}1.3.

# O pluriverso católico na sociedade portuguesa: novos cenários pastorais

Alfredo Teixeira*

Ensaiando uma identificação dos principais lugares de problematização das lógicas de ação pastoral, no campo católico, parte-se dos dados apresentados no estudo patrocinado pela Conferência Episcopal Portuguesa em 2011 e 2012. Foi lançado no terreno, no último trimestre de 2011, ano em que se cumpriam dez anos sobre o último recenseamento da prática dominical. Nesse contexto, a Conferência Episcopal Portuguesa visava introduzir, no amplo processo de reflexão sobre a renovação da ação pastoral, o contributo próprio do conhecimento sociográfico. Os resultados permitem uma leitura mais precisa do «pluriverso» de valores, representações e práticas que (des)articulam o crer e o pertencer das identidades na sociedade portuguesa, em particular no campo católico. Desta análise social não decorre a emergência de um cânone para a ação. Resulta antes um retrato social que desafia as comunidades e os agentes eclesiais a pensarem, a partir da sua criatividade própria e nos lugares eclesiais de discernimento, as formas novas de propor e transmitir a fé cristã[1].

* Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa – Lisboa.

[1] Os dados aqui apresentados e relidos fazem parte do relatório entregue à Conferência Episcopal Portuguesa: Alfredo TEIXEIRA, coord. (2012) – *Identidades religiosas em Portugal: Representações, valores e práticas*. Lisboa: Centro de Estudos de Religiões e Culturas [policopiado].

A 14 de novembro de 2012, na assembleia plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, foi apresentada a segunda fase do estudo, sobre identidades religiosas nas regiões autónomas. Completava-se assim o retrato sociorreligioso da sociedade portuguesa, depois de, em abril do mesmo ano, terem sido apresentados os resultados do estudo realizado em Portugal continental. O conjunto das três amostras permite agora o desenho de uma geografia das identidades religiosas por regiões (NUTS II): uma paisagem religiosamente diversificada.

## 1. Diversificação do campo religioso e individualização do crer

Parte-se de uma primeira constatação, tendo como referência comparativa o estudo implementado no terreno em 1999, patrocinado também pela Conferência Episcopal Portuguesa. A diminuição relativa do peso dos católicos na sociedade portuguesa é acompanhada pelo ligeiro incremento da representatividade de outras identidades religiosas. No domínio da pertença religiosa, o crescimento dos evangélicos é o mais pronunciado, aproximando Portugal de uma tendência mundial. De facto, os estudos macroscópicos, que procuram conhecer a geografia do religioso, têm observado que as denominações evangélicas, sobretudo de recorte pentecostal, são as que mais crescem percentualmente no universo cristão. No entanto, em termos gerais, pode afirmar-se que a diferenciação, quanto às identidades religiosas, se acentua mais pela via do crescimento dos sem religião do que pela afirmação de outras pertenças religiosas (cf. Quadros 1 e 2).

**Quadro 1: Distribuição da população inquirida por classes de posição religiosa***

| Classes de posição religiosa | N | % |
|---|---|---|
| Não crentes | 367 | 9,6 |
| Crentes sem religião | 177 | 4,6 |

* A categoria «não crentes» inclui os indiferentes, os agnósticos e os ateus; evangélicos e outros protestantes incluem-se na categoria «protestante»; nos «outros cristãos» estão incluídos os ortodoxos, a IURD e os respondentes pertencentes a outra religião cristã, cuja aglutinação resulta de um critério quantitativo e não qualitativo (trata-se, portanto, de um conjunto de diversidades cristãs, cuja aproximação social resulta apenas do seu carácter minoritário). A categoria «pertencentes a outras religiões» não resulta de qualquer coerência por afinidade, mas aglutina um conjunto disperso de identidades não cristãs, cujas frequências não atingem 1% da população inquirida.

| | | |
|---|---|---|
| Católicos | 3052 | 79,5 |
| Protestantes (inclui evangélicos) | 90 | 2,3 |
| Outros cristãos | 53 | 1,4 |
| Testemunhas de Jeová | 49 | 1,3 |
| Pertencentes a outras religiões | 26 | 0,7 |
| Total | 3815 | 99,4 |
| NS/NR | 23 | ,6 |
| Total | 3837 | 100,0 |

**Quadro 2: Comparação entre a população católica e a pertencente a outra denominação ou sem religião**

| Categorias de posição religiosa | 1999 % | 2011 % |
|---|---|---|
| Católico | 86,9 | 79,5 |
| Outra religião | 2,7 | 5,7 |
| Sem religião | 8,2 | 14,2 |
| NS/NR | 2,2 | 0,6 |
| Total | 100 | 100 |

A Igreja católica, nas suas diversas instâncias, tem uma experiência firmada no terreno do diálogo com os «não crentes». Mas, no quadro da modernidade radicalizada que vivemos, o diálogo com identidades emergentes, como os «crentes sem religião», exige novas aprendizagens. No que respeita à evolução das classes de posição religiosa, comparando com o estudo de 1999,

os «sem religião» são, de facto, o conjunto que mais cresce, com um particular contributo do conjunto formado pelos «crentes sem religião» – uma forma de apresentação de si que, sendo minoritária, revela no entanto uma crescente relevância. Observe-se que a desfiliação religiosa, mesmo se estruturada a partir de uma atitude crente, se descreve preponderantemente segundo três eixos: autonomia, convicção e desinteresse. Em particular, o primeiro, a autonomia, resume as atitudes dos que, face à religião, nas suas dimensões institucionais, normativas, dogmáticas ou comunitárias, renunciam a qualquer laço de pertença (cf. Quadro 3).

**Quadro 3: Razões para a não pertença religiosa**

| Porque é que não tem qualquer religião? | Respostas | | % de casos |
|---|---|---|---|
| | N | % | |
| Educação e tradição familiar | 66 | 6,6 | 12,1 |
| Não concorda com a doutrina de nenhuma Igreja ou religião | 178 | 17,7 | 32,7 |
| Não concorda com as regras morais das Igrejas ou religiões | 121 | 12,0 | 22,2 |
| Acontecimento marcante da vida pessoal (doença, sofrimento, alegria…) | 27 | 2,7 | 4,9 |
| Comportamento dos padres, pastores ou responsáveis religiosos | 70 | 7,0 | 12,9 |
| A religião não tem nada que me interesse | 118 | 11, | 21,7 |
| Exemplos e influências de amigos, colegas, professores | 8 | 0,8 | 1,4 |
| Prefere ser independente face às normas e práticas de uma religião | 115 | 11,4 | 21,1 |
| Convicção pessoal | 181 | 18,0 | 33,2 |
| Mau exemplo das pessoas religiosas em geral | 66 | 6,6 | 12,2 |
| Outra | 30 | 3,0 | 5,5 |
| NS/NR | 25 | 2,5 | 4,5 |
| Total | 1003 | 100,0 | 184,4 |

Tendo em conta que a grande maioria da população conheceu contextos de socialização católica, o principal fenómeno a considerar, sob o ponto de vista pastoral, não se concentra no movimento de desafetação católica na direção de outras Igrejas ou comunidades, mas num movimento na direção de uma periferia católica onde, em última análise, se diluirá qualquer vínculo da ordem do crer e/ou do pertencer. Neste sentido, as práticas de diálogo com os sem religião, crentes e não crentes, nas diferentes escalas e registos de inscrição cristã na sociedade portuguesa, revelam-se um importante lugar de investimento pastoral – é necessário ter em conta que os atuais «gentios» também se podem compreender como crentes. Uma cultura que pode facilitar o «elogio da não pertença» (cf. Singly, 2003) permite a manutenção de uma disponibilidade crente subjetiva desprendida de vínculos estáveis. É necessário refletir pastoralmente sobre o que contribuirá para a objetivação de uma disponibilidade crente que, tantas vezes, não ultrapassa o horizonte da subjetividade. Estamos perante um dos indícios mais recorrentes das mais recentes remodelações da identidade crente: a individualização.

A análise da equação modernidade-religião, sob o ponto de vista social, permitiu a identificação de um efeito de «dualização» do religioso (cf. J.-P. Willaime, 1996): por um lado o campo religioso especializa-se, mas por outro o religioso dissemina-se, isto na medida em que os indivíduos ganharam mais autonomia face às instituições que gerem a coletividade[2]. A este propósito, a sociologia da religião dos anos 90 comentou amplamente o fenómeno da recomposição individual do crer[3].

Entre os traços próprios desta modernidade reflexiva encontra-se a nova primazia dos atores, nas suas relações em detrimento da sua inscrição num território coletivo (cf. Giddens, 1991). A posição dos indivíduos na hierarquização social é, agora, relativizada pelo capital próprio das diferentes redes sociais. Neste quadro, em que o indivíduo se torna um referente social, as redes por afinidades ganham terreno face às estruturas que impunham a homogeneidade própria dos grupos sociais. Este é o mundo do investimento nas alianças interpessoais (Singly, 2003: cap. V) – com consequências evidentes no plano da identificação religiosa.

Esta individualização, própria da modernidade radicalizada, não pode ser pensada, certamente, sem ter em conta a materialidade tecnológica e comunicativa que a transporta. Charles Delhez e Olivier Servais descreveram

[2] Outros estudos mostraram a mesma transformação noutros contextos nacionais: cf. Baumann, Martin & Jörg Stolz, 2009: 59-68.

