EDUARDO DUQUE

Valores e Religiosidade em Portugal

Comportamentos e atitudes geracionais

Edições Afrontamento

BIBLIOTECA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS · SOCIOLOGIA, EPISTEMOLOGIA · 112

Eduardo Duque. Doutor em Sociologia pela Faculdade de Ciências Políticas e Sociologia da Universidade Complutense de Madrid (2008), Mestre em Filosofia pela Universidade do Minho (2002) e Licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia da UCP-Braga (1999). É Professor da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da UCP e membro integrado do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho, onde integra o grupo de «Estudos Culturais» do CECS-UMinho e membro colaborador do Lab2PT-UMinho. As áreas de investigação e atuação têm incidido sobre 1) gerações, trajetórias sociais e percursos de vida; 2) análise do impacto do desenvolvimento social nos valores contemporâneos, particularmente, nos valores religiosos; 3) análise do tempo social e temporalidades; 4) adequação de diferentes metodologias na análise das tendências socioculturais. A par da docência universitária, tem integrado vários projetos de investigação nacional e internacional. O seu último livro, editado em 2021, como organizador, intitula-se *Diferentes abordagens do envelhecimento*. E o penúltimo, em coautoria, intitula-se *Las transformaciones de la educación. De la tradición a la modernidad hasta la incertidumbre actual*. Foi editado em 2019, pela Dykinson, em Madrid. Foi distinguido com o Prémio Extraordinário da Universidade Complutense de Madrid.

VALORES E RELIGIOSIDADE EM PORTUGAL
Comportamentos e atitudes geracionais

Eduardo Duque

VALORES E RELIGIOSIDADE EM PORTUGAL
Comportamentos e atitudes geracionais

Apresentação
Alice Ramos

Prefácio
Boaventura de Sousa Santos

Posfácio
José F. Durán Vásquez

Edições
Afrontamento

Título: Valores e Religiosidade em Portugal. Comportamentos e atitudes geracionais
Autor: Eduardo Duque
© 2022, Autor e Edições Afrontamento
Capa: Edições Afrontamento / Departamento gráfico
Edição: Edições Afrontamento, Lda.
Rua Costa Cabral, 859 – 4200-225 Porto
www.edicoesafrontamento.pt / comercial@edicoesafrontamento.pt
ISBN: 978-972-36-1938-6
Colecção: Biblioteca das Ciências Sociais / Sociologia / 112
Depósito legal: 500721/22
N.º edição: 2133
Impressão e acabamento: Rainho & Neves, Lda. / Santa Maria da Feira
geral@rainhoeneves.pt
Distribuição: Companhia das Artes – Livros e Distribuição, Lda.
Comercial@companhiadasartes.pt

Junho de 2022

Apresentação

Alice Ramos*

O *European Values Study* (www.europeanvaluesstudy.eu) é um dos mais antigos estudos comparativos sobre valores que se realiza na Europa. A primeira edição realizou-se em 1981 tendo contado com a participação de 10 países europeus. A vaga mais recente (2017/20) registou já a participação de 36 países.

Portugal participou pela primeira vez em 1990, sob a coordenação de Luís de França, investigador do Instituto de Estudos para o Desenvolvimento. A realização das edições de 1999, 2008 e 2017 coube a equipas do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, as duas primeiras coordenadas por Manuel Villaverde Cabral e Jorge Vala, a terceira por mim própria. Em Portugal, o trabalho de campo da última vaga foi conduzido pela GfK, entre janeiro e março de 2020 e contou com o financiamento da Fundação Calouste Gulbenkian, da Fundação La Caixa e da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Ainda em Portugal, o EVS está integrado no programa Atitudes Sociais dos Portugueses, uma das componentes do PASSDA (*Production and Archive of Social Science Data*), um consórcio nacional inserido no Roteiro Nacional de Infraestruturas da FCT que reúne o ICS – ULisboa (que o lidera) e alguns dos principais centros de investigação portugueses em ciências sociais.

Sendo um dos estudos comparativos e longitudinais, de cariz académico, mais antigos na Europa, o EVS tem vindo a acompanhar a evolução em termos de exigências teóricas, metodológicas e de proteção de dados que têm marcado as linhas orientadoras da investigação em ciências sociais nos últimos 15 anos. Como resultado deste incremento qualitativo, o EVS integra a SERISS (Synergies for Europe's Research

* ICS – Universidade de Lisboa. Coordenadora Nacional do European Social Survey-ERIC e do European Values Study.

Infrastructures in the Social Sciencies), uma infraestrutura europeia que visa promover as infraestruturas de dados das ciências sociais da Europa, incrementando o seu papel na resolução dos principais desafios sociais que a Europa enfrenta hoje e o seu contributo enquanto fornecedor de evidência empírica socioeconómica de alta qualidade capaz de constituir uma base sólida para as políticas públicas nacionais e europeias.

A edição de 2017 constitui também um marco importante pela colaboração pioneira entre o EVS e o *World Values Survey* (WVS). O resultado mais visível desta colaboração é a produção de um questionário comum em 70% das perguntas, o que significa que as comparações internacionais podem transpor as fronteiras europeias e alargar-se aos 5 continentes. A possibilidade de analisar os valores e atitudes dos portugueses num contexto internacional tão abrangente constitui uma oportunidade única no campo das ciências sociais.

Os resultados do EVS refletem os valores, atitudes e opiniões dos cidadãos acerca de uma multiplicidade de temas centrais à vida quotidiana, como sejam a família, a religião, a política e o trabalho. Mas também questões relacionadas com a perceção de bem-estar e felicidade, a moralidade, os movimentos migratórios, o papel do Estado-Providência, as redes sociais ou as alterações climáticas são exemplo da diversidade de opiniões que são recolhidas junto de amostras representativas das populações que ausculta.

Estes resultados representam uma quantidade riquíssima de informação que pode interessar a um público vasto, desde a própria academia, até decisores políticos, professores, alunos dos diversos níveis de ensino, jornalistas e público em geral. Através destes dados podemos conhecer o que aproxima e distancia os portugueses de cidadãos de outros países europeus, assim como identificar as tendências de mudança ou estabilidade nas últimas três décadas.

O autor do presente livro é um conhecedor profundo do *European Values Study*. Neste livro apresenta-nos uma análise centrada na sociedade portuguesa, numa perspetiva temporal, comparando os resultados mais recentes com os da vaga anterior do EVS (2008). Apesar de as suas preocupações, enquanto cientista social, se focarem primordialmente nas atitudes e comportamentos religiosos, isto não limita a sua análise à dimensão religiosa. De acordo com as suas próprias palavras, o objetivo deste livro é produzir uma «radiografia da religiosidade dos portugueses», analisando o fenómeno religioso numa perspetiva contextualizada e abrangente. Desta forma, o Professor Eduardo Duque enquadra a compreensão da esfera religiosa na globalidade das restantes esferas da vida, que organiza em duas dimensões supra-ordenadas: a dimensão social e a dimensão valorativa. Assim, aspetos como os valores do trabalho, a participação cívica e o voluntariado, a confiança intrapessoal e institucional, ou a forma como os portugueses se veem a si próprios e veem o Outro (seja o outro gene-

ralizado, seja o outro pertencente a grupos sociais específicos), o posicionamento face às questões relacionadas com a vida e com a morte, entre outros, são chamados a ilustrar a forma como a religiosidade se associa às demais escolhas individuais. Esta abordagem holística e longitudinal permite, sem dúvida, uma melhor compreensão das atitudes e das práticas religiosas dos portugueses, bem como dos eventuais processos de transformação vividos na última década.

Prefácio
E se Deus for outro ou estiver noutro lugar?

Boaventura de Sousa Santos

O Professor Eduardo Duque apresenta-nos neste livro uma análise sólida, bem informada e tecnicamente bem construída do fenómeno religioso em Portugal a partir dos dados do *European Values Survey* regularmente obtidos segundo metodologias sociológicas convencionais. Com base num conhecimento profundo da sociologia da religião e (implicitamente) da teologia, Eduardo Duque explora todo o potencial analítico que se encontra nessa base de dados e fá-lo com uma maestria notável. Só por isso mereceria a recomendação de leitura.

A um nível mais profundo, a sua análise é habitada por uma certa angústia pela perda da experiência e da vivência religiosa sobretudo entre os mais jovens e é aí que o Prof. Duque revela bem a sua formação sociológica e teológica. Para ele, essa perda é também uma perda de comunidade, dos valores de reciprocidade, solidariedade, entreajuda que fazem do próximo o elemento transcendental da nossa imanência. É, pois, um livro instigante e eu vi nisso um convite para pensar, tanto mais que em livros anteriores (*Se Deus fosse um activista de direitos humanos*) tenho-me perguntado sobre se o declínio aparentemente irreversível da religiosidade não resulta afinal de procurarmos um Deus que talvez seja outro e num lugar que talvez nunca tenha sido o seu. Eis, uma versão preliminar das minhas especulações actuais neste domínio, muito dependentes da pandemia que nos tem dominado nos dois últimos anos e no confinamento a que nos sujeitou, criando mais ocasiões para nos confrontarmos com Deus.

Pelo menos, desde que no século XVII, com Descartes, se impôs a separação absoluta entre a natureza, enquanto *res extensa,* e os seres humanos, enquanto *res cogitans*. A prova da existência de Deus passou a estar na mente humana, porque só ela pode conceber um ser perfeitíssimo, infinito. Sendo imperfeita, a mente humana só é capaz de tal concepção porque alguém a inscreveu nela. Esse alguém é Deus. A natureza é incapaz de uma tal concepção, e aí reside a sua incomensurável inferioridade em rela-

ção à mente própria dos humanos. Com a demonstração da existência de Deus ficou provada a impossibilidade da co-existência com ele no mesmo mundo. Deus é do «outro mundo», o seu «reino não é deste mundo». Deus é a transcendência.

Assim começou o confinamento de Deus. Se até então já era difícil comunicar directamente com Ele, daí em diante tornou-se impossível. Só os místicos o conseguiriam fazer, e sempre com altos custos pessoais. No mesmo processo em que Deus foi humanizado, foi também desnaturalizado e, com ele, os seres humanos que o conceberam. E como não conseguem ser mente sem ser corpo natural, ao mesmo tempo que provaram a existência de Deus, os seres humanos deixaram de o entender e deixaram de se entender entre si. Assim se desumanizaram. A humanização de Deus redundou na desumanização dos seres humanos. O *homo economicus* (o homem económico) do capitalismo nascente, tal como o quase contemporâneo *homo lupus homini* (o homem lobo do homem) de Hobbes, são a expressão desta desumanização do humano. O ser competitivo, centrado no seu interesse individual, é um ser anti-social que vê nos semelhantes (nunca iguais) potenciais inimigos, e que só faz filantropia se dela resultar benefício próprio.

A incompreensão abissal do ser divino permitiu aos humanos dizer de Deus tudo o que queriam e consoante as conveniências. A teologia sofreu então uma transformação qualitativa. Passou a tentar resolver o mal-entendido cartesiano, multiplicando as mediações que humanizavam falsamente Deus. As ficções do «Deus feito homem» ou o «corpo de Deus» foram levadas ao paroxismo. O nazareno cruxificado do século XVIII barroco é um espetáculo visceral de primeira ordem, o espetáculo de um corpo cuja máxima exaltação é a mortificação e a morte. A economia da morte, em que o colonialismo e a escravatura prosperavam, encontrava nessas imagens um espelho cruel e um consolo desesperado. A exuberância das imagens escondia eficazmente as ficções teológicas. Escondia sobretudo as consequências trágicas dessas ficções, tal como muito antes as tinha vivido o jovem nazareno, ao concluir na cruz que nenhuma ambulância divina o viria salvar e afastar dele aquele «cálice».

O confinamento do Deus cartesiano a partir do século XVII foi fundamental para que em nome dele se pudessem cometer as maiores atrocidades. O jovem nazareno que morrera na cruz para «salvar o mundo» era agora invocado para justificar a imensidão das mortes de escravos e de povos originários para «salvar a economia». Confinado, Deus estava limitado à tele-presença. A presença real passou a ser dos intermediários, missionários, pastores, catedrais. Tal como hoje os entregadores de comida por aplicação ou aplicativo (os *motoboys* e as *motogirls*) não escolhem os restaurantes pela qualidade da comida, mas pelo valor da remuneração por entrega, os intermediários passaram a servir a comida espiritual consoante as prebendas que recebiam. Não o faziam por opção, faziam-no por necessidade. Serviam os senhores da terra que se serviam deles para consolidar o seu domínio.

