jedini, a možda ni prevladavajući oblik obitelji. Osim toga, djeca i mladi u informacijskom dobu imaju pristup puno širem spektru izvora informacija, što svakako utječe na proces formiranja stavova i vjerovanja. Postavlja se pitanje gdje religija pronalazi svoje mjesto u novonastalnim društvenim uvjetima, te pružaju li tradicionalne religijske zajednice odgovarajuće odgovore na potrebe (post)modernog pojedinca. Također, koja je uloga običaja i tradicije u ovim procesima, s obzirom na to da je religijski identitet u mnogim društvima usko povezan s nacionalnim, te da je "povratak" običajima još jedna moguća strategija u suočavanju s novim uvjetima.

Posljednjih nekoliko desetljeća u punom je jeku rasprava o procesima promjene u području religije u (post)modernim uvjetima, a znanstvenici se generalno slažu da religijsku promjenu u Zapadnoj Europi karakterizira napuštanje tradicionalnih Crkava od strane velikog broja članova (Pollack, Müller, Pickel 2012: 2). Neupitno je da tradicionalni, institucionalni oblik religioznosti gubi na važnosti, što dokazuju mnoge empirijske studije. Grace Davie analizom podataka prikupljenih u sklopu Europskog istraživanja vrednota uviđa znatno smanjenje pohađanja crkve kao zajedničku tendenciju cijelog kontinenta, no zaključuje da je Europa prije svega necrkvena, a ne sekularna, jer ne dolazi do abdikacije religijskih vjerovanja (Davie, 2005: 24), barem ne u istoj mjeri u kojoj se smanjuje tradicionalna religijska praksa. Još jedan potencijalni pokazatelj postupnog napuštanja religijskih vrednota je i korelacija između stupnja religioznosti i dobi, pri čemu mlađe osobe pokazuju znatno manju religijsku praksu i povezanost s religijom općenito (Davie, 2005: 27). Davie se stoga pita: „*Prolazimo li mi, u Zapadnoj Europi, kroz trajnu generacijsku promjenu s obzirom na vjersko ponašanje, a ne kroz jednu manifestaciju normalnoga životnoga ciklusa?*“ (Davie, 2005: 27).

U pokušajima objašnjavanja tih promjena u sociologiji religije dominira teorija sekularizacije, kako u svom izvornom obliku, tako i kroz revizije, te teorije koje su nastale na kritici iste. Sekularizaciju Berger označava kao proces „*kroz kojeg se dijelovi društva i sektori kulture oslobađaju od dominacije religijskih institucija i simbola*“ (Berger 1967: 107), a Wilson kao proces „*kojim religijsko razmišljanje, djelovanja i institucije gube svoj društveni značaj*“ (Wilson 2016: 6). Berger dalje objašnjava kako se sekularizacija manifestira u različitim područjima i na različite načine: kada se radi o društvu i institucijama, u razdvajanju Crkve i države, nacionalizaciji crkvene zemlje ili oslobađanju obrazovanja od crkvenog autoriteta; kada govorimo o kulturi i simbolima, očituje se u smanjenju broja religijskih motiva u umjetnosti, filozofiji i književnosti, te usponu znanosti kao autonomne i potpuno sekularne perspektive

svijeta. Također, sekularizacija ima svoju "subjektivnu stranu" – sekularizaciju svijesti, koja podrazumijeva „*sve veći broj pojedinaca koji gledaju na svijet i vlastite živote bez doprinosa religijskih interpretacija*“ (Berger 1967: 108).

Wilson započinje svoju raspravu o sekularizaciji tvrdnjom da su religijska mišljenja, prakse i institucije nekoć bile u samom središtu života društava, te da je proces promjene započeo u 20. stoljeću, i nastavlja se do danas (Wilson 2016: 3). Dalje navodi kako se promjene se ne događaju ravnomjerno, pa tako religijska praksa može gubiti na važnosti kao npr. u skandinavskim zemljama, ili se održavati kao u SAD-u; religijske institucije mogu izgubiti ili zadržati svoj značaj, na primjeru Sjedinjenih Država transformacijom vlastite strukture iz tradicionalnih oblika u racionalizirane i birokratizirane organizacije nalik ostalim ne-religijskim institucijama modernog društva (Wilson 2016: 3). Najveću promjenu Wilson prepoznaje u području religijskog mišljenja, smatrajući da pojedinci sve manje djeluju u odnosu na religijske motivacije, te da procjenjuju svijet oko sebe na temelju empirijskih i racionalnih kriterija (Wilson 2016: 3). Iako je iracionalno ponašanje i dalje vrlo učestalo u ljudskom društvu, ne diktiraju ga više toliko religijske dogme, koliko ostale iracionalne pretpostavke o životu, društvu i sl. (Wilson, 2016: 4). Wilson također analizira socijalni kontekst sekularizacije, primjećujući kako se religijske orijentacije pojedinaca formiraju unutar šireg spektra društvenih faktora (Wilson 2016: 44). Razvojem industrijskog društva i demokratskih političkih sistema, javlja se ideja da se na životne okolnosti može utjecati vlastitom akcijom što, tvrdi Wilson, smanjuje potrebu potrage nadnaravne akcije u rješavanju svakodnevnih poteškoća (Wilson 2016: 44). Politički pokreti i organizacije civilnog društva pružaju mogućnost izravne akcije u društvenom polju, dok predstavnička demokracija pruža veći utjecaj pojedinca na državna pitanja. Razvoj znanosti utječe na povećanje važnosti racionalne misli, kao i razvoj institucija koje su organizirane na racionalnim načelima, poput institucija obrazovnog sustava, korporacija, državnih i financijskih institucija, vlade i sl. Sve veći broj svakodnevnih potreba ispunjavaju upravo takve institucije, što razbija monopol koji su nekoć imale religijske institucije. Koncept pravne države i sekularnih zakona izmješta domenu moralnosti iz crkvene jurisdikcije, socijalne usluge koje su u prošlosti gotovo isključivo bile unutar djelokruga crkve preuzima država i institucije civilnog društva. Iako država ne odgovara na sve potrebe stanovništva, poput utjehe i pronalaska smisla u promjenjivim uvjetima modernog života, čak i u ovom području Crkva gubi svoj monopol. Razvojem psihologije i psihijatrije, pojedinac na raspolaganju ima više opcija u suočavanju s teškoćama. Kolektivnu utjehu u obliku vjere zamjenjuje privatna pomoć, a naglasak se prebacuje s očekivanja nagrade u zagrobnom životu,

na pokušaj poboljšanja egzistencije u ovom životu. Svjetovne opcije preuzimaju i sferu slobodnog vremena, pa je tako industrija zabave „*bila od početka izazov religiji, nudeći rasonodu, različite interpretacije svakodnevnog života, te se natjećući za vrijeme, pažnju i novac javnosti. U svom se sadržaju može smatrati alternativnim načinom provođenja vremena, ali alternativnim skupom normi i vrijednosti*“ (Wilson, 2016: 47). Proširenjem pismenosti i razvojem sekularnog tiska, zatim i masovnih medija, Crkva gubi dominaciju nad medijima komunikacije i izvorima informacija (Wilson, 2016: 47).

Potaknuti brojnim kritikama na račun teorije sekularizacije, a vjerujući da ona nije promašena, Inglehart i Norris teže njenom osuvremenjivanju. Uvode dva aksioma te putem njih pokušavaju objasniti varijacije u religijskoj praksi po svijetu: aksiom *ljudske sigurnosti* i aksiom *religijske kulture/kulturne tradicije*. Ljudska sigurnost je sadržana u slobodi od rizika i opasnosti, odn. sigurnost od propadanja okoliša, raznih prirodnih katastrofa, prijetnja epidemija i zaraza, kršenja ljudskih prava, humanitarnih kriza i siromaštva, gladi, prijetnji oružanih sukoba i političkih nestabilnosti itd. (Inglehart, Norris 2007: 26). Autori tvrde da je podložnost širokom spektru rizika, odnosno odsutnost ljudske sigurnosti, kritična za religioznost. Proces industrijalizacije i modernizacije postupno poboljšava uvjete života kroz urbanizaciju, bolju ishranu, sanitarne uvjete, pristup pitkoj vodi, zdravstvenu zaštitu i školovanje, što umanjuje izloženost nepredvidivim rizicima. No, ekonomski razvoj ne osigurava smanjenje rizika za opću populaciju – izrazita društveno-ekonomska nejednakost u nekim državama povećava jaz između bogatih i siromašnih, poboljšavajući uvjete života samo za nekolicinu, dok veliki dio stanovništva i dalje živi u izrazitoj neimaštini i nesigurnosti. Također, čak su i najbogatije postindustrijske nacije podložne naglim izbojima nesigurnosti, kao što je npr. slučaj sa strahom od terorizma povezanim uz događaje 11. rujna 2001. u Sjedinjenim Državama, stoga autori naglašavaju: „*Premda vjerujemo da ljudski razvitak i uvjeti ekonomske jednakosti obično rađaju sve više razine sigurnosti, tu generalizaciju treba razumjeti kao probabilističku, a ne determinističku; situacijski specifični faktori onemogućuju da se točno predviđa što će se dogoditi u bilo kojem danom društvu*“ (Inglehart, Norris 2007: 27). Drugi aksiom bitan za teoriju odnosi se na religijsku tradiciju koja oblikuje kulturu svake nacije, te se na taj način vrijednosti koje su izvorno pripadale religijskoj domeni, prenose čak i na pojedince koji nikada nisu kročili u crkvu (Inglehart, Norris 2007: 28). Vrijednosni sustavi variraju s obzirom na to radi li se o povijesno protestantskim, katoličkim ili pravoslavnim društvima, kao što variraju u hindu, budističkim ili muslimanskim društvima, čak i kada se radi o potpuno sekularnim državama. Prihvatanjem ta dva aksioma, Inglehart i Norris postavljaju niz hipoteza koje

provjeravaju na empirijskom materijalu, i dokazuju da zbog porasta razine ljudske sigurnosti, „*publike praktički svijetu razvijenih industrijskih društava kreću ka svjetovnijim orijentacijama*“ te da „*modernizacija uvelike slabi utjecaj religijskih institucija u društvima obilja, što donosi i niže stope posjećenosti religijskih službi, te čini religiju subjektivno manje važnom u ljudskim životima*“ (Inglehart, Norris 2007: 33). Autori dokazuju da sekularizacija nije trend ograničen na zapadnu Europu, nego da ona pogađa Australiju, Novi Zeland, Japan i Kanadu (Inglehart, Norris 2007: 33), a čak i Sjedinjene Države kao „izdvojen slučaj“ pokazuju „*niži ali uočljivi trend prema sekularizaciji; taj trend djelomice maskiraju golemo doseljavanje ljudi relativno tradicionalnih svjetonazora (i visokih stopa fertiliteta) iz hispanskih zemalja, kao i relativno visoke razine ekonomske nejednakosti*“ (Inglehart, Norris 2007: 33-34).

Teorija sekularizacije našla se na udaru brojnih kritika, te se javljaju alternative koje pružaju drugačije poglede na religijske promjene, od kojih su najutjecajnije teorija individualizacije i teorija religijskog tržišta. Zagovaratelji teorije individualizacije smatraju da modernizacija ne uzrokuje opadanje važnosti religije, već promjenu u njezinim oblicima, odn. da religijske institucije gube svoj značaj i monopol nad određivanjem vjerovanja pojedinaca, čija je religioznost sve više spoj raznih religijskih orijentacija (Pollack, Müller, Pickel 2012:5-6). Teorija religijskog tržišta temelji se na pretpostavci da sve veći pluralizam stavlja religiju u tržišnu situaciju, gdje se brojne opcije natječu za sljedbenike, zbog čega su prisiljene biti aktivnije u društvu, što naposljetku utječe na veći angažman vjernika.

Berger tumači pojavu religijskog pluralizma raskolom unutar kršćanstva. Naime, kršćanstvo je prije pojave protestantizma imalo religijski monopol na zapadu, kojeg su branili Crkva i carstvo, nerijetko vrlo nasilnim metodama kao što su Križarski ratovi ili progoni heretika i židova (Berger, 1967: 136-137). No, kada je jedinstvenost kršćanstva jednom uspješno razbijena, olakšava se daljnja fragmentacija koja je naposljetku dovela do pojave brojnih denominacija (Berger, 1967: 137). Taj je pluralizam najviše uzeo maha u SAD-u, gdje se brojne religijske skupine jednakog pravnog statusa natječu jedna s drugom, kao i s drugim ne-religijskim opcijama koje se također bave pokušajima tumačenja svijeta (npr. razni ideološki pokreti, moderni sustavi vrijednosti poput individualizma, itd.) (Berger, 1967: 137). Ta situacija nije ograničena samo na američki kontekst, tvrdi Berger, te navodi primjer Francuske u kojoj se katolicizam natječe s ne-religijskim alternativama u tumačenju svijeta, kao što su radnički pokreti i sekularizam srednjih klasa, a ne s protestantskom manjinom (Berger, 1967: 138). Kao zajednički element pluralističkih situacija, Berger navodi kako religijske opcije više ne mogu računati na odanost svojih članova i zaključuje: „*Kao rezultat toga, vjerska tradicija, koja je*

prethodno mogla biti autoritativno nametnuta, je sada na tržištu. Mora biti "prodana" klijenteli koja više nije prisiljena na "kupnju". Pluralistička situacija je prije svega tržišna situacija“ (Berger 1967: 138).

Inglehart i Norris navode kako teorije u sociologiji religije temeljene na ideji tržišta uzimaju da je potražnja za religijskim proizvodima relativno konstantna, a da „*drugačije razine spiritualnog ponašanja evidentirane u raznim zemljama ne potječu toliko od potražnje odozdo koliko iz varijance religijske ponude s vrha na dolje*“ (Inglehart, Norris 2007: 91). Drugim riječima, raznoliko religijsko tržište bogato različitim opcijama potiče participaciju pojedinaca, dok stanje konkurencije navodi različite crkve, sekte i denominacije na energičnu borbu za sljedbenike poboljšavanjem kvalitete ponude. S druge strane, crkve s dugotrajnom tradicijom i monopolom u određenoj zajednici, vjernike uzimaju "zdravo za gotovo" te se posebno ne trude zadržati ih, niti pridobiti nove članove, što prema teoriji religijskog tržišta dovodi do nižih razina sudjelovanja u vjerskim obredima. Ova je teorija najlakše primjenjiva na kontekst Sjedinjenih Država, gdje istovremeno djeluju razne crkve poput baptističke, metodističke, luteranske, prezbiterijanske, pentekostalne, episkopalne, adventističke, anabaptističke, mormonske itd. (Pew Research Center, 2018), te se smatra da takvo stanje konkurencije potiče inovacije i sili crkve da privlače nove pripadnike ponudom više društvenih aktivnosti (proizvoda), uključujući religijsko obrazovanje, kulturne i umjetničke grupe, angažman u politici zajednice te dobrotvorne službe (Chaves, M. u Inglehart, Norris 2007: 91). Teorija religijskog tržišta time objašnjava visoke stope pohađanja crkava i individualne religioznosti u Sjedinjenim Državama. No, Inglehart i Norris ističu kako teoriju religijskog tržišta ne možemo generalizirati na druge vjere i društva - provjeravaju model religijskih tržišta usporedbom četiri indikatora: *religijski pluralizam, indeks religijske slobode, državna regulacija religije i skala religijske slobode Freedom House* – te dolaze do zaključka da, suprotno predviđanjima teorije ponude, korelacije između religijskog pluralizma i religioznog ponašanja (pohađanje vjerskih službi ili učestalost molitve) nisu značajne u ostalim postindustrijskim društvima. Štoviše, pokazuje se i suprotan trend pošto je najveća stopa participacije evidentirana u Irskoj i Italiji, gdje katolička Crkva uživa praktički religijski monopol, a puno manja u Nizozemskoj i Francuskoj koje su religijski pluralističnije (Inglehart, Norris 2007: 94-96).

Još jedan zanimljivi pristup sociologiji religije nudi francuska autorica Danièle Hervieu-Léger, koja uvodi koncepciju sjećanja kao način razumijevanja religije. Polazi od zaključka da suvremena društva nagrizaju tradicionalne oblike religijskog života, koji proizlazi iz empirijski dokazanog slabljenja čvrstih pokazatelja religijske aktivnosti (Davie, 2005:50). No, ta ista

društva istodobno otvaraju mjesta koja može ispuniti samo religija, odn. „utopijska mjesta“ (Davie, 2005:50). Suvremeno društvo stvara osjećaj beskrajnih mogućnosti i opcija, no isto tako potiče pojedinca na potragu za odgovorima i stalni napredak i razvoj, što stvara pritisak velikih težnji čije ostvarenje uvijek ostaje upitno. Stvara se tzv. „paradoks suvremenosti“ i otvara prostor čije ispunjenje, prema Hervieu-Léger, može pružiti samo religija: „*Slika utopije uvijek mora nadilaziti stvarnost i što su projekti suvremenosti uspješniji, to je njihov nerazmjerni veći. Odatle paradoks suvremenosti, koja u svojim povijesnim oblicima uklanja potrebu za religijom i osjećaj za nju (amnezija), ali u svojim utopijskim oblicima ne može ne ostati u dodiru s religijskim (potreba za religijskom budućnošću)*“ (Davie, 2005:50). Davie se nastavlja na teorijske postavke Hervieu-Léger, te uvodi pojam „zastupničkog sjećanja“ – europsko stanovništvo je spremno religijsku sferu prenijeti na profesionalno svećenstvo, koje u njihovo ime obavlja brojne zadaće, npr. artikulaciju svetog u životnom ciklusu pojedinca, obitelji, u doba nacionalnih kriza ili proslava (Davie, 2005: 83). Institucionalne crkve su jedni od nositelja religijskog sjećanja Europe, a pojedinci zadržavaju sponu s religijom kroz zastupništvo, čak i kada nisu aktivni vjernici. Ovaj proces se može shvatiti kao moguće objašnjenje obrazaca koji pokazuju istraživanja – opadanje religijske prakse u većini europskih društava, dok razina nominalnog vjerovanja ostaje razmjerno visoka. Davie zaključuje da Europa vjeruje, ali ne pripada (Davie, 2005: 53).