[3] Para uma aproximação panorâmica: Teixeira, 2005a: 183-196. Entre a «secularização», enquanto paradigma sociológico hegemónico, e a «recomposição individual do crer» pode descobrir-se um itinerário de transição paradigmática: cf. Teixeira, 2003.

esta trajetória social sob a forma de um individualismo «VIP» (cf. Delhez & Servais, 2007: 35s): «V», de *voiture*, esse prolongamento técnico do corpo que trouxe um acréscimo de autonomia espacial, multiplicando as possibilidades de mobilidade; «I», de *Internet*, que permite ao indivíduo uma existência para além de todas as formas de sociabilidade que conhecíamos (mesmo se as plataformas mais recentes retomam o conceito clássico, na Sociologia, de «rede social»); «P», de *portable*, permitindo construir um *continuum* de relação, com um impacto assinalável no quotidiano dos indivíduos.

As Igrejas, enquanto contextos de experiência crente, trazem a marca genética de uma fulcral valorização da adesão pessoal. Neste sentido, o tempo que se vive pode ser lido pastoralmente como um tempo «favorável», na linha da leitura sapiencial feita pelo Concílio Vaticano II. Mas, nesse sentido, a Igreja, nos seus diferentes dinamismos de acolhimento e ação, terá de se redescobrir numa situação de aprendizagem (cf. Théobald, 2004: 50-52; Fossion, 2010: 27-33). Tal não parece possível sem um aprofundamento dos dispositivos de participação em contextos de discernimento, abertos à diversidade das pertenças cristãs, com vista a procurar vias de resposta às perguntas «oportunas»: como «comunitarizar» pessoas que valorizam o encontro interpessoal, mas não prescindem de espaços amplos para afirmação da sua autonomia? Tal, a partir deste ponto de vista, exige regressar permanentemente à questão central: porquê a Igreja (cf. Théobald, 2007: 35s)?

## 2. Um mapa religioso diversificado

A leitura pastoral destas paisagens sociais não pode deixar de ter em conta as determinações regionais e locais – os quadros territoriais e suas práticas introduzem amplas remodelações nas formas de crer e pertencer (cf. Bressan & Diotallevi, 2006; Palard, 1999; Mercator, 1997; Piveteau, 1995). O estudo mostra que há uma importante diferenciação regional quanto à caracterização das representações, práticas e valores (cf. Quadro 4). Os Açores apresentam-se como a região do país mais compactamente católica. 91,9% dos respondentes declaram-se católicos, valor que ultrapassa a região Norte (89,5%). A Madeira, quanto ao peso relativo dos católicos (88,3%), situa-se num plano comparável ao Norte e ao Centro (87,5%), distanciando-se das regiões a sul, o Alentejo (75,9%) e o Algarve (59,5%) – note-se como a categoria de «crente sem religião», no continente, sobe constantemente em direção ao Sul. A região autónoma dos Açores, na comparação com a região da Madeira, revela uma mais acentuada diversidade de posições religiosas (que inclui as posições face à religião). De facto, encontramos aí frequências para cada uma das sete

classes de posição religiosa estudadas: não crentes, crentes sem religião, católicos, protestantes (incluindo evangélicos), outros cristãos, Testemunhas de Jeová, outras religiões. A amostra construída para a Madeira não foi sensível à presença de outros cristãos ou de pertencentes a outras religiões.

**Quadro 4: Distribuição percentual das classes de posição religiosa por regiões (NUTS II)**

| Posições religiosas | Região (NUTS II) | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Norte | Centro | Lisboa e Vale do Tejo | Alentejo | Algarve | Açores | Madeira |
| Não crentes % região | 5,0% | 6,7% | 16,1% | 9,5% | 13,9% | 2,4% | 5,5% |
| Crentes sem religião % região | 2,8% | 2,9% | 6,1% | 9,0% | 11,6% | 2,9% | 3,9% |
| Católicos % região | 89,5% | 87,5% | 68,1% | 75,9% | 59,5% | 91,9% | 88,3% |
| Protestantes (inclui evangélicos) % região | 0,8% | 1,1% | 4,4% | 0,5% | 7,5% | 0,6% | 2,2% |
| Outros cristãos % região | 0,5% | 0,7% | 2,0% | 3,5% | 5,2% | 0,3% | - |
| Testemunhas de Jeová % região | 0,9% | 1,0% | 2,0% | 1,0% | 0,6% | 1,1% | 0,1% |
| Outras religiões % região | 0,4% | 0,0% | 1,3% | 0,5% | 1,7% | 0,7% | - |

O país apresenta-se regionalmente diverso quanto à distribuição das identidades religiosas. Observando o conjunto das sete regiões, pode afirmar-se que o Norte, o Centro, a Madeira e os Açores constituem aquele conjunto populacional em que a maioria católica se aproxima do limiar dos 90%. Na amostra continental, a região Norte contribui com 43,6% dos católicos. Na região de Lisboa (Grande Lisboa e Península de Setúbal) encontramos mais de metade dos não crentes, 43,5% dos crentes sem religião, 62,2% dos protestantes (e evangélicos), e 28,1 % dos católicos. Tendo em conta o peso demográfico desta região, é fácil perceber o seu lugar na caracterização da diversidade de posições religiosas no país.

Estas observações ajudam-nos a perceber que, apesar da preponderância geral, no território, do catolicismo, a Igreja católica está perante realidades sociais muito diferentes, que exigem a cooperação pastoral em diversas escalas territoriais: nacional, regional e local. Nem as lógicas pastorais exclusivamente locais podem dar conta dos diversos trânsitos, nem ordenamentos gerais podem ser suficientemente pertinentes para intervir na realidade, na sua textura microssocial. Neste contexto, a revalorização das Igrejas locais, nas suas instituições, comunidades e dinamismos de proximidade, bem como a redefinição das formas de comunicação/comunhão em rede (ainda débeis, na organização eclesial) são condições decisivas para dar conta da complexidade que descreve, nas sociedades contemporâneas, as formas de construção do vínculo de pertença (cf. Bressan, 2000; Delteil & Keller, 1995: 41-65).

A análise da diversidade geográfica do catolicismo, em Portugal, reforça a necessidade de valorizar o protagonismo das estruturas de proximidade, aquelas que permitem o enraizamento e a tradução da proposta cristã num lugar, mesmo se esse lugar já não se define apenas pelas lógicas do território mas exige considerar a dinâmica social em rede. Esta proximidade não é uma vizinhança estática. É uma inscrição no movimento que descreve os itinerários biográficos (cf. Borras, 2005; Grieu, 2007; Teixeira, 2012a).

## 3. Identidade católica e culturas urbanas

A análise dos dados põe em evidência que, se isolarmos os indivíduos que vivem numa localidade de dimensão urbana, os católicos passam de quase 80% para 66,6% (cf. Quadro 5). É a única classe de posição religiosa em que a população que vive em localidade de tipologia rural é maioritária. Este é um indicador que aponta para as dificuldades de transmissão e recomposição da identidade católica no terreno das novas dinâmicas de urbanização. Em relação a outras variáveis, como a etária, pode sustentar-se que a identidade católica, ao contar com 80% da população portuguesa, sofre o impacte do envelhecimento da população portuguesa. Mas essa sobrerrepresentação não pode explicar a preponderância rural, uma vez que os dinamismos sociais não apontam na direção de uma ruralização da sociedade portuguesa (cf. Rodrigues, 2010; Carmo, 2009: 41-55; Fortuna & Leite (orgs.), 2009; Silvano, 1997).

A mobilidade que caracteriza os estilos de vida urbana tem, neste contexto, uma particular relevância. A prática dominical dos católicos conhece o incremento de duas lógicas que, em muitos casos, se podem sobrepor: a irregularidade e a mobilidade. Note-se que as regiões mais afetadas pelo

fenómeno da mobilidade, Lisboa e Vale do Tejo e o Algarve, são também aquelas onde a identidade católica apresenta sinais de maior erosão relativa. *A contrario*, observe-se que a persistência da identidade católica tem uma correlação positiva com inscrição durável no local de residência (o mesmo acontece com as Testemunhas de Jeová).

Parece claro que o cuidado pastoral tem de integrar uma particular atenção às mobilidades, nas suas diferentes escalas. No terreno das dioceses, poderá revelar-se importante que a reflexão pastoral possa integrar o contributo de algumas ciências, como a Geografia e o Urbanismo, cujos resultados têm uma particular acuidade para a compreensão das atuais mobilidades.

