

## **Prelúdio. Mapas de religião, mapas de cidadania**

*Alfredo Teixeira*

No dealbar dos Tempos Modernos, os atlas desempenharam um papel principal na construção das Ciências Humanas, enquanto dispositivos que permitem representar e ordenar o mundo (Rau 2022). Os atlas foram instrumentos privilegiados de sistematização do saber, traduzindo os fenômenos sociais, culturais, históricos e simbólicos em representações espaciais. Entre os atlas geográficos do Renascimento e os atlas temáticos contemporâneos, cruzam-se objetivos comparáveis: criar interfaces entre o olhar científico, a administração do território e as diferentes modalidades de agência envolvidas nos processos de construção de identidades coletivas.

Nos séculos XVIII e XIX, com o desenvolvimento de ferramentas estatísticas e sua integração nos estudos demográficos, surgem os primeiros atlas sociais, que procuram cartografar fenômenos como a população, a saúde, a criminalidade ou a religião. Esta remodelação das práticas de mapeamento dá corpo a um modelo de conhecimento no qual mapear é classificar, hierarquizar e, dessa forma, intervir na sociedade (Crampton e Krygier 2015; Massey 2012; Harley 1989). Um atlas não pode, pois, ser lido como um objeto inerte ou puro reflexo de território. Na medida em que confere legibilidade ao mundo, poderá ser lido operativamente, de forma multimodal, por diferentes atores e no quadro de diversas lógicas de ação.

Mas é necessário perguntar: pode a cultura ser mapeada? A resposta depende da perspectiva sobre o macroconceito «cultura». A sua biografia é complexa, mas é possível alinhar grandes tendências de leitura, por contraste.

Numa das perspectivas predominantes, a cultura é um estado de espírito comum a todos os indivíduos e agrupamentos que a constituem. Apresentando-se estável no tempo, a sua distribuição no espaço é confinada aos limites da geografia dos grupos sociais. Na

perspetiva inversa, declara-se indemonstrável qualquer continuidade cultural. Muitas das correntes recentes da antropologia cultural procuraram mostrar a impertinência da ideia de tradição, sublinhando que as culturas são tecidos frágeis, constantemente em recomposição, dependentes de negociações entre poderes e atores diversos.

Na primeira via, descobrimos um dos paradigmas clássicos das ciências da cultura. Pertence a Durkheim a tese mais endurecida quanto à cultura como homogeneidade. A partir do seu ponto de vista, as sociedades menos complexas caracterizam-se pela partilha, entre os seus membros, das mesmas aspirações, dos mesmos saberes e das mesmas crenças. Em *De la division du travail social* (1893), Durkheim descreve tais sociedades a partir do modelo da «solidariedade mecânica», modalidade em que a existência singular e a sobrevivência coletiva dependem da manutenção das normas e das técnicas partilhadas, constituindo uma «consciência coletiva», cuja transmissão é necessário organizar (Durkheim 2013, 46). No quadro deste paradigma – no qual se perseguia a cultura como totalidade –, sobrestimou-se a qualidade da «coerência» nas teorias da cultura (Morin 2011, 24-25).

Desta conceção de cultura, enquanto totalidade homogénea, decorre uma conceção linear de transmissão. Esta ideia de que a cultura se absorve em bloco, por via de automatismos sociais, num processo de impregnação quase passivo, no que concerne ao indivíduo, esteve presente nos ensaios de Mauss (Mauss 2013). Numa geografia intelectual diferente, Mead descreveu a transmissão cultural como um processo inevitável e perfeitamente eficaz (Mead 1940). Alguém educado numa cultura torna-se, necessariamente, um representante das tradições que a descrevem. A ineficácia de tal processo traria, como consequências, a morte das culturas.

No final do século xx, no seu inventário das críticas à noção de cultura, Brumann recolhe numerosos documentos acerca da heterogeneidade interior às culturas: determinado mito tido por fundamental, apenas conhecido por uma pequena parte das populações;

comportamentos divergentes em relação a normas tão estruturantes como as que regulam as aproximações sexuais; interpretações contrastantes de determinado imperativo religioso; ritos identificadores para uns e desconhecidos para outros (Brumann 1999). No passado, alguns investigadores usaram ferramentas estatísticas para mostrar como as crenças ou os saberes, que descrevem certas culturas, se encontram precariamente distribuídos, inviabilizando o pressuposto do consenso cultural (Romney, Weller, e Batchelder 1986). No quadro da sua antropologia da globalização, Arjun Appadurai observou que as noções de cultura mais usadas não dão suficiente atenção às mundividências dos grupos marginalizados ou dominados (Appadurai 1996, 12).

