

Identidades descompactadas: práticas e sociabilidades crentes no campo católico

ALFREDO TEIXEIRA*

Enquanto lugar de objetivação institucional, a história moderna e contemporânea do sistema paroquial católico cruza-se com os itinerários de objetivação da pertença, por meio de práticas identificadoras, em particular a «prática» condensada na presença em assembleia dominical – em regimes que incluíram, historicamente, a definição de um limiar de regularidade e obrigações. No entanto, os recursos disponíveis para a gestão institucional da pertença conheceram o impacto dos itinerários de modernização social. Como observou J.-P. Willaime, a modernidade ficou marca pela reconfiguração dual do religioso: se, por um lado, o indivíduo se emancipa face às instituições, por outro, o religioso também se especializa institucionalmente, tal como os outros domínios sociais (cf. Willaime, 1996). Este é o contexto, em que, em sociedades como a Portuguesa, se tornou particularmente complexa a resposta à pergunta: o que é ser-se católico em Portugal? Neste ensaio, propõe-se uma via de resposta analisando o processo que se poderia apelidar de «descompactação» das identidades. A metáfora informática sinaliza a passagem de um modelo socioantropológico centrado no estudo das «posições» religiosas para um outro que persegue os «trânsitos» crentes. A passagem de uma identidade de posição para uma identidade «em trânsito» introduziu particulares dificuldades na

* Instituto Universitário de Ciências Religiosas, Centro de Estudos de Religiões e Culturas (Universidade Católica Portuguesa).

condução da ação pastoral – figuras simples, como as de «católico praticante» e de «católico não praticante», são hoje insuficientes para compreender a eclesiosfera católica.

A «prática» católica

Os estudos sobre a «prática» cultural na Europa e na América do Norte, que se desenvolveram, de modo mais pronunciado, no século XX, depois da II Grande Guerra, cruzam itinerários de natureza diversa. Por um lado, o desenvolvimento de instrumentos sociográficos de medição das práticas culturais no âmbito da sociologia da religião, por outro lado, o incremento do interesse, em diversas geografias denominacionais cristãs, por um conhecimento extensivo das variáveis que afetavam essas práticas, com o intuito de promover estratégias de recristianização – a criação em França do *Groupe de Sociologie des Religions*, em 1957, por Gabriel Le Bras, pode apresentar-se como um marco decisivo (cf. Lopes, 2010: 23-50; Willaime, 1995: 37-57). O historiador Nuno Estêvão Ferreira é o autor da mais completa investigação disponível sobre este cruzamento de itinerários em Portugal. A sua investigação mostrou como, no caso português, se descobre uma interceção entre o movimento de apropriação católica de instrumentos sociográficos com o objetivo de organizar a ação pastoral e as trajetórias de afirmação da sociologia, como unidade disciplinar, na sociedade portuguesa (cf. Estêvão, 2006).

Os recenseamentos da prática dominical católica são o exemplo mais emblemático desta procura de informação empírica atemo-nos aqui aos três recenseamentos disponíveis. Propõe-se, assim, uma aproximação ao problema da «prática católica», partindo do relatório provisório do recenseamento da prática dominical católica de 2001, apresentado pelo Dr. Marinho Antunes, Director do Centro de Estudos Sociais e Pastorais, nas Jornadas Pastorais do Episcopado de 2002 – o relatório incluía já uma comparação com os resultados dos recenseamentos de 1977 e 1991¹. Esta aproximação interpretativa retomará, na primeira alínea deste estudo, as conclusões mais importantes desse relatório. Procurar-se-á, de seguida, situar esses resultados num plano mais vasto, ensaiando um modelo interpretativo que procura mostrar que as mudanças concernentes à objetividade crente, que se expressa na figura da «prática religiosa» dominical, não podem ser descritas apenas pelo ângulo da erosão quantitativa, essas mudanças dizem respeito a alterações mais amplas no domínio dos processos

¹ Cf. Antunes, 2002. O centro de estudos referido, inscrito institucionalmente na Universidade Católica Portuguesa, sofreu remodelações posteriores, tomando a designação de Centro de Estudos de Religiões e Culturas.

de identificação religiosa – o mesmo é dizer, que elas incluem um processo de recomposição da prática religiosa.

Acerca do número total de praticantes, observe-se (*vide* Quadro 1):

Anos	Tot Prat.
1977	2440576
1991	2243693
2001	1933677

Quadro 1: *Total de praticantes (RPD)*

Quadro é claro quanto à evidência de uma diminuição de praticantes dominicais, em números absolutos: no intervalo de 14 anos entre 1991 e 1977, registou-se uma diminuição de cerca de 197.000 praticantes, correspondente a 8%; entre 2001 e 1991, verifica-se uma diminuição de cerca de 310.000 praticantes, ou seja, 14%. Entre 2001 e 1977, observa-se, assim, uma quebra de cerca de 507.000 praticantes dominicais (-21 %). Essa variação negativa não diz respeito apenas aos números absolutos, exprime-se também em relação ao total de residentes (*vide* Quadro 2):

1977	1991	2001
29%	26%	20%

Quadro 2: *Porcentagem de praticantes em relação ao total de residentes²*

Os praticantes são maioritariamente do sexo feminino; esse perfil demográfico acentuou-se entre 1977 e 2001 (*vide* Quadro 3):

Anos	H	M	% M
1977	942562	1498014	61,4
1991	821676	1421321	63,4
2001	691381	1228308	64,0

Quadro 3: *Número de praticantes por sexo, com a percentagem de mulheres*

² Este cálculo relativo foi efetuado, depois da redação do já citado relatório, pelo sociólogo Manuel Luís Marinho Antunes.

A evolução do número de praticantes de cada sexo, ao longo dos três recenseamentos da prática dominical (RDPs), caracteriza-se por uma quebra mais acentuada dos praticantes do sexo masculino (*vide* Quadro 4):

Anos	H	M	T
1977	100	100	100
1991	87	95	92
2001	73	82	79

Quadro 4: Valores relativos da prática dominical por sexo (base: 1977 = 100)

Segundo dos resultados apurados e constantes no referido relatório, a composição etária dos praticantes católicos, em Portugal, sofreu uma alteração significativa no sentido de um nítido envelhecimento – e, note-se, de forma mais acentuada do que o que acontece na população portuguesa. Tal pode concretizar-se na observação do decréscimo acentuado de praticantes das duas primeiras classes etárias (7-14 e 15-24 anos) e na consideração do forte crescimento do número relativo de praticantes com mais de 54 anos de idade. As classes etárias intermédias estão em decréscimo moderado. Em 2001, a classe etária com menor número de praticantes é a dos 15-24 anos, enquanto nos RDPs anteriores tinha sido a dos 25-39 anos. Deve sublinhar-se que a quebra do número de praticantes jovens (15-24 anos) é, em termos relativos, maior na população feminina que na masculina.