Iz različitih paradigmi predstavljenih u ovom poglavlju sa sigurnošću možemo zaključiti sljedeće: religija se u (post)modernom društvu mijenja, preuzima neke nove oblike i uloge u društvu te životu pojedinaca. Tradicionalni, institucionalni oblici religioznosti gube monopol i neupitnu odanost vjernika, te se pojavljuju varijacije u praksama i modelima vjerovanja. Institucionalna religijska praksa opada, ali religija i dalje ostaje bitan identifikacijski faktor za velik broj pojedinaca koji se deklariraju kao pripadnici neke denominacije.

Sljedeća misao Zygmunta Baumana odnosi se prvenstveno na tržište rada u tekućoj modernosti, no lako ju možemo primijeniti na općenito (post)moderno stanje i zapitati se kako ono utječe na religioznost:

„Budući da se na obzoru ljudskih nastojanja ne nazire krajnje savršenstvo, budući da nema vjere u stopostotno pouzdanu djelotvornost bilo kakvog truda, ideja "potpunog" reda koji se podiže kat po kat dugotrajnim, dosljednim, svrhovitim trudom rada nema baš mnogo smisla. Što se manje vlasti ima nad sadašnjošću, to se manje "budućnosti" može obuhvatiti u fazi planiranja. Skraćuju se vremenska razdoblja s etiketom "budućnost", a raspon životnog vijeka kao cjeline siječe se u epizode koje rješavamo

"jednu po jednu". (...) U životu kojim vlada pravilo fleksibilnosti, životne strategije i planovi mogu biti samo kratkoročni" (Bauman, 2011: 135-136).

Kakvu ulogu zauzima religija u dobu trenutnosti, bez jasnih ideala i usredotočenosti na dugoročne projekte, u rastućoj nesigurnosti i konstantnoj promjeni društvenih uvjeta? Gubi li ona svoj značaj ili samo mijenja svoj oblik? Ovo su neka od pitanja na koja ćemo pokušati pronaći odgovore u nastavku rada, a započet ćemo s promatranjem koncepta identiteta kao bitnog elementa za razumijevanje odnosa pojedinca i društva u (post)modernitetu.

3. Identitet

Na pretkonceptualnoj razini, kako navodi Kalanj, *„identitet se izražava kao doživljaj ili osjećaj individualne osobnosti i implicitne ili eksplicitne pripadnosti nekoj od društvenih grupa (obitelji, etničkoj zajednici, naciji, socijalnoj kategoriji, generacijskoj struji itd.)* (Kalanj, 2003: 48). Identitet možemo proučavati iz esencijalističkog stajališta, definirajući ga polazeći od kriterija koji se smatraju objektivnima, kao što su zajedničko porijeklo, jezik, kultura, religija, kolektivna psihologija ili teritorijalna povezanost (Kalanj, 2003: 55). Shvaćen na ovakav način, identitet je čvrsta, statična kategorija koja prethodi pojedincu, a pojedinac ju pasivno usvaja i zadržava u nepromjenjivom obliku kroz prostor i vrijeme. Suprotno esencijalističkom stajalištu, antiesencijalističko poimanje počiva na pretpostavci o plastičnosti identiteta, koji je diskurzivna konstrukcija, promjenjiva s obzirom na društvene i kulturne situacije (Kalanj, 2003: 55-56). Ovakva konceptualizacija svodi identitet na proizvoljni individualni izbor i zanemaruje utjecaj društvenih kategorija, obrazaca i normi, koje ipak u određenoj mjeri usmjeravaju samoidentifikaciju. Kalanj zaključuje kako je i objektivističko i subjektivističko stajalište problematično u svom „čistom“ obliku, te predlaže poimanje identiteta kao relacijske kategorije u smislu teorije Frederika Bartha (Kalanj, 2003: 56-57). Prema Barthu, *„identitetska razlika nije izravna posljedica kulturne razlike“*, ona proizlazi iz interakcija među grupama, a članovi grupe nisu apsolutno određeni etno-kulturnom pripadnošću, već se njihov identitet konstruira i rekonstruira u procesima društvene razmjene (Kalanj, 2003: 57).

Za Giddensa, samo-identitet u kasnoj modernosti je refleksivan projekt održavanja, ali i konstantnog redefiniranja, koherentnih biografskih narativa, koji se odvija u kontekstu višestrukih izbora. *„Što više tradicija gubi svoj položaj, i svakodnevni se život ponovno uspostavlja kroz dijalektičku međuigru lokalnog i globalnog, pojedinci su prisiljeni pregovarati izbore životnog stila unutar raznolikosti opcija“* (Giddens, 1991: 5). Globalizacija i

transformacija samo-identiteta su, smatra Giddens, dva pola dijalektike lokalnog i globalnog u uvjetima visoke modernosti, te su „*po prvi puta u ljudskoj povijesti, 'sebstvo' i 'društvo' međupovezani u globalnom miljeu*“ (Giddens, 1991: 32). Samo-identitet nije razlikovno svojstvo, niti skup razlikovnih svojstava pojedinca, već sebstvo u onom obliku kako ga pojedinac refleksivno doživljava u okviru vlastite biografije, koje posjeduje kontinuitet kroz prostor i vrijeme (Giddens, 1991: 53). Castells, s druge strane, identitetu pristupa iz perspektive kolektivnog identiteta, odn. „*Pod identitetom, ako se odnosi na društvene aktere, podrazumijevam proces stvaranja smisla na temelju kulturnih atributa kojima je dana prednost u odnosu prema drugim izvorima smisla*“ (Castells, 2002: 16). Ovakvo određenje identiteta, koji predstavlja izvor smisla definiranog kao simboličku identifikaciju svrhe djelovanja pojedinca, i samoodržavajući je kroz vrijeme i prostor, mora se odvojiti od uloga, koje organiziraju funkcije i definirane su normama (Castells, 2002: 17). Stuart Hall govori o razvojnim fazama koncepcija identiteta, te tako razlikuje prosvjetiteljski subjekt, sociološki subjekt i post-moderni subjekt (Hall, 1996: 597). Hall smatra kako je „*U predmodernim društvima pitanje identiteta bilo je vezano uz statične tradicionalne društvene strukture, i posebice uz religiju. Ljudski identitet određivao se pripisanim društvenim položajem koji je «odražavao volju Božju» i time bio zaštićen od promjena*“ (Cifrić, Nikodem, 2006: 176). Dolaskom moderne, počinje prevladavati „prosvjetiteljski subjekt“ koji se temelji na individualističkoj koncepciji čovjeka kao jedinstvenog pojedinca s kapacitetom razuma, svijesti i akcije, te unutarnjom jezgrom koja se pojavljuje rođenjem te postoji u kontinuitetu kroz cijeli život (Hall, 1996: 597). S rastom kompleksnosti modernog svijeta, pojavljuje se „sociološki subjekt“, koji se formira sa sviješću da unutarnja jezgra pojedinca nije neovisna i samodostatna, već se oblikuje u interakciji sa značajnim drugima, koji prenose na pojedinca „*vrijednosti, značenja i simbole – kulturu – svjetova koje nastanjuje*“ (Hall, 1996: 597). U ovoj je fazi identitet konceptualiziran interaktivno (Hall ističe teorije G.H. Meada i C.H. Cooleya), i promatra se u suodnosu s društvom, čije norme i vrijednosti pojedinac internalizira. Treća faza nastupa kao rezultat strukturnih i institucionalnih promjena uslijed kojih se identitet fragmentira, te se pojavljuje „post-moderni subjekt“ koji se sastoji od mnogostrukih, ponekad i kontradiktornih identiteta, koji se kontinuirano formiraju i transformiraju u odnosu s reprezentacijama u kulturnim sistemima koji okružuju pojedinca (Hall, 1996: 598). Ovakva koncepcija identiteta je definirana historički, a ne biološki, te subjekt preuzima različite identitete u različitim vremenskim periodima, koji nisu objedinjeni koherentnim i trajnim sebstvom (Hall, 1996: 598). Hallovim riječima: „*U potpunosti ujedinjen, potpun, siguran i koherentan identitet je iluzija. Umjesto njega, kako se sustavi značenja i kulturne reprezentacije*

umnažaju, suočeni smo sa zbunjujućim, nestalnim mnoštvom mogućih identiteta“ (Hall, 1996: 598). Hall se dalje pita kako se ovaj novi oblik fragmentiranog i nestalnog identiteta uklapa u kulturne identitete, prvenstveno nacionalne, i zaključuje da je nacija zamišljena zajednica koja je u (post)modernitetu kulturni hibrid sačinjen od skupa različitosti koji se predstavlja kao jedinstvo (Hall, 1996: 613-618). Globalizacija dodatno komplicira ovaj odnos suprotstavljajući univerzalističke identitete koji prelaze granice nacionalnih država – prostorno dislocirani pojedinci kao kupci iste robe, klijenti istih usluga, publika istih poruka i slika – i partikularističke identitete koji proizlaze iz povezanosti sa specifičnim mjestima, događajima, simbolima i poviješću (Hall, 1996: 621-623).

(Post)moderni pojedinac, dakle, nema jedinstveni identitet koji ostaje nepromijenjen cijeli život, već stvara i rastvara vlastito sebstvo u dijalogu s promjenjivim društvenim uvjetima koji ga okružuju i preuzima različite identitete u različitim kontekstima i vremenskim okvirima. Dok je u predmodernom vremenu identitet bio određen čvrstim društvenim strukturama, (post)modernitet rastvara te kategorije i otvara mogućnost samoidentifikacije i pronalaska smisla u percepciji vlastite različitosti naspram okoline. Bez obzira na višestrukost identiteta u (post)modernitetu i slobodu pojedinca u konstrukciji vlastitog sebstva, ne smijemo zanemariti (možda smanjeni, ali i dalje prisutan) utjecaj društvenog i kulturnog podrijetla koji usmjerava izbor životnih stilova.

Cifrić i Nikodem istražuju identitet u hrvatskom društvu kroz koncept socijalnog identiteta koji je definiran kao dimenzionalan i relacijski i odnosi se na kolektivni (skupni) identitet (Cifrić, Nikodem, 2006: 183). Autori polaze od tvrdnje da se identitet formira u relacijama prema nekome (ili nečemu), te definiraju *relacijske dimenzije*, odn. ključne točke višestrukih odnosa koje pojedinac (ili kolektiv) koristi kao kriterijske odrednice za oblikovanje stavova i ponašanja te stjecanje novih iskustava: odnos prema *sebi*, prema *drugima*, prema *prirodi*, prema *bogu* (transcendentnom, odnosno svetom) i prema *svijetu* (Cifrić, Nikodem, 2006: 181). Istraživanje je potvrdilo hipotezu o višedimenzionalnosti percepcije socijalnog identiteta te je utvrđeno pet konceptualnih dimenzija socijalnog identiteta: *kulturalna*, *socioprofesionalna*, *regionalna*, *nacionalno-vjerska* i *susjedsko-lokalna* (Cifrić, Nikodem, 2006: 199). Također, potvrđena je prisutnost esencijalističkih elemenata identiteta i utjecaja tradicije – najveći postotak ispitanika važnim procjenjuje osjećaj pripadnosti najužoj rodbini, kraju u kojemu sada žive, nizu generacija obitelji (obiteljskoj lozi), građanima Hrvatske, kraju u kojemu su rođeni te naciji (Cifrić, Nikodem, 2006: 199). Potvrđena je i povezanost dimenzija socijalnog identiteta (kulturalna, socioprofesionalna, regionalna, nacionalno-vjerska, susjedsko-lokalna) i

relacijskih dimenzija (sebi, drugima, prirodi, bogu) (Cifrić, Nikodem, 2007: 355). Izdvojit ćemo još neke bitne zaključke koji proizlaze iz istraživanja, a povezani su s temom ovog rada: a) religijski identitet – osim socioprofesionalne dimenzije, ostale četiri dimenzije povezane su s tradicionalnim vjerovanjem, a pojavljuje se i individualizam u religioznosti; b) vjerovanje – dobivene korelacije indiciraju dvije strukture utemeljenja vjerovanja: jedna – tradicionalna, koja se temelji na tradiciji i kršćanstvu, i druga – "moderna", koja se temelji na profesiji i novim religijskim strujanjima (Cifrić, Nikodem, 2007: 355). Iz ovog je vidljivo ispreplitanje tradicionalne religioznosti s elementima "nove" religioznosti, te možemo zaključiti da hrvatsko društvo, iako i dalje u mnogočemu tradicionalno, pokazuje znakove promjena društvenih i kulturnih struktura uslijed uvjeta (post)moderniteta.

U nastavku ćemo razmotriti specifičan religijski kontekst obje od zemalja uključene u opseg ovog rada, Hrvatske i Portugala, te napraviti komparativnu analizu među njima.

4. Religijski kontekst

Zemlje uključene u okvir ovoga rada, Hrvatsku i Portugal, možemo promatrati s polazišta zajedničkog europskog religijskog konteksta. Grace Davie polazi od povijesne perspektive, odn. zajedničkog religijskog nasljeđa Europe koje, uz ostale faktore, oblikuje identitet koji možemo nazvati europskim (Davie, 2005: 21). Bitno je istaknuti i povijesnu složenost europskog identiteta, te brojne različitosti između zemalja koje iz toga proizlaze.

a. Hrvatska

Religijska slika suvremenog hrvatskog društva proizlazi iz spektra sociokulturnih i povijesnih elemenata. U ovom je smislu bitno istaknuti ulogu religije u tvorbi distinktivnog nacionalnog identiteta Hrvatske unutar regije. S obzirom na jezičnu sličnost, denominacijska identifikacija čini ključan element odvojenog nacionalnog identiteta između Srba, Hrvata i bošnjačkih muslimana (Črpić, Zrinščak, 2005: 49). S druge strane, u dijelovima Hrvatske koji graniče sa Slovenijom, Italijom i Mađarskom, zbog pripadnosti istoj denominaciji (katoličanstvu), religija nije odigrala tako bitnu društvenu ulogu te se nacionalna specifičnost više temelji na jezičnoj različitosti (Črpić, Zrinščak, 2005: 50). Periferna pozicija Hrvatske u odnosu na bitne društvene procese koji su se odvijali u Europi, uvjetovana nizom povijesnih razloga, prvenstveno izmjenom stranih, udaljenih vladara (Austrija, Mađarska, Venecija, Bizant, Turska) i fokusom na obranu od Turaka, smanjila je mogućnost sudjelovanja u modernizacijskim procesima na

europskom kontinentu (Črpić, Zrinščak, 2005: 50). Tenzije između susjednih naroda te pitanja jednakosti i nacionalnog identiteta unutar "prve" Jugoslavije rezultirale su krvavim sukobom tijekom II. svjetskog rata, nakon kojeg je uspostavljena "nova" Jugoslavija pod komunističkom vlašću (Črpić, Zrinščak, 2005: 50). U socijalističkoj je Jugoslaviji ustavom zagarantirana sloboda vjeroispovijesti, no „*dnevopolitička praksa je pokazivala sasvim drukčiju stvarnost. Komunisti nisu smjeli biti vjernici, a komunisti su imali vlast. Rezultat toga bio je prešutno nametnut stav: vjernici su građani drugog reda*“ (Šundalić, 1995: 912). Odnos komunizma i religije u slučaju Hrvatske može se podijeliti u dva razdoblja: prvo (od II. svjetskog rata do sredine 60-ih) karakterizirano uzajamnim suprotstavljanjem između Crkve i vlade, te drugo (od sredine 60-ih do raspada Jugoslavije), označeno uspostavom diplomatskih odnosa između Jugoslavije i Vatikana te većim mogućnostima javnog djelovanja za Crkvu (Črpić, Zrinščak, 2005: 50). Bez obzira na benevolentniji odnos komunističke vlasti prema Crkvi, ona je i dalje predstavljala najsnažniju ideološku opreku komunističkom sistemu – kao alternativni sustav vjerovanja i kulturnih elemenata, ali i kao politička opozicija u obrani zasebnog nacionalnog identiteta nasuprot pokušajima stvaranja jugoslavenstva kao zajedničkog identiteta svih naroda unutar Jugoslavije. U razdoblju koje je prethodilo raspadu Jugoslavije, religijska slika Hrvatske se počela mijenjati te je započela religijska revitalizacija. Črpić i Zrinščak iznose podatke za grad Zagreb kao ilustraciju ovog trenda: 1987. godine 66% izjavljuje denominacijsku pripadnost, 1989./1990. 80%, a 1991. čak 94%; 1988. 35% stanovnika Zagreba izjašnjava se kao religiozno, a 44% kao ne-religiozno, a već iduće godine trend se okreće, pa se tako 46% stanovnika izjašnjava kao religiozno, a 36% kao ne-religiozno (Črpić, Zrinščak, 2005: 54). Ipak, treba napomenuti da su na ove podatke zasigurno utjecali trendovi migracija stanovništva u kontekstu društvenih promjena koje su se tada odvijale. Naime, Zagreb je kao glavni grad Hrvatske, područje dinamičnog protoka stanovništva, te je u Jugoslaviji bio jedno od središta Komunističke partije, kao i dom populaciji iz svih dijelova bivše države. S rastom napetosti između republika i sve oštrijom polarizacijom prema nacionalnosti, i stanovništvo se kreće "svako prema svom centru". Ateizam, propagiran od strane komunističkog režima, postaje nepopularno stajalište, jer se poistovjećuje s odobravanjem Komunističke partije i postojećeg sustava, dok konfesionalna pripadnost postaje nacionalno obilježje i znak raspoznavanja. Nakon raspada Jugoslavije i Domovinskog rata, društveni poredak s jasnim neprijateljskim stavom prema religiji zamijenjen je sustavom iznimno naklonjenim religiji, pogotovo dominantnoj katoličkoj vjeri (Črpić, Zrinščak, 2005: 54). Također, katolička Crkva u novoosnovanoj Republici Hrvatskoj dobiva povoljan društveni položaj kroz zakonsku regulaciju i ugovore s Vatikanom, te se u osnovne i srednje škole uvodi vjeronauk, koji, iako

izborni predmet, značajno utječe na religijsku socijalizaciju djece, i potencijalno će utjecati na trendove religioznosti u budućnosti (Črpić, Zrinščak, 2005: 55).