**Quadro 5: Composição de cada classe de posição religiosa quanto à dimensão da localidade dos inquiridos**

| Posições religiosas | | Localidades por dimensão | | | Total |
|---|---|---|---|---|---|
| | | Urbana | Rural | Semiurbana | |
| 1 Não crentes | N | 195 | 64 | 109 | 368 |
| | % | 53,0% | 17,4% | 29,6% | 100,0% |
| 2 Crentes sem religião | N | 100 | 44 | 32 | 176 |
| | % | 56,8% | 25,0% | 18,2% | 100,0% |
| 3 Católicos | N | 814 | 1345 | 893 | 3052 |
| | % | 26,7% | 44,1% | 29,3% | 100,0% |
| 4 Protestantes (inclui evangélicos) | N | 48 | 8 | 35 | 91 |
| | % | 52,7% | 8,8% | 38,5% | 100,0% |
| 5 Outros cristãos | N | 30 | 3 | 19 | 52 |
| | % | 57,7% | 5,8% | 36,5% | 100,0% |
| 6 Testemunhas de Jeová | N | 20 | 12 | 17 | 49 |
| | % | 40,8% | 24,5% | 34,7% | 100,0% |
| 7 Pertencentes a outras religiões | N | 15 | 5 | 7 | 27 |
| | % | 55,6% | 18,5% | 25,9% | 100,0% |
| Total | N | 1222 | 1481 | 1112 | 3815 |

Sabemos como a paisagem religiosa se transformou profundamente a partir dos processos de urbanização industrial do século XIX. A Igreja católica reagiu a essas transformações em várias frentes: multiplicou as paróquias dentro da cidade, com o intuito de enquadrar numa rede de proximidade os crentes; deu um novo impulso a outras formas de inscrição institucional no espaço, como a construção de colégios, universidades, hospitais, etc., e suas capelanias; mas também favoreceu formas de enquadramento não limitadas aos quadros territoriais, autorizando a constituição de redes de associativismo confessional (associações profissionais, de lazer, de intervenção social) e de movimentos eclesiais que se adaptavam melhor ao princípio de mobilidade das sociedades modernas. Os diferentes contextos de comunitarização da identidade católica em meio urbano são, hoje, um laboratório privilegiado de observação tanto da crise quanto da criatividade das formas de organização das sociabilidades católicas, na resposta às novas culturas urbanas. A necessidade de falar de «culturas urbanas» resulta da própria complexidade que hoje se descobre nas relações entre território, mentalidades, práticas e sociabilidades – complexidade que promoveu uma ampla remodelação dos léxicos urbanos (cf. Teixeira, 2012a; Indovina & Fregolent, Savino (eds.), 2006).

## 4. Transmissão e proposição da fé cristã: novas aprendizagens

O estudo mostra que, assim que se sai do círculo dos familiares para as zonas mais públicas da vida social, decresce a possibilidade de assuntos relativos à religião fazerem parte da vida quotidiana (isto não é tão preponderante nas minorias religiosas) – cf. Quadro 6.

**Quadro 6: Presença do religioso nas interlocuções quotidianas**

| Lembra-se de ter falado alguma vez de assuntos ou temas religiosos, no último mês, com: | Respostas | | % de casos |
|---|---|---|---|
| | N | % | |
| Familiares | 1413 | 28,8% | 36,8% |
| Amigos | 959 | 19,5% | 25,0% |
| Colegas de trabalho | 205 | 4,2% | 5,3% |
| Vizinhos | 290 | 5,9% | 7,6% |
| Outras pessoas | 142 | 2,9% | 3,7% |
| Não falou de assuntos ou temas religiosos | 1896 | 38,7% | 49,4% |
| Total | 4903 | 100,0% | 127,8% |

Os católicos que, na sociedade portuguesa, procuram viver um cristianismo confessante, por um lado, sofrem a influência das tendências para a privatização da religião, por outro, mostram dificuldade em reinventar o modo de se inscreverem no meio social enquanto portadores do evangelho de Jesus. Os comportamentos que conheciam, no domínio da transmissão crente, implementados a partir das culturas familiares, não são hoje suficientes – mesmo se continuam a ser necessários. Embora faça parte do senso comum a ideia de que a identidade crente já não se reproduz como outrora, os católicos, mesmo os que têm um vínculo estável com as comunidades, tendem a viver como se, por defeito, todos fossem católicos. A passagem da reprodução à proposição requer novas aprendizagens. Neste sentido, parece não ser suficiente a linguagem acerca do imperativo do testemunho –, é necessário criar contextos de discernimento onde seja possível pensar «como se pode fazer isso». Como o proselitismo de outros? Segundo lógicas de convite explícito? Em que situações? Reaprender o seu lugar, no quadro das novas condições de transmissão e proposição da fé, parece ser um investimento pastoral urgente (cf. Fossion, 2010: 17-33, 55-72; Theobald, 2007: 21-35; Bacq & Theobald (dir.), 2004).

## 5. A persistência das práticas orantes

Na continuidade de outros, este estudo mostra que a oração é o comportamento religioso mais persistente – genericamente, podemos dizer que a larga maioria dos portugueses reza (cf. Quadros 7 a 9). Se juntarmos os que dizem rezar todos os dias e os que rezam irregularmente alguns dias da semana, obtemos o total de 59,7%. Quando às formas de sociabilidade, esta prática descreve-se como sendo preponderantemente individual. Quanto às modalidades, a recitação de formas aprendidas (em 54,5% dos casos) e a prática livre e espontânea (40,4%) convivem, promovendo uma aproximação entre formas tradicionais e modalidades individualmente mais moldáveis. Quanto ao género, as práticas de oração de súplica por si (em 51,1% dos casos) e pelos outros (52,1%) reúnem as frequências mais elevadas. Encontra-se um importante vestígio de associação das práticas de oração aos ideais de bem-estar interior (15%), mas são ainda pouco importantes, estatisticamente, as práticas que podem ser descritas como culturalmente exógenas – serve de exemplo a frequência relativa à «meditação de tipo oriental» (1,5%).

Assim, podemos ver a oração como um modo de comunicação crente facilitador da inclusão, num contexto de diversidade religiosa, e um lugar oportuno para repensar as formas de comunitarização eclesial numa cultura

de afirmação do indivíduo – a persistência da oração na religiosidade contemporânea relaciona-se, certamente, com o seu carácter personalizável, moldável, aberto à narrativa biográfica. A força comunicativa das práticas e linguagens orantes pode descobrir-se tanto no registo da abertura eclesial à narrativa individual, como na escala das novas aproximações ecuménicas e inter-religiosas. As práticas orantes podem ser, assim, um laboratório importante para, no âmbito da Teologia Prática, se refletir sobre as novas formas de identificação crente.

O carácter facilitador da comunicação orante nos processos de identificação crente requereria uma mais clara valorização de propostas que, neste terreno, se oferecessem em terrenos de fronteira onde a interface seja um lugar de questionamento. No pontificado de João Paulo II apreende-se uma lição estimulante. No diálogo com os outros, quando o Papa quis ir mais longe que qualquer ponte doutrinal, ou consenso ético, encontrou na oração o gesto ecuménico por excelência – os «encontros de Assis» são um lugar de aprendizagem pastoral. Estes «outros» não têm de ser apenas os que pertencem a outras famílias religiosas. Podem ser os que, na eclesiosfera católica, se situam em regiões mais periféricas, «outros» interiores (Teixeira, 2004: 76s; Blée, 2004).

Quadro 7: Frequência de práticas orantes

| Costuma rezar, ou dirigir-se a Deus (ou qualquer entidade sobrenatural) através da oração ou meditação pessoal? | N | % |
|---|---|---|
| Todos os dias | 1265 | 33,0 |
| Algumas vezes na semana | 1025 | 26,7 |
| Poucas vezes | 700 | 18,3 |
| Nunca | 832 | 21,7 |
| Total | 3823 | 99,6 |
| NS/NR | 14 | 0,4 |
| Total | 3837 | 100,0 |

Quadro 8: Práticas orantes segundo contextos e ocasiões

| Em que ocasiões? | Respostas | | % de casos |
|---|---|---|---|
| | N | % | |
| Antes ou depois das refeições | 132 | 4,2% | 4,8% |
| À noite com as crianças | 286 | 9,1% | 10,4% |
| Em família | 231 | 7,4% | 8,3% |
| Sozinho | 2269 | 72,2% | 82,0% |
| Outra situação | 225 | 7,2% | 8,1% |
| Total | 3143 | 100,0% | 113,6% |

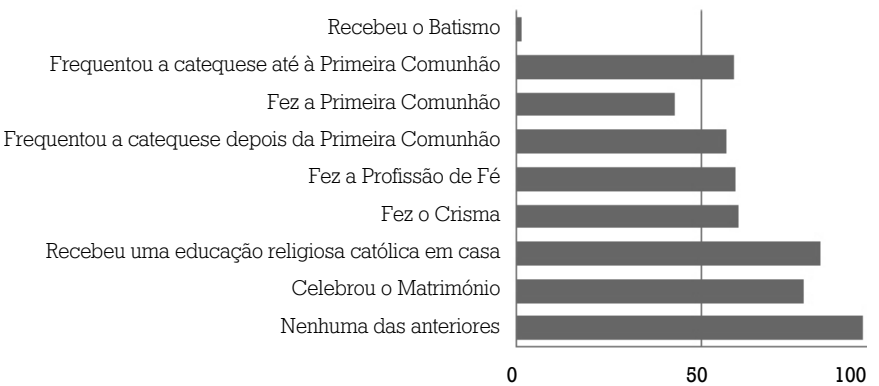
Quadro 9: Descrição das práticas orantes

| Que é que faz habitualmente nesses momentos de oração ou meditação? | Respostas | | % de casos |
|---|---|---|---|
| | N | % | |
| Recito orações que aprendi | 1625 | 21,0% | 54,5% |
| Rezo de forma livre e espontânea | 1204 | 15,5% | 40,4% |
| Faço meditação de tipo oriental | 45 | 0,6% | 1,5% |
| Contemplação | 58 | 0,8% | 2,0% |
| Peço por mim | 1522 | 19,7% | 51,1% |
| Peço pelos outros | 1552 | 20,0% | 52,1% |
| Louvo a Deus (ou outra entidade sobrenatural) | 459 | 5,9% | 15,4% |
| Agradeço benefícios/graças | 694 | 9,0% | 23,3% |
| Procuro a paz interior | 448 | 5,8% | 15,0% |
| Procuro uma maior união com a natureza ou o universo | 118 | 1,5% | 3,9% |
| Outra | 20 | 0,3% | 0,7% |
| Total | 7745 | 100,0% | 259,9% |

## 6. O rasto da socialização católica

Os indicadores relativos à presença de uma socialização católica na sociedade continuam a ter uma grande evidência (cf. Gráfico 1): em 82,5% dos casos os filhos foram batizados quando eram bebés; só em 16,1% dos casos não houve instrução religiosa dos filhos. Mas estas decisões parentais não têm já as mesmas consequências na construção das identidades das novas gerações. Quando a família se organiza para a transmissão da fé, essa determinação pode ter um papel importante na construção da identidade crente, mas não sob a forma de reprodução social (cf. Teixeira, 2005b).