A distribuição dos praticantes pelas classes definidas pelo cruzamento das variáveis sexo e idade alterou-se significativamente entre 1977 e 2001, por via de um duplo efeito: a feminização e o envelhecimento dos praticantes. Assim, as mulheres com 40 e mais anos de idade que, em 1977, eram 27.4% dos praticantes, passaram a constituir 40% dos praticantes recenseados em 2001.

Não obstante a descida do número absoluto de comungantes de 2001 em relação a 1991, a percentagem de comungantes no total dos praticantes subiu entre 1991 e 2001, se bem que menos do que entre 1977 e 1991 (*vide* Quadros 5 e 6). Tal tendência, recorrente noutros contextos nacionais, corresponde amplas remodelações pastorais na configuração do perfil de prática dominical no catolicismo pós-Vaticano II, transformações que ultrapassam os objetivos deste ensaio.

Anos	Tot. Com.
1977	29,0
1991	49,9
2001	54,6

Quadro 5: *Percentagem de comungantes em relação ao total de praticantes nos três RPDs*

Anos	Tot. Com.
1977	100
1991	172
2001	188

Quadro 6: *Percentagem de comungantes no total de praticantes (base: 1977 = 100)*

Os traços atuais da morfologia paroquial católica têm vindo a ser remodelados pela urbanização dos estilos de vida, alterando o mapa de sociabilidades antes baseadas na vizinhança residencial em formas estritamente comunitárias. A investigação levada a cabo numa paróquia da cidade de Lisboa, situada numa zona de grande circulação que dá acesso às saídas Norte e Oeste da cidade, permite um olhar mais microscópico sobre a realidade das práticas paroquiais católicas, complementar à perspetiva extensiva, própria do RPD na sua escala nacional. O estudo mostrou que as transformações decorrentes daquelas remodelações fazem parte já do senso comum distribuído no campo paroquial³. Muitos dos atores do sistema paroquial tem a consciência de que a larga maioria dos praticantes da paróquia são praticantes não residentes, ou seja, embora pratiquem a instituição, não estão sob a alçada da ordem territorial da paróquia. O discurso do Prior⁴ desta paróquia assume esse facto como uma característica generalizada da «pastoral urbana»:

«Os cristãos vão ao lugar onde se sentem bem dentro do universo da cidade. A cidade tem, por hipótese, um milhão de habitantes; há, suponhamos, trinta paróquias, na paróquia x está o Padre tal, naquela está o grupo tal que canta

³ Um estudo – já referido – sobre esta comunidade paroquial, foi apresentado num outro lugar: cf. Teixeira, 2005a; 2010.

⁴ O termo «Prior» é frequentemente usado no Patriarcado de Lisboa para designar as funções de pároco ou administrador paroquial.

desta maneira, e as pessoas sentem-se envolvidas pelas características daquela celebração, ou daquelas iniciativas sociais, e depois as pessoas ligam-se às comunidades. A Comunidade não é, propriamente, apenas territorial. Nós chamamos-lhe uma comunidade pessoal, não apenas territorial, mas uma paróquia pessoal. Porquê? O que marca o ritmo daquela paróquia é o Padre que está à frente. Portanto, os fiéis que vão ali identificam-se com o ideal que o Padre oferece. Não vêm cumprir preceitos, vêm viver comunidade. Se viessem cumprir preceitos tanto dá que fosse o Padre *x* ou o Padre *y*, que fosse gago surdo ou mudo. Mas se é uma paróquia pessoal, é fundamental a relação entre os fregueses e o pastor» (Prior, *Entrevista*, 05.06.02).⁵

Estas novas práticas da instituição paroquial, que acompanham a diversidade de modalidades de praticar o território, determinam parte dos processos de adaptação e criatividade que se descobrem, mas não pode ser uma categoria usada sem ter em conta as variáveis que a afetam⁶. Se é verdade que o princípio de mobilidade caracteriza em geral as formas de adaptação e participação na vida urbana, também é verdade que essa capacidade não se encontra distribuída de igual forma por toda a gente: como adiante se observará, descobrem-se diferenças ligadas à idade, à saúde, à capacidade financeira e também aos recursos informativos. Os resultados do recenseamento da prática dominical nesta paróquia de Lisboa permitem a identificação de algumas das características preponderantes das práticas paroquiais urbanas⁷.

⁵ Cf. Teixeira, 2005b: 265.

⁶ Assume-se aqui o termo «desterritorialização» no sentido de «descomunitarização» do espaço — os praticantes da paróquia não podem ser compreendidos a partir da lógica de pertença a uma comunidade que vive num lugar. Não se pense que a desterritorialização implique a própria irrelevância social do território — como acontece com alguns discursos acerca das comunidades virtuais —, implica antes o reconhecimento da complexidade das relações sócio-espaciais no espaço urbano, onde cresce o número de atores, a quantidade de representações que os acompanham, favorecendo a pertença múltipla e a fragmentação das práticas do território (na mesma ordem de ideias ver — Piveteau, 1995: 5-9).

⁷ Os quadros seguintes organizam os resultados do recenseamento da prática dominical, suportado tecnicamente pelo Centro de Estudos Sociais e Pastorais da Universidade Católica Portuguesa, realizado em 2001. Os dados foram facultados ao investigador pelo *Observatório Paroquial*. Cf. Teixeira, 2005a: 263-273.

TOTAL DE PRATICANTES		DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR SEXOS		DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR IDADES					
n°		%		%					
<i>Igreja Paroquial</i>	<i>Outros locais de culto dentro da paróquia</i>	<i>Sexo feminino</i>	<i>Sexo masculino</i>	7-14	15-24	25-39	40-54	55-69	70 e +
3 179	723	66	34	10,5	10	16,1	18,3	23	22,1
TOTAL GLOBAL									
3 902									

Quadro 7: Total de praticantes e distribuição percentual por sexos e idades

Assinalem-se os dados quantitativos relevantes, tendo em conta os objetivos deste ensaio (*vide* Quadro 7). Antes de mais, o volume de praticantes que frequentou as missas dominicais da igreja paroquial, no fim-de-semana recenseado: 3 179 praticantes (podem somar outros 723 que frequentaram outros locais de culto no território paroquial, mas essa soma tem um valor demográfico que acrescenta pouco ao que aqui importa, já que muitos desses lugares de culto não têm uma articulação prática com a instituição paroquial). Assinale-se também o indicador principal de feminização do campo ritual-paroquial — as mulheres representam 66% do total de praticantes (e essa percentagem sobe ainda em muitas das outras atividades que se desenvolvem na comunidade paroquial; durante os períodos de observação, o investigador encontrou-se muitas vezes com sequências de ações feitas apenas por mulheres).