Iz prethodnog je odlomka vidljivo kako religioznost ne pripada isključivo u privatnu sferu pojedinca, i nije samo iskaz osobnih vjerničkih osjećaja, već je dio šire društvene slike i pod utjecajem je brojnih svjetovnih faktora. Antun Šundalić (Šundalić, 1995: 914) navodi sljedeće svjetovne oznake konfesionalne pripadnosti: 1. Konfesionalna pripadnost kao potvrda nacionalne pripadnosti - u procesu formiranja nacionalne države religija je igrala bitnu ulogu kao razlikovno svojstvo i potvrda nacionalnog identiteta; 2. Konfesionalna pripadnost kao izraz tradicije – određeni oblici religijske prakse ne moraju nužno biti odraz vjerničkih osjećaja, već održavanje tradicije – npr. obilježavanje velikih vjerskih blagdana; 3. Konfesionalna pripadnost kao izraz konformizma – pojedinac socijalizacijom usvaja institucionalizirana rješenja, te prihvaća dominantna obilježja konfesionalnog, nacionalnog i političkog kao dio vlastitog identiteta; 4. Konfesionalna pripadnost kao izraz svjetovnih motiva – konfesionalnost može postati okvir za nacionalnu svijest, tradiciju, kulturu i politiku, primjerice u razdoblju ratnih opasnosti.

Prema podacima Europskog istraživanja vrednota iz 2008. godine, 82,7% ispitanika u Hrvatskoj izjašnjava se pripadnikom neke vjerske zajednice, što je niži postotak od udjela konfesionalno izjašnjenih prilikom popisa stanovništva 2011. godine koji iznosi 92,5% (Črpić, Zrinščak, 2014: 22). Usporedbom podataka iz EVS-a 1999. i 2008. godine², zabilježen je blagi pad u konfesionalnoj pripadnosti – 1999. je 88,8% izjašnjavalo pripadnost nekoj vjerskoj zajednici. Najviše je vjernika rimokatoličke vjere (86,8% stanovništva 1999. i 78,9% 2008. godine). Vjerska praksa se smanjuje – opada broj vjernika koji pohađaju vjerske obrede jednom tjedno i češće te jednom mjesečno i samo za važne vjerske blagdane, a raste broj onih koji u Crkvu odlaze rjeđe od jednom godišnje i gotovo nikada. 1999. godine je 31,4% vjerske obrede pohađalo jednom tjedno ili češće, a taj je broj 2008. pao na 24,3%. Istovremeno, broj onih koji vjerske obrede pohađaju rjeđe od jednom godišnje, odnosno gotovo nikada, je porastao s 14,9% 1999. na 30,9% 2008. godine. U usporedbi s time, 70,5% (EVS 1999.), odn. 62,7% (EVS 2008.) ispitanika procjenjuje da je vjerske obrede pohađalo jednom tjedno ili češće kada su imali 12 godina. Ovdje se radi o subjektivnoj procjeni ispitanika, a ne točnom podatku o stvarnoj religijskoj praksi u prošlosti, no potvrđuje se tendencija opadanja. Interes za obrede prijelaza je

² Podatci za analizu koja slijedi preuzeti su iz komparativnog pregleda odgovora u anketi Europske studije vrednota 1999. i 2008. godine (Rimac, 2014: 311-373)

u Hrvatskoj visok, no u opadanju, pa tako postotak onih koji smatraju da treba održati vjerski obred za rođenje pada s 88,4% 1999. na 75,7% 2008. godine, za sklapanje braka s 93,4% 1999., na 84,7% 2008., a za smrt s 93,7% 1999. na 88,4% 2008. godine. Ispitanici sve manje smatraju da Crkva adekvatno odgovara na moralne probleme i potrebe pojedinca (s 51,7% pozitivnih odgovora 1999. na 36,1% 2008.), probleme obiteljskog života (50,5% 1999., 34,3% 2008.), duhovne potrebe ljudi (78,5% 1999., 68,5% 2008.) te socijalne probleme u zemlji (36,8% 1999., 25,9% 2008.). Opada vjerovanje u vjerske istine, dok je vjerovanje u postojanje osobnog Boga stabilno (39,9% 1999. godine i 40,9% 2008.). Smanjuje se povjerenje u Crkvu (veoma veliko i veliko povjerenje 1999. imalo je 62,8% ispitanika, a 2008. njih 52,4%), no opada i povjerenje u ostale institucije, a Crkva i dalje uživa veliko povjerenje u usporedbi s drugim institucijama. Primjerice, veoma veliko i veliko povjerenje u Sabor 2008. godine ima 11,8% ispitanika, u javne službe 26,8%, u EU 20,3%, u zdravstveni sustav 39,9%, u pravosudni sustav 18,9%, itd. Što se tiče izvaninstitucionalnih duhovnih praksi, 1999. 73,2% ispitanika odgovorilo je da prakticira molitvu, meditaciju ili nešto slično, dok je 2008. godine to učinilo 61,3% ispitanika. Jednom tjedno ili češće 1999. godine je molilo 60,1% ispitanika, a 2008. njih 54,4%. 2008. godine 33,7% ispitanika izjavljuje da ima vlastiti način uspostave veze s božanskim bez crkve ili vjerskih obreda, a 26,4% smatra da ne postoji jedna prava religija, iako sve svjetske religije sadrže neke temeljne istine. Iz ova dva podatka vidljivo je da dio stanovništva prakticira vlastiti oblik religioznosti, bez čvrstog držanja propisane crkvene prakse i vjerskih istina, što se uklapa u trendove promjena unutar religije u kontekstu (post)moderniteta. Također, većina ispitanika smatra kako religijski vođe ne bi trebali utjecati na odlučivanje vlasti (1999. godine se slaže ili potpuno slaže 74,1% ispitanika, a 2008. 63,8%), iako je ovaj stav u opadanju; te 80,6% ispitanika se 1999. godine slaže ili potpuno slaže da religijski vođe ne bi trebali utjecati na to kako će ljudi na izborima glasati (2008. godine to pitanje nije postavljeno). Mogli bismo zaključiti da prevladava stajalište da Crkva i politika trebaju biti odvojene, no moramo uzeti u obzir dokaze o opadanju takvog stajališta, kao i podatke koji ukazuju na podvojenost stanovništva po tom pitanju: npr. 1999. godine, na tvrdnji da su "političari koji ne vjeruju u Boga neprikladni za javne službe", 53,1% ispitanika izjašnjava neslaganje, a 2008. njih 45,8%. Religija i Crkva u Hrvatskoj i dalje igraju bitnu ulogu u političkoj sferi te ne postoji jasan stav o potrebi odvajanja religije i politike, što je u skladu s preklapanjem nacionalnog i religijskog identiteta koje proizlazi iz specifičnog društveno-političkog konteksta.

U tumačenju religijske situacije u Hrvatskoj, u tekstovima većine hrvatskih autora dominira koncept revitalizacije religije u postkomunističkom razdoblju (Črpić, Zrinščak, 2014:13). On

se temelji na dva ključna argumenta: povratak religije na javnu društvenu scenu i izgradnja novog odnosa između crkve i države te porast religioznosti u 1990-ima, praćen stabilizacijom religijske situacije u 2000-ima i 2010-ima (Črpić, Zrinščak, 2014: 14). Istovremeno, ti radovi govore i da revitalizacija ne može biti jedini okvir istraživanja religije u Hrvatskoj – povratak religije na javnu scenu je predmet brojnih rasprava i osporavanja iz čega je vidljiva višestranost ove problematike (Črpić, Zrinščak, 2014: 14). Polazeći od Europskog istraživanja vrednota, Črpić i Zrinščak izvode nekoliko bitnih zaključaka o religijskoj slici hrvatskog društva: 1. Hrvatsku se može opisati sintagmom "dinamičnost u stabilnosti", koja detektira neke promjene unutar religioznosti, ali koje i dalje ne narušavaju visoku religioznost i stabilnu konfesionalnu identifikaciju; 2. visoka razina religioznosti je nekonzistentna; 3. prisutna je istovremenost bitne javne uloge Crkve i nereligioznosti te pada povjerenja u Crkvu; 4. dogodila se promjena sociodemografskog profila vjernika u odnosu na 1999. godinu – povećanje udjela mladih i muškaraca te smanjenje udjela starijih i žena u vjerničkoj populaciji, smanjenje udjela slabije obrazovanih kod nekih indikatora religioznosti (Črpić, Zrinščak, 2014: 15-16). Prema Nikodemu i Zrinščaku, u Hrvatskoj koegzistiraju visoka razina institucionalne religioznosti (koju karakteriziraju redoviti (tjedni) odlasci u crkvu, vjerovanje u osobnog boga, religioznost u skladu s učenjem Crkve, redovna (dnevna) molitva, posvećena religioznost i religijska isključivost) i kontinuirana prisutnost individualizirane, osobno oblikovane religioznosti (koja se manifestira kroz rijetke odlaske u crkvu, vjeru u duh ili životnu energiju, osobnu religioznost, rijetku molitvu, spiritualnost, "a la carte" religioznost) (Nikodem, Zrinščak, 2012: 207-208). Autori u sklopu istog istraživanja proučavaju povezanost religijske socijalizacije u obitelji i nacionalnog ponosa s institucionalnom religijskom praksom, te zaključuju da su pojedinci koji su bili izloženi religijskoj socijalizaciji u obitelji pokazuju veću sklonost redovnim odlascima u crkvu (Nikodem, Zrinščak, 2012: 213). Odnos nacionalnog ponosa i institucionalne religijske prakse nije tako jednostavan, pa tako "nacionalno indiferentni" čine najveći udio u oba ekstrema – onih koji odlaze u crkvu "tjedno" i "nikad" (Nikodem, Zrinščak, 2012: 214). 34% stanovnika smatra se religioznima na svoj način, što je u skladu s rezultatima EVS-a iz 2008. godine prema kojima 33% ispitanika izjavljuje da imaju vlastiti način povezivanja sa svetim bez crkava i religijskih usluga (Nikodem, Zrinščak, 2012: 215). Religijska samoidentifikacija povezana je s nacionalnim ponosom, pa su tako oni ponosni na svoju nacionalnost skloniji religioznosti u skladu s crkvenim učenjima, oni koji nisu ponosni na svoju nacionalnost skloniji religioznosti na vlastiti način, a nacionalno indiferentni su skloniji ateizmu (Nikodem, Zrinščak, 2012: 215). Također, ispitanici odgojeni "u vjeri" skloniji su religioznosti u skladu s crkvenim učenjima (Nikodem, Zrinščak, 2012: 215). Na osnovi faktorske analize rezultata istraživanja "Crkva i

religija u proširenoj Europi" iz 2006. godine, Nikodem i Zrinščak dijele osobni odnos prema religiji na tri dimenzije: "posvećena religioznost" (sadrži elemente tradicionalne religioznosti), "spiritualnost" (odnosi se na neke elemente magijskih vjerovanja i praznovjerja) te "*a la carte* religioznost" (odnosi se na sinkretičku, potrošački orijentiranu poziciju) (Nikodem, Zrinščak, 2012: 218). "Posvećena religioznost" vezana je uz pojedince koji su imali religijsku socijalizaciju u obitelji, dolaze iz ruralnih područja, ženskog su spola i ponosni su na svoju nacionalnost, mlađi ispitanici ženskog spola i oni koji nisu ponosni na svoju nacionalnost skloniji su "spiritualnosti", dok su ispitanici iz urbanih regija i oni koji nisu ponosni na svoju nacionalnost skloniji "*a la carte* religioznosti" (Nikodem, Zrinščak, 2012: 219). Iz analize rezultata gore spomenutog istraživanja, autori zaključuju da religijska socijalizacija u obitelji i nacionalni ponos oboje igraju veliku ulogu u institucionalnoj religioznosti (Nikodem, Zrinščak, 2012: 223). Ovi su zaključci u skladu s tvrdnjom da je religioznost u Hrvatskoj usko povezana s povijesnim i društvenim kontekstom, te da je osobna religioznost pod velikim utjecajem svjetovnih faktora poput nacionalne svijesti. Već spomenuti pad povjerenja u Crkvu, kao i u ostale institucije društva, dodatan je argument u odnosu relativne stabilnosti institucionalne religijske prakse i individualne religioznosti u Hrvatskoj – ovaj je faktor u skladu s trendom pada institucionalnog povjerenja u uvjetima (post)moderniteta, te iako bi bilo krivo Hrvatsku svrstati u zemlje kasne modernosti, pokazuje da se određene tendencije uklapaju u tu sliku (Nikodem, Zrinščak, 2012: 224). Nikodem i Zrinščak na kraju zaključuju: „*Postoji očita razlika u shvaćanju Crkve kao neodvojivog dijela društvenog, kulturnog i nacionalnog identiteta, i "življenja" religioznosti u svakodnevnom životu – čega je bitan dio kritička procjena aktualne društveno-političke uloge Crkve. Ovo je samo navodno kontradikcija*“ (Nikodem, Zrinščak, 2012: 225). Drugim riječima, u Hrvatskoj koegzistiraju elementi religioznosti koja je rezultat širih društveno-političkih procesa, nacionalnog i kulturnog identiteta, te religioznosti koja proizlazi iz osobnog uvjerenja i vjernih osjećaja. Ove dvije dimenzije vidljive su iz visoke razine institucionalne religijske prakse, no s tendencijom laganog pada (EVS 1999. i 2008.), visoke razine konfesionalne pripadnosti, no s tendencijom pada vjerovanja u ključne vjerske istine te pada povjerenja u Crkvu kao instituciju. Možemo zaključiti kako je religija u Hrvatskoj neodvojiva od nacionalnog identiteta i kulture, ali i bitna na osobnoj razini. Bez obzira na stabilnost važnosti religije u oba navedena smisla, vidljive su i promjene u kontekstu (post)moderniteta, kao što su individualizacija religijske prakse, spiritualnost, "*a la carte*" religioznost, opadanje religijske prakse i prihvaćanja vjerskih istina, itd.

b. Portugal

Religijska je slika u Portugalu, kao i u Hrvatskoj, rezultat različitih društveno-povijesnih faktora.

Za bolje razumijevanje aktualne religijske slike, Steffen Dix predlaže povijesni pregled uloge katoličanstva u portugalskom društvu, te klasificira tehnike afirmacije u promjenjivim društveno-povijesnim uvjetima u 4 kategorije kroz koje uspoređuje utjecaj katoličke Crkve kroz povijesna razdoblje: (a) intervencija u etičkim i socijalnim pitanjima, (b) intervencija, korekcija ili kritika političkih i ekonomskih odluka, (c) održavanje tradicionalnih vjerovanja i običaja, (d) stabilizacija nacionalnih identiteta (Dix, 2010: 9). Dix smješta "zlatno doba" portugalskog katoličanstva u razdoblje između početka teritorijalne ekspanzije do pombalinske ere, kada je Crkva imala velik utjecaj u sve četiri kategorije tehnika afirmacije (Dix, 2010: 10). Situacija se mijenja pojavom liberalizma i početkom vladavine Sebastiãoa Joséa de Carvalho e Melo, poznatog kao markiz od Pombala, koji u sklopu brojnih reformi uvodi antijezuitsku politiku (Dix, 2010: 10). Neprijateljski stav prema do tad najutjecajnijem crkvenom redu u Portugalu, eskalira progonom jezuita iz carstva 1759. godine te zapljenom sve njihove imovine od strane krune. U tom razdoblju religija, kao i religijska praksa, gubi na važnosti te *„Čak i ako ne možemo govoriti o sistematskoj provedbi sekularizacije od strane liberala, moramo priznati da je taj antiklerikalni (no ne i antikatolički) razvoj poprimio vlastitu dinamiku i da je, ako je vjerovati u pojedina svjedočanstva, Portugal već dosegao, pedeset godina kasnije, izgled prilično sekularizirane zemlje, bar ako gledamo intelektualiziranije urbane sektore“* (Dix, 2010: 10). Prema Dixu, zbog državnog ograničavanja djelovanja Crkve, ona ne uspijeva razvijati svoje kapacitete, te katoličanstvo, iako i dalje službena religija zemlje, u 19. stoljeću gubi svoju vitalnost i aktivni angažman vjernika, te održava samo simboličku funkciju održavanja društvene kohezije (Dix, 2010: 11). Liberalističke vlade od 1820. provode brojne reforme, između ostalog i religijsku reformu, koja je imala dalekosežne učinke na portugalsko društvo (Marques, 1986: 113). Promjene započinju ukidanjem inkvizicije, te se nastavljaju ograničavanjem moći crkvenih redova. Antiklerikalni stavovi postaju sve popularniji među višim klasama društva, dok su siromašniji stanovnici i dalje intenzivno religiozni (Marques, 1986: 113). Uvodi se velik porez na imovinu crkvenih redova, a Ustav iz 1822., kao i Carta Constitucional³ iz 1826. ukidaju pravo crkve na reprezentaciju u parlamentu, kao i glasačko