Mas estaria o Deus verdadeiramente confinado? Sendo infinito em todos os seus atributos, é impossível imaginar outro confinamento que não seja um acto originário, um auto-confinamento. Por outro lado, é um absurdo pensar que um ser infinito se confine. E é também impossível imaginar um motivo divino para o auto-confinamento. Medo de ser contaminado? Não é imaginável que Deus corresse o perigo de ser contaminado por seres tão infinitamente inferiores, até porque, segundo a teologia cartesiana, os humanos não têm sequer o nanotamanho do vírus para poder contaminar Deus. Medo de contaminar? É um absurdo pensar que o Deus cartesiano temesse contaminar. Sendo infinito, tudo está contaminado e, simultaneamente, purificado por ele. A hipótese mais credível é que os teólogos, eles sim, tivessem medo que Deus contaminasse o mundo. Talvez soubessem que a desnaturalização de Deus era uma imposição tão forte e tão frágil quanto todas as outras imposições humanas. Para a consolidar tiveram que recorrer a múltiplas artimanhas arquitetónicas, pictóricas, sermónicas, teológicas que enganassem todos aqueles que não beneficiavam com o suposto confinamento de Deus. Tais artimanhas foram as máscaras usadas eficazmente para supostamente proteger Deus dos humanos, mas que realmente funcionavam para permitir aos humanos realizar livremente os seus negócios sem incorrer no risco que correram os «vendilhões do templo». Podemos, pois, concluir que Deus não esteve confinado durante todos estes séculos. Esteve em toda a parte – como lhe competia. Apenas esteve ausente do discurso humano sobre ele. Ou melhor, o discurso predominante dos humanos sobre ele destinou-se a criar e a justificar a sua ausência. Afinal, onde esteve Deus durante estes séculos? Sugerirá esta pergunta, em si, que Deus deu algum sinal de que a teologia que nos impuseram chegou ao fim?

As chagas do nazareno do século XXI

No século XVII ocorreu uma grande clivagem nas reflexões sobre Deus. À teologia cartesiana, que expus acima, opôs-se radicalmente a teologia espinosista. Enquanto, para Descartes, Deus é tão produto da mente humana quanto transcendente, para Espinosa Deus é a infinitude de tudo o que existe, a substância, a natureza. «Deus sive Natura». Deus, ou seja, a natureza, disse Espinosa. Não se trata da natureza desqualificada de Descartes («natura naturata») mas da natureza qualificante de tudo, a energia vital infinita que anima o mundo e a vida («natura naturans») e de que os seres humanos dependem em toda a sua finitude. Neste sentido, a natureza não nos pertence, nós é que pertencemos à natureza. Deus não é personalizável (como se fosse um humano potenciado ao infinito). Nem transcendente. Deus é deste mundo e de todos os outros mundos possíveis. Para Espinosa, só assim se pode dizer com verdade que Deus é infinito e omnipresente. Distinguir entre aqui e além, dentro e fora, é a

limitação própria dos humanos. Deus é a imanência do mundo e os seus infinitos atributos são os que explicam as limitações dos humanos. E não o contrário.

Para Espinosa, a humanização dos humanos não está na sua desnaturalização, mas, pelo contrário, na sua naturalização qualificante. Ora o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado foram os motores modernos da desnaturalização. A natureza foi cartesianamente desqualificada para que o capitalismo a transformasse num recurso natural incondicionalmente disponível para os seres humanos. E foi igualmente desqualificada para que o colonialismo e o patriarcado transformassem em recurso humano subjugável e espoliável todos os seres humanos considerados radicalmente inferiores por supostamente estarem mais próximos da natureza, fossem eles negros, indígenas ou mulheres. Em suma, fossem eles corpos racializados e sexualizados. No mundo cartesiano, a desnaturalização de alguns só foi possível à custa da naturalização das grandes maiorias.

Esta naturalização desqualificante de seres humanos foi o produto de uma ignorância fatal em que vivemos desde o século XVII, a ignorância de que se alimentaram o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Os dois últimos existiram antes do capitalismo, mas foram reconfigurados por este para se transformarem em fontes de trabalho altamente desvalorizado (da escravatura aos auto-escravos informais ou uberizados) ou não pago (a economia submersa do cuidado quase totalmente a cargo das mulheres). E Deus? É impossível imaginar um jovem nazareno espinosista. Mas se fosse possível, o sofrimento humano injusto e inabarcável que a naturalização desqualificante causou e continua a causar em tanto ser humano (escravatura, limpeza étnica, racismo, sexismo, homofobia) seriam chagas infligidas na humanidade. E o desmatamento industrial das florestas, a contaminação dos rios, a mineração a céu aberto, o *fracking* seriam igualmente chagas desta vez infligidas na mãe terra. Em conjunto, tais chagas constituiriam uma imensa e permanente crucifixão. Um segundo e muito mais doloroso calvário.

A pandemia do coronavírus é primeira notícia teológica do século XXI. Será que o anúncio inaugural do Evangelho de S. João «e o verbo fez-se carne» terá de ser substituído pelo anúncio crepuscular «e o verbo fez-se vírus»? Como quer que seja, uma nova teologia se anuncia. Parte de uma proposição nova, a proposição 37 da Primeira Parte da *Ética* de Espinosa. Pode formular-se de muitas maneiras nas diferentes línguas e cosmovisões do mundo e, à maneira espinosista, pode ser seguida de demonstrações, explicações, axiomas, escólios ou corolários. No mundo ainda eurocêntrico a proposição pode formular-se assim. Proposição: *a naturalização cartesiana de tanto ser humano, provocada pela dominação capitalista, colonialista e patriarcal, ocorreu de par com a naturalização cartesiana de toda a vida não humana, e redundou num sacrifício imenso no altar global dos ídolos do dinheiro e do poder.* Demonstração*: tal como a vida humana é uma ínfima parte da vida não humana do planeta,*

o sacrifício da vida não humana foi imensamente mais vasto, mas foi ocultado com êxito pelo pensamento dominante ao serviço dos ídolos. Explicação: *o sacrifício da vida não humana não encontrou outra forma de ser conhecido e denunciado senão contagiando com as suas chagas os altares e os ídolos*. Axioma: *O vírus* é *apenas a prova mais convincente neste século da existência de Deus*. Corolário I: *um Deus desconfinado é um perigo fatal para os ídolos do dinheiro e do poder*. Corolário II: *um Deus desconfinado é finalmente um consolo eficaz e perene para a mãe terra e para todos aqueles que, por estarem mais próximos dela, foram juntamente condenados com ela, os condenados da terra de Franz Fanon*.

Será este o Deus que os jovens buscam e em vão tentam encontrar nas nossas conceções convencionais de religião e de religiosidade? Não será que veem melhor a crucificação do seu Deus na crise ecológica e nas feridas que ela inflige à natureza? No sofrimento injusto a que tanta gente é submetida pela desigualdade e pela discriminação, gente digna a viver em condições tão indignas de fome, de guerra, de abandono. Estas perguntas decorrem do desafio que o livro do Professor Eduardo Duque me fez. Outros leitores e outras leitoras farão outras perguntas. Este é o grande mérito deste livro e por isso recomendo vivamente a sua leitura.

Enquadramento metodológico do estudo

O texto que aqui se apresenta é resultado do estudo continuado das diferentes vagas do *European Values Survey*, particularmente, no que se refere à análise da dimensão religiosa. Já se tinha analisado e publicado sobre as duas vagas anteriores, a de 1990 e de 2008 e, agora que saíram os dados referentes a 2020, decidimos analisar este respetivo ano, ao qual se fica a dever esta publicação.

Se a principal razão desta publicação é perceber a forma como os portugueses se posicionam em relação à dimensão religiosa, este breve estudo pode considerar-se como que uma radiografia da sua religiosidade, na medida em que se discorre sobre a autoidentificação religiosa, a pertença a uma religião, a matriz religiosa dominante, a assistência aos serviços religiosos e a sua dimensão valorativa, crencial e institucional.

Neste sentido, estas páginas podem considerar-se uma tentativa de método e uma tentativa de sistematização. Uma tentativa de método porque medirmos a dimensão religiosa de um povo a partir de um inquérito é sempre uma abordagem muito pobre, dado que, por um lado, as perguntas de um inquérito são sempre insuficientes para o tratamento de uma questão dentro da perspetiva da totalidade do real, por outro lado, não podemos esquecer que as respostas às questões dos inquéritos podem ter sido dadas por uma certa «desejabilidade social». Neste sentido, o método a que aqui recorremos não é pior ou melhor do que outros métodos, mas sim um método analítico derivado da diversidade de perspetiva científica.

Por outro lado, este texto é também uma tentativa de sistematização, na medida em que não nos parecia honesto deixar ao leitor a ideia de que a dimensão religiosa se reduz à apresentação das frequências de determinadas variáveis ou à correlação entre alguns indicadores. Tal apresentação reduziria o tema à sua funcionalidade imediata, sem buscar as últimas razões ou causas, sem procurar a compreensão do fenómeno na sua possível totalidade. É por isso que, sempre que possível, procuramos analisar

o fenómeno em estudo com o recurso, por um lado, a modelos conceptuais que permitam a recategorização dos indicadores (como é o caso da interpretação da prática religiosa) e, por outro lado, à elaboração de medidas agregadas ou à construção de índices sintéticos.

Um tempo de crescente complexidade

A sociedade ocidental contemporânea reivindicou para si a capacidade de ser capaz de construir o seu próprio destino. Revelou uma atitude crítica em relação ao passado e renegou o destino inexorável e sem capacidade de intervenção. Construiu um presente configurável ao seu jeito, um tempo aberto e indeterminado, pronto para ser habitado a partir das suas vontades e desejos.

Este é um tempo de crescente complexidade (Adam, 2004; Innerarity, 2011; Han, 2014). Todos os tempos tiveram as suas dificuldades e proezas, derrotas e vitórias, mas a sociedade em que vivemos integra um conjunto de dinâmicas com capacidade criativa de inverter o tempo, sem qualquer linearidade, alterando todos os padrões de um momento para o outro.

Uma destas dinâmicas é a velocidade com que tudo acontece (Nowotny, 1996; Hartmut, 2013). As mudanças aceleram e alteram de um dia para o outro todos os âmbitos da vida, sem que nada escape à voragem do tempo. É difícil programar o futuro das nossas vidas, porque o futuro tornou-se demasiado opaco e volúvel para ser vislumbrado e, neste sentido, deixou de ser sequencial e preditivo como nas sociedades industriais, passando a não ter peso nas nossas decisões.

Quando não se consegue programar a vida com uma certa distância, o presente, porque há sempre muitas coisas para fazer, acaba por ser encurtado e ganha poder nas nossas vidas (Abbott, 2001). Tudo passa a ser feito na densidade do presente e sem o peso do futuro. Corre-se imenso para se ganhar o presente e esta aceleração do dia a dia tende a anular o tempo de espera, de esperança, bem como os períodos destinados a pensar e a refletir.

No contexto ambiental, as políticas, em geral, são tomadas na medida em que surgem perigos ameaçadores. Esta forma de agir generalizou-se, na sociedade contemporânea, a todos os ambientes e contextos, do social ao artístico, do económico ao ético. Esta política de ação excessivamente presentista tornou-nos demasiado reativos, porque tudo tem que ser resolvido no momento, não há tempo de espera e quando se espera é dinheiro que se gasta. Vivemos no primado da economia!

Faz falta nas nossas sociedades a lentidão do tempo; o tempo distendido, que rompe com a velocidade que passa por nós; tempo que permita conversas pessoais

«sem tempo»; tempo que permita «perder tempo»; tempo não datável, aberto e infinito que seja amigo do ser humano (Duque, 2012; Han, 2016).

Uma outra dinâmica é a carga da superinformação em que vivemos (Buckland, 2017; Roetzel, 2019). Além dos *emails*, a tecnologia de bolso oferece-nos uma quantidade de redes que disparam sobre o sujeito todo o tipo de informação. A vida deixou de ter momentos mortos, pausas que permitem o descanso e até o encontro connosco próprios. Deixou de proporcionar o silêncio da recreação mental, o que, neste sentido, indica uma certa distância do nosso interior.

À noite, antes de deitar, entram as últimas notícias e, de manhã, ao acordar, deparas-te com notícias novas a entrar; durante o dia, no intervalo das aulas ou do trabalho, encontras no bolso notícias que acabam de chegar! Sempre notícias novas, são formas diferentes, inteligentes e criativas de nos tomar o tempo e as pausas, como quem ocupa o sopro da respiração.

Em boa verdade, o tempo passa rápido e é acelerado porque há um excesso de informação sobre as nossas vidas. E se ao menos essa informação fosse autêntica e fidedigna, o ser humano podia, através dela, crescer, porém, sabemos bem, que nem sempre isso acontece (Kaplan, 2020). Nem sempre as notícias que chegam até nós são verdadeiras ou, se o são, vêm, muitas das vezes, trabalhadas com uma carga ideológica que só quem é perito na área consegue separar o trigo do joio.

De facto, este trabalho de depurar a informação é similar à do músico que, sendo perito em solfejo, basta-lhe passar os olhos pela partitura para ouvir, sem o auxílio de um instrumento, a melodia anotada na pauta. Ora, como sabemos, os músicos sapientes não abundam no país, pelo que é tarefa árdua para a larga maioria dos cidadãos captar a melodia sem a audição da música, ou seja, é deveras difícil para o simples cidadão separar, entre toda a informação de que é recetor, a verdade da não verdade.

O excesso de informação e a informação que nem sempre apresenta todos os perspetivas do acontecimento podem suscitar vidas desconectados da realidade, vidas inautênticas, que se vivem a partir do exterior, fruto da informação que se recebe. É muito comum ouvirmos jovens a dizer que querem viver como nas imagens do *Instagram*, jovens que constroem vidas e tempos paralelos, que, a partir dessas imagens, vivem experiências reais de tempos que nunca existiram, o que leva a uma certa ucronia e desacerto com a vida real.

Este excesso de informação, que nos chega através da imagem, do som, etc., cria a sensação de que é possível explorar à vontade todas as estradas da vida. É como a «máquina do tempo» de Wells (2004), que permite, sem qualquer entrave à partida, avançar em todas as direções da temporalidade, e quanta mais velocidade se alcança mais gosto se tem pelo processo de aceleração, gerando novos momentos criativos que, inclusive, facilita a criação de novos símbolos, culturas e mitos. É precisamente esta a realidade nos dias de hoje. O excesso de informação gera uma multiplicidade

de culturas dentro da própria cultura, desapropriando, na maior parte das vezes, a cultura endógena do indivíduo.