A distribuição etária merece também atenção. Há dois intervalos a assinalar nos conjuntos etários: a distância de 6,1 que separa os «15-24» dos «25-39» e a distância de 4,7 que separa os «40-54» dos «55-69». A percentagem de praticantes sobe com a idade, com a exceção da passagem do subconjunto «7-14» para o «15-24», realidade que parece acompanhar o movimento de abandono da estrutura de socialização primária que é a catequese. Por volta dos 14 ou 15 anos os adolescentes estão a chegar ao fim desse percurso, já em muito menor número, e são ainda menos os que transitam para os grupos de adolescentes que dão continuidade a este ciclo de formação inicial. No entanto, esta aproximação de dois fenómenos distintos requer uma advertência: o conjunto de crianças, adolescentes e jovens, que frequentam o dispositivo catequético e os grupos que a paróquia oferece depois dessa primeira fase da transmissão pertencem à paróquia «da semana», ou seja, não estão na maior parte dos casos integrados de uma forma regular na assembleia dominical, mesmo se para eles é organizada uma oferta específica (missa de crianças, missa de jovens,

etc.). O mesmo é dizer que o número dos praticantes pré-adolescentes e adolescentes que participam nas interações grupais desenvolvidas na instituição, durante os dias da semana, é muito superior ao dos que participam também na ação celebrativa dominical organizada pela paróquia — os adultos que trabalham como catequistas, animadores e coordenadores nesses dispositivos tem desse facto prova continuada ao longo das semanas. Deve pois ressaltar-se que não há dados que confirmem que aqueles que abandonam a iniciação cristã são os mesmos que abandonam a prática dominical. Mas pode afirmar-se que os dois fenómenos são afetados pela erosão do controlo institucional da articulação entre a crença e as práticas. No que concerne ao acréscimo assinalável de 6,1 percentuais do conjunto «15-24» para o conjunto «25-39», é necessário não perder de vista, em relação aos primeiros, os fatores de erosão anteriores e, em relação aos segundos, o facto de esta faixa coincidir com a idade daqueles jovens casais que estão na fase de solicitar à paróquia a formação catequética dos seus filhos, situação que, num número significativo de casos, se pode tornar uma ocasião de aproximação das práticas católicas dominicais.

Deve também assinalar-se um aspeto importante relativo à caracterização dos resultados por idade, quando cruzados com a informação acerca da pertença ou não à circunscrição territorial. Os praticantes residentes representam a dimensão de ancianidade da instituição paroquial — as classes etárias que reúnem os que têm 55 ou mais anos têm uma mais ampla representação (são, tendencialmente, os que menos podem incorporar a mobilidade nas suas práticas). Os não residentes constituem o grupo mais jovem do conjunto dos praticantes da paróquia (*vide* Quadro 8 e Gráficos 1 e 2).

MISSAS NA IGREJA PAROQUIAL	TOTAIS		PRATICANTES RESIDENTES		PRATICANTES NÃO RESIDENTES	
	<i>n</i> °	%	<i>n</i> °	%	<i>n</i> °	%
10.30 h	489	15,4	163	33,3	326	66,7
12 h	516	16,2	196	38	320	62
18 h	506	15,9	100	19,8	406	80,2
19 h	647	20,4	177	27,4	470	72,6
Outras ⁸	1 021	32,1	371	36,3	650	63,7
TOTAL DE PRATICANTES	3 179	100	1 007	31,7	2 172	68,3

Quadro 8: Total de praticantes por missa na igreja paroquial e distribuição relativa de residentes e não residentes

⁸ Engloba os resultados do recenseamento dos praticantes das missas vespertinas de sábado (16 h e 19 h) e as missas das 9 h e das 13.10 h de domingo.

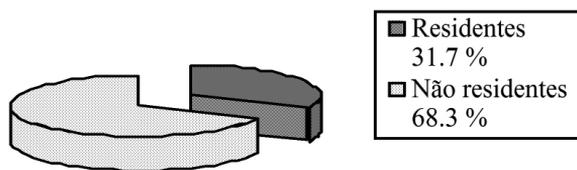


Gráfico 1: Distribuição relativa do total de praticantes residentes e não residentes

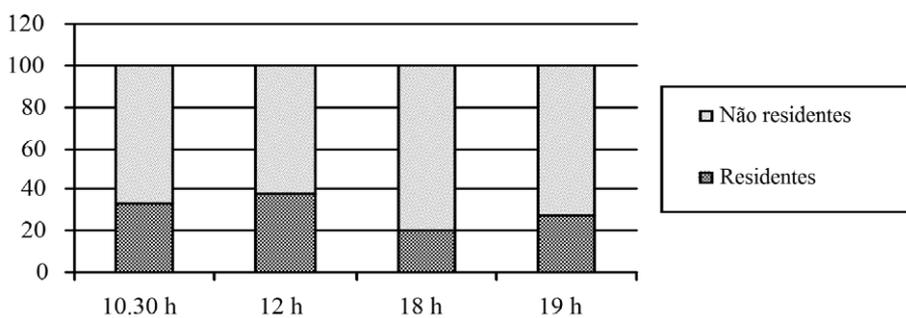


Gráfico 2: Distribuição relativa dos praticantes residentes e não residentes nas quatro missas dominicais mais frequentadas (%)⁹

Os dados relativos à percentagem de comungantes correspondem a um fenómeno mais geral do catolicismo, observado durante o século XX e mais assinalável depois do Concílio Vaticano II. O facto de em todos os escalões etários a percentagem dos comungantes na missa ultrapassar os 60% traduz uma transformação ampla no catolicismo (*vide* Quadro 9). Há um século atrás, esta percentagem seria pouco comum uma vez que, fruto de um conjunto de ideias religiosas acerca das condições para comungar na missa, a percentagem de comungantes, sobretudo nas paróquias rurais era bastante mais pequena. Esta transformação, que se acelerou depois do Concílio Vaticano II, foi determinada por dois fatores: por um lado diminuiu a consciência das interdições em torno do puro/impuro que regulavam o acesso à comunhão; por outro lado, muitos dos códigos teológicos mais vulgarizados falaram da coerência sintática entre a participação na missa dominical e a comunhão do pão eucarístico. Limitadas

⁹ Deve ter-se em conta que, por estas quatro missas, se distribuíram 67,9 % do total dos praticantes que participaram nas missas da igreja paroquial.

as interdições, estimulada a ação pelo apelo mobilizador, as práticas regulares da comunhão dentro da missa tomaram valores mais relevantes¹⁰:

DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL DOS COMUNGANTES POR IDADES					
%					
7-14	15-24	25-39	40-54	55-69	70 e +
70,2	67,4	62,1	62	66,2	79,2

Quadro 9: Os comungantes por classes etárias

Os dados apresentados permitem testar com segurança a observação partilhada pelo senso comum da instituição segundo a qual a maior parte dos seus praticantes não frequentam esta paróquia pelo facto de nela residirem, mas por outra razão que não é da ordem das determinações territoriais — como se observou entre as quatro missas que reúnem mais praticantes, a percentagem de não residentes é sempre igual ou superior a 62%. Isto que alguns apelidam de «desterritorialização da paróquia» é um facto que, no terreno estudado, atinge proporções ainda maiores nos grupos e «organismos» que preenchem os dinamismos internos da comunidade paroquial — frequentemente o investigador anotou situações em que, entre os sujeitos envolvidos nas sequências de ação, não existia um único paroquiano no sentido territorial. A própria lógica da ação prescinde quase sempre dessa determinação a não ser na ação social institucionalizada pelo Centro Social Paroquial, nas atividades de educação moral e religiosa nas escolas do 1.º Ciclo, sitas no território da paróquia, na exigência de receber todas as crianças residentes no dispositivo da catequese, e nos condicionalismos burocráticos impostos por instâncias supraparoquiais aos solicitadores de bens sacramentais. Essa realidade de uma transterritorialidade pastoral faz parte da informação mais básica que ordena os critérios pastorais dos atores paroquiais.

O território paroquial deve ser visto sob três pontos de vista: enquanto quadro de formação de um modo particular de exercício do poder; enquanto objeto do próprio poder; enquanto resultante de alianças entre grupos locais e exolocais (regionais, nacionais e internacionais) que conduzem as suas próprias estratégias negociando formas objetivas de aliança (cf. Palard, 1999: 57). Sob este ponto de vista não se poderá falar de desterritorialização — o território delimita o poder pastoral. Mas essa delimitação territorial perde no exame das práticas — sob esse ponto de vista a paróquia surge como uma instituição-pólo inserida numa rede complexa de itinerários e trajetórias crentes.

¹⁰ Acerca destas transformações das práticas da «comunhão»: cf. Charlier & Moens, 2002.

Esta complexidade acompanha os dados sociográficos e etnográficos das investigações realizadas nas duas últimas décadas, nas sociedades da Europa ocidental ditas, apontavam para uma acentuada individualização do religioso: à diminuição da capacidade inclusiva das instituições religiosas, correspondia uma crescente autonomização do indivíduo face aos sistemas simbólicos de orientação existencial¹¹. Tome-se como exemplo, o caso do estudo apresentado pelo sociólogo Manuel Luís Marinho Antunes, apresentado em 2000. No inquérito em causa, usou-se o método da autotaxação, para as categorias «praticante» e «não praticante». Ascendendo a mais de 60%, o número de respondentes que se representam como «católicos praticantes» parece incompatibilizar-se com os dados do recenseamento da prática dominical católica – observe-se o Quadro 10. Isso, se se tratasse da mesma prática. De facto, usando este método de autotaxação, a categoria de «praticante» ficou disponível para múltiplas e modulares recomposições. O inquérito em causa não permitia identificar os contornos dessa diversidade. Mas os resultados, quando comparados com outros, permitem, pelo menos, afirmar que a categoria de «praticante» sofreu reinterpretações individuais, não coincidentes com os limites modernamente definidos pelas instituições católicas, ou considerados pela clássica sociologia do catolicismo. O fenómeno pode ser analisado a partir de outras perspetivas: muitos dos que, autonomamente, se autotaxam de «praticantes» não estarão já em condições de reconhecer os critérios objetivos propostos pela instituição. Este é o terreno que facilita as atuais desarticulações entre crer e pertencer:

Auto-classificação	Católico	De outra denominação Religiosa
Praticante	61,1	84,4
Não praticante	38,9	15,6

Quadro 10: *Composição percentual dos católicos e dos inquiridos de outra denominação religiosa que se consideram «praticantes» ou «não praticantes»¹²*

É necessário, ainda, ter em conta que a «prática», mesmo a que se descreve segundos os contornos da objetividade institucional esperados (a presença na assembleia dominical), é atualmente afetada por comportamentos que, não sendo novos, têm uma escala diferente. Referimo-nos à característica da «irregu-

¹¹ Para uma perspetiva geral sobre o paradigma da «recomposição individual do religioso», na Sociologia da religião dos anos 90, consultar: Teixeira, 2004: 19-64.

¹² Cf. Antunes, 2000: 441.

laridade», que criou um terreno novo de estudo, entre as posições cristalizadas do «praticante» e do «não praticante». No seu estudo comparativo, o sociólogo espanhol Millán Arroyo Menéndez (cf. 2007), a partir dos dados disponíveis nas redes internacionais de investigação, mostrou como a irregularidade da prática se tornou um fenómeno social de grande importância para o estudo da identidade católica em Portugal (*vide* Gráfico 3):

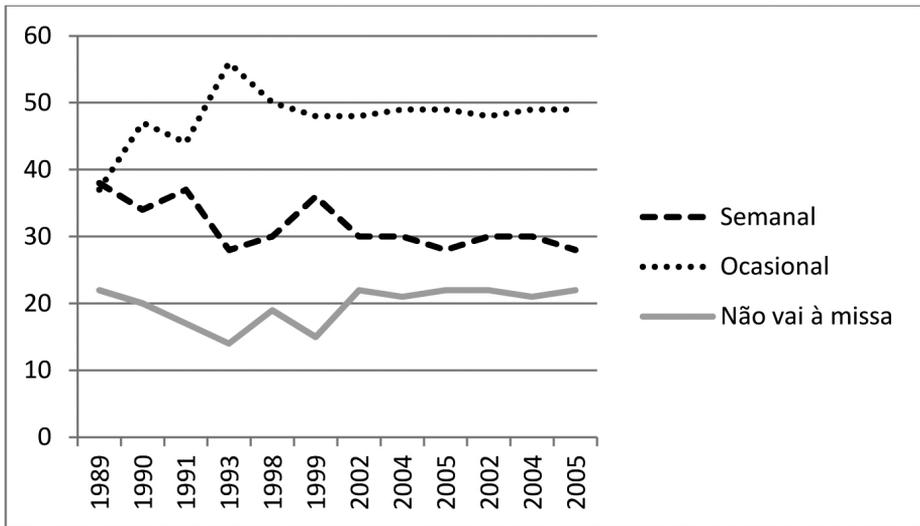


Gráfico 3: Evolução da presença na missa segundo dados por amostragem¹³

O comportamento das curvas permite observar que a percentagem de população portuguesa que não vai à missa se mantém relativamente estável. Por seu lado, a curva da prática semanal apresenta uma continuada erosão. A curva da prática ocasional tem um comportamento de tendência simétrica, quando comparada com a da prática semanal. Como sublinhou o sociólogo espanhol, a alteração fundamental, considerando em termos globais a população portuguesa, não é o aumento relativo dos que nunca vão à missa, mas sim o incremento do número dos que se definem no registo da prática ocasional. Esta categoria descreve irregularidades de recorte diverso, mas globalmente poderão sinalizar também esse processo de individualização do crer, já que a