³ Ustavna povelja portugalske monarhije koju je 1826. donio D. Pedro, utemeljena na brazilskom Ustavu uz neke utjecaje portugalskog Ustava iz 1822. godine. Svojom umjerenom prirodom, Povelja je predstavljala kompromis između zagovaratelja nacionalnog suvereniteta usvojenog u Ustavu iz 1822. godine i zagovaratelja ponovnog

pravo (Marques, 1986: 114). Dekret iz 1833. zabranjuje zaređenje novih pripadnika u crkvene redove, s ciljem smanjenja broja redovnika i postupnog izumiranja redova (Marques, 1986: 115). 1834. D. Pedro donosi dekret o ukidanju svih muških samostana, koji pogađa 401 religijsku instituciju, dok ženski samostani i dalje imaju zabranu zaređivanja (Marques, 1986: 115). 1842. ponovo su uspostavljeni diplomatski odnosi s Vatikanom, a 1848. potpisan je sporazum sa Svetom Stolicom koji omogućuje skladan odnos Crkve i države sve do proglašenja Republike 1910. godine (Marques, 1986: 118). Crkveni redovi se polako i umjereno vraćaju u Portugal od 1850-ih, a dekret iz 1901. legalizira crkvene redove pod uvjetom da se bave obrazovanjem ili pružanjem socijalnih usluga (Marques, 1986: 116). Bez obzira na stabilizaciju odnosa, Crkva je u 19. stoljeću izgubila velik dio ekonomske moći i društvenog utjecaja, prepолоvio se broj svećenika, unatoč porastu stanovništva smanjio se broj biskupija, kao i broj crkvenih škola (Marques, 1986: 118). Proglašenjem Republike 1910. godine kreće novi val antiklerikalne politike: vlada donosi zakon o odvajanju države i Crkve, zakon o rastavi, izbacuje učenje kršćanske doktrine iz škola, ukida religijsku zakletvu, vraća na snagu zakone iz 1759., 1767. i 1834. o izbacivanju jezuita i zatvaranju samostana, poništava dekret iz 1901. koji je omogućio povratak crkvenih redova (Marques, 1986: 226-227). Zabranjuje se nošenje svećeničkih halja izvana crkava, te ograničava provođenje procesija i drugih religijskih manifestacija (Marques, 1986: 339). Antiklerikalne mjere izazivaju nezadovoljstvo ruralnog stanovništva, posebice na sjeveru, no pasivnost, nepismenost i zaokupljenost ekonomskim pitanjima blokira ozbiljniji otpor, dok aktivnije urbano stanovništvo prihvaća antiklerikalizam (Marques, 1986: 341). Ipak, antiklerikalni stav vlasti izaziva protureakciju Crkve, koja se sve više angažira u pokušaju rekristijanizacije društva (Dix, 2010: 14), te se bolje povezuje na ekonomskom i društvenom planu, stvarajući veze u visokim krugovima financija, trgovine, industrije i poljoprivrede (Marques, 1986: 342). Navodna ukazanja Gospe u Fátimi 1917. godine dobivaju veliku pozornost, popularna religioznost ponovo dobiva na važnosti, a Crkva nastavlja unutarnju restrukturaciju. Prema Dixu, „*fenomen Fátime razvio je narednih godina identitetsku matricu i vlastitu dinamiku, preobličujući portugalski pučki katolicizam u neku vrstu državne religioznosti, neusporedivu s drugim oblicima katolicizma.*“ (Dix, 2010: 15). Promjena vlasti te dolazak sidonizma⁴ mijenja političku klimu u odnosu na religiju te nova vlada pronalazi saveznike u desničarskim krugovima koji uključuju monarhiste i kler (Marques,

potvrđivanja kraljevske moći (Carta Constitucional u Artigos de apoio Infopédia. Porto: Porto Editora, 2003-2018). URL: <https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/šcarta-constitucional> (2018-08-22)

⁴ Odnosi se na razdoblje portugalske politike između prosinca 1917. i prosinca 1918., pod vladom Sidónia Paisa, koja je nastala kao odgovor na krizu liberalne države

1986: 243). Ukida se zakon o odvajanju Crkve i države, ponovno se uspostavljaju diplomatski odnosi s Vatikanom, a katolički političari su zastupljeni u Parlamentu (Marques, 1986: 343). Političke nestabilnosti se nastavljaju, uz osjetne posljedice I. Svjetskog rata, te demokrati ponovo preuzimaju vlast 1919., no ovaj put s namjerom uspostavljanja ravnoteže i kompromisa između Crkve i države (Marques, 1986: 343). Nakon državnog udara 1926. i nekoliko godina vojne diktature i političkih previranja, slijedi uspostava Druge Republike pod nazivom *Estado Novo* (Marques, 1986: 363-370). Ključna figura novouspostavljenog konzervativnog, nacionalističkog i autoritarnog režima bio je António de Oliveira Salazar, koji je započeo svoj uspon u Drugoj Republici kao ministar financija, kasnije obnašajući brojne državne funkcije, uključujući onu premijera, ministra obrane, ministra vanjskih poslova itd., te držeći u svojim rukama gotovo apsolutnu vlast u državi (Marques, 1986: 371-380). Druga Republika bila je katolički nastrojena, no na relativno umjeren način – bilo je zabranjeno uplitanje Crkve u politiku, religijske slobode bile su zagarantirane Ustavom i nije se provodila diskriminacija na religijskoj osnovi, iako je zabranjena rastava za crkvene brakove, to se nije odnosilo na civilno sklopljene brakove, a vjeronauk nije bio obavezan (Marques, 1986: 453). Zabranjena je antikatolička propaganda te je katoličanstvo favorizirano u odnosu na druge religije, s ciljem postizanja nacionalne i religijske homogenosti i kohezije (Marques, 1986: 454). Period između 1930-te i 1960-te godine je za katoličku crkvu u Portugalu bilo plodno razdoblje karakterizirano posebnim statusom u državi, koji je uključivao, između ostalog, privilegije poput monopola na religijsko obrazovanje, određene fiskalne beneficije, monopol nad religijskim uslugama u bolnicama, zatvorima i u vojsci, te je katoličanstvo ponovo afirmirano, što je gotovo u potpunosti ugušilo sekularne aspiracije u društvu (Dix, 2010: 17). Zauzvrat, katolička je Crkva ideološki podržavala režim i opravdavala diktaturu. Nakon 1960-ih godina unutar portugalskog katoličanstva se javljaju struje koje se protive Salazaru i represivnom političkom sistemu, te započinje proces unutarnje pluralizacije (Dix, 2010: 17). Nakon revolucije 1974. Portugal ulazi u novo razdoblje političkih previranja koje je završilo državnim protuudarom umjerenih političkih snaga 25. studenog 1975. godine, nakon čega je napokon uspostavljeno političko višestranačje (Talan, 2011: 81-82). Prve demokratske vlade, pokušavajući izbjeći greške Prve Republike, ne zauzimaju antiklerikalno stajalište (Dix, 2010: 18).

U današnje vrijeme, katolička religija u Portugalu preuzima kritičku funkciju, te Dix zaključuje kako je „*katolicizam postupno izgubio svoju važnost u portugalskom društvu, no i dalje postoji, u drugom društvenom obliku, kao značajan faktor u izgradnji modernoga društva koji kritizira određene etičke, socijalne, političke i ekonomske odluke. Osim svojih kritika, portugalski*

katolicizam afirmira se kroz održavanje tradicionalnih vjerovanja i običaja ili kroz stabilizaciju nacionalnoga identiteta.“ (Dix, 2010: 18). Prema Dixu, portugalsko je društvo sve sekularnije, no i dalje obilježeno katoličkom tradicijom – kolektivna memorija obilježena katoličanstvom utječe na političke aktivnosti i društvene običaje pojedinaca, no s druge strane, društveni kontekst kontinuirano utječe na religioznost pojedinaca i institucionalnu religiju (Dix, 2010: 19).

Teresa Martinho Toldy u svom radu raspravlja mogućnost primjene teorije sekularizacije na portugalski kontekst te analizira rezultate istraživanja Alfreda Teixeire pod nazivom „Religijski identiteti u Portugalu: reprezentacije, vrijednosti i prakse“ iz 2012. godine. Na pitanje o religijskom opredjeljenju 89,9% ispitanika u spomenutom istraživanju je odgovorilo da su vjernici, a 79,5% ispitanika se izjasnilo pripadnicima katoličke vjere (Toldy, 2013: 38). Prema Teixeiri, zabilježen je pad broja katolika – usporedba s rezultatima istraživanja iz 1999. godine pokazuje pad broja katolika od 7,4%, kao i porast od 4,6% u broju vjernika koji ne pripadaju religiji, te porast broja indiferentnih, ateista i agnostika (Toldy, 2013: 38). Rezultati također pokazuju korelaciju između religioznosti i dobi, pa su tako vjernici bez religije najzastupljeniji u mlađim dobnim skupinama, a postotak katolika, iako su raspoređeni po svim dobnim skupinama, sve više raste od skupine od 35-44 godine do skupine od 65 godina i više (Toldy, 2013: 40). Važnost katoličke Crkve u portugalskom društvu vidljiva je i iz podatka da je 87,9% ispitanika kršteno, a samo 16,1% ispitanika je odgovorilo kako svojoj djeci neće pružiti religijsko obrazovanje (Toldy, 2013: 41). S izjavom *"Postoji viša sila"* slaže se 83,9% ispitanika, a 78,7% smatra kako *"Postoji Bog i obznanjuje se u osobi Isusa Krista"* (Toldy, 2013: 41). 70% ispitanika se slaže da *"U svemiru postoje nadnaravne sile koje utječu na naše živote"*, a 63,5% smatra da je *"svatko prepušten sam sebi"* (Toldy, 2013: 41). Zanimljivo je primijetiti da visoke postotke slaganja postižu tvrdnje jasno katoličkog određenja, tvrdnje koje možemo svrstati pod duhovnost koja ne mora nužno pripadati nekom religijskom određenju, ali i tvrdnja koja ukazuje na sumnju u postojanje nadnaravnih sila koje utječu na ljudski život. Među katolicima, 56,1% ispitanika smatra se praktičnim vjernicima, objašnjavajući svoju religijsku praksu u najvišim postotcima kao rezultat religijskog obrazovanja u obitelji i obiteljske tradicije (74,9%) te osobne vjere (60,3%) (Toldy, 2013: 42). Kada govorimo o povezanosti religijskog opredjeljenja i vrijednosti, ispitanici najveći značaj pridaju utjecaju religije na osobni sustav vrijednosti, pa tako povezuju vjeru sa "smislom života" (36,3%) "sposobnošću opraštanja" (28,9%), "prihvatanjem boli i smrti" (18,7%) "željom postati bolji" (24,5%), "vrijednošću koja se pridaje obitelji" (27%) (Toldy, 2013: 48). Također, ispitanici

religiju u visokom postotku povezuju s humanitarnim moralom, odnosno "brigom zbog siromaštva, rata i gladi" (27,9%) i "željom za pomaganjem drugima" (32,7%) (Toldy, 2013: 48). U manjoj mjeri povezuju religiju s građanskim moralom, pa tako samo 9,6% ispitanika religiju povezuje s "radnom sposobnošću", 7,9% s "poštenjem u plaćanju poreza" i 6,7% sa "sudjelovanjem u građanskom i političkom životu" (Toldy, 2013: 48). Ovi podatci idu u prilog zaključku o privatizaciji religije, koja za većinu ispitanika ne pripada u javnu, građansku ili političku sferu.

Što se tiče percipirane važnosti uloge Crkve u društvu, ispitanici najviše povezuju Crkvu s brigom o starijima i bolesnima, što je vidljivo iz visokog slaganja (80,2%) s tvrdnjom "Bez katoličke crkve, u Portugalu bi mnogi (stariji, bolesni) bili usamljeniji" (Toldy, 2013: 53). Također, bitnom smatraju i ulogu pružanja smisla života te nade i utjehe, pa se tako 71% ispitanika slaže s tvrdnjom "Bez katoličke Crkve, u Portugalu mnogi ne bi pronašli smisao života" te 66,5% s tvrdnjom "Bez katoličke Crkve, u Portugalu bi mnogi umrli bez nade" (Toldy, 2013: 53). Veliki broj ispitanika (55%) slaže se s tvrdnjom "Bez katoličke Crkve, u Portugalu bi bilo više siromaštva" (Toldy, 2013: 53). Iz relativno niske razine slaganja s tvrdnjama koje ukazuju na potencijalni negativan utjecaj Crkve na društvo (19% ispitanika se slaže s tvrdnjom "Bez katoličke Crkve, Portugal bi bio razvijeniji", 22,5% s "Bez katoličke Crkve, u Portugalu bi ljudi bili poduzetniji", 28,5% s "Bez katoličke Crkve, u Portugalu bi bilo više religijske slobode" te 24% s "Bez katoličke Crkve, u Portugalu bi bilo više individualne slobode") vidljivo je da ispitanici uglavnom pozitivno percipiraju djelovanje Crkve. Povezujući ove podatke s niskom razinom civilne angažiranosti Portugalaca (vidljiva iz podataka o sudjelovanju ispitanika u raznim organizacijama civilnog društva poput sindikata, političkih stranaka, sportskih klubova, religijskih grupa itd. – 75,7% ispitanika ne pripada niti jednoj), Toldy zaključuje kako se potvrđuje teza Grace Davie o zastupničkoj religiji (Toldy, 2013: 54) – pojedinci prepuštaju Crkvi određene aspekte društvenog i duhovnog djelovanja u koje se sami nisu spremni uključiti. Prema Toldy, „*Možemo reći kako u Portugalu nemamo institucionalno nevidljivu religiju, ili religiju svedenu na privatnu sferu, već vjernike bez javne prisutnosti organizirane u društvene pokrete, dakle vjernike nevidljive u javnom, odnosno političkom prostoru*“ (Toldy, 2013: 54). Na kraju rada, Toldy se vraća tezi o sekularizaciji, te zaključuje, složivši se s Dixom, kako je Portugal istovremeno sekularizirana, religiozna i katolička zemlja – sekularizirana u aspektu odvajanja religijske i društvene sfere, religiozna jer se većina ljudi i dalje tako deklarira, te je religijska praksa, pogotovo privatna (molitva), zastupljena u visokom postotku, i katolička, jer se i dalje većina stanovništva izjašnjava pripadnicima katoličke

vjeroispovijesti, bez obzira na lagani pad broja katolika i porast broja ateista, agnostika te pripadnika drugih vjeroispovijesti (Toldy, 2013: 54-55). Iako je Portugal zemlja dominantne katoličke većine i visoke razine religijske prakse, postoje elementi religijske promjene u skladu s tendencijama (post)moderniteta, pod utjecajem ekonomije, tržišta, medija i migracija (Vilaça, 2013: 82). Proces pluralizacije religije se prema Vilaçi odvija u dva aspekta: putem dolaska imigranata drugih vjeroispovijesti u zemlju te putem preobraćenja (Vilaça, 2013: 113). Osim dva već navedena mehanizma koji se odnose na diversifikaciju vjeroispovijesti, događa se i pluralizacija samog katoličanstva unutar kojeg koegzistiraju praktični vjernici, te oni koji to nisu, vjernici koji prihvaćaju cijeli spektar katoličkog sustava vjerovanja, te oni koji prihvaćaju samo dio, i pojedinci koji samo deklarativno pripadaju katoličkoj vjeroispovijesti bez učestale religijske prakse ili prihvaćanja vjerovanja.

Millán Arroyo Menéndez uspoređuje rezultate *European Social Study* istraživanja iz 2002. godine prema dobnim skupinama, kao indikator moguće dinamike razvoja vrijednosti i vjerovanja kroz vrijeme. Mana ove metode, kako autor i sam navodi, je što ne možemo sa sigurnošću ustvrditi koje su promjene nastale kao rezultat generacijskih različitosti (pa odnos između stavova starije i mlađe generacije možemo smatrati svojevrsnim prediktorom razvoja u budućnosti), a koje kao rezultat razdoblja životnog ciklusa (Menéndez, 2007: 763). Ipak, ova nam metoda može pružiti uvid u trendove promjene u vrijednostima i vjerovanjima jer „*je generacijski efekt u varijabli "dob" obično veći od efekta životnoga ciklusa u društvima koja su podvrgnuta snažnim procesima društvene transformacije (kao što su to europska), naročito u području vrijednosti, vjerovanja i stavova - koji potvrđuju velike generacijske razlike između različitih dobnih skupina, relativno stabilne u vremenu*“ (Menéndez, 2007: 763). U tjednim odlascima na misu prema dobnim skupinama zabilježen je oštar pad, pa tako u generaciji rođenoj 1929. godine i ranije, 50% ispitanika odlazi svaki tjedan, a u generaciji rođenoj 1980. i kasnije to čini samo 15% ispitanika, dok postotak ispitanika koji nikada ne odlazi na misu raste sa 16% u najstarijoj dobnoj skupini na 30% u najmlađoj (Menéndez, 2007: 764). Isti je trend prisutan i u molitvi – u najstarijoj dobnoj skupini svaki dan moli 61% ispitanika, a u najmlađoj njih 19% (Menéndez, 2007: 764). Osim opadanja učestalosti religijske prakse, s dobi se smanjuje i važnost koju ispitanici pridaju Bogu i religiji – u najstarijoj dobnoj skupini 80% ispitanika važnost Boga u životu procjenjuje srednje visoko i visoko, dok u najmlađoj to čini 60% ispitanika (pad od 32% zabilježen je u kategoriji visoke važnosti, dok u kategoriji srednje visoke, srednje i niske važnosti postotak ispitanika raste) (Menéndez, 2007: 765). Važnost religije u životu u najstarijoj dobnoj skupini 43% ispitanika procjenjuje kao "vrlo važnu", a u

najmlađoj njih 11%, dok blago raste postotak ispitanika koji ju procjenjuju kao "prilično važnu" (s 45% ispitanika u najstarijoj na 49% u najmlađoj dobnoj skupini), a postotak ispitanika koji ju procjenjuju kao "ne pretjerano važnu" ili "nevažnu" raste s 10% u najstarijoj dobnoj skupini, na 39% u najmlađoj (Menéndez, 2007: 765). Iz navedenih podataka je vidljivo kako je redovna religijska praksa u Portugalu karakteristična primarno za starije stanovnike, te da mlađe dobne skupine religiji pridaju manju važnost. Također, ovaj trend možemo tumačiti kao mogući obrazac razvoja religioznosti u budućnosti, te očekivati kako će broj visoko religioznih pojedinaca s vremenom opadati, kao rezultat smrtnosti starijih generacija, ali i jer će manje religiozni ispitanici u mlađim generacijama vjerojatno u manjoj mjeri prenositi religijske vrijednosti na nove generacije. Menéndez zaključuje kako se Portugal postupno kreće prema difuznoj religiji, manje važnoj u životima pojedinaca, ali kako ne postoje indikacije da će u skorije vrijeme krenuti prema ateizmu (Menéndez, 2007: 766). Ovaj zaključak potvrđuje i relativno stabilno i vrlo visoko vjerovanje u Boga (97% ispitanika u najstarijoj i 85% u najmlađoj dobnoj skupini) te stabilno vjerovanje u život poslije smrti (između 36-45% ispitanika kroz dobne skupine bez jasnog trenda porasta ili pada)⁵ (Menéndez, 2007: 766). Zanimljivo je primijetiti da iako većina Portugalaca vjeruje u Boga, velik broj vjernika je skeptičan oko koncepcije života poslije smrti koji pripada u sam temelj katoličke vjere. Zabilježen je i jasan pad vjerovanja u grijeh (sa 75% na 54%) i pakao (s 39% na 25%) kroz dobne skupine (Menéndez, 2007: 766), iz čega je vidljivo kako vjernici sve više biraju vjerovanja koja će prihvatiti te odbacuju ostala, ne usvajajući nekritički cijeli skup katoličke doktrine, odn. javljaju se elementi "*a la carte*" religioznosti.