**Gráfico 1: Representação gráfica das frequências relativas aos atos realizados na Igreja católica**




É no terreno de transação entre as comunidades católicas e as dinâmicas familiares que, porventura, se encontram alguns dos mais importantes dilemas pastorais. A modernidade avançada que caracteriza os estilos de vida nas nossas sociedades apresenta sinais de ampla fragmentação e atomização social, onde apenas o indivíduo é interlocutor das instituições. Em muitas situações, não é claro que nos itinerários de encontro com a Igreja católica, a condição familiar seja suficientemente valorizada – ela parece não sobreviver ao discurso da «autenticidade» individual, tão caro à cultura moderna (cf. Dubar, [2]2007: cap. II).

Boa parte destes acontecimentos dá corpo a esse encontro entre a proposta sacramental da Igreja católica e o desejo familiar de assinalar simbolicamente os momentos configuradores do longo curso das identidades. Este talvez tenha sido o eixo de mais ampla penetração do cristianismo na Europa

e, por isso, o lugar decisivo da sua afirmação cultural. Hoje, é possível à Igreja católica reinventar a sua participação na gestão social do processo de construção simbólica do longo curso das identidades, ou apenas uma via estritamente catecumenal pode assegurar a transmissão do evangelho de Jesus? Como gerir a passagem de um catolicismo que se desenhou socialmente no quadro de um quase «serviço público de religião» para formas de pertença onde seja mais explícita a vontade de adesão ao Evangelho de Jesus? São muitas as hesitações entre uma pastoral de manutenção, incapaz de criar o novo, e as propostas que se radicalizam no plano de um virtuosismo religioso, que facilmente procederá à exculturação do cristianismo (Hervieu-Léger, 2003: 169-212; Teixeira, 2005a: 261-307).

## 7. A questão geracional

A renovação geracional das comunidades católicas apresenta-se como um dos problemas pastorais mais complexos. Os estudos por amostragem têm mostrado que nas gerações intermédias, e entre os mais velhos, as transições se desenham na passagem de comportamentos religiosos mais institucionalizados e ancorados comunitariamente para comportamentos mais dependentes de ritmos individualizados. Mas, entre os mais jovens, em particular os jovens adultos, a passagem rápida para um estilo de vida «sem religião» apresenta uma preponderância mais vincada – mesmo quando se esteve envolvido em situações de socialização e transmissão crente (cf. Arroyo, 2007).

O Quadro n.º 10 permite duas leituras: uma horizontal (% posição religiosa), onde se lê o peso de cada escalão etário no universo de cada posição religiosa; outra vertical (% escalão etário), que permite observar a distribuição das diversas posições religiosas em cada escalão etário. A observação dos dados relativos às posições religiosas por escalões etários (leitura horizontal) permite identificar que os «sem religião» se apresentam com a distribuição etária mais jovem. Embora com um perfil diferente, a identidade protestante/evangélica apresenta também traços de preponderância nos escalões etários mais jovens. Entre os católicos há uma grande distribuição pelos diversos escalões etários, mas é a única posição religiosa em que há uma proporção mais elevada da classe etária dos mais velhos.

O presente estudo mostrou que os «sem religião» são o grupo mais rejuvenescido, preponderantemente masculino e mais escolarizado. Estes indicadores têm proporções inversas, no caso dos católicos. Deve recordar-se o já observado. A população católica, reunindo 80% dos portugueses, reproduz

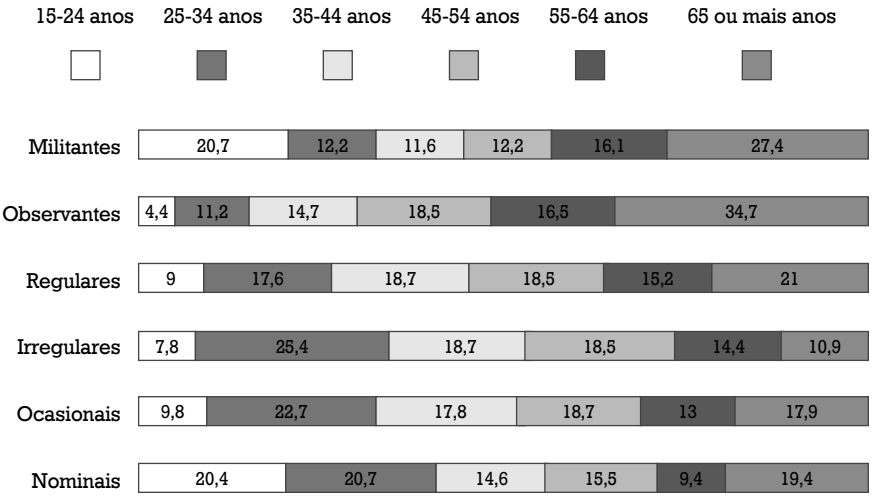
alguns indicadores que caracterizam globalmente a sociedade portuguesa, fisionomia patente na sua estratificação por idade, sexo ou escolaridade. Mas essa evidência não deve esconder a experiência da erosão da identidade católica entre os mais jovens e as dificuldades específicas da proposição da fé no contexto das culturas juvenis (cf. Teixeira, 2012c).

**Quadro 10: Caracterização cruzada de escalões etários e classes de posição religiosa**

| Posições religiosas | | Escalões etários | | | | | | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 15-24 anos | 25-34 anos | 35-44 anos | 45-54 anos | 55-64 anos | 65 ou mais anos | |
| Não crentes | N | 129 | 113 | 37 | 41 | 25 | 23 | 368 |
| | % posição religiosa | 35,1% | 30,7% | 10,1% | 11,1% | 6,8% | 6,3% | 100,0% |
| | % escalão etário | 25,1% | 13,8% | 6,2% | 6,4% | 5,1% | 3,0% | 9,6% |
| Crentes sem religião | N | 34 | 58 | 40 | 21 | 13 | 11 | 177 |
| | % posição religiosa | 19,2% | 32,8% | 22,6% | 11,9% | 7,3% | 6,2% | 100,0% |
| | % escalão etário | 6,6% | 7,1% | 6,7% | 3,3% | 2,7% | 1,5% | 4,6% |
| Católicos | N | 313 | 566 | 486 | 550 | 432 | 706 | 3053 |
| | % posição religiosa | 10,3% | 18,5% | 15,9% | 18,0% | 14,2% | 23,1% | 100,0% |
| | % escalão etário | 61,0% | 69,2% | 81,3% | 85,9% | 88,2% | 93,1% | 80,0% |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Protestantes (inclui evangélicos) | N | 13 | 44 | 12 | 9 | 6 | 6 | 90 |
| | % posição religiosa | 14,4% | 48,9% | 13,3% | 10,0% | 6,7% | 6,7% | 100,0% |
| | % escalão etário | 2,5% | 5,4% | 2,0% | 1,4% | 1,2% | 0,8% | 2,4% |
| Outros cristãos | N | 9 | 21 | 9 | 9 | 3 | 3 | 54 |
| | % posição religiosa | 16,7% | 38,9% | 16,7% | 16,7% | 5,6% | 5,6% | 100,0% |
| | % escalão etário | 1,8% | 2,6% | 1,5% | 1,4% | 0,6% | 0,4% | 1,4% |
| Testemunhas de Jeová | N | 10 | 7 | 6 | 7 | 10 | 9 | 49 |
| | % posição religiosa | 20,4% | 14,3% | 12,2% | 14,3% | 20,4% | 18,4% | 100,0% |
| | % escalão etário | 1,9% | ,9% | 1,0% | 1,1% | 2,0% | 1,2% | 1,3% |
| Pertencentes a outras religiões | N | 5 | 9 | 8 | 3 | 1 | 0 | 26 |
| | % posição religiosa | 19,2% | 34,6% | 30,8% | 11,5% | 3,8% | 0,0% | 100,0% |
| | % escalão etário | 1,0% | 1,1% | 1,3% | 0,5% | 0,2% | 0,0% | ,7% |
| Total % posição religiosa % escalão etário | N | 513 | 818 | 598 | 640 | 490 | 758 | 3817 |
| | 13,4% | 21,4% | 15,7% | 16,8% | 12,8% | 19,9% | 100,0% | |
| | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | |

Gráfico 2: Católicos segunda a prática por escalões etários




O Gráfico 2 é particularmente eloquente quanto ao perfil de identificação dos jovens católicos. Na categoria «católicos militantes» estão os respondentes católicos que afirmaram ir à missa todos os domingos e dias santos, acrescentando a essa prática a pertença a qualquer movimento ou associação, ou a participação em qualquer atividade comunitária. É relevante verificar que os militantes católicos contam com uma presença mais significativa dos mais jovens (não ignorando que parte deles possa estar ainda integrada em dispositivos paroquiais de socialização primária), quando comparados com os observantes (prática dominical não associada a outras atividades) ou os regulares (os que vão pelo menos uma vez por mês à missa dominical). Os dados apontam para a evidência de que a forma própria de os mais jovens estarem passa pela participação ativa. Participação que exige a possibilidade de traduzir a mensagem cristã nas suas linguagens próprias. A teologia da inculturação não precisa, pois, de ficar refém do exótico. Boa parte da reflexão eclesial acerca da necessidade de inculturação do Evangelho pode ultrapassar os limites da diferenciação geográfica das culturas (o «exótico») e incluir estas «culturas interiores», como é o caso das culturas juvenis (cf. Grieu, 1998: 47-80).