¹³ Cf. Arroyo Menéndez, 2007: 762. Os dados reunidos têm proveniências diversas: para os anos 1990 e 1999 foram usadas as medições da EVS; para os anos de 2002 e 2004, as da ESS; para os restantes, foram usados os dados do Eurobarómetro.

irregularidade é consequência de uma certa emancipação do indivíduo face à gestão institucional do religioso. Ir à missa irregularmente – segundo perfis diversos – significa moldar a prática às lógicas do indivíduo, mesmo se no quadro de uma religiosidade intrafamiliar. No entanto, se os mesmos dados forem observados por classes etárias, as conclusões serão diferentes. Concentrando a observação nas medições patentes no inquérito ESS de 2002, estratificados por gerações, verifica-se que os mais jovens apresentam um perfil diferente, dando corpo a um incremento mais acentuado da percentagem que não vai à missa. Arroyo Menéndez dá um particular destaque aos resultados desta análise:

«Aumenta o número de pessoas que nunca assistem à medida que a idade diminui, o que é indicativo de que, se é verdade que este grupo não aumentou, até agora, no conjunto da sociedade portuguesa, fá-lo-á certamente num curto ou médio prazo, nem que seja por uma questão demográfica (de sucessão geracional; falecem aqueles que mais assistem e ficam aqueles que menos o fazem, sem descartar que se desenvolvam grupos de comportamentos similares aos dos mais jovens). A dinâmica demográfica também explica que se observe esta tendência com maior suavidade noutros dados longitudinais. O aumento de não praticantes observa-se entre aqueles nascidos a partir de 1960. A proporção de ocasionais deixa de crescer para dar lugar a estes, o que implica um avanço qualitativo no que se refere ao afastamento da religiosidade eclesial, dado que estas pessoas (a maioria ainda se considera religiosa) apresentam perfis de religiosidade bastantes mais difusos do que os dos outros crentes» (Arroyo Menéndez, 2007: 764)¹⁴.

Reconstrução modular da identidade crente

A reserva de autonomia qua antes se apontou, quanto à determinação objetiva das práticas que devem traduzir uma determinada forma de pertença, não caracteriza apenas o perfil dos que vêm no catolicismo como referência cultural vaga. Essa autonomia afeta também os comportamentos de muitos dos que desenvolvem interações no campo paroquial, grupal e associativo católico. Descobre-se aí uma prática religiosa que se define modularmente longe já da prática estável típica da observância que estruturava a «civilização paroquial. No final dos anos 90, a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (cf. 1999: 99-118),

¹⁴ Na interpretação deste dados, deve permanecer uma via aberta para a interpretação deste efeito geracional. Isto porque não sabemos se os posteriores percursos da vida adulta confirmarão este distanciamento, ou se levarão a recomposições identitárias que, num número significativo de caos, alterem a posição quanto à prática religiosa.

tendo em conta estas transformações, que na Europa e na América do Norte têm afetado os regimes de identificação religiosa, propôs a figura do «peregrino» como ideal-tipo da religiosidade móvel (por oposição à figura da religiosidade estável do praticante-observante da «civilização paroquial»). A figura do peregrino tem contornos históricos que a desviam daquilo que a socióloga pretende caracterizar, no entanto, as suas razões andam próximas das que aqui se designa por «religiosidade modular», para descrever essa reconstrução plástica da identificação religiosa. Estas metáforas procuram traduzir essa característica fundamental: a fluidez dos percursos individuais crentes a que correspondem formas de sociabilidade religiosa marcadas pela mobilidade e pelos modos de associação temporária. A experiência crente passa a ser marcada, como antes já se sublinhou, por um trabalho de construção biográfica, percurso subjetivo que pode, no entanto, encontrar-se com a objetividade de uma linhagem crente, ou seja, a objetividade de uma comunidade em que o indivíduo se reconhece como crente com outros crentes.

Os resultados das investigações mais recentes podem, pois, sustentar a hipótese de que existe, hoje, uma clara diferenciação entre dois modelos de religiosidade (característica que não é exclusiva da eclesiosfera católica): a religiosidade estável do «praticante regular» e a religiosidade modular do «crente itinerante». Apresentam-se aqui estas duas formas de religiosidade sob o regime de oposição, mas elas não existem em estado puro; na realidade, os dois modelos misturam-se, nas trajetórias individuais, de uma forma muito complexa (*vide* Quadro 11).

A RELIGIOSIDADE ESTÁVEL DO PRATICANTE REGULAR	A RELIGIOSIDADE MODULAR DO PRATICANTE ITINERANTE
<i>Prática obrigatória</i>	<i>Prática voluntária</i>
<i>Prática regulada pela instituição</i>	<i>Prática autónoma</i>
<i>Prática reproduzida e canonizada</i>	<i>Prática ludicamente reconstruída</i>
<i>Prática comunitária</i>	<i>Prática individual (interagindo com o grupo)</i>
<i>Prática territorializada</i>	<i>Prática desterritorializada</i>
<i>Prática repetida</i>	<i>Prática excepcional</i>

Quadro 11: Tipos de prática – «Praticante regular / Praticante itinerante»¹⁵

¹⁵ O quadro comparativo adapta um modelo proposto por Danièle Hervieu-Léger (cf. 1999: 109).

A prática regular nasce sempre de uma certa consciência de obrigação. Ao contrário, essa religiosidade modular caracteriza-se pela adesão pessoal a práticas tidas por facultativas (compare-se, para se perceber esta oposição, a figura do cristão praticante dominical com a figura daquele jovem universitário que tem uma relação muito ténue com uma Igreja local, mas adere com entusiasmo à participação numas jornadas mundiais da juventude ou à peregrinação juvenil a um determinado lugar simbolicamente marcante). No primeiro tipo, o sentido da observância é dado (regulado) pela instituição, que desenvolve estratégias várias para conferir um certo sentido às práticas religiosas. No segundo, esses sentidos são frequentemente reconstruídos integrando elementos exógenos (desregulação) e a partir da experiência pessoal (individualização).