U prilog Menéndezovim predviđanjima govore i rezultati EVS-a iz 2008. godine (Gesis: European Values Study, 2018)⁶ prema kojima se 81% Portugalaca izjasnilo pripadnicima neke vjerske zajednice (ovaj je postotak manji od postotka konfesionalno pripadnih u istraživanju "Religijski identiteti u Portugalu" iz 2012. godine gdje on iznosi 89,9%). U odnosu na isto istraživanje provedeno 1999. godine, taj se broj smanjio za 8%, kada su konfesionalno pripadni ispitanici činili 89% populacije. Iako se postotak konfesionalno pripadnih ispitanika te katolika razlikuje u istraživanju "Religijski identiteti u Portugalu" iz 2012. i EVS iz 2008., oba su istraživanja zabilježila pad broja vjernika. Prema EVS, najviše je vjernika rimokatoličke vjeroispovijesti, njih 75,9% 2008. godine, dok ih je 1999. bilo 85,3%. Vjerska praksa se također

⁵ Prema EVS 1999.

⁶ Analiza koja slijedi proizlazi iz podataka preuzetih sa baze podataka: Gesis. European Values Study. URL: <https://www.gesis.org/en/services/data-analysis/international-survey-programs/european-values-study/>. (2018-6-25), u daljem tekstu referirano kao "EVS"

smanjuje, pa je tako 1999. godine 36,4% ispitanika pohađalo vjerske obrede jednom tjedno ili češće, a 2008. je to činilo 23% ispitanika. Raste broj onih koji vjerske obrede pohađaju samo za vjerske blagdane, jednom godišnje i rjeđe, te broj onih koji to ne čine nikad, ili gotovo nikad (s 15,2% 1999. godine na 24,7% 2008.). Interes za obrede prijelaza je u Portugalu i dalje vrlo visok, no u opadanju, pa tako postotak onih koji smatraju da treba održati vjerski obred za rođenje pada s 88,5% 1999. na 81,5% 2008. godine, za sklapanje braka s 87,2% 1999., na 77,2% 2008., a za smrt s 90,5% 1999. na 83,7% 2008. godine. Ispitanici u nešto manjoj mjeri smatraju da Crkva adekvatno odgovara na moralne probleme i potrebe pojedinca (s 51,7% pozitivnih odgovora 1999. na 49,5% 2008.), probleme obiteljskog života (42,4% 1999., 36,3% 2008.), duhovne potrebe ljudi (65,4% 1999., 57,5% 2008.) te socijalne probleme u zemlji (32,3% 1999., 28,9% 2008.). Za razliku od 85,4% ispitanika koji su se 1999. smatrali religioznima, 2008. se tako izjašnjava 73,4% ispitanika. U opadanju je vjerovanje u Boga (s 92,9% 1999. na 81,2% 2008.), te vjerovanje u raj (s 50,4% na 41,2%) i grijeh (s 64,9% na 56,9%), vjerovanje u pakao je stabilno (31,2% 1999. i 30,5% 2008.), dok je vjerovanje u život poslije smrti u porastu (s 36,9% 1999. na 41,3% 2008.). Smanjuje se broj ispitanika koji vjeruju u postojanje osobnog Boga (s 77,1% 1999. na 59,0% 2008.), a raste broj onih koji vjeruju u neku vrstu duha ili životne sile (s 14,9% na 21,6%), neodlučnih, te onih koji ne vjeruju u nikakav oblik Boga ili životne sile. Opada i povjerenje u Crkvu (veoma veliko i veliko povjerenje 1999. imalo je 78,8% ispitanika, a 2008. njih 65,3%), u skladu s općim trendom opadanja povjerenja u institucije. Što se tiče individualne vjerske prakse, 2008. godine 57,2% ispitanika izjavilo je da moli, meditira ili nešto slično, dok je 1999. godine to učinilo 71,9%. 2008. 43,4% ispitanika izjavilo je da moli jednom tjedno i češće, a 22,5% to ne čini nikada. Iako se radi o visokim postotcima, oni su značajno manji nego 1999. godine kada je jednom tjedno ili češće molilo 61,6% ispitanika. 2008. godine se čak 47,9% ispitanika složilo da imaju vlastiti način uspostave veze s božanskim, bez Crkve ili vjerskih obreda, 28,1% ispitanika smatra da ne postoji jedna prava religija, iako sve svjetske religije sadrže neke temeljne istine, a 27% ispitanika vjeruje u reinkarnaciju. Iz ovih je podataka vidljivo da bez obzira na neupitno prevladavanje katoličke vjeroispovijesti, određen broj vjernika prakticira religiju na vlastiti način, birajući neke prakse i vjerovanja iz katoličkog nasljeđa, odbacujući druge te preuzimajući elemente iz drugih vjerskih tradicija. U prilog ovoj tvrdnji ide i činjenica da velik broj ispitanika ne prihvaća temeljne "istine" katoličke vjerske tradicije, poput koncepta pakla i raja, te osobnog Boga.

c. Komparacija

Religijski trendovi u Hrvatskoj i Portugalu pokazuju brojne sličnosti. U obje zemlje religijska situacija i položaj katoličke Crkve proizlazi iz kompleksnog društveno-povijesnog konteksta, te vjeroispovijest nije samo osobni izbor pojedinca već rezultat političkih i društvenih kretanja, ispreplićući se s nacionalnim i regionalnim identitetom. Obje su zemlje visoko religiozne, uz trend blagog opadanja razine religioznosti, što je vidljivo iz deklarativne pripadnosti vjerskim zajednicama prikazanoj u sljedećoj tablici.

Tablica 1. Q23. Pripadate li nekoj vjerskoj zajednici?

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
ne	11,1	16,6	11,0	18,7
da	88,8	82,7	89,0	81,0
ne znam	0,0	0,1	0,0	0,1
nema odgovora	0,1	0,5	0,0	0,2

Religija zauzima važno mjesto u životu pojedinaca obje zemlje, pa ju tako važnom ili vrlo važnom 2008. godine u Hrvatskoj procjenjuje 70,3% ispitanika, a u Portugalu njih 57,2%. U Portugalu je zabilježen veći pad važnosti religije (s 74,7% 1999., kada se ovaj postotak nije mnogo razlikovao od hrvatskih 77,2%).

Tablica 2. Q1_6. Koliku važnost zauzima u vašem životu – religija?

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
veoma važno	25,3	18,5	27,0	16,0
važno	51,9	51,8	47,7	41,2
nevažno	16,4	19,7	16,7	30,8
posve nevažno	4,3	7,7	7,6	11,8
ne znam	1,5	1,0	0,2	0,0
nema odgovora	0,5	1,3	0,8	0,2

Brži trend opadanja važnosti religije u Portugalu vidljiv je i iz sljedeće tablice, naime, dok se u Hrvatskoj broj ispitanika koji se smatraju religioznima smanjio samo za 2% između istraživanja

1999. i 2008., u Portugalu je taj postotak pao za čak 12% - s 85,4% ispitanika koji su se smatrali religioznima 1999. na njih 73,4% 2008.

Tablica 3. Q28. Neovisno o tome idete li u Crkvu ili ne, biste li se nazvali:

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
religioznom osobom	79,9	77,8	85,4	73,4
nereligioznom osobom	10,9	11,8	8,6	17,7
uvjerenim ateistom	2,9	4,5	3,0	6,1
ne znam	4,7	4,5	0,6	2,3
nema odgovora	1,5	1,4	2,3	0,4

I Portugal i Hrvatska su većinski katoličke zemlje, sa slabo zastupljenim religijskim manjinama. Usporedbom istraživanja iz 1999. i 2008. možemo primijetiti da broj katolika opada u obje zemlje, dok raste broj onih koji ne pripadaju niti jednoj vjeroispovijesti. Možemo pretpostaviti kako većina "bivših" katolika odustaje od pripadnosti određenoj religiji, a da su razlike u broju pripadnika religijskih manjina prije rezultat migracija i okolnosti mjerenja, nego preobraćenja vjernika.

Tablica 4. Q23a. Kojoj vjerskoj zajednici pripadate?

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
rimokatoličkoj	86,8	78,9	85,3	75,9
pravoslavnoj	0,4	2,8	/	/
protestantskoj	/	/	0,5	1,5
drugo	1,5	0,6	2,5	3,5
nema odgovora	0,2	0,0	0,8	0,0
nije primjenjivo	11,1	17,7	11,0	19,0

Institucionalna religijska praksa u obje zemlje opada, pa tako prema istraživanju 2008. u Hrvatskoj 24,3% ispitanika pohađa vjerske obrede jednom tjedno i češće (za razliku od 31,4% 1999.), a u Portugalu njih 23% (za razliku od 36,4% 1999.). Vidljivo je i da se u Portugalu ovaj proces odvija brže, gdje su odlasci na vjerske obrede 1999. bili učestaliji nego u Hrvatskoj, da bi do 2008. pali ispod hrvatskih. U Hrvatskoj se smanjuje broj onih koji u crkvu odlaze jednom

mjesečno i samo za blagdane, broj onih koji odlaze jednom godišnje ostaje gotovo isti, a najviše raste broj onih koji odlaze rjeđe od jednom godišnje. U Portugalu su odlasci jednom mjesečno u blagom opadanju, odlasci samo za vjerske blagdane u blagom porastu, kao i odlasci rjeđe od jednom godišnje, dok najviše raste broj onih koji vjerske obrede ne pohađaju nikada ili gotovo nikada. Iz ovoga možemo zaključiti kako se u Portugalu nešto veći broj ljudi u potpunosti distancirao od institucionalne religijske prakse, dok je u Hrvatskoj povezanost sa samom institucijom Crkve nešto jača.

Tablica 5. Q25. Osim vjenčanja, pogreba i krštenja, koliko često pohađate vjerske obrede u posljednje vrijeme?

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
više nego jednom tjedno	5,8	4,2	7,7	3,6
jednom tjedno	25,6	20,1	28,7	19,4
jednom mjesečno	21,1	16,2	14,8	13,3
samo za vjerske blagdane	26,9	22,1	12,4	15,9
jednom godišnje	5,2	5,3	3,9	4,5
rjeđe	4,5	14,8	17,2	17,6
nikada, gotovo nikada	10,4	16,1	15,2	24,7
ne znam	0,1	0,4	0,0	0,7
nema odgovora	0,5	0,8	0,1	0,3

Obredi prijelaza unutar religijskih institucija ostaju vrlo popularni i u Hrvatskoj i u Portugalu, iako usporedbom istraživanja iz 1999. i 2008. možemo zabilježiti opadanje interesa. U obje su zemlje ispitanici najsloženiji oko potrebe za crkvenim pogrebom, te je vidljivo da Crkva i dalje igra veliku ulogu u bitnim trenucima u životima pojedinaca, te da ih oni imaju potrebu obilježiti u okrilju religijske institucije.

Tablica 6. Q27_1. Mislite li da bi za navedene događaje trebalo održati vjerske obrede – rođenje?

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
ne	8,6	19,8	9,5	17,3
da	88,4	75,7	88,5	81,5
ne znam	2,1	3,4	1,7	1,2
nema odgovora	0,9	1,2	0,3	0,0

Tablica 7. Q27_2. Mislite li da bi za navedene događaje trebalo održati vjerske obrede – sklapanje braka?

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
ne	4,6	10,8	11,1	21,4
da	93,4	84,7	87,2	77,2
ne znam	1,7	3,5	1,4	1,4
nema odgovora	0,3	1,0	0,4	0,0

Tablica 8. Q27_3. Mislite li da bi za navedene događaje trebalo održati vjerske obrede – smrt?

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
ne	4,3	7,4	7,5	14,2
da	93,7	88,4	90,5	83,7
ne znam	1,7	3,1	1,7	1,9
nema odgovora	0,3	1,1	0,3	0,1

I u Portugalu i u Hrvatskoj, ispitanici sve manje vjeruju u Boga i u grijeh. Dok Hrvati sve manje vjeruju u život poslije smrti, Portugalci sve više, iako su i dalje skeptičniji po tom pitanju. U Hrvatskoj više opada vjerovanje u pakao nego vjerovanje u raj, dok je u Portugalu obrnuto.

Tablica 9. Q30. U što od dolje navedenog vjerujete?

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
u Boga	91,4	85,8	92,9	81,2
u život poslije smrti	59,5	50,1	36,9	41,3
u pakao	48,9	39,8	31,2	30,5
u raj	55,8	52,3	50,4	41,2
u grijeh	68,8	61,3	64,9	56,9
u telepatiju	33,5	/	24,9	/

Što se tiče koncepcije Boga, u Hrvatskoj je vjerovanje u osobnog Boga stabilno, i kreće se oko 40%. U Portugalu je, s druge strane, zastupljenije, ali u opadanju – 1999. 77,1% ispitanika

vjerovalo je u postojanje osobnog Boga, a taj je postotak do 2008. godine pao na 59%. Iako je ova koncepcija značajno zastupljenija među Portugalcima nego među Hrvatima, ako se nastavi započeti trend opadanja ovog vjerovanja, situacija će se ubrzo izjednačiti. U Hrvatskoj opada i vjerovanje u neku vrstu duha ili životne sile, dok je u Portugalu ono u porastu.

Tablica 10. Q32. Koja se od ovih tvrdnji najviše slaže s Vašim uvjerenjima?

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
postoji osobni Bog	39,9	40,9	77,1	59,0
postoji neka vrsta duha ili životne sile	45,0	38,2	14,9	21,6
ne znam što da mislim	8,2	12,3	3,5	9,5
ne mislim da postoji neka vrsta duha, Bog ili životna sila	3,3	5,0	2,4	6,9
ne znam	2,4	2,6	2,0	1,9
nema odgovora	1,1	1,0	0,1	1,0

U Portugalu je izraženija individualizirana religioznost, pa tako 47,9% ispitanika potvrđuje kako ima vlastiti način za uspostavu veze s božanskim, bez crkve ili vjerskih obreda, dok se u Hrvatskoj s tom tvrdnjom slaže 33,7% ispitanika.

Tablica 11. Q33. Koliko je ova tvrdnja točna po Vašem mišljenju? Imam vlastiti način za uspostavu veze s božanskim bez crkve ili vjerskih obreda.*

*pitanje postavljeno samo 2008.

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>	<i>Portugal</i>
uopće se ne slažem	20,4	7,3
ne slažem se	9,9	10,3
niti se slažem, niti se ne slažem	25,7	28,8
slažem se	15,8	27,6
potpuno se slažem	17,9	20,3
ne znam	6,1	3,8
nema odgovora	4,0	1,9

Također, u Portugalu manji broj ispitanika smatra kako postoji samo jedna prava religija, što je u skladu s tvrdnjom o individualiziranoj religioznosti, koja u manjoj mjeri ovisi o učenjima Crkve, te je samim time fleksibilnija u odabiru vjerovanja.

*Tablica 12. Q35. Ovo su tvrdnje koje se ponekad mogu čuti. Molimo odaberite tvrdnju koja najbolje odražava Vaš stav.**

*pitanje postavljeno samo 2008.

<i>postotci</i>	Hrvatska	Portugal
postoji samo jedna prava religija	23,4	22,8
postoji samo jedna prava religija, no i druge religije sadrže također neke temeljne istine	37,9	30,0
ne postoji jedna prava religija, no sve svjetske religije sadrže neke temeljne istine	26,4	28,1
ni jedna od velikih religija ne nudi nikakvu istinu	6,2	9,6
ne znam	4,4	8,5
nema odgovora	1,7	0,9

U Portugalu su ispitanici izrazili manji interes za sveto i nadnaravno nego u Hrvatskoj, pa je tako 54,1% donekle ili veoma zainteresirano, za razliku od 72,7% u Hrvatskoj.

*Tablica 13. Q34. Bez obzira smatrate li se vjernikom ili ne, koliko duhovnom osobom se smatrate, to jest koliko ste zainteresirani za sveto i nadnaravno?**

*pitanje postavljeno samo 2008.

<i>postotci</i>	Hrvatska	Portugal
veoma zainteresiran	22,0	14,6
donekle zainteresiran	50,7	39,5
ne baš zainteresiran	18,2	27,7
nezainteresiran	7,2	16,5
ne znam	1,0	1,0
nema odgovora	0,8	0,7

Što se tiče izvaninstitucionalne religijske prakse, nastavlja se trend bržeg opadanja interesa za religiju u Portugalu nego u Hrvatskoj. 1999. godine u Hrvatskoj je 73,2% ispitanika izjavilo da moli, dok se u Portugalu radilo o 71,9%. 2008. u Hrvatskoj se taj broj smanjio na 61,3%, a u Portugalu na 57,2%. 54,4% ispitanika u Hrvatskoj je 2008. godine izjavilo da moli jednom tjedno ili više (za razliku od njih 60,1% 1999. g), a u Portugalu 43,4% (za razliku od 61,6% 1999. godine). Kao što možemo vidjeti, tjedna molitva (svaki dan, više nego jednom tjedno i jednom tjedno) se u Hrvatskoj smanjila za 5,7% između dva vala istraživanja, dok se u Portugalu smanjila za čak 18,2%.