Perante estas amplas revisões do conceito de cultura, alguns autores preconizam o abandono de tal noção, tendo em conta os preconceitos que ela transporta. Outros, mesmo partindo da constatação de que o que é cultural se encontra desigualmente distribuído, privilegiaram programas de indagação que não renunciassem ao estudo da transmissão cultural, enquanto fenómeno de duração e de distribuição diferenciadas – ou seja, uma visão de cultura não a partir do paradigma da homogeneidade, mas a partir da diferenciação. Os antropólogos Fredrik Barth e Dan Sperber tornaram-se referências decisivas, no quadro desta nova tendência das ciências da cultura. Na perspetiva de Barth, a cultura é distributiva. Assim, importa conhecer como é que os diferentes substratos culturais estão distribuídos e como interagem (Barth 1981). Sperber procurou sublinhar que o ceticismo face à noção de cultura não explica porque é que, comprovadamente, determinadas representações se apresentam mais duráveis e mais distribuídas num grupo social. Na sua perspetiva, mesmo ultrapassando a ideia de cultura como «consciência coletiva», continua a ser necessário considerar esse fenómeno da durabilidade e propagação de práticas, valores e representações – é necessária, pois, de acordo com as categorias do antropólogo, uma epidemiologia das representações (Sperber 1996).

Os distanciamentos críticos em relação à noção de «cultura» combinam-se com a emergência de uma cartografia crítica que procura mostrar como a cartografia moderna, ao vincular o conhecimento

geográfico a diferentes formas de poder, reproduz construções sociais que refletem e perpetuam as relações de poder existentes. Assim, particularmente a partir da década de 1990, houve um ressurgimento das críticas teóricas à cartografia – com uma raiz assumidamente foucaultiana –, enfatizando a necessidade de compreender os mapas dentro de contextos sociais e políticos mais amplos (Currie e Miranda Correa 2021; Grier 2016; Crampton e Krygier 2015; Massey 2012; Harley 1989). A cartografia crítica desenvolve-se num contexto de expansão e democratização das tecnologias digitais, suscitando projetos de mapeamento participativo, de contramapeamento, de descoberta de microgeografias, permitindo que comunidades silenciadas traduzam as suas próprias experiências espaciais, promovendo uma compreensão mais inclusiva das culturas dos territórios. Reafirma-se, assim, a cartografia como uma forma retórica de narrar o mundo.

Neste contexto, os atlas da religião contemporâneos têm de responder a um paradoxo. Por um lado, pretendem representar a realidade da diversidade religiosa com a maior extensão possível. Por outro lado, respondendo à necessidade de encontrar formas gráficas de representação rigorosas, do ponto de vista estatístico, operacionalizam simplificações classificativas que podem invisibilizar as identidades religiosas minoritárias e, ainda mais frequentemente, revelam-se incapazes de captar as formas não institucionalizadas de religiosidade. Esta cartografia é desafiada pela necessidade de equilíbrio entre a função analítica e a sensibilidade crítica, entre a inevitabilidade de representar e a consciência dos limites da representação. Só a multiplicação de diferentes estratégias de mapeamento – raramente aglutináveis num único projeto – pode responder a estes desafios.

Na sua versão mais basilar, o atlas religioso é constituído por um conjunto de representações cartográficas relativas à presença e distribuição das afiliações religiosas nos territórios. Não se trata apenas de localizar as identidades religiosas, mas compreender as suas dinâmicas: resiliência, crescimento, erosão, diferenciação, mobilidades, reconfiguração espacial, emergência de novas identidades, etc. (Senn, Stolz, e Monnot 2024).

As escalas nacional, regional e local podem cruzar-se, superando o viés do paradigma da privatização da religião, mostrando como as identidades religiosas tomam corpo nos territórios. A partir desta ótica da espacialidade, é possível identificar o modo como maiorias e minorias demográficas se encontram e se deslocam; compreender as escalas mais extensas, mas também as geografias de proximidade; detetar zonas de invisibilidade. O jogo de escalas e o trabalho de revisão das categorias de classificação contribuirão para diminuir os riscos dos processos de recenseamento da religião, uma vez que certas formas de mapeamento podem gerar estigmatização, construir formas de vigilância indevida e reforçar dinâmicas de exclusão. Os mapas de religião tornam-se, assim, mapas de cidadania (Kühle 2024; Bouma, Halafoff, e Barton 2022; Griera e Burchardt 2021; Rodman 1992). Em particular, no plano local, é possível encontrar múltiplos testemunhos do uso da cartografia da religião como instrumento de mediação e coesão social, em contextos complexos do ponto de vista das identidades religiosas (Pinto, Mineiro, e Martins 2023).