O que caracteriza o praticante regular é evidentemente a fidelidade da própria prática (ir aos domingos à missa) — ele sabe o que vai encontrar quando se desloca à Igreja (a inovação é tolerada dentro de certos limites). A dimensão comunitária é aí essencial — mesmo se se traduz em modos de estar com pouca interação —, porque é nessa prática regular e comum que os crentes se reconhecem mutuamente. Ao contrário, a religiosidade do segundo modelo corresponde a práticas que são reconstruídas a partir de outras já existentes, são desenhadas no quadro da procura de satisfação num determinado momento. Por isso, as práticas destes crentes vão mais na linha da busca de uma resposta para o seu próprio itinerário. A estabilidade da prática regular liga-se imediatamente a uma determinada forma de praticar o espaço (a paróquia) e o tempo (o domingo), traço distintivo da «civilização paroquial». À religiosidade sedentária pode opor-se, assim, um outro modelo que se define pela itinerância, marcado não pela convocação regular para um espaço e um tempo, mas pelo percurso biográfico e estilo de vida dos indivíduos. É por isso que neste segundo modelo a prática é definida pelo acontecimento excepcional, pela intensidade de um determinado momento — em regra, fora dos quadros da observância regular. Em rigor, pode tratar-se de um momento único que passa a ser percebido como o momento-chave da identificação religiosa. A possibilidade de reconstrução modular dos regimes de implicação no campo católico conduz a um mapa de sociabilidades com uma aprofundada diversidade.

Dominantes da identidade crente

As formas de socialização religiosa, na sociologia religiosa clássica, eram perspectivadas a partir de um ponto estável – instituição religiosa. Mas se alterarmos o ângulo de observação, levando em conta a dimensão biográfica dos crentes, o quadro torna-se ainda mais complexo, não só porque rapidamente se observa que um mesmo indivíduo pode em momentos diferentes da sua vida situar-se em planos de pertença distintos, mas também porque se tornam

patentes novas formas de lealdade que não coincidem com as expectativas da instituição religiosa. É necessário ter em atenção dominantes diversas nos processos de identificação religiosa. Os quatro tipos que se apresentam de seguida podem ser vistos enquanto quadros provisórios de observação de uma religiosidade «em movimento»¹⁶.

Um primeiro tipo nasce da observação de alguns dos resultados dos trabalhos de campo realizados junto dos jovens que participaram, nesta última década em grandes peregrinações mundiais e nas jornadas mundiais da juventude. Estes jovens convergem todos para um lugar para viver um acontecimento percebido como excecional, mas não correspondem, necessariamente, ao perfil do que chamaríamos um jovem católico praticante, inserido de forma clara nas Igrejas locais. Muitos outros se juntam a estes jovens católicos inseridos nas Igrejas locais na demanda de uma experiência intensa, algo que se lhes afigure como autêntico. O entusiasmo coletivo e a solidariedade que se desenvolve em rede podem desencadear um processo de «identificação religiosa precipitada pelo acontecimento» (Hervieu-Léger, 1999: 83). Mas esta identificação pode revelar-se efémera, e os esforços institucionais para fazer deste momento um compromisso estável são frequentemente condenados ao fracasso. No entanto, estas iniciativas que promovem um programa acelerado de socialização no campo católico correspondem a uma das dominantes fundamentais da religiosidade atual, a «dominante afetiva».

Um segundo tipo combina sobretudo as dimensões culturais e identitárias do religioso. Isto tanto aparece, nas versões mais duras, sob a forma de neotradicionalismos, que querem fazer da religião uma memória que distingue os «herdeiros» dos «outros», como surge em formas mais débeis como as que se concretizam nos gestos de pertença religiosa que traduzem a vontade de praticar um determinado rito como modo de assinalar uma certa continuidade («religação»), para além do imperativo da mudança que define as sociedades contemporâneas – deve situar-se neste terreno o sucesso dos ritos que acompanham o longo curso das identidades. Estamos aqui perante uma religiosidade segundo a «dominante patrimonial».

Entre a população mais jovem é frequente encontrar uma sensibilidade onde a emoção se mistura com o *pathos* ético. Daí nasce um particular interesse pelas causas da justiça, da paz e da solidariedade. Neste olhar sobre as novas formas de vivência do religioso, é necessário ter em conta todo um conjunto de indivíduos que procuram na instituição religiosa espaços de compromisso com uma determinada realidade social, situação em que a figura tradicional

¹⁶ Apresenta-se aqui uma releitura das propostas de investigação lançadas por Danièle Hervieu-Léger sobre as dominantes do processo de identificação religiosa (cf. 1999: 83-88).

do «militante» é substituída pela do «voluntário». O leque de situações é muito diverso: movimentos juvenis cristãos à escala nacional, ou internacional, grupos que resultam de ações de evangelização na Universidade, grupos paroquiais, etc. Estamos perante um modo de identificação religiosa enquadrada pela dominante «humanitária».

A dominante que se deverá chamar «política», centrados numa teologia de valorização do mundo como «lugar» de salvação, está ainda presente nas práticas de alguns indivíduos e grupos, que procuram no espaço institucional religioso as solidariedades necessárias para constituir grupos de pressão com o intuito de promover a transformação de uma determinada ordem social. Salvo em certas circunstâncias históricas (na América Latina ou ao tempo da Polónia soviética), este não é um modelo muito presente, na atualidade, mas quanto se torna dominante nas práticas de certos indivíduos ou grupos, ele não corresponde, por exemplo, à figura da militância que conhecemos no catolicismo da primeira metade do século XX. Dentro deste perfil político, encontramos hoje indivíduos integrados nas Igrejas locais empenhados em aí desenvolver solidariedades efetivas com a sociedade envolvente, mas sem grande interesse pelas questões da vida interna das Igrejas.

Reunindo a modalidade de identificação patrimonial e emocional, poder-se-á nomear uma outra dominante, a «estética», bem presente na procura de lugares ou de objetos de elevado valor simbólico. Em alguns países europeus, é necessário ter em consideração as trajetórias que dão conta da procura de uma espécie de pátria espiritual inscrita em muitos dos testemunhos da criação musical, das formas plásticas, ou em muitas páginas de literatura — uma religiosidade mediada, ou centrada, na experiência estética, que inclui alguns aspetos daquilo que antes se apontou sobre a dominante patrimonial.

Uma via de investigação parece impor-se: não podemos compreender a religiosidade contemporânea se perseguirmos apenas as identidades substantivas e estáveis de outrora. Uma parte significativa dos modos de identificação religiosa desenha-se na trajetória, no movimento.