Tablica 14. Q38. *Molite li, meditirate (razmatrate) ili nešto slično?*

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
ne	24,7	35,3	27,2	41,4
da	73,2	61,3	71,9	57,2
ne znam	1,5	1,8	0,9	0,5
nema odgovora	0,6	1,6	0,1	0,9

Tablica 15. Q39. *Koliko često se molite Bogu izvan vjerskog obreda?*

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
svaki dan	37,3	31,3	36,5	19,7
više nego jednom tjedno	14,3	13,8	16,2	13,7
jednom tjedno	8,5	9,3	8,9	10,0
barem jednom mjesečno	7,0	9,0	4,5	7,1
nekoliko puta godišnje	4,9	6,2	6,8	8,3
rjeđe	7,6	12,2	9,3	14,2
nikada	18,6	15,9	16,9	22,5
ne znam	0,8	1,5	0,8	3,0
nema odgovora	1,0	1,0	0,2	1,6

Povjerenje u Crkvu je u obje zemlje visoko, ali u opadanju – u Hrvatskoj je 1999. 62,8% ispitanika imalo veliko i veoma veliko povjerenje, dok je 2008. taj postotak pao na 52,4%. U Portugalu je veliko i veoma veliko povjerenje 1999. imalo veći broj ispitanika – njih 78,8%, a

2008. njih 65,3%. Iako je u Portugalu povjerenje u Crkvu veće, ono i značajnije slabi, što je u skladu s ostalim podacima koji pokazuju veći pad razine religioznosti u odnosu na Hrvatsku.

Tablica 16. Q63_1. Koliko povjerenja imate u Crkvu?

<i>postotci</i>	<i>Hrvatska</i>		<i>Portugal</i>	
	1999.	2008.	1999.	2008.
veoma veliko	19,3	17,3	34,6	22,1
veliko	43,5	35,1	44,2	43,2
ne baš veliko	29,7	33,4	14,5	20,8
nikakvo	5,1	12,2	5,3	11,6
ne znam	1,9	1,3	1,2	2,0
nema odgovora	0,6	0,7	0,3	0,3

Podatci koji proizlaze iz usporedbe rezultata EVS istraživanja iz 1999. i 2008. godine u Hrvatskoj i Portugalu ukazuju na brojne sličnosti između ove dvije zemlje, kao što su visoka razina religioznosti, većinska katolička vjeroispovijest, učestala institucionalna i privatna religijska praksa, visoki interes vjernika za obrede prijelaza i veliko povjerenje u Crkvu. Također, u obje se zemlje javlja fleksibilizacija religije, što je vidljivo iz različitih razina vjerovanja u vjerske istine, koncepcije Boga kao neke vrste duha ili životne sile, vlastitog načina za uspostavu veze s božanskim bez crkve ili vjerskih obreda, stava kako ne postoji samo jedna prava religija te prisutnosti vjerovanja u reinkarnaciju. Možemo zaključiti kako u obje zemlje postoji nezanemarivi broj pojedinaca koji deklarativno pripadaju katoličkoj vjeroispovijesti, no prakticiraju vlastiti, individualizirani oblik religioznosti. Osim do sad navedenog, u obje je zemlje zabilježen pad svih indikatora religioznosti, pa iako se radi o dvije visoko religiozne i dominantno katoličke države, možemo govoriti o (post)modernim tendencijama opadanja važnosti, individualizacije i fleksibilizacije religije. U Portugalu se ovi procesi odvijaju nešto intenzivnije, no ne možemo biti sigurni hoće li se u budućnosti taj trend nastaviti ili će nastupiti stabilizacija. Niti u jednoj od dvaju zemalja ne možemo govoriti o jasnom trendu sekularizacije, već samo o nekim elementima iste. Religija je i u Hrvatskoj i u Portugalu i dalje vrlo bitna, kako na društvenom, tako i na individualnom planu, a bogata pučka religioznost je samo jedan od elemenata koji to potvrđuju, istovremeno ukazujući na višedimenzionalnost religioznosti i ispreplitanje s nacionalnim i regionalnim identitetom. Ovom ćemo se aspektu pobliže posvetiti u sljedećem odlomku.

5. Pučka religioznost

Pučka religioznost, ili najjednostavnije rečeno izvaninstitucionalna religioznost, je od 1990-ih ključan koncept u proučavanju religijskih tema unutar hrvatske etnologije (Belaj 2014: 14). Uz termin pučka religioznost, u radovima hrvatskih etnologa pojavljuju se i termini srodnog značenja kao što su pučka pobožnost, pučko kršćanstvo i narodno kršćanstvo, te je od početka istraživanja ove teme prisutna neusklađenost nazivlja i nejasnoća definicija (Belaj 2014: 14). Marijana Belaj, analizirajući različite definicije i određenja pučke pobožnosti, zaključuje kako je riječ o „fenomenu koji se odnosi na izvanliturgijsku i neliturgijsku, odnosno izvaninstitucionalnu religioznost (neformalne i neslužbene prakse, vjerovanja i stilovi religijskog izražavanja); koji zahvaća sve slojeve društva; koji se naslanja na službenu religiju i u stalnom je prožimanju s njome; te koji je uokviren određenim kulturnim, društvenim i povijesnim okvirom“ (Belaj 2014: 15). Iako je pučka religioznost izvan sustava službene religije i predstavlja življenu religioznost naroda, ne treba ju proučavati u opreci s institucionalnom religijom, već u međudnosu s njom: „Premda religija institucionalizira religioznost, to ne isključuje postojanje drukčijih štovanja i načina na koje se to štovanje iskazuje – pučka se pobožnost živi i prakticira drukčije od propisanoga, ali se doživljava kao dio istoga religijskog tkiva utkanog u sustav službenog religijskog svjetonazora“ (Belaj 2014: 15). Jakov Jukić također polazi od odnosa pučke religioznosti i institucionalne religije i zaključuje kako „pučka religija nije vrsta za sebe, dotično druga vjera, s jasno i nesumnjivo nezavisnim obilježjima, nego ista »službena« religija, koja je tako reći življena prema raspoloženjima, interesima, običajima, navikama i povijesnom mišljenju lokalnih sredina. Ne postoje dakle dvije različite religije: jedna klera, shvaćena kao čista, razumska, dogmatska, institucionalna, prosvijetljena, i ona druga, pučka, shvaćena kao niža, naivna, naravna, izvorna, dobrovoljna, spontana“ (Jukić, 1985: 20). Osim što pučka religioznost postoji u odnosu na institucionalnu, ona na nju utječe i mijenja ju i obogaćuje, pa su tako mnogi obredi i oblici štovanja nastali u narodu, da bi ih Crkva kasnije prihvatila kao dio službene prakse – npr. križni put, krunica, marijanske pobožnosti, devetnice i mnoge druge liturgijske svečanosti (Jukić, 1985: 22). Pučka religioznost je prema Jukiću elementarna vjera te je često povezana „s praznovjerjem, tradicijom, običajima, društvenim navikama, kičem (...) ona je također neko kolektivno svjedočenje, življena povijest, skupna biografija, zajednički doživljaj svetoga“ (Jukić, 1983: 137).

Vidović suvremenu religioznost naziva "suvremenom nereligioznom duhovnošću" koju karakteriziraju premještanje fokusa s Boga na čovjeka, nedostatak sustavnog i obvezujućeg nauka te subjektivnost u izboru duhovnih sadržaja koji su vođeni emotivnim stanjima i

potrebama pojedinca (Vidović, 2017: 741). Iz ove perspektive prilazi pučkoj religioznosti i objašnjava ju kao „*sve one praktične izvedbene čine koje čovjeka stavljaju u odnos s Nadnaravnim, od kojega očekuje pomoć i uz pomoć kojega želi živjeti svoj život*“ (Vidović, 2017: 747). Pučka religioznost je u ovom smislu pojednostavljena i neopterećena formalnim teološkim znanjem, više usmjerena na emotivna stanja nego na intelektualnu prosudbu vjerskih principa, te svrhovita i usmjerena na konkretan cilj (Vidović, 2017: 747). Dunja Rihtman-Auguštin pučku religioznost određuje kroz odnose moći, odn. poveznicom s nižim ili srednjim socijalni slojem, za razliku od onoga višega (Rihtman-Auguštin, 1991: 9) – Crkva s pozicije moći određuje prakse i vjerovanja, dok puk koji nema teološko obrazovanje i visoku razinu teorijskoj znanja o vjeri prakticira religiju na vlastiti način.

Analizirajući opus Maxa Webera, Jacques Berlinerblau izdvaja dva pristupa pučkoj religioznosti: socioekonomski i praktični pristup (Berlinerblau, 2001: 609-611). Prvi određuje pučku religioznost kao religiju nepriviligiranih slojeva društva (definicija Rihtman-Auguštin pripada u ovu kategoriju), a drugi pristup polazi od stajališta da pučku religioznost treba odrediti kroz pripadajuće prakse i vjerovanja, a ne kroz povezanost s određenom društvenom klasom (Berlinerblau, 2001: 609-611). U kontekstu drugog pristupa, Weber pučkoj religioznosti pripisuje neke razlikovne elemente: tendencija prakticiranja magijskih rituala, nemogućnost produkcije racionalnih stajališta, ukorijenjenost u tradiciji, ovozemaljski pristup religiji (proračunatost i želja za zadovoljenjem vlastitih potreba te ostvarenjem molbi i zahtjeva), opsjednutost pitanjima spasenja i spasiteljskim likovima (Berlinerblau, 2001: 611-612).

Unatoč predviđanjima teorije sekularizacije o opadanju važnosti religije na društvenom i privatnom planu, u današnje je vrijeme “*neočekivano porastao interes za sve manifestacije tradicionalne narodne religioznosti i sakralnog folklor*” (Jukić, 1984: 5). Ovu pojavu možemo objasniti činjenicom da u vremenu (post)moderniteta, institucionalna religioznost uistinu postupno gubi svoj značaj, te da sve više do izražaja dolaze individualizirani oblici religioznosti, prilagođeni potrebama pojedinaca, koji ne prate strog sustav pravila i propisane prakse. Pučka religioznost je po definiciji oslobođena komplicirane teološke teorije, ne zahtijeva kognitivan angažman vjernika niti redovnu religijsku praksu, dok s druge strane pruža izravniji doticaj sa svetim. Istovremeno jednostavnija i manje obvezujuća, te usmjerena na ostvarenje ovozemaljskih ciljeva, bolje se uklapa u (post)moderni svjetonazor od zahtjevne i krute institucionalne religije koja pravu nagradu obećaje tek u zagrobnom životu. Svojom ukorijenjenošću u tradiciju te regionalnim karakterom, pučka religioznost predstavlja opreku globalizirajućim silama i poveznicu sa zajedničkom poviješću zajednice. Osim simboličke

povezanosti sa zajednicom koja proizlazi iz tradicije, pošto se često radi o grupnim štovanjima neformalnijeg karaktera od liturgijskih slavlja (kao i u dva primjera kojima ćemo se baviti u sklopu ovoga rada), pučka religioznost omogućuje izravno povezivanje članova zajednice kroz zajedničku vjersku praksu i popratne sadržaje. U nastavku rada pobliže ćemo promotriti religijsko nasljeđe i društveni kontekst otoka Hvara i São Miguela te procesiju *Za Križen* i svečanost *Krista od Čudes*a u kontekstu pučke religioznosti.

6. Hvar

Kako bismo bolje razumjeli vjersku tradiciju otoka Hvara, korisno je napomenuti kako se u kulturnom i religioznom smislu ovaj otok razvijao pod utjecajem europskog kršćanstva, poglavito jadransko mediteranskog (Škunca, 2013:19). Hvar je kroz svoju povijest promijenio brojne političke vladare – Venecija, Hrvatsko-Ugarska, Austrija, Francuska, Italija, itd. – a najviše je godina bio pod vlašću Venecije (Škunca, 2013: 21). Upravo je preko Venecije Hvar najviše ulazio u europski kulturni krug, te primao, između ostalog, i vjerske utjecaje (Škunca, 2013: 21). Jedna od karakteristika hvarskog vjerskog života je bogatstvo pučke religioznosti obilježene pasionsko-pokorničkim karakterom, u koju pripada i procesija *Za Križen*, koju ćemo pobliže opisati u sljedećem odlomku.

a. Procesija *Za Križen*

Procesija *Za Križen* je zavjetno-pučko-pokornička procesija koja se održava na otoku Hvaru, svake godine, u noći s Velikog četvrtka na Veliki petak (Kotin, 2009: 10). Radi se o ophodnoj procesiji u koju je uključeno šest župa: župa Sv. Duha u Vrbanju, župa Sv. Lovre u Vrboskoj, župa Uznesenja BDM u Jelsi, župa Sv. Jakova u Pitvama, župa Sv. Ante Opata u Vrisniku i župa Sv. Marije Magdalene u Svirču (Kotin; 2009: 14), te koja predstavlja vrhunac korizmenog razdoblja. Nije poznata točna godina prve procesije, niti događaj koji je potaknuo održavanje iste, no prema Bernardinu Škunci, radilo se o nekoj teškoj lokalnoj nepogodi, poput kolere, kuge, bolesti u vinogradima i nasadima ili sl., ili o događaju pojave krvarenja raspela u obitelji Nikole Bevilaque 1510. godine (Škunca, 2013: 12). Naime 1510. g na vrhuncu su bile društveno-gospodarske napetosti između različitih društvenih staleža obilježene *ustankom hvarskih pučana*, otok su pogodila olujna nevremena i potresi, a sve je to izazivalo opću uznemirenost i napetost među stanovnicima, koju je intenzivirao događaj navodnog krvarenja malog drvenog križa, kasnije nazvanog *Sveti Križić* (Škunca 2013: 23). Navedeni događaj

doprinio je jačanju već postojećeg kulta štovanja Kristove muke i smrti, koji proizlazi iz duge tradicije teoloških izvora i utjecaja klera, ali još i više iz pokreta vjernika-laika poput npr. pokreta bičevanja, te postojećih bratovština izuzetno pasionskog karaktera (Škunca, 2013: 26-47). Naime, osim procesije *Za Križen*, na Hvaru se održavaju i drugi oblici pasionskih pobožnosti poput *Procesije po Božjim grebima*, *Teoforične procesije Velikog petka*, *pobožnosti Marački petci*, *pobožnosti u čast pet Isusovih rana* te *pobožnosti Križnog puta*, a sve one svjedoče bogatoj tradiciji pučke religioznosti na Hvaru, obilježene izraženim pasionskim karakterom i visokom razinom sudjelovanja vjernika laika (Škunca, 2013: 56-67).

Procesija *Za Križen* ima dvojaku funkciju prenošenja tradicije – prenošenje vjere sadržane u obredima i prenošenje običaja (Škunca, 2013: 13). Ovaj obred je specifičan jer ne samo da proizlazi iz vjerničko-laičkih izvora, nego su i njegovi glavni akteri laici, a ne kler. Naime, ključna figura procesije je *križonoša*, koji nosi križ pokriven prozirnim crnim velom (Škunca, 2013: 150), hodajući bos ili u čarapama. Prema Liviji Milić, motivacija križonoše često nije religiozne prirode – radi se o zadobivanju neke milosti za sebe ili člana obitelji, no bitno je i pitanje prestiža (Milić, 1993: 144). Biti križonoša predstavlja veliku čast, ali i izdatak – križonoša na Uskrsni ponedjeljak priređuje gozbu za svoju pratnju, rodbinu i prijatelje (Milić, 1993: 144). Osim križonoše, u procesiji sudjeluju i *pomoćnik* ili *zamjenik* (njegova je funkcija zamijeniti križonošu ukoliko ovaj posustane), dva *pratioca* (koji nose velike svijećnjake i kleknu zajedno s križonošom na svakoj postaji), dva *glavna pjevača* i više *odgovarača* (koji pjevaju Gospin plač), *nosioci torceva* (velikih svijeća koje se upotrebljavaju kod svečane mise, blagoslova ili procesije sa Sakramentom), *batistrada* (koji križonošu upozorava na prepreke na putu) i *redatelji* (koji paze na red i mir) (Milić, 1993: 145). Osim članova pratnje, procesiji se pridružuje i mnoštvo vjernika, a uloga svećenika je samo doček i ispraćaj procesije na svakoj od postaja (Milić, 1993: 145). Procesija u svakoj od župa kreće točno u ponoć, nakon ispraćaja svećenika, a rute su tako isplanirane da se različite procesije nikada ne sretnu po putu (Milić, 1993: 145). Kada procesija stigne do sljedeće župe, svećenik ju dočekuje, ljubi križ, te svi skupa ulaze u crkvu gdje se održava kraća pobožnost uz pjevanje Gospinog plača (Milić, 1993: 145). Nakon toga procesija nastavlja dalje do sljedeće postaje, i tako dok ne obiđe svih šest župa. Nakon dugog noćnog hoda preko šest postaja, procesija završava na jutro Velikog petka u matičnoj župi, a dočekuju ju župnik i vjernici koji nisu sudjelovali u samom ophodu. Posebno je zanimljiv doček u Jelsi, gdje kada procesija stigne na trg i približi se župniku na udaljenost od 50 metara, križonoša s križem i župnik se zatrče jedan prema drugome, te kad se susretnu, obojica pokleknju, zagrlje se i ljube križ (Kotin, 2009: 30).

Uloga vjernika laika u ovoj procesiji pomaže u održavanju živog vjerskog života unutar zajednice:

“Usto su pučke pasionske pobožnosti svojim gotovo isključivo bratovštinskim, odnosno laičkim karakterom čuvale u tim davnim vremenima određeni aktivni eklezijalni subjektivitet kršćana laika. Ta činjenica nije dopuštala da vjernici laici potonu u klasičnu katoličko crkvenu pasivnost laika, kao što je to bio slučaj u mnogim sredinama katoličkoga svijeta. Organizacijska inicijativa i zauzeta vođenja mnogih pasionskih pobožnosti kao što je procesija Za Križen podržavali su na Hvaru određenu svijest laika o vlastitoj važnosti u Crkvi” (Bižaca, 2013: 268).

Također, s vjerskim elementima procesije isprepliću se i svjetovne motivacije vjernika za sudjelovanjem – vidljivo ponajviše u ulozi križonoše, motiv može biti zadobivanje poštovanja u zajednici, ali i održavanje tradicije i identiteta otoka, očuvanje običaja i vrednovanje predaka.