Além da velocidade com que tudo acontece, a que já aludimos, e do excesso de informação com que, diariamente, somos confrontados, podemos falar de uma outra dinâmica umbilicalmente ligada a estas e que tem contribuído também para a transformação da nossa forma de viver. Referimo-nos à cultura do gozo, do conforto e do prazer (Lipovestky, 2007; Bauman, 2009: 70-92; Baudrillard, 2009).

Os tempos de hoje nada têm a ver com os tempos de outrora. E não é preciso recuar muito no tempo para perceber tamanhas diferenças. Tão pouco é necessário evocar o espírito sucedâneo aos dias medievais, que afirmavam o abandono do efémero, o desprezo pela existência terrenal, etc. Basta recuar à década de 60 ou 70 do século passado, para perceber a dureza da vida, a calosidade do trabalho, a mulher doméstica, vista como a figura «cuidadora», e o homem trabalhador, como o «ganha-pão», enfim, são tempos que, não obstante muito próximos de nós, são deveras diferentes.

E o que tem a ver isto com a cultura do gozo, do conforto, da estética tão própria dos tempos de hoje? Como é que em tão pouco tempo se passou de uma sociedade poupada, assente em jornadas de trabalho duro e sem férias para uma sociedade em que se afirma a busca da fama, do conforto, do prazer e do gozo?

A cultura portuguesa não pode fugir à inferência lógica que envolve a identidade europeia, em que o seu modo de estar, de ser e de viver se confunde, em última análise, com a forma de estar, de ser e de viver de um europeu. Portanto, este fator bidirecional torna-se um fator igualmente essencial na compreensão da nossa cultura, como que, ao desvelar o que significa ser europeu, se estivesse a atribuir significado ao que é ser português.

Quem é que não se lembra, pela vida vivida ou pelo estudo da história, da juventude dos anos sessenta como um elemento motriz e dinamizador do processo de transformação sociocultural (Roszak, 2005; Lipovetsky, 1990: 144 e ss)? Quem não se recorda dos jovens que romperam com as estruturas normativas dominantes em busca de outros espaços e canais alternativos, assumindo novos valores, novas condutas, marcando novos rumos e abrindo novas perspetivas? Basta relembrar a geração *Beat*, que despontou na Europa, formada por jovens intelectuais que contestavam a falta de pensamento crítico e que propuseram novos estilos, comportamentos e atitudes que rasgaram por completo com o passado, suscitando novos estilos e formas de estar na vida (Lasén, 2000; Pais, 2003 & 2009; Maffessoli, 2004; Pappámikail, 2011; Zárraga, 2015).

A cultura portuguesa, ao abrir-se à cultura europeia, tornou-se mais rica, o que facultou não só a recomposição do seu tecido social e empresarial, como também e, naturalmente, a vida económica e cultural do país. Os portugueses, aos poucos, passaram a viver melhor, a ter maiores níveis de escolaridade, a ter, tal como a maioria

dos povos europeus, novas oportunidades de frequentar com regularidade o teatro e o cinema, a consumir mais, a ter tempo para o lazer, etc. Os portugueses, nestes últimos 60 ou 70 anos, reconfiguraram a sua forma de viver, de acordo com a sua idiossincrasia e cultura, recomposição esta que lhes permitiu, em muitas dimensões, estar ao mesmo nível dos seus congéneres europeus, explicando, assim, a mudança de comportamentos, atitudes e valores que foram recriados a partir do encontro com outras culturas (Barreto, 1995; Costa, 1999; Santos, 1994 & 2011; Almeida, 2004; Murteira, 2004; Ribeiro, 2011; Duque, 2017; Silva; 1996).

Nesta voragem transformadora, houve dinâmicas comunitárias que beneficiavam o bem comum que se reconfiguram em prol do bem único individual, dando origem a práticas e condutas demasiado fechadas e individualistas. Muitos cidadãos só se sentem ligados à comunidade para satisfazer as suas necessidades económicas e para obter a sua proteção. Uma larga maioria de pessoas vive socialmente à margem – ainda que vivam geograficamente próximos –, utilizando os benefícios sociais em benefício próprio.

Reconfigurou-se assim a ideia, que se conhecia bem em Portugal, da comunidade como a estrutura em que as pessoas se uniam através dos valores comuns que interiorizavam e que partilhavam entre si. A comunidade não se fundava num conjunto de leis ou regulamentos, mas em algo prévio e elementar, ou seja, na solidariedade natural entre os indivíduos, a que Durkheim (1999) chamou a «solidariedade orgânica».

Neste aspeto, a sociedade contemporânea foi inexoravelmente perdendo o seu caráter de comunidade, dando lugar a condições de vida muito mais individualistas.

A família, nesta perspetiva, deve ter sido o reduto que mais e melhor resistiu à atomização individualista, como a última forma de comunidade, ainda que também ela se vá reconfigurando como consequência do matrimónio à experiência, das uniões de facto quaisquer que elas sejam, da extensão do divórcio, das questões que hoje se colocam à natalidade, etc. (Illouz, 2012; Singly, 2016; Lietz, Julien-Chinn, Geiger, & Piel, 2016; Walsh, 2016). Apesar de todas estas transformações pelas quais a família vai passando (Pais, 1998; Durán Vázquez & Duque, 2019), a confiança que nela se deposita, tal como veremos na Figura que apresentaremos mais abaixo, é sempre muito alta, o que revela que a família é um bem maior transversal ao sujeito, já que o apoia em todos os setores da vida, mesmo que não disponha imediatamente de todos os meios para o fazer.

Não é despiciendo notar que, não obstante estas transformações, a sociedade contemporânea parece querer recuperar e valorizar o sentido da comunidade. Tal facto, vê-se pelo número de pessoas que está disponível para o voluntariado, para constituir e integrar diversos tipos de associações, para incorporar determinados clubes temáticos que estejam de acordo com os seus interesses e visões do mundo, para participar em diversos órgãos, etc.

Esta recuperação da ideia da comunidade suscita uma questão muito interessante para o futuro da sociedade e que passa por perceber que o ser humano sempre soube, ao longo da sua história, encontrar formas de conciliar as suas exigências individualistas – diga-se não tão acentuadas como nos dias de hoje –, com o desejo de ser e formar comunidade com os outros, dando assim sentido ao seu caminho de realização como pessoa.

Referimos acima que a sociedade contemporânea era muito diferente – e é de facto – da sociedade dos anos 60 e 70 do século passado (Velarde, 1994; Megías, 2003). Mencionamos também que há processos que procuram recuperar a comunidade, naturalmente, com a linguagem e os ritmos dos tempos modernos.

Vejamos agora uma dimensão que, apesar de se ter transformado ao longo destes últimos anos, continua a ser hierarquizada pelos portugueses de forma muito semelhante. Referimo-nos a uma dimensão importante da nossa vida, como é a do trabalho que, agora, é sem dúvida mais flexível, em modalidades a tempo parcial, etc., mas cuja forma com que os portugueses o hierarquizam é muito semelhante. Vejamos a hierarquia dos valores do trabalho entre os inquéritos do *European Values Survey* dos anos 1990 e 2020.

Perante a questão «diga, por favor, quais os aspetos que, pessoalmente, considera importantes no trabalho: ser bem pago, um bom horário, possibilidade de ter iniciativa, bons períodos de férias, trabalho em que sinta que pode realizar alguma coisa e trabalho com responsabilidade(s)», os portugueses referiram, através dos inquéritos aplicados em 1990 e 2020, em primeiro lugar, «priorizar no trabalho o ser bem pago» (em 1990, 79% e, em 2020, 92%); em segundo, «um trabalho em que sinta que pode realizar alguma coisa» (em 1990, 67% e, em 2020, 83%) e, em terceiro lugar, «ter um bom horário» (em 1990, 62% e, em 2020, 82%). Esta forma de hierarquizar estes valores poder-nos-ia levar a questionar a realidade que caracteriza a sociedade contemporânea. Numa sociedade em que, cada vez mais, se valoriza o nível de escolaridade, o percurso académico e a eficiência profissional, seria de esperar que se valorizasse no trabalho aspetos mais relacionados com a realização pessoal e a eficiência profissional.

Porém, a análise mostrou-nos o contrário, já que se atendermos aos valores implícitos nas opções em causa, podemos compreender que, em três décadas, os portugueses continuam a valorizar aspetos que são subjacentes às condições essenciais do trabalho, ou seja, à segurança financeira, bem como ter as condições ideais para a sua realização.

Atendendo, assim, às prioridades evidenciadas – e seguindo os modelos de Rokeach (1973) e Halman (1995) –, podemos depreender que os portugueses se detêm tanto nos valores instrumentais como expressivos, com maior tendência para os instrumentais, uma vez que, entre as três primeiras prioridades escolhidas pelos portugueses, duas recaíram em valores instrumentais: ser bem pago e um bom horário. Outros auto-

res, como Cheung e Scherling (1999) George e Jones (1999) e Vala (2000) preferem definir como «extrínsecos» os valores «instrumentais» e como «intrínsecos» os valores «expressivos».

Finalmente, uma referência a uma outra dimensão da vida que determina o desenvolvimento de qualquer sociedade, referimo-nos à educação, como o caminho da sustentabilidade e da garantia de futuro de qualquer cultura. Como refere Lopes et al. (1989: 251) a melhoria do nível educacional é, a médio prazo, a orientação que mais poderá contrabalançar resistências ao processo de integração, na medida em que permite aos cidadãos uma melhor compreensão dos processos em causa.

Ora, Portugal tem sido um país que tem sabido, tal como já se referiu, não só integrar-se de forma cada vez mais profunda e comprometida com os valores da União Europeia, como também integrar os que vêm de fora e nele procuram organizar as suas vidas (Costa, 2012 & 2015). Esta educação – que sem dúvida terá muito a melhorar – tem conseguido evitar a formação de culturas insuladas e de valores extremistas e tem forjado uma identidade portuguesa globalizada, de fronteiras abertas e de construção participada por todos os indivíduos que se sentem parte da comunidade, que é naturalmente geradora de manifestações e de significados múltiplos que, desde cedo, se aprendeu a respeitar.

Chegados aqui, em que procuramos olhar para algumas dimensões que caracterizam as sociedades ocidentais em geral e a portuguesa em particular, vejamos agora a análise da dimensão religiosa e a forma como ela se integra e dialoga com o nosso tempo.

A dimensão religiosa no contexto da cultura contemporânea

A questão da procura de Deus

Há na vida determinadas coisas que sabemos que existem, mas temos dificuldade em provar racionalmente a sua existência e vivê-las é, pois, apelar para o transcendente, é proclamar o pleno e total sentido da liberdade do ser humano.

Tal impacto, faz com que o homem busque, incessantemente, um laço que o ligue ao mistério insondável da sua existência, a fim de obter respostas para as perguntas que o inquietam e que lhe deem sentido para a sua vida. Como refere Berger (1971), se por um lado a religião pode ser causa de alienação, por outro, é também causa de não-alienação, isto é, a religião contribui para a unidade do homem total. Afinal, a religião é uma busca de sentido para a vida, não é um conjunto de fórmulas, ritos ou doutrinas (Frankl, 1965; Emmons, 2003; Park, 2013).

Esta busca foi e é muitas vezes entendida como uma forma de solucionar os problemas com que o ser humano diariamente se confronta. E isto acontece quando o

recurso a Deus só se dá na experiência de impotência, na falta de sentido, na absurdidade, em todo um contexto de injustiças às quais o homem não consegue dar uma resposta. Mas, a busca de Deus não deve fazer somente quando o ser humano está fragilizado, bem pelo contrário, essa resposta que se procura não é mais do que um tapa-buracos para um problema que pode ser momentâneo. A busca é a abertura ao mistério do próprio homem, é o ser humano que se deixa encontrar por Deus e n'Ele sacia as suas angústias e recupera das suas feridas.

Lembramos Rorty (1997), quando refere que a tentação de pensar que temos iludido a finitude humana tem como intenção criar uma divindade e reclamar uma porção da vida divina. O problema da necessidade de ser Deus, por parte do homem, – diz Rorty (1997) – é mais uma necessidade humana; por outras palavras, o projeto de ver todas as nossas necessidades desde o ponto de vista de alguém que não tem essas necessidades é, precisamente, mais um projeto humano.

À luz de quem formula assim as questões, o ser humano, para ser totalmente autónomo e livre, deve libertar-se da ideia de Deus e considerar a humanidade como a medida de todas as coisas.

O super-homem de Nietzshe (1998) não se inclina mais aos mandamentos divinos, mas é ele quem conduz os seus próprios desígnios. Somente ele é quem poderá fazer as suas escolhas. E, acima de tudo, optar por uma delas, sejam elas boas ou más. É o que Nietzsche (1992) emblematicamente denomina de «a transvalorização de todos os valores» (p. 50). Os valores antigos e tradicionais caducaram. Esses arcaicos valores devem ceder espaço ao surgimento de novos valores. Já não centrados em afirmações religiosas ou metafísicas, mas redigidos e assinados pelo próprio homem. Porém não é qualquer homem. Tem de ser um homem superior, o *Ubermensch*, literalmente o super-homem.