## 8. Religião e valores

As autorrepresentações relativas aos efeitos da crença religiosa na vida dos indivíduos inquiridos têm um grau elevado de distribuição (cf. Quadro 11). Quanto às preponderâncias, sublinhem-se as proposições que exprimem a religião enquanto sentido de orientação pessoal, bem como as relativas à moral humanitária ou aos valores altruístas; as proposições relativas ao senso político apresentam frequências baixas.

**Quadro 11: Autorrepresentações acerca dos efeitos da crença religiosa nas atitudes e valores**

| Acha que a sua crença religiosa faz com que se sinta diferente dos outros a respeito de: | Respostas | | % de casos |
|---|---|---|---|
| | N | % | |
| Sentido da vida | 1252 | 14,2% | 36,3% |
| Preocupação com a pobreza, a guerra e a fome | 963 | 10,9% | 27,9% |
| Desejo de ajudar os outros | 1128 | 12,8% | 32,7% |
| Capacidade de perdoar | 996 | 11,3% | 28,9% |
| Aceitação da dor e da morte | 645 | 7,3% | 18,7% |
| Desejo de ser melhor | 846 | 9,6% | 24,5% |
| Competência no trabalho | 332 | 3,8% | 9,6% |
| Valor que dá à família | 931 | 10,5% | 27,0% |
| Honestidade no pagamento dos impostos | 273 | 3,1% | 7,9% |
| Participação na vida cívica e política | 233 | 2,6% | 6,7% |
| NS/NR | 1232 | 14,0% | 35,8% |
| Total | 8831 | 100,0% | 256,2% |

O estudo mostra que, quanto à afirmação de valores, a religião se afasta dos imperativos de natureza cívica, mobilizadores da responsabilidade coletiva – há uma certa apoliticidade do crer. A religião é valorizada sobretudo enquanto sistema de orientação pessoal, revelando afinidades com o campo da moral humanitária. Muitos desses valores denotam uma forte influência da ética da fraternidade cristã. Mas, na medida em que esses valores fazem parte de grandes consensos sociais, podem ser reconhecidos sem a

necessidade de uma referência cristã. Isso implica ter a consciência de que o diálogo firmado a partir desses valores pode ser muito inclusivo, mas não conduzirá necessariamente a um reforço das pertenças eclesiais (cf. Quadro 12).

**Quadro 12: Categorização das autorrepresentações acerca dos efeitos da crença religiosa nas atitudes e valores**

| Autorrepresentações acerca dos efeitos da crença religiosa nas atitudes e valores | % de casos |
|---|---|
| *Sistema de orientação pessoal* | |
| Sentido da vida | 36,3 |
| Capacidade de perdoar | 28,9 |
| Aceitação da dor e da morte | 18,7 |
| Desejo de ser melhor | 24,5 |
| Valor que dá à família | 27,0 |
| *Moral humanitária* | |
| Preocupação com a pobreza, a guerra e a fome | 27,9 |
| Desejo de ajudar os outros | 32,7 |
| *Moral cívica* | |
| Competência no trabalho | 9,6 |
| Honestidade no pagamento de impostos | 7,9 |
| Participação na vida cívica e política | 6,7 |

Recorrendo à análise de estereótipos, é possível obter uma aproximação às representações mais comuns, na sociedade portuguesa, acerca dos efeitos sociais e existenciais da presença da Igreja católica na sociedade portuguesa (cf. Quadro 13)[4]. Pode observar-se que os estereótipos positivos têm valores

[4] Para uma comparação de resultados, no quadro da mesma metodologia, pode consultar-se o estudo: Campiche *et al*., 1992.

de concordância elevados. Há dois estereótipos que se destacam: o que diz respeito ao contributo da Igreja católica no acompanhamento das pessoas sós (80,2%) e o que se refere à experiência do sentido da vida (71%). Trata-se da expressão de um reconhecimento alargado da importância dos dinamismos católicos na proteção face a certas vulnerabilidades e no contributo para a construção de sistemas personalizáveis de sentido. De entre os estereótipos negativos, a representação dos efeitos negativos da Igreja católica para a liberdade religiosa em Portugal apresenta-se como o enunciado que recolhe uma maior concordância (28,9%), mas a uma distância grande das percentagens que encontrámos nos estereótipos positivos.

**Quadro 13: Grau de concordância relativa a enunciados acerca da Igreja Católica na sociedade portuguesa**

| Proposições | % concordo* |
|---|---|
| Sem a Igreja católica, em Portugal, haveria mais pobreza | 55 |
| Sem a Igreja católica, em Portugal, muitos (idosos, doentes) ficariam mais sós | 80,2 |
| Sem a Igreja católica, em Portugal, muitos não encontrariam um sentido para a vida | 71 |
| Sem a Igreja católica, em Portugal, muitos morreriam sem esperança | 66,5 |
| Sem a Igreja católica, em Portugal, haveria mais progresso | 19 |
| Sem a Igreja católica, em Portugal, as pessoas seriam mais empreendedoras | 22,5 |
| Sem a Igreja católica, em Portugal, haveria mais liberdade religiosa | 28,9 |
| Sem a Igreja católica, em Portugal, haveria mais liberdade individual | 24 |

* De acordo com a escala de concordância usada, reúne os graus «concordo totalmente» e «concordo parcialmente», tendo em conta o universo das respostas válidas.

Relativizando algumas teses acerca da privatização da religião, o estudo mostra que a população portuguesa faz uma leitura muito positiva da presença social da Igreja católica. A ação das comunidades e instituições católicas nos contextos de vulnerabilidade social é particularmente reconhecida. Esta esfera de inscrição constitui-se como um lugar forte de credibilização da mensagem cristã. No entanto, este reconhecimento social parece não ter equivalente no envolvimento dos católicos nos dinamismos de pastoral social. Noutros estudos, foi possível verificar que os católicos nucleares, fora dos contextos especializados, nem sempre estão particularmente mobilizados para esta dimensão da sua vida comunitária (cf. Teixeira, 2009; Joaquim, 2012).

A observação da persistência de um horizonte cristão no universo dos valores e a prevalência de estereótipos positivos, relativos à Igreja católica, dão conta de uma ampla penetração cultural do cristianismo. Tal contexto exige também, como João Paulo II tantas vezes sublinhou, que a evangelização, nas nossas sociedades, implica um trabalho sobre a memória: a descoberta do rasto do evangelho de Jesus na nossa cultura. A pastoral da cultura merece, assim, um particular investimento – cultura, num quadro antropológico enriquecido, e não apenas no campo patrimonial institucionalizado ou na chamada «alta cultura». Nesse sentido, uma pastoral da cultura deveria ser uma preocupação mais disseminada, presente nas próprias comunidades paroquiais, ou outros polos comunitários, superando a sua concentração em dinamismos nacionais e diocesanos, em ordem a evitar os riscos do «esquecimento» cristão.

Os vestígios desta penetração cultural do cristianismo encontram-se também na adesão a determinados enunciados crentes. A narrativa cristã de Deus está muito presente. Mas não só convive com conceções mais difusas como não se exprime num regime de pertença eclesial consequente, indício daquele que é, globalmente, o problema pastoral mais complexo: a desarticulação entre crer e pertencer. Neste sentido as lógicas de evangelização não podem definir-se apenas sob o signo de uma proposição da fé que ignora a biografia cristã dos interlocutores. O anúncio tem de ser pensado também como transmissão que ajude a descobrir um sentido novo para aquilo que já se (re)conhece – o «Deus desejável», na expressão de André Fossion (cf. 2010) . Esta é uma oportunidade e um desafio, já que as nossas sociedades têm dificuldades quanto à integração da memória, para além das estratégias especializadas de patrimonialização.

## 9. Do núcleo à periferia católica: uma eclesiosfera

Estudos diversos têm mostrado que os pertencentes a uma religião tendem a considerar-se praticantes (cf. Quadros 14 e 15) – cf. Antunes, 2000. Mas esta autoclassificação não se articula necessariamente com os comportamentos de pertença comunitária esperados. Trata-se de um dos sintomas mais legíveis daquilo que os sociólogos da religião apelidaram, nos anos 90, de «recomposição individual do religioso». Essa autoclassificação dá conta de um trabalho individualizado que prescinde da objetividade institucional. No entanto, os mesmos respondentes compreendem o que é ser-se praticante segundo a objetividade social esperada, já que a principal alteração no curso da vida, quanto à identidade religiosa, é descrita pela proposição «deixei de ser praticante» (45,2%). As razões para este abandono ou são de ordem pragmática ou são relativas à afirmação da autonomia individual. Ou seja, este movimento de distanciamento não exprime, em primeira linha, uma atitude de dissensão.