Sociabilidades na eclesiosfera católica

Na passagem de regimes de sociabilidade «comunitária» para regimes de sociabilidade «societária», as formas práticas de articulação do crer e do pertencer conheceram significativas mutações. Do centro para as periferias do campo católico, de um catolicismo «confessante» até às franjas de um catolicismo cultural, diversificaram-se os modos de exprimir a identidade crente. As práticas paroquiais podem ser vistas como um dos principais laboratórios destas transformações, num cenário em que a medição do comportamento

dos «missalizantes» já não é suficiente para um retrato social da «prática católica»¹⁷.

Na experiência de observação da instituição paroquial católica, descobrem-se crentes que a praticam enquanto lugar público inscrito no espaço urbano. Habitam o espaço com práticas diversas, numa lógica devocional individualizada. Encontramos os que têm um contacto pontual e limitado aos ritmos que organizam ritualmente o longo curso da vida. Identificamos também um subconjunto próximo das atividades próprias dos dispositivos paroquiais de transmissão – trata-se de um conjunto de adultos com responsabilidades parentais que frequenta a paróquia, acompanhando os seus filhos (por vezes, netos) no contexto das atividades formativas, rituais e festivas próprias da pedagogia paroquial. Há ainda os que frequentam a paróquia segundo os ritmos da celebração da memória dos seus antepassados e das necessidades rituais de «purificação das suas almas» – o bem essencial que estes procuram está ligado às práticas da «intenção de missa». Por seu lado, os que a sociologia do catolicismo designou de «missalizantes» – os que mantêm uma presença regular na assembleia dominical – tornaram-se um grupo internamente muito diversificado. Tendo em conta o conhecimento disponível, podemos concentrar em três modelos a diversidade de formas de sociabilidade católica – em cada um deles, as relações com a instituição paroquial são habitada por diferenças acentuadas.

Pode identificar-se um primeiro tipo de sociabilidade católica, marcada pela ocasionalidade e pela sazonalidade – as duas características não são reduzíveis. Incluem os praticantes dos rituais paroquiais, concernentes ao próprio, aos seus familiares, aos seus amigos, ou motivados por razões de civilidade ou representatividade social. Mas outras práticas podem estar em causa, numa altura em que a instituição paroquial católica diversifica os modos de inscrição social. Trata-se de uma sociabilidade de interceção: os diferentes dispositivos paroquiais cruzam-se com itinerários diversificados de praticantes marcados por motivações muito individualizadas ou por uma religiosidade familiar.

Devemos falar também de uma sociabilidade paroquial regular, enraizada num dos contextos de interação mais identificadores da geografia confessional cristã: as assembleias dominicais. Este contexto, onde se tecem os laços característicos deste tipo de sociabilidade, pode conduzir a solidariedades regulares, umas dizendo respeito à preparação da ação litúrgica, outras decorrendo da própria ação litúrgica (como os espaços de convívio prévios ou consecutivos). Outras podem ser eminentemente «seculares». Este tipo de sociabilidade paroquial aproxima-se da figura clássica dos católicos observantes, mas num

¹⁷ A tipologia que a seguir se apresenta procura resumir as convergências que descobrem em três das investigações mais recentes sobre o sistema paroquial católico: Bobineau, 2005; Teixeira, 2005a; Bremond d' Ars, 2006.

quadro social novo. Estes praticantes estão presentes com regularidade nas assembleias dominicais, no quadro de uma iniciativa individual ou familiar, porque aí se sentem bem, porque descobrem nessa prática algo de importante para a sua realização pessoal, porque essa prática decorre da coerência com que se representam a si próprios. A sua prática é autorrepresentada preponderantemente a partir de uma lógica eletiva e menos segundo o império do dever. Este carácter eletivo parece acompanhar as marcas de uma «identidade de resistência», no sentido proposto por Manuel Castells (cf. ²2009), na medida em que estes praticantes tendem a valorizar daquilo que os distingue (ou até os discrimina) na cultura dominante – neste contexto, desenvolve-se na sociedade portuguesa uma nova consciência católica marcada por alguns dos traços da experiência social das minorias religiosas.

Num terceiro registo, podemos falar de uma sociabilidade de tipo associativo, aquela que mais se aproxima de formas de organização em rede. Encontramos aqui um conjunto diverso de grupos, equipas, organismos com objetivos específicos, com lógicas de ação específicas (catequese, evangelização de adultos, preparação dos rituais identificadores, animação litúrgica, visita aos doentes, ações nas escolas do ensino básico, etc.). Há um segundo círculo associativo constituído por «movimentos eclesiais». Mesmo se possam dar origem a sociabilidades específicas, têm uma relação simbiótica com o habitat paroquial. Pode, ainda, falar-se de um terceiro círculo constituído por aqueles cuja atividade se desenvolve em contextos de cooperação com o meio social envolvente. Situam-se na interface que organiza a comunicação da instituição paroquial com o seu território, como é o caso dos dispositivos paroquiais de ação social. Estes crentes vivem a paróquia como suporte simbólico para aquilo que identificam como sendo a espiritualidade que sustenta a sua ação e como experiência de comunitarização de valores.

É necessário falar de um quarto tipo de sociabilidade, patente nos quadros de ação dos órgãos institucionais paroquiais. Refira-se, a título de exemplo, o Conselho Pastoral Paroquial, órgão consultivo e de concertação, e o Conselho Económico, órgão de gestão, ou as equipas (por vezes, secretariados) de «animação pastoral». Encontramos aqui os crentes mais implicados na organização paroquial. Estes crentes mantêm fortes relações entre si, podendo apresentar um elevado nível de conhecimento interpessoal. Mas não constituem um conjunto homogéneo. Podem identificar-se, neste grupo, muitas clivagens quanto às lógicas e objetivos da ação que orientam a vida paroquial: entre os que defendem formas de comunidade paroquial mais exclusivistas ou mais inclusivistas; os que põem à cabeça as questões sociais e a relação com o meio e os que vêm na comunidade paroquial um abrigo espiritual; os que apostam na organização da paróquia cultural e os que dão prioridade aos dinamismos de recristianização. Este é o terreno em que os fiéis leigos se encontram frequentemente em situações diversas de cooperação com os clérigos. O protagonismo destes leigos tende a

pronunciar-se nas situações em que se diversificam as dinâmicas paroquiais, se afirmam responsabilidades especificamente laicais ou ainda – em razão da diminuição do clero disponível – se exigem novas missões num contexto de recomposição do sistema paroquial.