Segundo Tillich (1999), a teoria evolucionária de Darwin fundamenta e alimenta os pressupostos nietzschianos, sobretudo em relação ao homem superior. Porém, ele não pensou apenas numa nova raça desenvolvida nos níveis educativo ou espiritual que partisse do inferior para o superior. Ele tomou a ideia de Darwin literalmente. Pensava que o homem superior haveria de ser fisicamente mais forte. Deveria ter poder no soma (corpo) e na *psique* (alma). Metaforicamente, deveria ser uma espécie de «besta-fera», um centauro (metade ser humano, metade animal), bastante desenvolvido intelectualmente, muito poderoso, representando, assim, uma nova formatação existencial completamente acima e superior ao ser humano europeu.

Ao anunciar o super-homem como superação de si mesmo, Nietzsche (1998) proclama a falência da civilização e a aurora de uma nova era. É o anúncio de que o homem deve superar-se a si mesmo, à sua potencialidade negada. Como refere Penzo (1999) basta, para isso, sacudir o velho homem, que vive enclausurado no seu pessimismo e ilusão e substituí-lo pelo novo homem. A capacidade de se superar, típica do super-

-homem, entendido como o ato de abertura ao infinito, nada mais é do que a própria vontade de poder e, neste sentido, o divino não é uma coisa apartada do humano, tão pouco uma realidade fora de si e que pode dar-se à manipulação, mas o divino e o humano encontram-se no ato contínuo e ininterrupto. Nietzsche (2000) sublinha e apresenta, em *Assim falava Zaratustra*, uma nova transcendência, inscrita também na dimensão existencial, na qual o humano se ultrapassa a si próprio, resolvendo, dessa forma, a questão do sagrado (Constâncio, 2017).

O divino e o humano são, à luz deste pensamento, inteiramente reconfigurados. O velho Deus é substituído pela figura de Dionísio (Nietzsche, 2000), que tinha logrado as atenções na antiga Grécia por ter mantido as tradições religiosas e continua a lograr seguidores na modernidade dada a sua vivacidade na mente das pessoas (Girard, 2002; Rabot, 1993), o humano transforma-se no super-homem, vencendo toda a frustração e fragilidade (Maffesoli, 2002).

Com Dionísio e o super-homem venceram-se muitos medos e a história surgiu reinventada com aposta na ciência e na técnica (Debray, 2003). Porém, como veremos a seguir, a aposta na dimensão tecnocientífica parece não ter dissipado todas as dúvidas como se almejou e as grandes questões da humanidade continuaram a suscitar novas perguntas e a inquietar consciências.

A racionalidade funcional

A modernidade produziu um tipo de sociedade e de cultura fortemente impregnadas de uma mentalidade técnico-científica (Horkheimer, 1973; Beaune, 1988; Vattimo, G. 1992), bem como a reconfiguração da dimensão valorativa, através do reconhecimento de valores como a utilidade, a eficácia e o pragmatismo (Touraine, 1994; Esquirol, 2011; Marcuse, 2009).

Este tipo de abordagem era muito típica no âmbito das ciências naturais, na medida em que acentuava a dimensão quantitativa e mensurável das coisas e atendia predominantemente aos meios que havia que empregar para alcançar os objetivos traçados. Trata-se de uma racionalidade que atende com primor aos dados da realidade mensurável, mas é incapaz de ver as dimensões mais profundas da realidade; recorre e aproveita a dimensão simbólica da linguagem, mas de um modo restringido e pobre, porque rejeita ou ignora a dimensão fortemente simbólica do mundo do sagrado; enfim, é uma racionalidade extraordinariamente válida, mas que não abarca dimensões importantes da realidade.

Dado que este tipo de pensamento não é, nem de perto nem de longe, holístico (Santos, 2000), não é de estranhar que a racionalidade funcional da sociedade suponha, de facto, a coibição das dimensões humanas dadoras de sentido, sim-

plesmente, porque não as vê, nem as compreende e, como tal, também não as reconhece, nem legitima.

Neste sentido, a prevalência deste género de racionalidade – que se impõe às demais formas de ver o mundo como a única visão – não deixa de ser uma tirania de um tipo de mentalidade e de atitude que supõe a repressão de uma série de dimensões da vida.

Para trás ficam as visões globais do mundo e, se há dimensões que deixam de apresentadas, refletidas e experienciadas, a própria realidade vai-se tornando cada vez mais fragmentada, abjurando a integridade da vida do passado, da memória, da tradição, dos valores ou da dimensão simbólica, como que se nada disto influencie a vida, os comportamentos e os valores dos quais resultamos como pessoas.

Portanto, este tipo de racionalidade, além de fragmentar a cosmovisão do mundo, deixa o ser humano como que órfão da sua história, já que uma grande parte das suas narrativas lhe foram descuradas em nome de uma mentalidade que lhe vai prometer não um sentido para a sua vida, mas uma pluralidade de formas de ver o mundo e de referentes de sentido que servirão de conduta para alcançar a liberdade (Heidegger, 2013).

O desencanto da modernidade

A modernidade teria prometido resolver os maiores problemas e angústias da humanidade, através de um tipo de mentalidade meticulosa, rigorista, fundada na estrutura científica que, à medida que se iria desenvolver e aperfeiçoar, ia também circunscrevendo e reduzindo os problemas do ser humano (Rostow, 1960; Rahnema & Bawtree, 1997; Wilkinson & Pickett, 2009; Sachs, 2009). E, de facto, ninguém pode dizer que não tivemos avanços extraordinários, ao nível da tecnologia, dos avanços científicos em diversas áreas, da saúde, da habitação, entre muitas. A humanidade nunca tinha alcançado um nível de progresso tão acelerado, tão útil e tão pronto como aquele que viveu nos últimos 100 anos. Mas se isto é verdade, também não é menos verdade que o ser humano experimentou a verdade da guerra, pelo menos por duas vezes em termos mundiais, com efeitos devastadores para as populações; sentiu a dramaticidade da grande crise de 1929, que debilitou o sistema económico e financeiro, semeando ventos de fome e miséria em quase toda a parte; viveu, na vulgarmente chamada Gripe Espanhola, a última verdadeira pandemia antes do Covid-19, com uma taxa de mortalidade avassaladora, e muitos outros exemplos poderíamos dar. Possivelmente, o ser humano nunca assistiu a um desenvolvimento tão assombroso e, simultaneamente, nunca experimentou, de forma tão profunda e dramática, a fragilidade humana, a fraqueza e o infortúnio (Sorel, 1981; Morin, 1994).

Aos poucos a humanidade foi percebendo que as promessas que lhe haviam feito ou não se realizavam ou se realizavam apenas para alguns, o que levou ao fracasso do projeto moderno.

A pós-modernidade como resposta à ideologia moderna

Assumir a experiência do fracasso significou ter percebido que a racionalidade funcional, desenvolvida e estimulada pela modernidade, não deu sentido à vida do ser humano, não o libertou da «jaula de ferro» (Weber, 1990: 136) em que se prendera, nem tão pouco lhe acrescentou o valor que o ser humano necessitara para se sentir livre e feliz.

A pós-modernidade surge como a resposta ao fracasso da ideologia moderna do desenvolvimento, da aceleração, do espírito cientificista, da visão reducionista da história, da falta de uma visão integradora da vida e do esvaziamento metafísico em que as sociedades caíram.

Contrariamente à visão unilateral da vida, fomentada pela modernidade, propõe-se agora um pensamento radicalmente aberto à multiplicidade de visões; um pensamento que integra e dialoga e, por isso, mais democrático, participativo e menos autoadministrado e hierarquizado.

A mentalidade técnico-científica, na pós-modernidade, soube aproveitar o balanço que a modernidade lhe concedeu e continuou a autonomizar-se, ganhando velocidade, não pelo triunfo da «razão» sobre os valores humanistas, nem tão pouco pelo predomínio despótico da funcionalidade da técnica (Habermas, 1968; Marcuse, 1999: 21-70) como antes acontecera, mas agora impondo-se como um processo natural, com que a humanidade deve conviver, a que Martins apelidou de «maximalidade tecnológica» (Martins, 2011: 76). Ou seja, a ciência deixou de controlar a própria ciência, pelo que deixou de se saber as consequências do próprio progresso e das inovações.

A nova revolução tecnológica transformou a vida toda. As relações humanas tornaram-se mais individualistas e potencialmente mais globais; mudou a forma de trabalhar, de estudar, de gozar o tempo livre, de estar simplesmente sem fazer nada.

O conhecimento já não se encontra apenas nas pessoas, mas nos sistemas de informação e nas bases de dados que só os grandes computadores interligados conseguem analisar. A economia funciona completamente em rede e apoiada por infraestruturas de comunicações e telecomunicações eficientes que permitem que tudo esteja ligado.

São estas redes que estruturam o campo de forças de cooperação ou conflito que caracterizam a sociedade humana, sendo assim motor de integração ou exclusão. Estas redes, de si, não são neutras, já que impedem ou potencializam o desenvolvi-

mento de pessoas, lugares e contextos. Por isso, a própria funcionalidade das redes influencia sobremaneira a vida das pessoas.

Foram estas as conquistas da pós-modernidade? Terá ajudado o pensamento tecnocientífico, as redes, a tecnologia, etc., a deixar o mundo mais bonito e melhor? O progresso suscitado pela nova economia e pelas interdependências deu uma vida melhor aos indivíduos? O desenvolvimento da ciência foi acompanhado pelo mesmo ritmo do desenvolvimento ético, pensando nas consequências, para o ambiente e para as pessoas, das diferentes tomadas de decisão?

Se o espírito científico foi catalisador de progresso – como sabemos que foi – em várias dimensões da vida, há também – e também o sabemos – muito descontentamento e fracasso pela forma como a sociedade se desenvolveu (Santos, 2000; Bauman, 2001), deixando uma grande parte das pessoas para trás.

As realidades emergentes provam claramente que a coexistência harmoniosa, resultante de uma eficaz redistribuição da riqueza, é uma miragem, um compromisso protelado e uma teoria fracassada (Santos, 2010). Os fenómenos de «exclusão social» sucedem-se à escala global, em territórios onde aparentemente não era suposto tal realidade acontecer.

As palavras «igualdade» e «fraternidade» foram substituídos pelos termos «equidade» e «solidariedade», respetivamente. A inclusão já não se processa através da igualdade, mas da democratização das condições de acesso às oportunidades (Santos, 2017). De igual modo, já não se olha para o outro como um outro eu, com quem se está disposto a confraternizar, mas alguém com quem, receando os custos da não inclusão, se pode ser capaz de um ato de solidariedade. Assim sendo, pode estar a transferir-se a responsabilidade da exclusão para o indivíduo e a diminuir ou eliminar as responsabilidades dos Estados, processo este que nos deve levar a pensar se não haveria outros caminhos, mais justos, participativos e livres, do que aqueles que a pós-modernidade suscitou na humanidade.

Baudrillard (2009) viu no trajeto percorrido pelo progresso e na meta em que este desembocou o fim da história, a liquidação do sentido e do próprio indivíduo. Estamos perante a pós-modernidade entendida como um tempo sem horizonte histórico, sem orientação, sem limites, nem visão da totalidade. Caiu-se num nihilismo ahistórico do qual não se vislumbra saída.

A deificação do consumo

Na pós-modernidade, assiste-se à deificação do consumo. A publicidade à volta das coisas é tão forte que envolve a totalidade da pessoa e o marketing prende-lhe o coração e tolda-lhe o espírito. São técnicas que ancoram as sociedades à imanência.

O poder da imagem, como referiu G. Durand (2000), é tão nefasto como a cegueira do positivismo.

Tornamo-nos dependentes das imagens que diariamente consumimos. As redes sociais disparam e distribuem imagens pelos nossos telemóveis, através da fotografia, do vídeo, etc., que nos torna completamente delas dependentes. Daí o sucesso de determinadas redes sociais, particularmente, junto dos mais jovens. Elas agem de forma inteligente, porque os vicia aos poucos e quando se apercebem não conseguem viver ausentando-se delas! Mas se é verdade que algumas das redes sociais estão construídas de forma a viciar, o problema não está nelas, mas em quem se deixa viciar, quem as consome sem travão. E pode ser fácil escorregar. Quando a vida está furiosamente dependente das coisas materiais, excessivamente imanente, subordinada aos desejos de possuir algo novo, sempre novo, simplesmente pelo aparato, pela cor ou pela moda, é uma vida muito superficial e, então, qualquer *gadget*, rede social ou outra fantasia qualquer serve para recrear a vida porque é nela que se encontra sentido, a alegria e a certeza de que se está vivo.

Assistimos, pois, à sacralização do efémero, da imagem que vemos, que nos faz sentir bem, mas que rapidamente se precisa de outra ou de outras para nos fazer sentir melhor.

Esta sacralização do presente carece de constantes estímulos externos que provocam o desejo do novo, da ânsia constante pela novidade, seja ela consumida em imagens, sons, palavras abreviadas, frases encurtadas, etc.

A sociedade está tão cheia que não há espaço para Deus (*Fides et Ratio*, n.º 22; *Veritatis Splendor*, n.º 88). Como só existe o que é visto ou ouvido (imagem e som) e como não se encontra Deus na imagem nem no som, então, Deus torna-se indiferente. A sua existência simplesmente não interessa. Tudo se estrutura fora do Mistério, da abertura à transcendência. Mas isto não deixa de ser uma metodologia, cujas sementes deixadas na História já são antigas (Freud, 1971; Nietzsche, 1997; Rorty, 1999), que apresenta e explica todos os fenómenos como que se Deus não exista (Ricoeur, 1966; Sloterdijk, 2009).