**Quadro 14: Distribuição dos crentes com religião segundo a autoclassificação praticante/não praticante**

| Crentes pertencentes a uma religião | | (SE É CRENTE E TEM UMA RELIGIÃO) Considera-se praticante ou não da sua religião? | | Total |
|---|---|---|---|---|
| | | Praticante | Não praticante | |
| Católicos | N | 1701 | 1330 | 3031 |
| | % | 56,1% | 43,9% | 100,0% |
| Protestantes (inclui evangélicos) | N | 76 | 14 | 90 |
| | % | 84,4% | 15,6% | 100,0% |
| Outros cristãos | N | 31 | 21 | 52 |
| | % | 59,6% | 40,4% | 100,0% |
| Testemunhas de Jeová | N | 36 | 12 | 48 |
| | % | 75,0% | 25,0% | 100,0% |
| Pertencentes a religiões não cristãs | N | 21 | 5 | 26 |
| | % | 80,8% | 19,2% | 100,0% |
| Total | N | 1865 | 1382 | 3247 |

Quadro 15: Razões para a autoclassificação «praticante» por pertença religiosa

| Porque é praticante? | | Crentes com religião | | | | | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | Católicos | Protestantes (inclui evangélicos) | Outros cristãos | Testemunhas de Jeová | Pertencentes a religiões não cristãs | |
| Educação e tradição familiar | N | 1341 | 27 | 12 | 5 | 12 | 1397 |
| | % | 78,8% | 34,9% | 38,4% | 14,6% | 58,9% | |
| Conforto espiritual | N | 408 | 31 | 7 | 14 | 12 | 471 |
| | % | 24,0% | 40,3% | 21,4% | 39,7% | 55,9% | |
| Melhoria das condições materiais de vida | N | 30 | 7 | 3 | 3 | 0 | 43 |
| | % | 1,8% | 9,2% | 9,1% | 9,2% | 0,0% | |
| Cumprimento do dever para com Deus | N | 206 | 18 | 6 | 12 | 2 | 244 |
| | % | 12,1% | 24,1% | 20,0% | 31,8% | 8,4% | |
| Crença/fé pessoal | N | 1040 | 35 | 12 | 26 | 12 | 1126 |
| | % | 61,2% | 46,2% | 40,5% | 70,5% | 56,1% | |
| Ser coerente com a minha consciência | N | 128 | 9 | 6 | 10 | 1 | 155 |
| | % | 7,5% | 11,4% | 20,8% | 27,5% | 6,9% | |
| Ser fiel a mim próprio | N | 235 | 10 | 9 | 5 | 3 | 261 |
| | % | 13,8% | 12,5% | 28,8% | 12,5% | 15,1% | |
| Obtenção da saúde e da proteção de Deus | N | 149 | 9 | 2 | 5 | 1 | 166 |
| | % | 8,7% | 12,3% | 5,2% | 14,8% | 6,6% | |
| Acontecimento importante na vida pessoal (doença, sofrimento, alegria, etc.) | N | 50 | 4 | 0 | 0 | 1 | 56 |
| | % | 2,9% | 5,7% | 0,0% | 0,0% | 6,9% | |
| Obter a salvação eterna | N | 60 | 13 | 4 | 6 | 2 | 85 |
| | % | 3,5% | 17,2% | 13,0% | 17,2% | 7,9% | |
| Outro | N | 6 | 1 | 0 | 1 | 0 | 8 |
| | % | 0,4% | 1,3% | 0,0% | 2,2% | 0,0% | |
| NS/NR | N | 59 | 5 | 3 | 1 | 2 | 70 |
| | % | 3,5% | 6,5% | 8,2% | 3,6% | 8,4% | |
| Total | N | 1701 | 76 | 31 | 36 | 21 | 1866 |

Quadro 16: Razões para ser não praticante entre os crentes pertencentes a uma religião

| Razões para ser não praticante entre os crentes pertencentes a uma religião | | Crentes com religião | | | | | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | Católicos | Protestantes (inclui evangélicos) | Outros cristãos | Testemunhas de Jeová | Pertencentes a religiões não cristãs | |
| Falta de tempo | N | 469 | 8 | 8 | 2 | 2 | 489 |
| | % | 35,3% | 55,4% | 36,8% | 14,4% | 42,0% | |
| Mau exemplo dos praticantes | N | 171 | 2 | 0 | 0 | 0 | 173 |
| | % | 12,9% | 12,8% | 0,0% | 0,0% | 0,0% | |
| Falta de saúde ou de condições físicas para se deslocar à igreja ou ao templo | N | 74 | 0 | 0 | 0 | 0 | 74 |
| | % | 5,6% | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 0,0% | |
| Falta de local de culto na zona de residência | N | 20 | 0 | 7 | 0 | 3 | 30 |
| | % | 1,5% | 0,0% | 33,8% | 0,0% | 58,0% | |
| Acontecimento importante da vida pessoal (doença, sofrimento, alegrias…) | N | 35 | 0 | 0 | 1 | 0 | 36 |
| | % | 2,6% | 0,0% | 0,0% | 7,4% | 0,0% | |
| Não quer ir à igreja ou templo por causa do padre, pastor, ou responsável | N | 94 | 0 | 2 | 0 | 0 | 95 |
| | % | 7,1% | 0,0% | 7,3% | 0,0% | 0,0% | |
| Meio ambiente desfavorável à prática religiosa | N | 52 | 1 | 0 | 0 | 0 | 53 |
| | % | 3,9% | 5,4% | 2,0% | 0,0% | 0,0% | |
| Tradição familiar e falta de educação religiosa | N | 29 | 0 | 1 | 0 | 0 | 30 |
| | % | 2,2% | 0,0% | 3,3% | 0,0% | 0,0% | |
| Entende que pode ter a sua fé sem prática religiosa | N | 451 | 2 | 5 | 2 | 0 | 461 |
| | % | 33,9% | 16,1% | 25,5% | 13,0% | 0,0% | |
| Situação irregular face às normas da sua Igreja ou comunidade religiosa | N | 31 | 0 | 2 | 2 | 0 | 35 |
| | % | 2,4% | 0,0% | 7,3% | 17,1% | 0,0% | |
| Desleixo, descuido | N | 301 | 0 | 11 | 6 | 0 | 318 |
| | % | 22,6% | 0,0% | 53,9% | 48,2% | 0,0% | |
| Outra | N | 99 | 0 | 0 | 0 | 1 | 101 |
| | % | 7,4% | 2,1% | 0,0% | 0,0% | 29,8% | |
| NS/NR | N | 62 | 1 | 0 | 2 | 0 | 65 |
| | % | 4,7% | 8,2% | 0,0% | 14,5% | 0,0% | |
| Total | N | 1330 | 14 | 21 | 12 | 5 | 1382 |

As razões e motivações apontadas pelos autoclassificados não praticantes apontam em todas as classes de pertença religiosa para a ordem pragmática, que se exprime na resposta «falta de tempo». As condições de enquadramento comunitário são decisivas no caso dos crentes pertencentes ao grupo dos outros cristãos ou ao de outra religião não cristã – «falta de local de culto na zona de residência», em 58% dos casos. As representações de desleixo e descuido são particularmente salientes entre os outros cristãos (53,9% dos casos) e entre as Testemunhas de Jeová (48,2% dos casos). É também entre estes que as razões da não prática se podem exprimir por via de uma clivagem mais objetivável – «situação irregular face às normas da sua Igreja ou comunidade religiosa», em 17,1% dos casos. Sublinhe-se que, entre os católicos que se autoclassificam como não praticantes, esse traço de clivagem tem uma fraca representação (2,4% dos casos). Deve colocar-se a hipótese de que, tendo em conta que, neste caso, a identidade se exprime num distanciamento prático em relação à tradição religiosa a que se pertence, grande parte destes respondentes católicos não está em condições de reconhecer os próprios limites normativos da Igreja Católica. Importa sublinhar ainda que é entre os católicos que o indicador de individualização crente é mais saliente – «Entende que pode ter a sua fé sem prática religiosa», 33,9% dos casos (cf. Quadro 16).

Desde os anos 80 que os estudos por amostragem mostram que o principal problema pastoral da Igreja católica não é o abandono da prática, mas o da sua recomposição em ritmos irregulares (Teixeira, 2005a: 175-210). No entanto, esta irregularidade tem sido indiferenciadamente aglutinada em categorias que não permitem ler a diversificação interna dos sentimentos e práticas de pertença. O modelo usado neste estudo estratificou os católicos a partir dos indicadores de frequência relativos à presença nas assembleias dominicais e considerou, ainda, a inscrição ou não em atividades de índole comunitária, grupal ou associativa (cf. Quadros 17 e 18).

Quando se procurou, neste estudo, estratificar as respostas dos católicos a partir da frequência da prática dominical, integração paroquial e pertença a movimentos eclesiais, percebeu-se que a principal informação que aí se colhe diz respeito ao sentimento de pertença à Igreja católica e não tanto à quantificação rigorosa de um ritmo de frequência da assembleia dominical – recorde-se que 34,6% se apresentam como praticantes semanais (católicos nucleares) e que, segundo os números disponíveis, 49,1% dos católicos dizem ir pelo menos uma vez à missa. Esta diversidade de comportamentos, quanto à presença na assembleia dominical, tem uma forte correlação com outros indicadores de pertença comunitária. Globalmente,

esta diferenciação interna do campo católico traduz uma difícil articulação entre crer e pertencer[5].