Iako se radi o pobožnosti laičko-pučkog izvora, procesija je uobličena u formulirano obredno ponašanje kojeg se strogo pridržava na osnovu stoljetne tradicije (Škunca 2013: 13):

“Strogo poštivanje obrednosti u procesiji Za Križen (početni ispraćaj i hod križonoše i njegovih pomoćnika, noćno vrijeme hodanja, strogo izbjegavanje susretanja procesionara putem, svečani doček križonoše i njegove pratnje u župnim crkvama, i druge manje važne pojedinosti), istaknuto naglašavanje simboličkog ponašanja i simboličkih predmeta (nošenje bratovštinske tunike, posebno raspelo, svijećnjaci-torci, i drugo), vjerno prenošenje napjeva Gospina plača kao glavnog molitvenog izričaja procesije u svih šest župa iz kruga Procesije, prenosi se iz naraštaja u naraštaj u naglašenoj vjernosti izvornoj slici Procesije”.

Važnost procesije *Za Križen* vidljiva je i iz reakcija na razne pokušaje zabrane iste kroz povijest. 1658. godine radi nereda je zabranjeno održavanje procesije što je izazvalo veliki nemir i nezadovoljstvo u puku – ovo nam je poznato iz dokumenta putem kojeg su stanovnici Jelse uputili zamolbu biskupu iz Milana da im se dopusti održavanje procesije, te naposljetku u tome i uspjeli (Škunca, 2013: 134-135). Sljedeći poznati slučaj pokušaja zabrane procesije odvio se 1817. godine, te je uključivao sve župe (Škunca, 2013: 136). Radilo se, čini se, o neredima većih razmjera, a poznato nam je kako je u Pitvama uzrok bio sukob oko nošenja križa (Škunca, 2013: 136). Zbog toga je donesen dekret koji dozvoljava samo izmjenični posjet susjednoj župi, umjesto kružne procesije preko 6 naselja (Škunca, 2013: 136-137). Osim što bi promijenilo oblik procesije, ovo bi ograničenje znatno smanjilo njezino trajanje i time onemogućilo da se otpjeva i izmoli sve što čini njezin sadržaj (Škunca, 2013: 137). Zabrana je izazvala burne reakcije u puku, a župnici i glavari svih uključenih naselja poslali su dopise sa zamolbama da se zabrana povuče, te obrazloženjima važnosti i opravdanosti održavanja procesije (Škunca,

2013: 137). Nije poznato kako se točno razriješio spomenuti sukob, no procesija *Za Križen* se i dalje održavala bez prekida i zadržala je svoj oblik ophodne procesije do danas. Niti opasnosti koje je donio Drugi svjetski rat nisu spriječile stanovnike Hvara u održavanju procesije. 1943. godine je talijanska okupatorska vlast dozvolila procesiju u reduciranom obliku – sudjelovati su smjeli samo križonoša i još 10 sudionika, a ostalim je vjernicima bilo zabranjeno ići s njima (Škunca, 2013: 139). 1944. godine, njemačka je vlast u potpunosti zabranila procesiju, te je ova godina jedini poznati prekid u održavanju procesije na Hvaru (Škunca, 2013: 139). Stjecajem okolnosti, velik broj izbjeglica iz ovog kraja se iste godine našlo u *El-Shattu* u Egiptu, te su tamo uspjeli organizirati održavanje procesije – Škunca ovaj događaj opisuje prema kazivanjima sudionika Tonija Đuke⁷, križonoše za Vrbosku: “*Križonoše su se birali onim načinom kako se to čini u odnosnim župama u domovini. U procesiji je sudjelovalo osam tisuća naših vjernika te mnogi Englezi, Amerikanci, oficiri i vojnici (...) Procesija se obavila prema uobičajenom satu u domovini, dakle s početkom na Veliki četvrtak navečer*” (Škunca, 2013: 140). Iz ovog događaja možemo zaključiti koliko je procesija *Za Križen* važna za stanovnike otoka Hvara. U ratnim uvjetima, daleko od doma, izbjeglice iz hvarskog kruga pobrinuli su se da se za kontinuitet ovog običaja. Vidljivo je kako ova procesija čini jedan od ključnih identitetskih elemenata za otočane, te da se ne radi samo o vjerskom identitetu, već i o nacionalnom i regionalnom, što možemo zaključiti iz vjernog slijedenja obreda u svim stankama koje je bilo moguće reproducirati u stranoj zemlji. Sudionici su postaje uređivali da što više liče na crkve u odnosnim župama, slijedili su redosljed obilaska i običaje izbora križonoša, te obred same procesije. Sve ovo ukazuje na važnost regionalno specifične pučke pobožnosti za identitet otočana.

Slično kao i na primjeru procesije *Za Križen* i otoka Hvara, svečanost *Krista od Čudes*a za otok São Miguel i azorski arhipelag predstavlja bitan element regionalnog identiteta te održavanja tradicije i kohezije zajednice, o čemu će više biti rečeno u sljedećem odlomku.

7. Azori

Azorsko otočje, ili autonomna regija Azori, je arhipelag koji se sastoji od 9 vulkanskih otoka smještenih u sjevernom Atlantskom oceanu, oko 1500 km zapadno od portugalske obale (Talan, 2011: 16-24). Najveći otok arhipelaga je São Miguel, na kojem se nalazi glavni grad autonomne

⁷ Svjedočanstvo Tonija Đuke zapisao je Marko Pavičić Kotin, koji je Bernardinu Škunci ustupio kopiju kazivanja za potrebe pisanja knjige.

regije – Ponta Delgada. Izolirana pozicija otočja u odnosu na ostatak svijeta, u kombinaciji s homogenošću stanovništva kojeg većinom čine Portugalci, služi kao identifikacijski faktor, no teritorijalni diskontinuitet i teškoće u komunikaciji između otoka imaju suprotan učinak, “*zaokružujući otočiće u vlastite mikro-kozmoste*” (Enes, 1999: 250). Raspodjela teritorija pri naseljavanju otočja, visoka razina autonomije svakog od otoka uz izostanak funkcionalne centralizirane vlasti, razvili su izostanak osjećaja jedinstva otočja i zasebnog regionalnog identiteta arhipelaga (Enes, 1999: 250). Ovome doprinosi i niska razina međuzavisnosti otoka kada je u pitanju trgovina i ekonomija, uz visoku zavisnost prema van, preko uvoza i izvoza (Enes, 1999: 250). Vlast svakog od otoka bila je fokusirana na rješavanje lokalnih problema, bilo vlastitim snagama, bilo traženjem pomoći od centralne vlasti na kontinentu, dok otoci nisu razvijali međusobnu komunikaciju i suradnju (Enes, 1999: 250). Prema Enesu, do 19. stoljeća svijest o azorskom jedinstvu postoji samo u geografskom smislu (Enes, 1999: 251). Politička klima u Portugalu promijenila se nakon liberalne revolucije 1820. godine, te se na Azorima počinju javljati elementi zasebnog regionalnog identiteta u odnosu na kontinentalni dio države – sukob između otočja i centralne vlasti na kontinentu nastavlja se temeljiti na ekonomskim i političkim razlozima, no do izražaja počinju dolaziti kulturološke i etnološke razlike (Enes, 1999: 251). Ekonomska kriza 1870-ih potiče autonomistički pokret koji kontinentalnu vlast optužuje za napuštanje arhipelaga, i dodatno naglašava aspekte azorskog jedinstva pokušavajući ojačati regionalnu svijest (Enes, 1999: 252-253). Početkom 20. stoljeća, javlja se sve više publikacija koje opisuju geografske i etnološke specifičnosti arhipelaga, mistificiraju ličnosti iz azorske povijesti i zagovaraju stvaranje azorske književnosti (Enes, 1999: 255). 1932. godine, Vitorino Nemésio prvi puta koristi termin *açorianidade*⁸, kojeg 1936. u seriji članaka upotrebljava i Luis da Silva Ribeiro, pokušavajući izdvojiti specifičnosti otočja naspram kontinenta (Enes, 1999: 255). U spomenutim člancima, pisanima pod utjecajem geografskog determinizma, autor izdvaja “*vulkanizam, konstantnu prisutnost mora, otočni položaj ili izolaciju od ostatka svijeta, vlažnost zraka, oblačnost, temperaturu koja oscilira u malom razmjeru itd.*” kao geografske specifičnosti, no pokušava izdvojiti i zajedničke “moralne” karakteristike otočana koje se razlikuju od kontinentalnih, kao što su: “*duboka religioznost, pokornost, lijenost, mašta i kreativnost, te satirični duh*” (Enes, 1999: 255). Jasna je problematičnost i neutemeljenost ovakve generalizacije, te stoga ne treba uzimati Ribeirine opservacije s previše ozbiljnosti, no vidljivo je kako se na azorskom arhipelagu u ovom

⁸ Prepoznavanje kulturološkog identiteta koji proizlazi iz geografskih, meteoroloških, geoloških i povijesnih uvjeta azorskog arhipelaga. Odnosi se na kulturnu, umjetničku, političku i ideološku razinu, unutar i izvan arhipelaga, kao i na prepoznavanje važnosti azorske književnosti kao izraza tog identiteta (Batista, 2012: 4-6).

razdoblju polako javlja svijest o specifičnom položaju otoka u odnosu na ostatak države, iz koje proizlaze i političke inicijative za zaštitu zajedničkih interesa otočana – koje naposljetku dovode do proglašenja azorskog arhipelaga autonomnom regijom 1976.

Osim povijesnih, geografskih i društvenih specifičnosti azorskog arhipelaga, za formiranje zasebnog identiteta stanovnika ovog područja bitnu je ulogu odigrala i religija.

a. Svečanost Krista od Čudesa

Kult *Krista od Čudesa* na Azorima temelji se na štovanju navodno čudotvorne drvene biste koja predstavlja Krista za vrijeme muke, tužnog i izražajnog lica, ukrašene kraljevskim simbolima: krunom od trnja, aureolom, medaljonom na prsima, žezlom i plaštem (Lalanda, 2005: 276). Bista je bila papinski poklon redovnicama iz samostana u Calouri na otoku São Miguel, dobivena prilikom traženja dozvole za izgradnju novog samostana u Ponti Delgadi (Rogers, 1978: 10-11). Spomenuti prikaz Krista, renesansni *Ecce Homo*, je 1541. godine prenesen u novoizgrađeni samostan *Nossa Senhora da Esperança* u Ponti Delgadi, i tamo je ostao do danas (Tavares, 1987: 159). Štovanje ovog prikaza svoj pravi oblik dobiva dolaskom redovnice Terese da Anunciade u samostan 1683. godine – naime, Teresa i njezina sestra Joana uspostavile su temelj kulta *Krista od Čudesa* (Rogers, 1978: 25), prvo se izborivši za novi oltar za bistu, zatim za izgradnju nove kapele i naposljetku za održavanje procesije. Formiranje kulta *Krista od Čudesa* popraćeno je brojnim čudima pripisanih prikazu Krista (Enes, 2010: 219).

Prva procesija *Krista od Čudesa* odvila se na Teresinu inicijativu 1700. godine, a Rogers ovaj događaj opisuje sljedećim odlomkom:

“Nebo je bilo prekriveno gustim oblacima, ipak, kada se oblikovala procesija, oni su se raspršili, i pojavilo se tako vedro i čisto nebo, kao u razdoblju najtoplijeg vremena. Procesija je počela izlaziti, vjerske udruge i bratovštine po starosti, kolegiji i sve plemstvo grada, a najistaknutiji vitezovi nosili su svetu sliku. Na posljednjem mjestu, baldahin sa svetim drvom, pratećen mnoštvom puka koji je stigao iz svih obližnjih mjesta. Ulice kojima je prolazila procesija bile su ukrašene svilom i draperijom, pod prekriven cvijećem, tvoreći prizor ugodan oku. Procesija je pratila rutu koju je Gospodin odredio svojoj sluškinji⁹, prolazeći sve samostane, a za vrijeme cijelog trajanja procesije, nije pala niti jedna kapljica kiše” (Rogers, 1978: 45-46).

⁹ misli se na Teresu da Anunciadu, koja je prema predaji u jednoj od svojih vizija dobila od Boga upute za održavanje procesije

Nekoliko godina nakon prve procesije, 1713., otok je zadesila snažna seizmička kriza koja je trajala nekoliko mjeseci, te su stanovnici zatražili prikaz Krista od samostana kako bi mogli organizirati procesiju, u nadi da će to zaustaviti "božju kaznu" (Lalanda, 2005: 300). Procesija se održala unatoč vrlo nepovoljnim vremenskim uvjetima i kontinuiranim potresima, koji su, prema predaji, prestali u trenutku kada je bista ispala iz ruku nosača i udarila o tlo (Lalanda, 2005: 300; Enes, 2010: 224). Procesija se uskoro počela održavati svake godine (Enes, 2010: 224). Svečanost *Krista od Čudes*a povezana je s bratovštinom *Krista od Čudes*a formiranom 1765. godine s ciljem održavanja i širenja kulta (Enes, 2010: 223). Ova bratovština dijeli zadatke oko organizacije svečanosti s redovnicama samostana *Nossa Senhora da Esperança*, a pripadaju im dužnosti organizacije vanjskih aspekata kulta, poput regulacije procesije, organizacija glazbene pratnje procesije, ukrašavanje crkava specifičnim svjetlećim ukrasima, skupljanje donacija i slične aktivnosti (Enes, 2010: 223). Ovo potvrđuje pučki karakter procesije s obzirom na činjenicu da vjernici laici igraju ključnu ulogu u organizaciji svečanosti i održavanju tradicije vezane uz kult.

Kult *Krista od Čudes*a je pasionski kult pokorničkog karaktera, te se procesija odvija u uskršno vrijeme (Enes, 2010: 221). Radi se o kompleksnoj manifestaciji: započinje privatnom procesijom u krugu samostana u kojoj sudjeluju samo redovnice, a prisutni mogu biti još samo članovi bratovštine, koji promatraju procesiju izvana (Enes, 2010: 224). Bista se zatim prenosi u posebnu prostoriju u kojoj se ukrašava za procesiju za puk (Enes, 2010: 224). Tijekom ostatka godine, prikaz Krista se drži rešetkom odvojen od vjernika, a ovom se prilikom izlaže u dijelu crkve gdje postaje dostupan svima (Enes, 2010: 224). Time izlazi iz područja samostana i prelazi u sekularno područje, gdje je povjeren bratovštini (Enes, 2010: 225). Ostatak popodneva te cijelu noć, ispred crkve je red vjernika koji čekaju priliku vidjeti štovani prikaz Krista iz bliza (Enes, 2010: 225). Velika procesija započinje sljedeći dan poslije podne, te traje duboko u noć (Enes, 2010: 225). Sudjeluju pripadnici civilne vlasti i crkveni predstavnici, članovi raznih religijskih i laičkih udruga te deseci tisuća vjernika koji pristižu s okolnih otoka i odasvud gdje su po svijetu raseljeni migranti s Azora (Enes, 2010: 225), te brojni turisti i hodočasnici. Po završetku procesije, bista ostaje izložena ispred crkve, gdje joj počast odaju vojnici, vatrogasci, izviđači te okupljeno mnoštvo (Enes, 2010: 225). Nakon ovoga, prikaz se vraća u prostor samostana popraćen pucnjevima mornarice (Enes, 2010: 225).

Kult *Krista od Čudes*a, a posebno procesija, imaju snažan regionalni karakter, iz geografskog, sociopolitičkog i religijskog gledišta (Enes, 2010: 212): "*Invokacija, kult i svečanost su od strane stanovnika Azora usvojeni kao elementi identiteta, kao odrednice pripadanja jednoj*

zajednici, jednom društvu, autonomnoj regiji Azori". Svečanost koja se svake godine održava u Ponti Delgadi na otoku São Miguel nije jedini oblik štovanja *Krista od Čudes*a na Azorima – manifestacije u čast ovog kulta održavaju se i u mjestima Pico da Pedra i São Mateus – no procesija u Ponti Delgadi “*ima neusporedivo veći odjek potvrđujući se kao regionalni kult*” (Enes, 2010: 212-213). Svečanost *Krista od Čudes*a ima funkciju održavanja tradicije, čini konstitutivni element koncepta *açorianidade*, te funkciju stvaranja i održavanja društvene kohezije – u društvu koje je i dalje vrlo podijeljeno, religijsko slavlje koje ujedinjuje sve društvene slojeve pred istim objektom štovanja, jača osjećaj zajedništva (Enes, 2010: 221).

Važnost ove svečanosti vidljiva je i iz činjenice da kompleksne društveno političke promjene u 19. stoljeću nisu onemogućile njezino održavanje. Zakon o zabrani muških crkvenih redova i zabrana primanja novih članica za ženske redove iz 1832. godine, kao i konfiskacija crkvenih dobara, samo su dodatno ojačali kult koji je zadržao svoj kontinuitet i vitalnost kroz cijelo razdoblje liberalne vlasti (Enes, 2010: 224-225).

Još jedan izraz važnosti kulta i svečanosti za identitet stanovnika otočja vidljiv je iz fenomena takozvanih "registara" (*registos*) – umjetničkih prikaza baziranih na bisti *Krista od Čudes*a, ukrašenih cvijećem, ukrasima od različitih materijala poput srebra, zlata, svile i tkanina, često prikazujući i Teresu da Anunciadu (Santuário do Senhor Santo Cristo dos Milagres, 2018). Registri potječu s otoka São Miguel, a izrađuju ih redovnice samostana. Registri su vrlo rasprostranjeni među stanovništvom otočja, a predstavljaju i vrlo čest suvenir kojeg migranti s Azora nose sa sobom kada napuštaju dom, prenoseći dio ovog regionalnog kulta u novo prebivalište (Enes, 2010: 226). Ova je praksa prikazana i na poznatoj slici Domingosa Rebelu pod nazivom *Emigranti* na kojoj je oslikana obitelj s područja Azora, na odlasku u "novi svijet", u čijem je fokusu upravo primjer registra (Santuário do Senhor Santo Cristo dos Milagres, 2018). Možemo zaključiti da je kult *Krista od Čudes*a jedna od ključnih oznaka identiteta stanovništva otočja i jedna od stvari koje nose sa sobom u emigraciju, kao i čest motiv posjeta domovine.