Mas diga-se que esta é uma versão da História. Há a outra face, a daqueles cuja interpretação é de que as instituições em geral e a comunicação social em particular, durante muito tempo, estiveram ao serviço do religioso, ao defender e apresentar visões «fortes» da realidade, cujo objetivo era dar sentido «totalizante» à História. Estas instituições, por sua vez, acabariam por beneficiar a própria visão religiosa da História e a espiritualização da sociedade, o que estaria a levar ao consumo do religioso como quem consome outro produto qualquer.

A experiência do religioso – como quem consome uma máquina fotográfica nova, ou o livro que tanto desejamos e acabou de ser publicado, experiências que dão, sem dúvida, prazer a quem as compra, mas que, naturalmente, não têm qualquer referência ao sobrenatural –, reduz a dimensão religiosa a uma paisagem puramente humana

(Rosenbaum, 2003; Rorty, 2005). Tudo, inclusive a religião, se reduz a objetos e são estes que são entronizados. A religião explica-se, como um facto, pela experiência humana e nela se esvazia.

Da dimensão religiosa à dimensão espiritual

O ser humano perante o desejo de querer encontrar sentido para a sua vida, abeira-se do religioso e experiencia-o a partir da sua experiência vital, como o faz em relação às demais dimensões da vida. Se a relação com as coisas é acelerada, sempre à procura do novo, de novas experiências e sensações, também a experiência do religioso é feita de igual forma, ou seja, acelerada, à espera que ele provoque novas sensações, na expectativa de respostas imediatas e que satisfaçam os pedidos. A religião fechou-se no seu próprio horizonte humano.

A sociedade contemporânea introduz o ser humano numa nova pátria de liberdade, na medida em que tudo depende de si (Berger, 2012). Retirou o Deus das religiões da História (Weber, 1993; Appelrouth & Edles, 2008). Ficou o humano, simplesmente humano, com as suas normas relativas, com a sua verdade e liberdade. O passado e o peso das normas rígidas que as religiões davam são coisas do passado, ou somente daqueles que as querem seguir. Há um espaço livre para todos. Mas a maioria preferiu ver-se livre do peso da verdade, das regras, dos dogmas, dos símbolos e dos ritos da religião tradicional.

Seja qual for a experiência da humana inquietação, o ser humano preferiu construir o seu próprio caminho, agora livre em todas as manifestações da vida, seja ela política, social, religiosa ou económica.

A postura em relação à dimensão religiosa não é diferente da postura em relação às demais dimensões. Esta é uma grande certeza da contemporaneidade. Não é a dimensão religiosa a única que está a ser reconfigurada. Todas as outras instituições estão a passar pelo mesmo. Veja-se o caso da família, da escola, do trabalho ou do estado (Beck, 2006; Ewen, 1983; Castells, 2000; Duque & Durán Vázquéz, 2020).

As sociedades e as culturas que estamos a criar estão fortemente impregnadas de uma mentalidade técnico-científica – que foi forjada na modernidade, como já vimos –, alicerçada na utilidade, na eficácia e no pragmatismo. É esta a matriz de valores que está a reestruturar as nossas instituições e a Igreja não é exceção.

Com esta mentalidade imperante, já não se pode falar de um ideal do mundo, porque há muitos ideais e são dependentes da vontade do sujeito; já não se pode falar de escola, porque há muitos modelos escolares e o que importa é que as pessoas sintam que estão aprender a aprender; também já não se pode falar de religião, porque o que importa é a experiência religiosa do indivíduo, dentro ou fora das instituições.

Poder-se-ia dizer que este é o fim da pós-modernidade, ao abrir-se as fronteiras para as histórias sem protagonista, o ensino sem mestre, o religioso sem centro, intérprete ou hierarquia. E, se assim é, qualquer um pode ser mestre de escola, guia espiritual, intérprete do religioso e veículo do sagrado.

É possível, neste contexto, o regresso inesperado do religioso. Inesperado porque a mentalidade produzida, o excesso de imagens, liquidou qualquer capacidade simbólica. Mas, contra tudo e todos, o religioso explode por toda a parte, como uma força poderosa capaz de restituir sentido à vidas das pessoas.

Surgem novos «espaços de salvação», onde se pensa que é possível encontrar saídas para a grande frustração criada pelo fracasso do modelo de desenvolvimento social, económico, político e moral.

Irrompem, com novo fulgor, culturas que apresentam a sacralização do cosmos, cujos deuses são fontes inesgotáveis de beleza, vida e felicidade.

Assiste-se também a uma aproximação à vida concreta, à natureza real, às paisagens que a cultura industrial abandonou; há um desejo de encontro com a terra, com os rios, animais e plantas; há uma vontade crescente de tocar nas árvores, de as abraçar como quem abraça o desejo de fidelidade para sempre; enfim, ressurge na contemporaneidade a dimensão espiritual do humano muito pelas tendências ecologistas atuais.

Esta espiritualidade, que assume um cunho pagão e politeísta, surge claramente como resposta à cegueira da racionalidade instrumental que a sociedade pós-moderna criou. É, neste sentido, um grito perante a intrusão da técnica que entra abusivamente na vida do indivíduo, é uma forma de recuperar do cansaço que o trabalho *online*, sem horários, suscita; é o desejo de se querer encontrar consigo próprio; é uma espiritualidade livre, sem compromissos, nem hierarquias, que dá o sentido possível à fragilidade da vida do indivíduo (Koenig, McCullough & Larson, 2001; Smith, 2007).

Esta espiritualidade, desinstitucionalizada, à margem das religiões tradicionais, combina facilmente elementos de diferentes culturas e, como advém de um certo espírito reativo pelas políticas ocidentais não darem resposta aos problemas fundamentais da existência, absorve com espontaneidade práticas esotéricas e influências das filosofias orientais, já que estas enjeitam os dogmas e as doutrinas demasiado sistematizadas (típicas do ocidente), para canalizarem as suas forças para as experiências pessoais e grupais, sentimentos e emoções (dinâmicas valorizadas no oriente).

A espiritualidade contemporânea, por vezes, mantém características tipicamente modernas, características estas que passam pela seleção de determinadas técnicas ou práticas de acordo com o desejo do momento. E, quando organizada em grupos, é uma espiritualidade com repercussões, não só na dimensão interior da pessoa, particularmente, no seu foro sociopsicológico, mas também com vantagens em atividades exteriores, já que o estreitamento das relações humanas é propício a dar frutos.

Neste sentido, se esta espiritualidade apresenta características do projeto moderno, não pode caracterizar-se como anti-moderna, porque, apesar de acondicionar características da modernidade, apresenta e preocupa-se também com resultados e evidências próprios da mesma, apanágio típico do funcionalismo moderno.

Mas será que a espiritualidade contemporânea – fora das explicações teóricas, bem como das doutrinas dogmáticas – ajuda a *re-ligar* o indivíduo? Não podemos negar o que as pessoas experienciam, sentem e vivem. É inegável que, para muitos, esta espiritualidade é o veículo para o Mistério, toca o transcendente e ilumina as suas vidas. Diríamos que é também esta a experiência que muitos fazem nas suas Igrejas.

Porém, como já dissemos, não deixa de ser uma espiritualidade que se ouve a si própria, individualista e subjetiva, que trata funcionalmente determinadas técnicas – como a psicologia humanista (Maslow, 2001), a psicologia transpessoal (Wilber, 1999), a nova física quântica, com o seu o modelo holista de interconexão de todos os fenómenos (Heisenberg, 1990), o movimento de potencial humano (Houston, 1997) e os vários métodos orientais de meditação (particularmente do Tao e do Budismo – Eliade, 1992) – que ajudam o ser humano a fazer uma experiência da unidade, consigo, com os outros e com a natureza.

É em nome desta experiência que se faz da unidade, que se relativizam as religiões tradicionais, com o argumento de que já não têm nada de novo para oferecer, já não acrescentam valor, nem tão pouco evoluíram no tempo.

Claro que a metodologia das religiões tradicionais nada tem a ver com aquelas espiritualidades. Aquelas preocupam-se com o caminho, enquanto estas o que lhes importa é alcançar a unidade da pessoa e o seu bem-estar, pelo que o caminho a percorrer não é importante, até bem pelo contrário, se for possível, numa sociedade em que o tempo é dinheiro, agradece-se que se encurtem etapas, porque a meta é o determinante.

Frente ao historicismo excessivo das religiões tradicionais (Lyon, 2002), a espiritualidade contemporânea procura reencantar, de novo, o indivíduo e o seu contexto, absolutiza o que de bom lhe acontece e relativiza os fracassos, dá sentido e plenitude às coisas pequenas da vida, tornando-a uma presença misteriosa, gramática própria do sagrado (Mardones, 1985; Berger & Luckmann, 1997; Taylor, 2003). Estaríamos totalmente de acordo com este «reencantamento», pela espiritualidade, da pessoa se não houvesse a idolatria e a perversão do sagrado, do mistério ou do religioso, ou seja, se se «recuperou» a pessoa a partir de um conjunto de técnicas, independentemente das suas proveniências, o que é que isso tem de «religioso» ou de «sagrado»? O problema está em atribuir funções ao religioso, ou em chamar sagrado ou Deus, ao que realmente não é.

As idolatrias consistem em entronizar realidades alheias à dimensão religiosa, usurpando o autêntico sagrado ou a verdadeira divindade e aqui radica a sua perversão. Hoje, é prática de muitas pessoas, provenientes de todas as áreas, mas muito da

área dos altos negócios, encontrarem-se para fazer «retiros». São escapadas para respirarem um ar diferente, para reforçarem o espírito de grupo, para lidarem melhor com os desafios que a sociedade coloca, para se encontrarem consigo próprios e com os outros, para sentirem paz interior e tudo isto é ótimo se ajudar verdadeiramente as pessoas a serem melhores pessoas! Mas porque é que, em muitos destes «retiros», naturalmente não são todos, se explora a alma e os mistérios da vida (Ruiz de la Peña, 1995), se fala do crescimento espiritual da pessoa ou se procura trabalhar as crenças pessoais religiosas? E como é que se fala do mercado, da eficácia, da rentabilidade e do consumo? Não são estes os novos deuses a serem trabalhados e apresentados pelos mestres? Não são estes os novos cultos, que não se realizam em honra de Deus, mas sim em benefício do ser humano, que busca conseguir o poder ou mais poder e colocar os demais ao seu serviço, para se alcançar maior rentabilidade?

A História não é parca em passagens que mostram que as idolatrias terminam sempre, de uma forma ou de outra, por instrumentalizar o indivíduo.

A espiritualidade deve dispor, livremente, o indivíduo para o encontro com Deus e, para isso, é necessário um trabalho de escuta, a vontade de querer pôr-se a caminho, de recomeçar a qualquer momento, o desejo humilde de querer ser obediente e fiel ao Deus que não se deixa coartar, nem sequestrar por estratégias humanas.

A revolução religiosa levada a cabo por Jesus radica em ter feito do próximo o sagrado, sendo o próximo a porta de acesso ao mistério divino. O culto e a observância da lei deixam de ser os lugares privilegiados para se aceder a Deus; em Cristo, o verdadeiro culto passa a ser a relação compassiva e misericordiosa de serviço e entrega ao próximo.

Jesus pagou com a sua vida a blasfémia de tirar ao culto e à lei o monopólio da salvação e ter devolvido ao ser humano a centralidade do acesso ao sagrado. A consequência é o carácter messiânico da religião cristã, que constitui um verdadeiro movimento de transformação da realidade social.

Esta revolução antropológica está, a nosso ver, muito longe de ser compreendida, pois, se o fosse, as Igrejas assumiriam posturas de maior humildade na sua função de «administradoras do sagrado». Se o fosse, as próprias Igrejas seriam mais peregrinas, espaços de caminho, albergues de humanidade, cura de feridas, fonte de alegria, espaço de convívio e de reconhecimento, evitando posturas autoritárias capazes de deter o monopólio das manifestações do divino.

Falar de Deus na contemporaneidade só pode nascer de um ambiente orante. E a espiritualidade deve alimentar-se deste princípio, fundado na profunda experiência contemplativa, caso contrário, torna-se uma espiritualidade incapaz de viver e comunicar a verdadeira «experiência de Deus».

Estamos certos de que, ao longo da história, as religiões foram o grande veículo desta «experiência», enquanto abertura a uma relação vertical com Deus, ligando o

imanente ao transcendente, mas também na dimensão horizontal, estabelecendo laços com as comunidades de seres humanos que têm uma história e um legado.

Além da «experiência de Deus», as religiões foram também motor da educação, do conhecimento e da transmissão dos princípios e valores.

Na sociedade contemporânea, estas funções continuam a realizar-se, mas agora não exclusivamente pelas religiões, como no passado, mas por muitas outras muitas instituições e a dimensão religiosa deixou de assumir a centralidade que lhe era outorgada para passar a ocupar um espaço mais periférico, mas talvez aquele que lhe pertence verdadeiramente.

Com esta periferização da dimensão religiosa, fazendo dela uma mera instituição ou subsistema social distal, e com a consequente ascensão da política, da economia e da ciência, é manifesto o fim de uma cultura, de uma sociedade, de um certo cientismo monolítico e de uma determinada religiosidade.