Quadro17: Quadro categorial dos católicos segundo a prática

| Católicos segundo a «prática» | Indicadores agregados, relativos à pergunta: «Com que frequência costuma ir à missa?» |
|---|---|
| Católico nominal | Nunca |
| Católico praticante ocasional | Raramente ou menos de uma vez por ano<br>1-2 vezes por ano |
| Católico praticante irregular | 3-6 vezes por ano<br>7-11 vezes por ano |
| Católico praticante regular | 1-2 vezes por mês |
| Católico observante | Todos os domingos e dias santos<br>Mais de uma vez por semana |
| Católico militante | Os que à «prática observante» acrescentam a pertença a um movimento da Igreja Católica ou desenvolvem alguma atividade na paróquia |

Quadro 18: Católicos segundo a prática

| Católicos, segundo a prática | N | % |
|---|---|---|
| Católico nominal | 308 | 10,3 |
| Católico praticante ocasional | 754 | 25,2 |
| Católico praticante irregular | 462 | 15,4 |
| Católico praticante regular | 434 | 14,5 |
| Católico observante | 708 | 23,6 |
| Católico militante | 329 | 11,0 |
| Total | 299,4 | 100,0 |

[5] É assinalável a distância empírica entre o que se observa etnograficamente, ou por via de metodologias de recenseamento, e os resultados que se obtêm por amostragem, quanto à prática católica. Isso tem sido observado em diversos contextos nacionais. Implica, necessariamente, que se persiga o que os respondentes pretendem representar nas questões relativas à regularidade da prática (cf. Marzano, 2012: 25-86).

Os resultados do estudo mostram que a «eclesiosfera» católica – desenvolvendo o conceito de E. Poulat (cf. 1986) – é constituída por círculos de aproximação ou distanciamento face a um catolicismo nuclear. Como podem as comunidades projetar-se como espaços de acolhimento para esta diversidade? O que é necessário fazer para que os atores eclesiais tomem consciência destas diferenças? Não parece claro que os processos de decisão pastoral tenham em conta esta diferenciação, não permitindo, assim, valorizar o que as pessoas já são, nesta comunidade católica de diásporas diversas, nem, por outro lado, descobrir as linguagens e os gestos necessários ao reconhecimento de níveis diferentes de integração comunitária da vida cristã. Na eclesiosfera, os católicos podem estar num movimento de aproximação ou de afastamento para zonas mais periféricas quanto à expressão da pertença. A possibilidade de iniciar um movimento de re-identificação pode depender da possibilidade de reconhecer o lugar onde estão. Só tal esforço de reconhecimento permitirá que estas periferias, quando se encontram com os dinamismos nucleares da Igreja católica, se sintam, ao mesmo tempo, respeitadas e desafiadas – ninguém toma uma direção se não sabe onde está. Torna-se urgente, neste contexto, pensar a «pastoral do acolhimento» como «pastoral do reconhecimento».

## Epílogo

Os cristãos, pelos finais do século I, pensaram a sua inscrição social a partir da figura do «estrangeiro» em relação ao mundo – enquanto «visitador de passagem», aspirando a uma cidade a vir, a urbe celeste. Este tema persistiu em várias das tendências da antiguidade cristã. Encontramos tendências que exacerbam a idealização de uma Igreja preexistente e escatológica e outras que privilegiam o desafio do compromisso. Nesta segunda tendência, a experiência cristã representa-se como o tempo intermédio da «difusão do evangelho no mundo» (S. Justino). Assim, a terra então conhecida como habitada, a «*oikouménê*», torna-se o lugar de realização da vocação cristã. Estamos perante a passagem da condição de «estrangeiro de passagem» para a experiência do «estrangeiro domiciliado»: o «estrangeiro no mundo», mas não «estranho ao mundo» (M.-F. Baslez).

Na «Epístola a Diogneto», nos finais do século II, descobrimos a suma desta teologia da cidadania cristã que assume o risco de um paradoxo: compatibilizar a dissidência e a integração. Os cristãos não se distinguem socialmente dos outros concidadãos, mas, na medida em que vivem o seu quotidiano a partir de uma outra pertença, podem ser a alma do mundo, apontando

para o seu inacabamento e para a necessidade de o manter aberto à dádiva de Deus. As figuras teológicas da dupla pertença, à cidade terrena e à cidade do alto, traduzem essa escolha cristã de participação na construção de uma civilidade comum e a recusa da impermeabilidade própria do gueto, ou da seita. Esta escolha conduz a missão cristã, neste mundo da antiguidade tardia, às paragens mais interiores da laicidade cultural, ou seja, os lugares religiosamente neutros. É por isso que, por exemplo, a missão paulina tece a memória cristã na malha daquilo que é mais capilar na sociedade: a «casa» («*oikos*»), enquanto agregado familiar; mais tarde – em Roma, Alexandria e Antioquia – a evangelização procura a escola, lugar de formação das elites determinantes na construção da cidade.

A situação que os cristãos vivem atualmente traz uma especial legibilidade a este paradoxo da condição cristã. Naquelas primeiras gerações estava em construção a experiência da Igreja enquanto corpo social. Hoje, vive-se um processo de desagregação a que Michel de Certeau chamou o fim do «cristianismo objetivo» (o historiador e antropólogo leu nessa desagregação o fim da articulação estrutural entre a experiência pessoal do crente e a experiência social da comunidade através da Igreja enquanto «corpo de sentido» – cf. 1974: 9-13). Nestas condições, os cristãos vivem de novo, de forma acentuada, o drama de que antes se falava. Talvez por isso nos encontremos, também, perante as tendências de guetização da experiência cristã e as perplexidades dos que escolhem a ambiguidade do mundo como lugar do testemunho.

Esta ambiguidade está patente na complexidade dos regimes de pertença que descrevem as sociabilidades contemporâneas. Curiosamente, Georg Simmel (cf. 1997), um dos que primeiro refletiram sobre este problema, no contexto das culturas urbanas pós-industriais, usou a metáfora do estrangeiro para interpretar a mobilidade característica dessas sociabilidades. Esse estrangeiro não é o viajante que hoje chega para partir amanhã, mas sim esse errante que chega hoje e que ficará amanhã, sem prescindir da liberdade de ir e vir. Essa liberdade permite uma nova compreensão da identidade e da alteridade, uma vez que o estrangeiro introduz num grupo um conjunto de compromissos entre o próximo e o longínquo – o estrangeiro aproxima o longínquo, uma vez que ele não fazia parte do grupo desde o início, mas ao mesmo tempo distancia o próximo, uma vez que ele incorpora um princípio de mobilidade potencial.

Vivemos o tempo do «estrangeiro». Não me refiro apenas à mobilidade que se descreve na geografia humana. Refiro-me àquela que se declina nos itinerários de recomposição do vínculo social. Essa recomposição exibe os riscos do desenraizamento próprio destas sociedades destradicionalizadas. Num tempo em que os indivíduos se descobrem tantas vezes «doentes de si

próprios», porque enredados nos seus labirintos, sem substitutos para as antigas instâncias comunitárias facilitadoras da integração, os nossos contemporâneos praticam permanentemente a fronteira. Não reconhecendo uma terra como sua, cada indivíduo torna-se o lugar de cruzamento de mundos múltiplos que excitam as competências comunicativas, densificam as transações sociais e multiplicam as pertenças.

As mais recentes possibilidades abertas pelas tecnologias da informação e da comunicação são o exemplo mais acabado desta explosão comunicativa e da emergência de sociabilidades em rede que ultrapassam os constrangimentos das relações baseadas no território. Estas plataformas permitem formas inéditas de comunicação e novas lógicas comunicativas. Mas, para além disso, favorecem a emergência de outras formas de construir os laços sociais. Globalmente, são «vias» de comunicação de carácter acentrado – não há autoridade *a priori* (mesmo que seja a autoridade de uma tradição) e ninguém tem condições para se pronunciar *ex cathedra*. A reconstrução criativa de uma cidadania cristã exige novas aprendizagens.

Neste mundo complexo, é necessária uma refontalização da riqueza plural dos modos de comunitarização cristã na pluralidade dos carismas e das espiritualidades que descrevem o tecido eclesial. As diferentes formas de concretização da experiência de consagração, nos itinerários da vocação cristã, multiplicam as possibilidades de penetração evangélica na espessura humana da nossa cultura, permitindo tornar visível que a memória de Jesus continua a transformar a vida das pessoas em ordem a uma transformação do mundo. Não como quem o nega, mas como quem o trabalha por dentro, na abertura aos sinais da graça de Deus.

As investigações no domínio biográfico têm mostrado que os indivíduos, face ao desmoronamento das antigas coesões, desenvolveram dinamismos de revalorização das dimensões experienciais e expressivas do religioso, relativizando a autoridade e a tradição. Forçados a viver a experiência da mudança acelerada, muitos são os que fazem da incerteza e do efémero um valor interiorizado, tornando-se especialistas práticos do provisório. Neste contexto, o enraizamento da identidade pode passar mais pela implementação de grupos de eleição do que pelo regime de pertença a uma comunidade ou associação estáveis (mesmo vivendo a nostalgia dessa estabilidade). Esta situação implica novos modos de pertença à coletividade, mesmo que essa coletividade seja uma Igreja. Reinventar o modo de «fazer» a comunidade parece ser uma das provocações mais desafiantes para os cristãos de hoje. Essa reinvenção deve fazer-se dentro da vasta tradição de experiências comunitárias, e sociabilidades crentes, que descrevem o cristianismo.

## Bibliografia

ANTUNES, Manuel Luís Marinho (2000) – Catolicismo e cultura na sociedade portuguesa contemporânea. In: Manuel Braga da Cruz & Natália Correia Guedes, org., *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal, 1950-2000*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 437-456.

ARROYO MENÉNDEZ, Millán (2007) – Religiosidade e valores em Portugal: comparação com a Espanha e a Europa católica. *Análise Social*, 42: 184, 757-787.