Traduções dessa identidade socialmente descompactada, estes regimes de sociabilidade católica não se transcrevem em posições religiosas imutáveis. Podem descrever polaridades que organizam trajetórias e itinerários determinados biograficamente – uma micro-história da identidade crente. Despreendida a religiosidade da objetividade social própria de uma religião herdada, os indivíduos procuram, com frequência, ideais espirituais que, de uma forma ágil, respondam às suas necessidades no curso do seu itinerário biográfico. Deparamo-nos, assim, com um «nomadismo» religioso de geometria variável, bem diverso do «sedentarismo» que se exprime na manutenção de uma linhagem crente. G. Simmel (cf. 1990, 1997) pensou esta mobilidade a partir da figura do «estrangeiro» – curiosamente, coincide com uma das figuras teológicas de autocompreensão eclesial no cristianismo antigo (cf. Elliott, 2005). O estrangeiro não como esse viajante que hoje chega para partir amanhã, mas sim como esse errante que chega hoje e que ficará amanhã, sem prescindir da liberdade de ir e vir. No quadro dos urbanos estilos de vida, as comunidades católicas tendem, a configurar-se como comunidades de «disseminados», concretização de uma diáspora eclesial, obrigando as comunidades a uma reinvenção das suas práticas de acolhimento¹⁸.

Epílogo

Quando hoje um cristão católico romano procura um círculo mais pequeno dentro da comunidade crente de referência, para além da perceção de uma fé comum, procura algo que confirme o seu próprio trabalho de construção do sentido. Paradoxalmente, o reforço e a multiplicação de diferentes regimes de pertença dentro de uma comunidade de referência, sendo uma tradução da moderna individualização religiosa, traduz a vontade do sujeito crente se auto-implicar na economia de salvação que a instituição pretende servir e mostra também que esse individualismo não se verte numa completa privatização do religioso. Estes percursos de identificação procuram preencher os quadros de pertença com um suplemento de espiritualidade, expressa no terreno de uma enorme pluralidade, que torne mais «portátil» o «crer» recebido (cf. Berzano, 2007). O «nomadismo»

¹⁸ O conceito de «disseminação», com raízes no pensamento de Michel de Certeau, é central em alguns dos paradigmas contemporâneos da Teologia Prática católica e protestante: cf. Delteil & Keller, 1995.

religioso contemporâneo corresponde à vontade de celebrar a subjetividade e o acontecimento. Mas, porque o movimento só é possível dentro de um quadro mínimo de referências, assistimos também à procura de contextos comunitários onde seja possível o acolhimento das inquietações pessoais – enraizamento e movimento implicam-se paradoxalmente (cf. Frémont, 1998). Ou seja, na era do individualismo religioso pode subsistir a nostalgia da comunidade (imaginada ou praticada). Neste sentido, as diferentes formas de interação paroquial, sem monopólios, podem revelar-se um laboratório eloquente no que concerne à análise das formas de transação que relacionam, nas sociedades complexas, a pequena narrativa individual e a grande narrativa institucional.

Referências bibliográficas

- ANTUNES, M. Marinho (1987). Sobre a «sondagem sociorreligiosa à população do Patriarcado de Lisboa». *Análise Social*, 98, 749-757.
- ____ (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.
- ____ (2002). *Resultados provisórios do recenseamento da prática dominical de 2001, em comparação com os resultados dos RPDs de 1977 e 1991, em Portugal*. Lisboa: Centro de Estudos Sociais e Pastorais [policopiado].
- ARROYO MENÉNDEZ, Millán (2007). Religiosidade e valores em Portugal: comparação com a Espanha e a Europa católica. *Análise Social*, 42: 184, 757-787.
- BERZANO, Luigi (2007). Il pluralismo cattolico delle spiritualità. *Religioni e Società*, XXII: 57, 100-108.
- BOBINEAU, Olivier (2005). *Dieu change en Paroisse: une comparaison franco-allemande*. Rennes: Publications Universitaires de Rennes.
- BORRAS, Alphonse (1996). *Les communautés paroissiales: Droit canonique et perspectives pastorales*. Paris: Cerf.
- BREMOND D'ARS, Nicolas de (2006). *Dieu aime-t-il l'argent? Don, pitié et utopie sociale chez les catholiques en France*. Paris: L' Harmattan.
- CASTELLS, Manuel (2009). *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.
- ____ (1987). *La faiblesse de croire*. 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].
- CHARLIER, Jean-Émile & Frédéric MOENS (2002). Métamorphose d'un sacrement : la communion, de la pratique socialisée à la participation sensible. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 119, 29-43.

- DAVIE, Grace (2000). *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- ____ (2002). *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Longman and Todd Ltd.
- 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.
- ELLIOTT, H. John (2005). *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- FERREIRA, Nuno Estêvão (2006). *A sociologia em Portugal: da Igreja à Universidade*. Lisboa: ICS.
- FRÉMONT, Armand (1998). Les territoires des hommes. *Project*, 254, 33-38.
- HERVIEU-LÉGER Danièle (1987). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. En collaboration avec Françoise Champion. Paris: Cerf [1.^a ed. 1986].
- ____ (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- ____ (1999). *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- ____ (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.
- LAGES, Mário Ferreira (1965) Elementos para uma tipologia sociológica do cristianismo português. *Ora et Labora*, 3, 200-231.
- ____ (2000). A religiosidade popular na segunda metade do século XX. In: Manuel Braga da Cruz & Natália Correia GUEDES, org., *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal, 1950-2000*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- LE BRAS, Gabriel (1955) – *Études de sociologie religieuse*. Paris: P.U.F.
- ____ (1976). *L'église et le village*. Paris: Flammarion.
- LIMA, José da Silva (1994). «Deus, não tenho nada contra...»: socialidades e eclesialidade no destino do Alto-Minho. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- LOPES, Policarpo (2010). *Para uma sociologia do catolicismo: entre a depressão de sentido da modernidade e a experimentação pós-moderna*. Lisboa: Letras e Conceitos Lda., Rei dos Livros.
- POULAT, Émile (1986). *L'Église c'est un monde : l'ecclésiologie*. Paris: Cerf 1986.
- ____ (1994). *L'Ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*. Paris: Flammarion.
- 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.
- SIMMEL, Georg (1990) *Digressions sur l'étranger*. In: Y. Grafmeyer & I. Joseph, dir., *L'École de Chicago*. Paris: Aubier, 53-59.
- ____ (1997). *A metrópole e a vida do espírito*. In: Carlos Fortuna, org., *Cidade, cultura e globalização: ensaios de sociologia*. Oeiras: Celta, 31-43.
- 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.
- ____ (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* (2ª série), 41:1, 75-96.
- ____ (2008). Matrizes das crenças em Portugal. In: Mário F. Lages & Artur Teodoro de Matos, org., *Portugal, percursos de interculturalidade: III. Matrizes e configurações*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 299-378.
- ____ (2010). Pour une anthropologie de l'«habitat institutionnel» catholique dans le sillage de Michel de Certeau. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 23, 117-139.
- WILLAIME, Jean-Paul (1995). *Sociologie de la religion*. Que sais-je ? 2961. Paris: PUF.
- ____ (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.