Este término implicou também a perda da relevância social dos sinais, dos símbolos e do próprio culto levando a que muitas pessoas deixassem de se rever na dimensão religiosa mais tradicional (Mardones, 1985; Ruiz de la Peña, 1995) e procurassem formas menos comprometidas de iluminar e alimentar o seu interior (Fuller, 2001). Neste sentido, pode dizer-se que a fé se autonomizou.

Esta reconfiguração do religioso veio mostrar a irredutível pluralidade das visões do mundo e que fé e razão podem e devem dialogar e caminhar juntas.

Deste modo, a espiritualidade, para uns, tornou-se uma experiência emocional que conduz muitas vezes a uma credulidade ingénua, que se encontra na religiosidade tradicional ou na espiritualidade livre, ambas sem grande juízo crítico; para outros, poderá ter-se tornado numa espiritualidade mais luminosa e integrada na vida, como núcleo de uma experiência espiritual pessoal, dando testemunho mais credível do mistério que se celebra e vive. Ou o Catolicismo faz esta experiência espiritual de Encontro com o Mistério, em que procura acompanhar todos aqueles que têm sede de oração e de encontro com Deus, ou caminhará, como estrutura cultural e sem futuro, à margem dos jovens.

Uma sociedade de processos ativos de aprendizagem

A desordem, que sacode a nossa civilização, não poupa nenhuma das suas instituições: a família, a escola, o trabalho, a Igreja. Nenhuma está singularmente protegida, como no passado, contra a velocidade erosiva com que tudo acontece. O que hoje parece sólido nas instituições, amanhã, pode desabar, e tudo tem que ser reconfigurado, reconfiguração esta que pode passar – e já está a acontecer em muitos casos – por se prescindir da vida e do trabalho das pessoas.

O primado da tecnologia ao nível social e humano é uma realidade a que a sociedade contemporânea já nos habituou e que veio para ficar, não só nos domínios técnicos, mas em todas as dimensões da vida, inclusive, numa das áreas mais promissoras que é a da interação desta com o ser humano (biónica). Aos poucos, a computorização e a robótica vão assumindo muitos dos lugares e postos que o ser humano tinha como adquiridos e as consequências desta transformação são visíveis ao olhar de qualquer pessoa, através da reconfiguração do trabalho, do ensino, da estruturação familiar ou das relações de uns com os outros, destruindo muitos empregos e criando outros, passando de setores formais a informais, de vínculos definitivos a provisórios, o que torna necessária a revisão constante de novas relações de poder entre países, estruturas e instituições.

O problema não está na tecnologia, nem na melhoria da robótica, nem na inteligência artificial, que podem ser, e são na maioria das vezes, grandes auxílios ao ser humano. O problema está na própria noção de desenvolvimento que, além de romper com muitos dos equilíbrios estabelecidos entre o ser humano e o ambiente contextual, persegue, contra tudo e todos, de forma muito intencional, um progresso despersonalizado, pouco comprometido em termos éticos com a vida humana e excessivamente viciado com o único objetivo da obtenção de determinadas métricas económicas.

A este tipo de desenvolvimento, que em parte já não é controlado pelo ser humano, é determinante saber que tipo de conhecimento nos é pedido que tenhamos para viver de olhos abertos, atentos ao que se passa à nossa volta para sermos capazes, não só de guardarmos a capacidade de alterar o rumo da nossa vida, mas também o trajeto da própria História.

Giddens (1991) refere que o saber decisivo da sociedade contemporânea é a capacidade de gerar e organizar um conhecimento especialmente ativo e reflexo. É um conhecimento atento ao que se passa à sua volta, sensível ao que desponta de novo, que já não se fundamenta na experiência acumulada dos mais velhos, como nas sociedades anteriores, mas alicerçado em processos ativos de aprendizagem. É um conhecimento dinâmico, pragmático e crítico.

Nas sociedades antigas, o conhecimento era transmitido por uma tradição reconhecida e, como tal, adquirido, acumulado e acrítico. Nas sociedades contemporâneas, tal não acontece, já que a aprendizagem se faz de forma proativa, em constante movimento de reflexão e ação, gerindo as suas próprias deceções e integrando as emoções.

O conhecimento científico na modernidade, tal como já se referiu, era o único detentor que validava a produção do saber e este chegava ao campo da política, do trabalho e da educação através do assessoramento específico de algum perito da área. Na sociedade contemporânea, cessaram-se estas circunscrições, o que deu origem a múltiplos centros de *expertise*. Compreende-se assim que, na atualidade, apesar das Universidades continuarem a ser um importante espaço de produção de saber, perde-

ram o monopólio de que eram detentoras na produção de conhecimento e passaram a partilhá-lo com outras estruturas.

As várias dimensões que organizam a vida em sociedade partilham agora a reflexão sistemática e controlada que eram próprias dos modelos da investigação científica, o que deu origem ao que Beck apelidou de «modernização reflexiva» (1994). Não quer isto dizer que o conhecimento científico absorveu as demais dimensões do sistema social. O que realmente quer dizer é que a forma típica dos procedimentos científicos foi generalizada às diferentes áreas, estruturas e instituições que organizam os vários sistemas sociais, levando à volatilização de determinadas formas de fazer e organizar a vida social.

Este primado da ciência na vida, que conduziu à substituição de determinadas convenções que geriam os quotidianos comuns, ajudou a acelerar o tempo e a História, a matematizar a forma como vivemos, a tornar pragmáticas e incisivas as relações humanas, a sobrevalorizar a ideia do progresso, tudo baseado num pensamento funcional, utilitário e económico.

Esta ideia de progresso a partir do primado da ciência dessincronizou as sociedades. Ao sobrevalorizar a dimensão económica sobre a globalidade dos aspetos da vida comunitária, passou a instrumentalizar-se não somente o valor da relação humana, mas também a espoliar a natureza, olvidando que a destruição dos recursos naturais não tem preço e que este descomedimento nunca poderá ser compensado. As pessoas tornaram-se mais egoístas e mais centradas no seu próprio trabalho. A noção de tempo também se alterou. Vive-se a correr, de trabalho em trabalho, à procura de se juntar umas economias para se poder gastar em tempos de descanso e lazer. Corre-se tanto que não há tempo para a família, pelo que, por vezes, acaba por se desmembrar pelas arritmias que lhe assiste. São vidas que se descruzam pelos tempos dessincronizados que a sociedade, tal como está organizada, impõe aos indivíduos.

Uma outra característica das sociedades contemporâneas é a urgência da decisão. As pessoas são compelidas a decidir e têm que o fazer cada vez em mais âmbitos, como por exemplo, na sua identidade, corporalidade, sexualidade, religião, etc. Cada pessoa que nascia tinha uma identidade, um sexo, um corpo, uma religião. Na atualidade, é a pessoa quem decide a sua identidade, sexo ou corpo em que deseja viver. Em nome de uma sociedade adulta e livre, o indivíduo não cede a que nenhuma qualquer instituição lhe configure o seu caminho ou projeto de vida. Como referiu Beck (2000: 46) os seres humanos perderam uma coisa essencial: a não decisão. «A partir de agora, a não decisão só é possível com decisão».

A mudança de paradigma comunitário para um padrão de vida mais individual, não deixou incólume nem a vida das pessoas, nem tão pouco das comunidades, bem pelo contrário, se por um lado, aproximou o mundo, trazendo benefícios para a saúde, para a educação global ou para a eficiência produtiva, por outro lado, ori-

ginou enormes tensões sociais e políticas, com consequências catastróficas para muitas populações.

Em termos internacionais, muitas organizações sociais, próximas das populações, foram consideradas um entrave ao desenvolvimento pelo que foram desmanteladas; em vez delas, criaram-se novas corporações financeiras; a nível nacional e local, as forças do mercado têm vindo a desvalorizar as comunidades e a relativizar o valor das famílias.

Enfim, estas características, que determinam a sociedade atual, revelam que vivemos num mundo em que se verifica um dos paradoxos mais surpreendentes da ação, ao mostrar que o ser humano, apesar de ter alcançado um estádio de desenvolvimento e de progresso que tem tudo para ser feliz, vive uma vida sem épica e sem esperança no futuro, já que este se tornou demasiado fragmentado, denso e sem se conseguir vislumbrar.

A ideia do desencanto tornou-se presente, nos últimos tempos, no desenvolvimento da política, da educação, do trabalho e nos diferentes âmbitos da vida. A felicidade privatizou-se e deixou de estar associada a projetos da comunidade. Ganhou espaço a ideia de «salve-se quem puder!»

Se este modelo de desenvolvimento provou não ser o mais adequado para o bem das pessoas, das famílias e do planeta, creio que é tempo de forjar entendimentos e estratégias comuns para criar sociedades mais amigas das famílias e da natureza, numa base de partilha de responsabilidades, as quais permitirão viabilizar uma nova comunidade global, em que todos se sentem chamados a cooperar para o bem comum.

E qual o papel da igreja nesta sociedade?

Uma Igreja que não receia o presente e o futuro

A Igreja do presente, ciente da sua herança, não pode viver amarrada a uma religiosidade nostálgica dos tempos passados, a partir da ideia de que antigamente é que era bom. Esse saudosismo de tempos sociais e religiosos completamente distintos dos de hoje em nada ajuda a ver a realidade tal como ela é, com tanta coisa de bom sempre a acontecer, mas também com coisas menos agradáveis que, infelizmente, na maior parte das vezes, é o que ganha maior relevo na comunicação social.

Independentemente da lente da comunicação social ser mais ou menos ideológica, a Igreja deve estar preparada para lidar com notícias que exploram as suas fraquezas e isso não a deve fazer desligar da sua missão.

Quando tal acontece é sinal de que a Igreja não está verdadeiramente inserida na sociedade em que a rodeia ou então está mergulhada nas suas verdades e, se assim é,

está longe das pessoas, das suas preocupações, da sua vida concreta, onde realmente deveria estar, porque é aí que a redenção acontece.

A Igreja não pode temer uma segunda razão ilustrada, nem tão pouco a crítica das ciências históricas e hermenêuticas que, com facilidade e com o recurso às técnicas recentes, reveem e aprofundam as tradições religiosas, os seus livros sagrados, as tradições piedosas, etc. A postura da Igreja deve ser a da cooperação para que as diferentes ciências façam o seu trabalho e investiguem, em todas as áreas, com todo o ardor, para que assim se possam aperceber que o trabalho da Igreja é realizado à luz de toda a sociedade.

Se assim for, a Igreja atual não estará a olhar para trás, com receios do presente ou até mesmo do futuro. Não temerá ser arrastada pela aceleração dos tempos contemporâneos, não atacará a liberdade dos comportamentos, nem mesmo a pouca sensibilidade para as coisas sagradas.

Uma Igreja aberta e com processos inteligentes

A Igreja necessita de caminhar abertamente na sociedade do conhecimento, que é uma sociedade débil, condenada a gerir o desconhecido, a ignorância e a incerteza. É uma sociedade consciente de que o que não sabe é muito mais do que o que sabe, pelo que isso lhe cria incertezas e incapacidades de gerir com segurança tanto o presente como o futuro. É uma sociedade que gere a sua própria ignorância em relação às variáveis que não controla; mas é também uma sociedade que lida com processos inteligentes, que aprendem por si próprios, durante o seu próprio trajeto. Vejamos, a título de exemplo, o míssil que, de acordo com as condições climáticas, corrige a sua trajetória durante o percurso até alcançar o respetivo alvo; é um míssil com processos inteligentes, que age e reage habilmente, de forma a atingir o objetivo proposto.

Na Igreja faltam estruturas com processos inteligentes, processos humildes que estejam dispostos a acolher e a aprender. Habitualmente, os sistemas em uso não aprendem e quando aprendem já é tarde.

Não se pretende «maquinizar» a pessoa, longe disso, senão estar-se-ia a responder aos tempos atuais com a mesma receita da modernidade e o efeito seria de *pharmakon*, seria o veneno, na forma de remédio, que procuraria curar a religião, mas que também a poderia matar.

O que se pretende é evitar caminhos solitários indiferentes ao diálogo, à razão e ao trabalho laborioso da procura. E, quando isto não acontece, confia-se cegamente em alguns que se dizem iluminados e em doutrinas de caráter muito duvidoso.

A pessoa que faz esta experiência iluminada, por si mesmo ou por afiliação a uma tradição, está convencida de que tudo o que pensa e imagina é viável, pressupondo que

procede da absoluta verdade. Este caráter iluminado deste tipo de religiosidade é o que leva, frequentemente, à intolerância, ao fundamentalismo e, em versões mais ou menos messiânicas, à missão fanática e conquistadora, que não retrocede, nem perante meios violentos.

Uma Igreja que dialoga com a ciência

Durante muitas décadas, foi-se propagando a ideia de que havia um conflito patente entre ciência e religião e que tal conflito era promovido pela Igreja, uma vez que esta não quereria que a ciência iluminasse o ser humano, libertando-o das amarras do poder em que vivia mergulhado.

De facto, como refere Thomas Woods (2008, p. 6) «muitos reconhecem que a Igreja Católica influenciou a música, a arte e a arquitetura, mas não vão além disso. Para o aluno mediano, a História do catolicismo pode ser resumida em três palavras: ignorância, repressão e estagnação; ninguém fez o menor esforço por mostrar-lhe que a civilização ocidental deve à Igreja o sistema universitário, as ciências, os hospitais e a previdência, o direito internacional, inúmeros princípios básicos do sistema jurídico, etc.». E por mais que se lhe mostre, continua a acreditar que a Igreja nada legou à ciência, a não ser um «tempo de trevas».