Nesse sentido, o alargamento das categorias de classificação nos Censos 2021 deu um passo decisivo para a ultrapassagem de alguns destes riscos. As escolhas implementadas permitirão, no futuro, um exercício de leitura longitudinal mais enriquecido do que aquele que é possível atualmente. Tendo em conta que, do ponto de vista social, pode haver uma vincada diferença entre os que nominalmente se identificam com uma tradição religiosa e aqueles que participam ativamente na sua inscrição nos territórios, a pergunta sobre religião, nos Censos portugueses, poderia introduzir um item diferenciador – que permitisse distinguir identidades religiosas nominais e identidades proativas. Também a categoria de não pertença religiosa se afigura demasiado rígida para compreender a atual geografia da desfiliação religiosa.

O Atlas que aqui se introduz apresenta-se como «Um Atlas da Religião em Portugal». O artigo indefinido não é um acidente. Visa sublinhar um ponto de partida central para a equipa de investigadores sociais

que trabalharam no seu desenvolvimento<sup>1</sup>. Renunciou-se a qualquer vocação totalizante, reconhecendo que este Atlas tem o propósito de, pela primeira vez, reunir, analisar, correlacionar e pôr em perspetiva os dados acumulados pelas diferentes séries de inquirição censitária na sociedade portuguesa contemporânea. Neste domínio particular, este é o primeiro Atlas contemporâneo da religião em Portugal. Pretende-se, assim, que este esforço de sistematização seja uma infraestrutura para trabalhos futuros, que possam completar a metodologia censitária, reconhecendo que os mapas agora possíveis possam ser enriquecidos com outros estratos de informação, contribuindo para um melhor conhecimento das diferentes escalas do território.

Seguindo esta perspetiva, na primeira secção deste Atlas, destacam-se os limites e os desafios associados à interpretação dos dados censitários, sobretudo tendo em conta a evolução das metodologias e das categorias utilizadas ao longo do tempo. Optou-se por recorrer, em cada uma das séries analisadas, aos dados consolidados pelo Instituto Nacional de Estatística (INE), de acordo com a sua metodologia. No entanto, são igualmente assinaladas as restrições que esses dados impõem à análise comparativa entre períodos distintos. Apesar de não inviabilizarem algumas interpretações, essas limitações exigem vigilância.

A segunda secção do Atlas apresenta uma visão abrangente da pertença religiosa em Portugal, tendo por base os dados dos Censos 2021. Este retrato é enquadrado numa perspetiva longitudinal, que permite observar tendências ao longo do tempo, e é complementado por uma análise da distribuição regional dos dados, com referência às unidades territoriais NUTS II. Explorando os limites da comparabilidade, a leitura longitudinal centra-se sobretudo nas séries que vão de 1991 a 2021.

---

<sup>1</sup> O projeto «Um Atlas da Religião em Portugal» foi desenvolvido pelo Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER), com a participação de investigadoras e investigadores integrados do CITER e do Instituto de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, autores deste Atlas.

Na terceira secção, respeitando o princípio de organização multiteritorial que estrutura o Atlas, as análises e interpretações concentram-se na escala sub-regional. Esta abordagem permite uma leitura mais fina dos territórios, revelando configurações internas e dinâmicas diferenciadas dentro das regiões. Para essa leitura mais pormenorizada, são mobilizados outros indicadores, que enquadram, sob a perspectiva sociodemográfica, as observações relacionadas com a pertença e a não pertença religiosa. A adoção progressiva de escalas geográficas mais restritas possibilita uma abordagem multicópica dos dados censitários, favorecendo leituras complementares e aprofundadas.

A quarta e última secção do Atlas foca-se na escala concelhia, que corresponde à unidade de análise mais próxima das vivências e dinâmicas de indivíduos, comunidades e organizações locais. Tal como foi evidenciado na análise sub-regional, esta é a escala que mais *nuances* introduz na representação multiterritorial do país. O uso metodológico de *rankings* permitirá traçar uma geografia religiosa detalhada, salientando tanto continuidades como transformações, tanto contrastes como semelhanças. Esta perspectiva de proximidade contribui para uma compreensão mais concreta das culturas religiosas, com base na sua distribuição espacial no território nacional.

A metodologia desenvolvida favorece o acesso do leitor plural: aquele que procura sobretudo tabelas, gráficos e mapas que lhe permitam uma leitura condensada dos dados disponíveis; o leitor que tenciona privilegiar o acesso a uma escala em particular; ou mesmo o leitor que pretende informação mais circunscrita territorialmente, para desenvolver outros projetos. Assim, o Atlas abre-se tanto ao cientista social como ao decisor político; ao jornalista e ao professor; ao autarca ou ao mediador cultural; enfim, a qualquer leitor que deseje aprofundar a sua experiência de cidadania a partir desta leitura sociorreligiosa do território.