U sljedećem odlomku pobliže ćemo pojasniti sličnosti i razlike između dvije proučavane procesije te zajednica u kojima se održavaju.

8. Komparacija

Kao što smo već pokazali kroz analizu statističkih podataka, Hrvatska i Portugal imaju brojne sličnosti na religijskom planu. Obje su zemlje većinski katoličke i visoko religiozne, u obje religija predstavlja bitan dio nacionalnog i regionalnog identiteta stanovništva te su u obje prisutni određeni trendovi koji ukazuju na promjene u kontekstu (post)moderniteta. Također, obje zemlje imaju bogatu tradiciju pučke religioznosti. Kada govorimo o specifičnom regionalnom kontekstu dvije proučavane procesije, *Za Križen* na Hvaru i *Krist od Čudesas* na São Miguelu, u oba se slučaja radi o otočkim zajednicama, više ili manje izoliranima od ostatka države, iz čega, između ostalog, proizlazi specifičnost religijskog nasljeđa svake od zajednica. Obje su procesije vremenski smještene u uskrsno razdoblje, *Za Križen* neposredno prije Uskrsa, a *Krist od Čudesas* u razdoblju nakon Uskrsa. Obje su procesije ophodne i pokorničkog karaktera, te uključuju prenošenje određenog religijskog prikaza kroz različite postaje. Obje imaju pučki karakter te u organizaciji i provođenju ključnu ulogu igraju bratovštine, dok kler ima sporednu ulogu. Također, obje imaju dugu tradiciju neprekidnog provođenja, unatoč razdobljima kompleksnih društveno-političkih situacija u obje od zemalja, koje su na razne načine otežavale i gotovo onemogućile kontinuitet održavanja. Ipak, otpor stanovništva preprekama održavanju procesija samo su naglasile njihovu važnost za zajednicu i vjernike. Obje su procesije nastale u turbulentnom razdoblju za zajednicu iz koje potječu, kao odgovor na kombinaciju društvenih i klasnih previranja te prirodnih nepogoda i katastrofa. U obje otočne zajednice, procesija je bitan dio regionalnog identiteta stanovnika, te ima funkciju održavanja tradicije te društvene kohezije. Ipak, između dvije proučavane procesije postoje i određene razlike. Iako su obje procesije pokorničkog karaktera, procesija *Krist od Čudesas* je popraćena velikom svečanošću koja okuplja cijelu zajednicu, dok je procesija *Za Križen* više usmjerena na osobne zavjetničke i vjerske motivacije za sudjelovanjem. Naime, procesija *Za Križen* se odvija u tišini, samo uz molitve sudionika i pjevanje Gospinog plača na svakoj od postaja, dok je procesija *Krist od Čudesas* popraćena glazbom i žamorom sudionika. Također, procesija *Za Križen* između postaja prolazi kroz slabo naseljeni krajolik otoka Hvara, putem koji osvjetljaju samo svijeće pratnje križonoše, dok procesija *Krist od Čudesas* prolazi kroz grad Ponta Delgada, koji je za tu prigodu bogato okičen svjetlećim ukrasima i cvijećem. U sklopu procesije *Krist od Čudesas* organizirana je i gastronomska ponuda, brojni štandovi i popratni sadržaji. Ove razlike možemo objasniti prvenstveno različitom smještenošću procesija u liturgijskom kalendaru – dok se procesija *Za Križen* odvija u noći s Velikog Četvrtka na Veliki Petak, posljednji dan korizme i početak *Vazmenog trodnevlja*, *Krist od Čudesas* se odvija u razdoblju nakon Uskrsa i

bez obzira na usmjerenost na Kristovu muku, predstavlja svojevrsnu pobjedu nad njom, što omogućava veseliji karakter ove svečanosti. Također, dok procesija *Krist od Čudes*a okuplja cijelu zajednicu istovremeno, procesija *Za Križen* je zapravo šest odvojenih procesija koje se dočekuju u šest različitih mjesta na otoku, što također utječe na opseg slavlja. Unatoč spomenutim razlikama, procesije vrše slične funkcije u zajednicama u kojima se odvijaju – održavaju tradiciju i društvenu koheziju te povezanost pojedinaca sa zajednicom i vlastitim regionalnim identitetom. Također, pučki karakter ovih procesija omogućuje uključenost vjernika laika u religijske obrede, što im pruža izravniji kontakt sa svetim. Kombinacija ovog elementa pučke religioznosti te isprepletenosti s tradicijom i regionalnim karakterom procesija omogućuje uključenost većeg broja pojedinaca s različitim motivacijama za sudjelovanjem. Osim religijskih motivacija, one mogu biti i svjetovnog karaktera poput motivacije za održavanjem tradicije, ispunjavanje osobne želje ili potrebe kroz zavjet, zadobivanje poštovanja unutar zajednice kroz obnašanje bitne funkcije u organizaciji ili provođenju procesije, druženje i slavlje (na primjeru Hvara – čašćenje koje križonoša organizira za pratnju, obitelj i prijatelje; na primjeru Azora – svečanost nakon procesije s brojnim popratnim sadržajima). Vidljiva je višedimenzionalnost značenja koje nose ove procesije, što omogućava oblik religioznosti koji se uklapa u tendencije (post)moderniteta. Naime, sam identitet je u (post)modernosti višedimenzionalan i temelji se na osobnom izboru životnih stilova, a pučka religioznost u ovom obliku omogućava zadovoljenje širokog spektra duhovnih i društvenih potreba, te je samim time privlačna različitim tipovima pojedinaca, neovisno o razini religioznosti i učestalosti religijske prakse u svakodnevnom životu. Također, pučka religioznost, koja za razliku od institucionalizirane religije pruža izravan doticaj sa svetim, usredotočena je na doživljaj i puno slobodniji izričaj vjerničkih osjećaja. U svojoj analizi pučke religioznosti Jakov Jukić kaže:

“Pučka religioznost je dakle čovjeku prirodna. Stoga se toliko rasprostranila u prostoru i vremenu. Tome obilato pridonose psihološki razlozi. Uspoređena s ikonoklastičkom strogošću velike mističke tradicije — koja izbjegava svako predočavanje svetoga — pučka religija ide suprotnim smjerom i oslanja se više na vidljive znakove, što znači da stavlja vjernike u položaj fizičkog dodira s nadnaravnim svijetom. Da bi to ostvarila, pučka religija ima potrebu za svetim slikama, riječima, zvukovima, znakovima, pokretima, mirisima. Odatle važnost relikvija, svetačkih likova, dugih liturgijskih slavlja, čudesnih ozdravljenja, ukazanja, viđenja, osobnih objava i bučne izvanjske pobožnosti” (Jukić, 1985: 21).

Ovakav oblik religioznosti bolje se uklapa u (post)moderni način života i razmišljanja – od vjernika ne traži kontinuiranu disciplinu, odricanje te obožavanje nedostižnih ideala. Pruža mogućnost trenutnog zadovoljenja duhovnih potreba, obećanje ispunjenja svjetovnih zahtjeva poput ozdravljenja ili poboljšavanja uvjeta života, naspram daleke mogućnosti nagrade na

drugom svijetu. Nudeći odgovore na širok spektar mogućih motivacija pojedinaca za sudjelovanjem, osigurava kontinuitet u svijetu konstantne promjene.

9. Zaključak

U doba (post)moderniteta društvo prolazi brojne promjene - tradicionalne društvene kategorije više ne pružaju adekvatne odgovore na nove uvjete te su svi sektori društva prisiljeni na prilagodbu. Ove promjene obuhvaćaju i religiju, pa tako tradicionalni, institucionalni oblici religioznosti gube monopol i neupitnu odanost vjernika, a pojavljuju se varijacije u praksama i vjerovanjima. Institucionalna religijska praksa opada, no razina nominalnog vjerovanja ostaje relativno visoka. Dakle, unatoč predviđanjima teoretičara sekularizacije, religioznost ne odumire, već samo mijenja svoj oblik. Na primjerima dvije zemlje proučavane u sklopu ovog rada – Hrvatskoj i Portugalu – uočili smo trendove opadanja institucionalne, ali i privatne religijske prakse, opadanje razine vjerovanja u određene vjerske istine, smanjenje povjerenja u Crkvu kao instituciju, te važnosti religije u životu pojedinaca. Unatoč tome, obje su zemlje i dalje visoko religiozne, te pokazuju visoke postotke deklarativne pripadnosti katoličanstvu, kao i visoke razine religijske prakse, bez obzira na trendove pada. U obje se zemlje javlja fleksibilizacija religije, što je vidljivo iz različitih razina vjerovanja u vjerske istine, koncepcije Boga kao neke vrste duha ili životne sile, vlastitog načina za uspostavu veze s božanskim bez crkve ili vjerskih obreda, stava kako ne postoji samo jedna prava religija te prisutnosti vjerovanja u reinkarnaciju. Možemo zaključiti kako u obje zemlje postoji nezanemarivi broj pojedinaca koji deklarativno pripadaju katoličkoj vjeroispovijesti, no prakticiraju vlastiti, individualizirani oblik religioznosti te iako se radi o dvije visoko religiozne i dominantno katoličke države, možemo govoriti o (post)modernim tendencijama opadanja važnosti, individualizacije i fleksibilizacije religije. Ipak, religija je i u Hrvatskoj i u Portugalu i dalje vrlo bitna, kako na društvenom, tako i na individualnom planu, a bogata pučka religioznost je samo jedan od elemenata koji to potvrđuju. Dok institucionalna religioznost postupno gubi svoj značaj, sve više do izražaja dolaze individualizirani oblici religioznosti, prilagođeni potrebama pojedinaca, koji ne prate strog sustav pravila i propisane prakse. Pučka religioznost izvrsno se uklapa u ovaj trend, pružajući izravniji doticaj sa svetim, dok je istovremeno oslobođena komplicirane teološke teorije, ne zahtijeva kognitivan angažman vjernika niti redovnu religijsku praksu. Ukorijenjena u tradiciju s izraženim regionalnim karakterom, pučka religioznost pruža opreku globalizirajućim silama i poveznicu sa zajedničkom poviješću zajednice. Predstavlja potvrdu distinktivnog regionalnog identiteta te ojačava koheziju unutar

zajednice. Sve ovo je vidljivo i na primjerima dvije procesije koje se nalaze u fokusu ovoga rada – procesiji *Za Križen* na Hvaru i svečanosti *Krista od Čudes* na São Miguelu – obje procesije održavaju tradiciju i društvenu koheziju te povezanost pojedinaca sa zajednicom i vlastitim regionalnim identitetom. U obje procesije ključnu ulogu igraju vjernici laici, dok kler ima sporednu funkciju, što omogućuje uključenost velikog broja pojedinaca s različitim motivacijama za sudjelovanjem. Višedimenzionalnost značenja koje ove procesije imaju za zajednice u kojima se održavaju omogućuje njihovu opstojnost u promjenjivim društvenim uvjetima (post)moderniteta.

10. Literatura

1. Batista, J. M. (2012). *Contributos para uma noção de açorianidade literária*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Universidade Aberta.
2. Bauman, Z. (2011). *Tekuća modernost*. Zagreb: Naklada Pelago.
3. Belaj, M. (2014). Religijske teme u hrvatskoj etnologiji u proteklih četvrt stoljeća. U sklopu: *"Etnos", religija, identitet: naučni skup u čast Dušana Bandića*.
4. Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy*. Garden City: Doubleday.
5. Berlinerblau, J. (2001). Max Weber's Useful Ambiguities and the Problem of Defining "Popular Religion". *Journal of the American Academy of Religion*, 69 (3): 605 – 626.
6. Bižaca, N. (2013). O pasionskoj dimenziji religioznog i kulturnog identiteta otoka Hvara. *Crkva u svijetu* 48 (2): 265 – 268.
7. Carta Constitucional u Artigos de apoio Infopédia. Porto: Porto Editora, 2003-2018. URL: [https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/\\$carta-constitucional](https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/$carta-constitucional) (2018-08-22).
8. Castells, M. (2002). *Informacijsko doba. Ekonomija, društvo i kultura. Svezak II. Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing.
9. Cifrić, I. Nikodem, K. (2006). Socijalni identitet u Hrvatskoj. Koncept i dimenzije socijalnog identiteta. *Socijalna ekologija*, 15 (3): 173 – 202.
10. Cifrić, I. Nikodem, K. (2007). Relacijski identiteti. Socijalni identitet i relacijske dimenzije. *Društvena istraživanja*, 3 (89): 331 – 358.
11. Črpić, G., Zrinščak, S. (2005). Between Identity and Everyday Life: Religiosity in Croatian Society from the European Comparative Perspective. In J. Baloban (Ed.), *Search of Identity: A Comparative Study of Values: Croatia and Europe* (pp. 45-83). Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga.
12. Črpić, G., Zrinščak, S. (2014). Religija, društvo, politika: komparativna perspektiva. U J. Baloban, K. Nikodem, S. Zrinščak (Eds.), *Vrednote u Hrvatskoj i u Europi. Komparativna analiza*. (str. 13-41). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
13. Davie, G. (2005). *Religija u suvremenoj Europi. Mutacija sjećanja*. Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga.
14. Dix, S. (2010). As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa. *Análise Social*, 45 (194): 5-27.
15. Enes, C. (1999). Açores: A construção da unidade e identidade regional. *Discursos: língua, cultura e sociedade*, 3 (1): 249-257.

16. Enes, M.F. (2010). A invocação e o culto do Senhor Santo Cristo em Ponta Delgada – São Miguel. *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*. 27: 211-226.
17. Gesis. European Values Study. URL: <https://www.esis.org/en/services/data-analysis/international-survey-programs/european-values-study/> (2018-6-25).
18. Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press
19. Hall, S. (1996). The Question of Cultural Identity. In Hall, S., Held, D., Hubert, D. and Thompson, K. (Eds.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. (pp. 596-632). Oxford: Blackwell Publishing.
20. Inglehart, R. Norris, P. (2007). *Sveto i svjetovno. Religija i politika u svijetu*. Zagreb: Politička kultura.
21. Jukić, J. (1983). Pučka religija u vremenu svjetovnosti. *Crkva u svijetu*, 18 (2): 137-152.
22. Jukić, J. (1983). Kritika društvenog tumačenja pučke religije. *Crkva u svijetu*, 19 (1): 5-19.
23. Jukić, J. (1985). Znakovi svetoga u pučkoj religiji. *Crkva u svijetu*, 20 (1): 19-30.
24. Kalanj, R. (2003). Zov identiteta kao prijeporno znanstveno pitanje. *Socijalna ekologija*, 12 (1-2): 47-68.
25. Kotin, M. P. (2009). *Za križem u riječi i slici. Zavjetno pučko pokornička vjerska procesija "Za Križen"*. Stari Grad: Stari Grad.
26. Lalanda, M. (2005). *Considerações históricas sobre a Madre Teresa da Anunciada*. Arquipélago - História, 9 (2): 275-308.
27. Marques, A. H. (1986). *História de Portugal. Volume III. Das revoluções liberais aos nossos dias*. Lisboa: Palas Editores.
28. Menéndez, M. A. (2007). Religiosidade e valores em Portugal: comparação com a Espanha e a Europa católica. *Análise Social*, 42 (184): 757-787.
29. Milić, L. (1993). Uskrsni običaji u Splitu i bližim lokalitetima. *Ethnologica Dalmatica*, 4-5 (1): 139-150.
30. Milošević, M. (2015). Prilog (u)poznavanju procesije Za križen i napjeva Gospina plača na otoku Hvaru. *Bašćinski glasi*, 11 (1): 341-362.
31. Nikodem, K. (2011). Religija i crkva. Pitanja institucionalne religioznosti u suvremenom hrvatskom društvu. *Socijalna ekologija*, 20 (1): 5-30.
32. Nikodem, K., Zrinščak, S. (2012). Croatia's Religious Story: The Coexistence of Institutionalized and Individual Religiosity. In D. Pollack, O. Müller, G. Pickel (Eds.), *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe. Secularization*,

- Individualization and Pluralization* (pp.207-227). Farnham: Ashgate Publishing Limited.
33. Pew Research Center. URL: <http://www.pewforum.org/religious-landscape-study/> (2018-6-22).
34. Pollack, D. Müller, O. Pickel, G. (2012). *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe. Secularization, Individualization and Pluralization*. Farnham: Ashgate Publishing Limited.
35. Rihtman-Auguštin, D. (1991). Božićni običaji i pučka pobožnost. *Etnološka tribina* 14: 9-15.
36. Rimac, I. (2014). Komparativni pregled odgovora u anketi Europska studija vrednota 1999. i 2008. U J. Baloban, K. Nikodem, S. Zrinščak (Eds.), *Vrednote u Hrvatskoj i u Europi. Komparativna analiza*. (str. 309-473). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
37. Rogers, M. (1978). *A história do culto do Senhor Santo Cristo dos Milagres*. Ponta Delgada: Biblioteca de Jerónimo Cabral.
38. Santuário do Senhor Santo Cristo dos Milagres. URL: <http://senhorsantocristo.com/new/registos/> (2018-7-17).
39. Škunca, B. (2013). *Za Križen na otoku Hvaru*. Zagreb: Glas Koncila.
40. Šundalić, A. (1995). Konfesionalna pripadnost – religijsko ili političko obilježje. *Društvena Istraživanja*, 6 (20): 911-926.
41. Talan, N. (2011). *Portugal*. Zagreb: Školska knjiga.
42. Tavares, P. (1987). *Vida e virtudes da Madre Teresa D'Anunciada*. Ponta Delgada.
43. Toldy, T.M. (2013). A secularização da sociedade portuguesa no contexto das modernidades múltiplas. *Didaskalia* 43 (1.2): 23-55.
44. Vidović, B. (2017). Pučka pobožnost u rascjepu između kognitivnog i emotivnog. *Crkva u svijetu*, 52 (4): 737-751.
45. Vilaça, H. (2013). Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens. *Didaskalia* 43 (1.2): 81-114.
46. Wilson, B.R. (2016). *Religion in Secular Society. Fifty Years On*. London: Oxford University Press.