Este conflito foi alimentado pela *Ilustração* que pretendeu convencer o ser humano de que a ciência foi uma conquista contra a suposta «escuridão» do cristianismo no campo da investigação científica.

Sabemos que há imensos estudos sobre as relações entre a ciência e a religião, muitos deles com abordagens, por vezes, muito conflituantes. Porém, se é inegável, e cremos que hoje é comumente aceite, que a própria Revolução Científica contou com grandes contributos da Igreja – e muitos deles de sacerdotes que foram também insignes cientistas, como Copérnico, conhecido como o pai da teoria heliocêntrica, Nicolau Steno, considerado o pai da geologia, Grimaldi, pioneiro nos estudos sobre a difração da luz, Lemaître, que propôs a «hipótese do átomo primordial», Riccioli, o primeiro a medir a taxa de aceleração de um corpo em queda livre, e tantos outros sacerdotes que contribuíram para a ciência (Heilbron, 1999; Lindberg & Numbers, 1986; Walsh, 2007; Wright, 2004) –, também é incontroverso que houve ocasiões em que não foi fácil conciliar alguns descobrimentos científicos com determinadas formas de entender a Escritura.

Note-se que as mudanças de mentalidade são naturalmente lentas e exigem prudência (Poupard, 1994). Não é que Galileu não tivesse razão ao referir que a Bíblia não é um livro científico e que as suas afirmações têm que ser inseridas na cultura do tempo para serem compreendidas à luz da atualidade (Drake, 1990; Finocchiaro, 2010).

Todavia, naquele momento escandalizou Barberini (Jedin, 1993) não pelas suas ideias, mas pela prudência que lhe era exigida.

De facto, a História acabou por mostrar que o esforço por superar as aparentes divergências entre Ciência e Religião (Jaki, 2000; Ferngren, 2002) contribuiu para definir mais adequadamente os campos de atuação de cada uma destas dimensões, bem como as metodologias que são próprias de cada saber.

Uma Igreja que ama a verdade da pessoa

Central no cristianismo é o amor ao próximo. Este amor não pode ser para relevância pública da Igreja. A questão é que não há como servir a Deus se não através do serviço ao próximo. Não há meio termo. Se não se é capaz de amar o próximo, também não ama a Deus. Acontece que, por vezes, se ama a ideia de Deus, mas não se conhece e experiencia o Seu amor. É o que ocorre quando se fixa em conceitos, ou se esquece que as palavras são ferramentas humanas, que são apenas uma maneira de representar a realidade e nunca um seu substituto ontológico. É o problema da institucionalização das palavras e do vazio das ações. É a conceção de um Deus à imagem, semelhança e conveniência de cada um, a quem se recorre quando a necessidade bate à porta.

A revolução religiosa levada a cabo por Jesus radica em ter feito do próximo o sagrado. Compreendemos que é cada vez mais estranha esta abordagem aos olhos de muitos dos contemporâneos, particularmente, dos mais jovens.

Na ótica cristã, o outro ser humano é a «forma» invisível do Deus totalmente Outro e, assim, Deus faz-se História no meio da história de cada um. Deus está presente no meio da realidade como o fundo de tudo, mas como o que não «ousa dizer o seu nome» (Levinas, 1978). Esta «presença ausente» de Deus é a condição da possibilidade para que o homem viva e atue livremente.

Neste processo de amor, Deus não atravessa somente a natureza, mas assume-a na vida dos pobres, dos desvalidos, dos doentes e de todos os rostos humanos. Deus assume a verdade da história e da vida de cada um e este encontro – entre Deus e a verdade do ser humano – só é possível por iniciativa de Deus e da vontade do ser humano, dentro do processo da fé.

Nova forma de estar em Igreja

O cristão está desafiado a sentir a presença de Deus na sua vida, a fazer a experiência da sua bondade e a oferecer um novo modo de falar de Deus aos homens con-

temporâneos. Esta tarefa passará por recuperar a dimensão da mística cristã encarnada na realidade, manifestada na História.

Durante muito tempo, os conteúdos catequéticos eram para ser decorados e muito do que lá se dizia pouco ou nada representava para quem os estudava. Funcionavam como a tabuada, que tinha que ser aprendida, para que, no momento certo, quando fosse perguntada, não se hesitasse na sua recitação, com uma pequena mais-valia, note-se, para a tabuada, que apoiava ao exercício prático das contas, enquanto que à catequese se desconhecia essa dimensão mais real e prática da vida.

Talvez essa forma de «colar» a vida de Cristo à vida do crente tenha chegado até aos tempos de hoje, razão pela qual no resultado do inquérito do Sínodo dos Bispos dedicado aos «Jovens, Fé e Discernimento vocacional», se referia que «a catequese nem sempre goza de boa reputação entre os jovens».

A «escolarização da catequese» é fruto de uma colagem da Igreja ao modelo educativo, a qual pretendeu, durante muito tempo, proporcionar os conhecimentos imprescindíveis morais para conviver em sociedade. Percebeu-se, porém, que se este modelo funcionou nas sociedades anteriores, na atualidade, não responde aos desafios que os jovens exigem. Como refere a *Evangelii Gaudium* (2014): o anúncio de Cristo é vocação fundamental da comunidade cristã. Deste anúncio faz parte o convite aos jovens para reconhecerem na sua vida os sinais do amor de Deus e descobrirem a comunidade como lugar de encontro com Cristo (n.º 164).

A catequese converteu-se, para muitos, num dos instrumentos principais para criar legitimamente uma certa ordem de pensamento, talvez demasiado funcionalista, formando pessoas seguidoras de um estilo de ser cristão numa sociedade monolítica. Por sua vez, por meio dessa ação catequética, os indivíduos não apenas compreenderiam a importância da sua missão na Igreja, como também conheceriam as regras e os meios que teriam disponíveis para a desenvolver na sociedade. E, assim, compreenderiam que os seus interesses pessoais eram os mesmos que os da comunidade à qual pertenciam.

Cremos que esta forma de catequese – «colada» por um lado à vertente *humanista* e, por outro, seguidora do *projeto educativo reformista* – pode não ser a que melhor se adequa aos tempos de hoje.

A catequese deve ser um *encontro* que supõe relação, afetividade, inteligência e proximidade. Se qualquer encontro tem como pressuposto uma linguagem comum, também a catequese, que é o encontro com Cristo, deve cuidar da linguagem e da metodologia.

A catequese, entendida como um encontro com Cristo, deixa de ser uma «aula» e passa a assumir o «método do discernimento», levando o catequista e o catequisando a sentir que ambos *partilham o mesmo caminho*; que são *companheiros de viagem*, ambos à *escuta da mesma Voz*; que sabem alterar o ritmo do passo, se for o caso, já

que a escuta altera o comportamento; que sabem conversar e fazer silêncio, para escutar melhor; e, pouco a pouco, ambos vão descobrindo que é o Senhor quem lhes renova as forças e que não os deixa desfalecer.

Esta forma de caminhar em conjunto, talvez um pouco mais desalinhada do que aquela que está escrita nos roteiros catequéticos, é a que, a nosso ver, recupera o vigor da mensagem evangélica.

Sem dúvida que se tem que agradecer ao Concílio (1979) o centramento cristológico e as purificações que procurou introduzir, contudo, na atualidade não seria descabido recuperar uma certa dimensão corporal, musical e festiva das catequeses e das celebrações, particularmente, as que envolvem maioritariamente crianças e jovens, para quem estas dimensões são particularmente significativas.

A religião fora da esfera pública

A confrontação com a racionalidade ilustrada fez com que a religião, particularmente no ocidente, aparecesse como inimiga da modernidade, de aí que muitos concebam aquele período como antirreligioso, na medida em que as realidades seculares se autonomizavam frente à dimensão religiosa que, como já vimos, era a única que detinha uma explicação global plausível para a concretização da vida em sociedade.

A verdade é que, à medida que a razão ilustrada se espalhava e se ancorava pelas várias estruturas socioculturais, a religião ia perdendo o monopólio que lhe era reconhecido e a descristianização, inicialmente entre as correntes de vanguarda e posteriormente estendida à sociedade em geral, era um processo lento, mas natural.

Este processo, em muitos casos, conduziu a um certo secularismo, entendido como uma atitude beligerante contra a religião, movimento este que almejava e exaltava a pura profanidade da sociedade.

Mas, se por um lado, a racionalidade nascente visava retirar Deus da História e confiar o mundo à sua profanidade, por outro lado, paradoxalmente, e tal como já acima se lembrou, ia-se deificando os próprios objetivos e dinamismos da modernidade, os quais adquiriram, em muitos casos, conotações sagradas.

Neste sentido, o processo do ambicionado enfraquecimento da presença religiosa na História faz-se acompanhar de um duplo movimento, ora de uma certa *des-magificação* de uns aspetos do mundo, ora do *reencantamento* de outros. Mas a dimensão religiosa manifestou-se resiliente e resistiu à tentativa da sua liquidação.

Em termos sociológicos, esta mudança de paradigma fez-se acompanhar por profundas alterações que, não obstante lentas, marcaram e continuam a marcar o seu ritmo histórico. Pensar que estas alterações ficaram circunscritas à revolução científica ou ao período do Iluminismo é um extraordinário equívoco, porque não são sim-

ples alterações socioculturais as que ocorreram, por mais estruturais que sejam, mas sim mudanças paradigmáticas que atingem todas as estruturas, movimentos e instituições e que se fazem sentir na crescente autonomia da sociedade sobre as instituições religiosas; na apropriação de funções religiosas por instituições civis; na descristianização das instituições tradicionais; no surgimento de novos modelos organizativos da sociedade; na perda de prestígio dos símbolos; na dessacralização do mundo; no abandono da prática religiosa, bem como na privatização da própria religiosidade.

Aos poucos, a religião deixou de ter o papel de instância legitimadora social e passou para a dimensão interior e espiritual da vida dos crentes, sem renunciar, contudo, a inspirar os aspetos sociais. A religião passou, assim, a adquirir uma forma cada vez mais pessoal e individual. Como referiu Beck (2002, p. 23) «qualquer tentativa de criar um novo sentido de coesão social tem de partir do reconhecimento de que o individualismo, a diversidade e o ceticismo estão inscritos na cultura ocidental», ou seja, a própria sociedade está cheia de mecanismos conducentes a uma maior autonomia dos indivíduos relativamente às estruturas coletivas, levando a que o indivíduo viva e experiencie na sua intimidade o que considerar por bem, circunscrevendo, assim, não só a vivência religiosa, mas também as demais vivências que lhe dão sentido para viver.

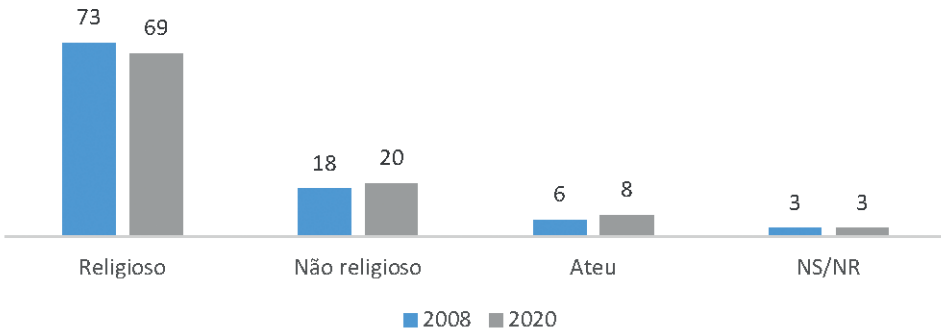
Concluímos dizendo que, se por um lado, esta vivência mais intimista da dimensão religiosa faz sentido e ilumina o sujeito, por outro lado, o cristianismo é muito mais do que uma experiência solitária, íntima e individual, na medida em que a sua vivência requer a mediação da comunidade, contexto este que, na sociedade contemporânea, tal como veremos na dimensão empírica que se segue, tem deixado de ser prioritário.

Análise e interpretação dos dados

Dimensão religiosa

Nos últimos 12 anos, o sentimento religioso dos portugueses sofreu ligeiras alterações. Os que se dizem religiosos descem 4% nesse período e, contrariamente, aumentam os indivíduos que dizem ser não religiosos ou ateus, em 2% cada (Cf.: F.1.).