AUGÉ, Marc (2007) – *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa.

BACQ, Philippe & THEOBALD, Chistoph, dir. (2004). *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement*. Bruxelles – Montréal – Paris: Lumen Vitae, Novalis, Atelier.

_____ (2008) – *Passeurs d'Evangile. Autour d'une pastorale d'engendrement.* Bruxelles – Montréal – Paris: Lumen Vitae, Novalis, Atelier.

BAUMANN, Martin & Jörg STOLZ (2009) – La diversité religieuse en Suisse: chiffres, faits et tendances. Martin Baumann & Jörg Stolz (dir.), *La Nouvelle Suisse religieuse: risques et chances de sa diversité*. Genève: Labor et Fides, 44-71.

BERZANO, Luigi (2007) – Il pluralismo cattolico delle spiritualitá. *Religioni e Società*, 22: 57, 100-108.

BLEE, Fabrice (2004) – *Le Désert de l'altérité: une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*. Montréal: Médiaspaul.

BOBINEAU, Olivier & Sébastien TANK-STORPER (2008) – *Sociologie des religions.* Paris: Armand Colin.

BOBINEAU, Olivier (2005) – *Dieu change en Paroisse. Une comparaison franco-allemande.* Rennes: Publications Universitaires de Rennes.

BORRAS, Alphonse (2005) – La paroisse, et au-delà… *Études*, 402: 6, 783-793.

BRESSAN, Luca & Luca DIOTALLEVI (2006) – *Tra le case degli unomini: presente e «possibilità» della parrocchia italiana*. Assisi: Cittadella Editrice.

BRESSAN, Luca (2000) – Istantanee di una chiesa in movimento. In: *Prove di comunione. Verso le unità pastorali.* Milano: Centro Ambrosiano, 2000, 69-93.

CACHADO, Rita d'Ávila (2008) – Entre as casas e o templo, a rua: comunidade hindu e interacções de Bairro. In: Graça Índias Cordeiro & Frédéric Vidal, coord., *A rua: espaço, tempo, sociabilidade*. Lisboa: Livros Horizonte, 129-142.

CAMPICHE, Roland (2004) – *Les Deux visages de la religion: fascination et désenchantement*. Genève: Labor et Fides.

CAMPICHE, Roland *et al*. (1992) – *Coire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1987-1989 sur la religion des Suisses*. Lausanne: L'Âge d'Homme.

CARMO, Renato Miguel (2009) – Do espaço abstracto ao espaço compósito: reflectindo sobre as tensões entre mobilidades e espacialidades. In: *Idem* & José Alberto Simões, coord., *A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos*. Lisboa: ICS, 41-55.

CASTELLS, Manuel (²2009) – *The Information Age – Economy, Society, and Culture, II. The Power of Identity*. New York: Wiley-Blackwell.

CERTEAU, Michel de (1974). *Le Christianisme éclaté*. En collaboration avec Jean-Marie Domenach. Paris: Seuil.

_____ (1990) – *L'Invention du quotidien*: I. *Arts de faire.* Paris: Gallimard [1980].

_____ (1991) – *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Paris: Desclée de Brouwer [1966].

CORDEIRO, Graça Índias & Luís Vicente BAPTISTA, António Firmino da COSTA (2003) – *Etnografias urbanas*. Oeiras: Celta.

DAVIE, Grace (2000) – *Religion on Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford. New York: Oxford.

DELHEZ, Charles & Olivier SERVAIS (2007) – Individualisme religieux, ultra-urbanité et pluralisme. *La Revue nouvelle* 6-7, 35-41.

DELTEIL, Gérard & Paul KELLER (1995) – *L'Église disséminée: itinérance et enracinement*, Paris: Cerf.

DUBAR, Claude (²2007) – *La Crise des identités: L'interprétation d'une mutation*. Paris: PUF.

FORTUNA, Carlos & Rogério Proença LEITE, org. (2009) – *Plural de cidade: novos léxicos urbanos*. Coimbra: Almedina.

FOSSION, André – *Dieu désirable: proposition de la foi et initiation.* Bruxelles: Lumen Vitae, Montréal: Novalis, 2010.

FREMONT, Armand (1998) – Les territoires des hommes. *Project* 254, 33-38.

GIDDENS, Anthony (1991) – *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

GRIEU, Étienne (1998) – *Transmettre la parole: Des jeunes au carrefour du «vivre ensemble» et de la foi*. Paris: Les Éditions de L'Atelier.

_____ (2007) – *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés: Essai de lecture théologique*. Paris: Cerf.

HERVIEU-LEGER, Danièle; avec la collaboration de Françoise Champion (²1987) – *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf.

_____ (1999) – *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.

_____ (2003) – *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.

INDOVINA, Francesco & Laura FREGOLENT, Michelangelo SAVIO, a cura di (2006) – *Nuovo lessico urbano*. Milan: FrancoAngeli.

JOAQUIM, Henrique (2012) – *Lógicas de acção social no contexto católico*. Lisboa: Universidade Católica Editora.

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

MARZANO, Marco (2012) – *Quel che resta dei cattolici: inchiesta sulla crisi della chiesa in Italia*. Milano: Feltrinelli.

MERCATOR, Paul (1997) – *La Fin des paroisses? Recompositions des communautés, aménagement des espaces*. Paris: Desclée de Brouwer.

PALARD, Jacques (1999) – Les recompositions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité: territorialisation et centralisation. *Archives de sciences sociales des religions*, 107: 55-75.

PIVETEAU, Jean-Luc (1995) – *Le Temps du territoire. Continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace*. Genève: Éditions Zoé.

POCHE, Bernard (1996) – *L'Espace fragmenté. Eléments pour une analyse sociologique de la territorialité*. Paris: L'Harmattan.

POULAT, Émile (1986) – *L'Église c'est un monde: l'ecclésiosfere*. Paris: Cerf.

____ (1994) – *L'Ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu.* Paris: Flammarion.

RODRIGUES, Walter (2010) – *Cidade em transição: nobilitação urbana, estilos de vida e reurbanização em Lisboa.* Oeiras: Celta.

ROOF, Wade Clark (1993) – *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper.

_____ (2000) Spiritual seeking in the United States: Report on a panel study. *Archives des sciences sociales des religions,* 109: 49-66.

ROUTHIER, Gilles (2001) – La paroisse: ses figures, ses modèles et ses représentations. In: Gilles Routhier & Alphonse Borras, dir., *Paroisses et ministères: métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*. Québec, Paris: Médiaspaul, 197-251.

SANDRE, Italo De (2007) – Emozioni nell'esperienza religiosa: rigenerazione o dispersione di energie e di senso. *Religioni e Società* XXII: 57, 109-116.

SILVANO, Filomena (1997) – *Territórios da identidade*. Oeiras: Celta.

SIMMEL, Georg (1997) – A metrópole e a vida do espírito. In: Carlos Fortuna, org., *Cidade, cultura e globalização: ensaios de sociologia*. Oeiras: Celta, 31-43.

SINGLY, François de (2003) – *Les Uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien.* Paris: Armand Colin.

TEIXEIRA, Alfredo (2003) – Berger *versus* Berger. O ocaso da religião ou o seu regresso à cidade secular? *Theologica*, 2.ª série, 38: 2, 249-272.

_____ (2004) – *«Não sabemos já donde a luz mana»: ensaio sobre as identidades religiosas*. Lisboa: Paulinas.

_____ (2005a) – *«Entre a exigência e a ternura». Uma antropologia do habitat institucional católico*. Lisboa: Paulinas.

_____ (2005b) – A instituição paroquial e a família. Serviço público de religião? *Communio* 22: 1, 55-66.

_____ (2005c) – A palavra distribuída: figuras da interlocução grupal no campo católico. *Didaskalia* 35: 663-683.

_____ (2006a) – «Os índios do interior»: a instituição do crer e a folclorização do religioso segundo Michel de Certeau. *Didaskalia* 36: 2, 165-193.

_____ (2006b) – «Casar pela Igreja»: pedagogia paroquial e «terciarização» dos estilos de vida. *Theologica*, 2.ª série, 41: 1, 75-96.

_____ (2012a) – A sociabilidade paroquial católica no contexto das novas culturas urbanas. In: *Diafanias do Mundo: Homenagem a Mário F. Lages*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 65-76.

_____ (2012b) – Catolicismo – entre o território e a rede. In: Alfredo Teixeira, coord., *Identidades religiosas em Portugal: ensaio interdisciplinar*. Lisboa: Paulinas, 147-253.

_____ (2012c) – A adolescência e a juventude como culturas: os quadros sociais da experiência crente. *Theologica*, 2.ª série, 47: 1, 99-113.

THEOBALD, Christoph (2007) – *Transmettre un Évangile de liberté*. Paris: Bayard.

VIDAL, Frédéric (2009) – A mobilidade residencial como objecto da história urbana: registos, práticas e interpretações. In: Renato Miguel Carmo & José Alberto Simões, coord., *A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos*. Lisboa: ICS, 57-69.

VILAÇA, Helena & Maria João OLIVEIRA (2012) – Portrait du catholicisme au Portugal. In: Alfonso Pérez-Agote, dir., *Portraits du catholicisme: une comparaison européenne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 209-253.

WILLAIME, Jean-Paul (1996) – Surmodernité et religion duale. In: Liliane Voyé (dir.), *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux. Hommage à Jean Remy*. Bruxelles: De Boeck Université, 235-246.