Figura 1. Sentimento religioso, por ano (%)

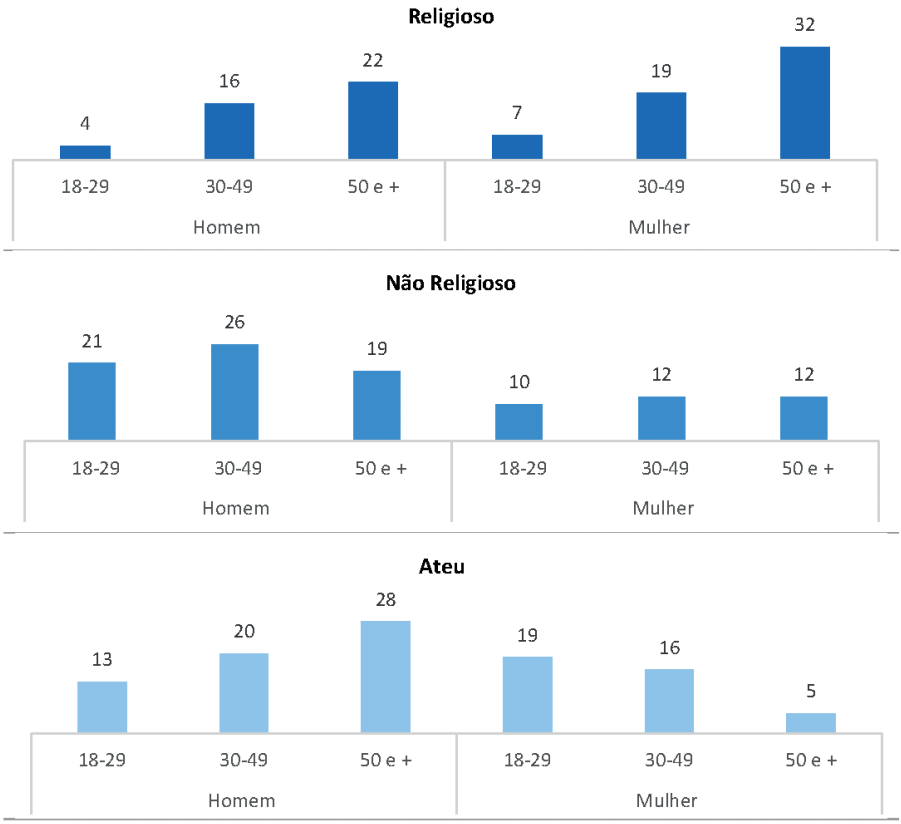


Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020. Base: População portuguesa.

Quando analisada esta variável, segundo o sexo e a idade, a partir dos dados de 2020, vemos que são as gerações mais velhas as que se dizem mais religiosas. Na verdade, os dados deixam perceber que, à medida que a idade avança, aumenta o nível de religiosidade, 54% dos que se dizem religiosos pertencem à geração dos 50 e mais anos (22% são homens e 32% mulheres). Salienta-se também que, independentemente da idade, as mulheres se apresentam sempre mais religiosas do que os homens

(Cf.: F.2). Por sua vez, esta realidade apresenta contornos um pouco diferentes quando analisamos aqueles que se dizem não religiosos ou ateus. Numa primeira análise, é possível perceber que os homens, independentemente das idades, se apresentam mais como não religiosos do que as mulheres, tendência que também se manifesta entre os ateus, à exceção do grupo mais jovem, já que, entre estes, as mulheres com idades entre os 18-29 anos dizem-se mais ateias do que os homens da mesma idade (Cf.: F.2).

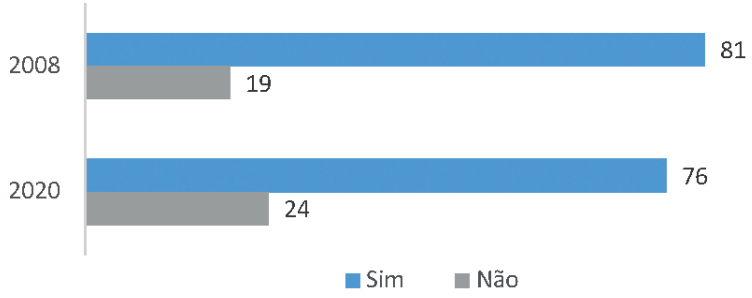
Figura 2. Sentimento religioso, segundo sexo e idade, 2020 (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

No que se refere à pertença dos portugueses a uma religião, é possível verificar, a partir da Figura 3, que entre 2008 e 2020 há uma ligeira descida de 5% entre os indivíduos que afirmam pertencer a uma religião (de 81% em 2008 passa para 76% em 2020).

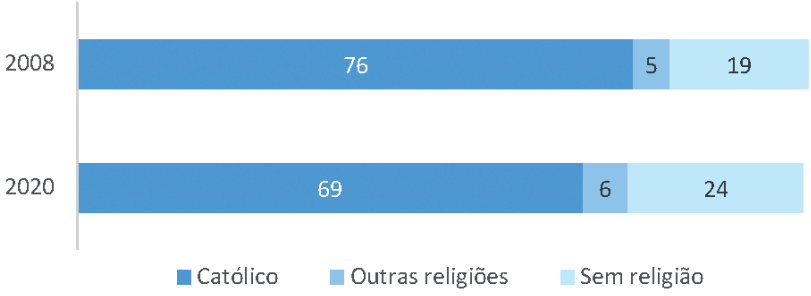
Figura 3. Pertença a uma religião, por ano (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa.

Sendo Portugal um país com uma matriz expressivamente católica, não é de estranhar que a maioria da população que diga pertencer a uma religião se apresente como católica, embora esta incidência tenha sofrido uma descida em 7 pontos percentuais nos anos em análise. Se em 2008, eram 76% os portugueses que se diziam católicos, em 2020 passam a 69%. Por sua vez, é entre os indivíduos que se dizem sem religião que se verifica o aumento mais expressivo, com uma subida em 5 pontos percentuais no mesmo período, passando de 19% em 2008 para 24% em 2020. Quanto aos portugueses que dizem pertencer a outra religião a subida é de apenas 1 ponto percentual, que se pode explicar sobretudo com o movimento migratório que tem acontecido por toda a Europa em geral e, naturalmente, também Portugal (Cf.: F.4).

Figura 4. Pertença a uma religião, por ano (%)

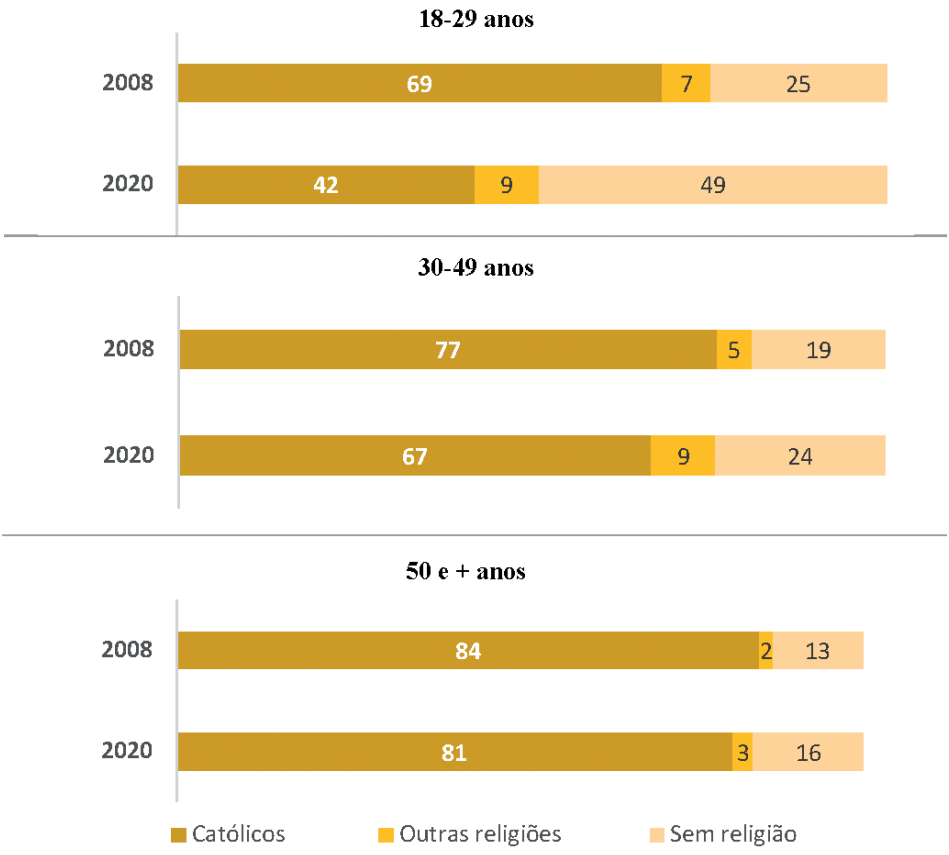


Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa.

Para compreendermos melhor o processo de secularização em Portugal que os dados anteriores deixam transparecer, importa observar o comportamento dos diferentes grupos etários no período em análise.

É no grupo dos mais jovens que é mais expressiva essa tendência de desvinculação religiosa, pois em 12 anos quase que duplica os que se dizem sem religião (em 2008 eram 25% passando para 49% em 2020). O que significa que, em 2020, 5 em cada 10 jovens portugueses dizem não ter qualquer religião. Tendência inversa acontece entre os jovens que se dizem católicos, pois, se em 2008 eram 7 em cada 10, em 2020 passam a ser apenas 4 em cada 10 os jovens que se dizem católicos. Ao observarmos os que dizem ter outra religião, a mudança não é tão significativa, subindo apenas 2 pontos percentuais em 12 aos, de 7% em 2008 passam para 9% em 2020 (Cf.: F.5.).

Figura 5. Pertença a uma religião, por idade (%)

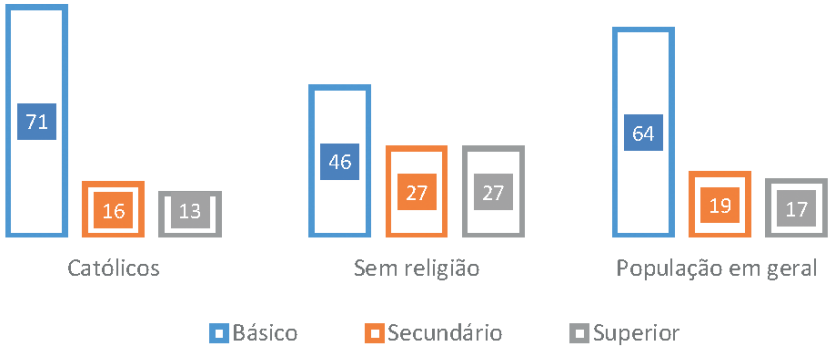


Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa.

Nos demais grupos etários, a mudança não é tão expressiva, embora se verifiquem as mesmas tendências que as dos mais jovens. No grupo dos 30-49 anos verifica-se uma descida de 10 pontos percentuais entre os que se dizem católicos (de 77% em 2008 passam a 67% em 2020), enquanto que sobem os que dizem ter outra religião e os que dizem não ter qualquer religião. Denota-se a mesma tendência entre a geração mais velha, dos 50 e mais anos, mas com uma mudança ainda menos expressiva: há uma ligeira descida entre os que se dizem católicos (de 84% em 2008 passa a 81% em 2020) e uma ligeira subida entre os que dizem pertencer a outra religião (de 2% passa a 3%) e os que afirmam não ter religião (de 13% para a 16%) (Cf.: F.5.). Os dados aqui apresentados evidenciam a tendência da sociedade portuguesa para a desvinculação religiosa, bem patente na geração mais jovem que tem vindo a afastar-se das religiões.

Se tivermos em conta a dimensão religiosa dos portugueses, em 2020, e partindo da análise da sua escolaridade, percebemos que são em maior número os que têm ou frequentam o ensino superior que se dizem sem religião, em relação aos que se dizem católicos (17% e 13%, respetivamente). A mesma tendência acontece entre os que frequentam ou têm o ensino secundário (27% diz-se sem religião e 16% católica). No entanto, 7 em cada 10 portugueses que se diz católico tem o ensino básico, enquanto 5 em cada 10 diz não ter religião (Cf.: F.6.). Fazendo a mesma análise, mas relacionando a escolaridade da população católica portuguesa com a da população em geral vemos que as diferenças se reduzem, mantendo, no entanto, a mesma tendência entre os diferentes níveis de ensino (Cf.: F.6.).

Figura 6. Pertença a uma religião, segundo nível de escolaridade (%)

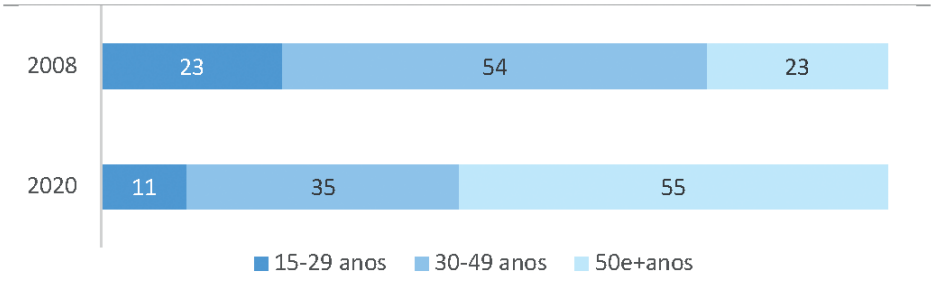


Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020
Base: População portuguesa.

Fazendo agora uma leitura apenas dos portugueses que se dizem católicos vemos que, nos últimos 12 anos, há uma mudança de paradigma. Em 2008, é no grupo etário

dos 30-49 anos que se encontra a maioria dos indivíduos que se diz católico, não havendo diferenças entre os grupos etários dos mais jovens e dos mais velhos. No entanto, em 2020, a maioria dos católicos já se encontra entre os indivíduos mais velhos, dos 50 e mais anos, sendo evidente a descida nos demais grupos etários. Destaca-se o grupo etário dos 30-49 anos, já que no período em análise eles são os que têm a descida mais expressiva entre os católicos, passando de 54% em 2008 para 35% em 2020 (Cf.: F.7.).

Figura 7. Pertença à religião Católica, segundo a idade (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa católica.

Em 2020, 7 em cada 10 portugueses diz ser católico (69%), no entanto, este vínculo à religião nem sempre se traduz numa relação prática com a mesma.

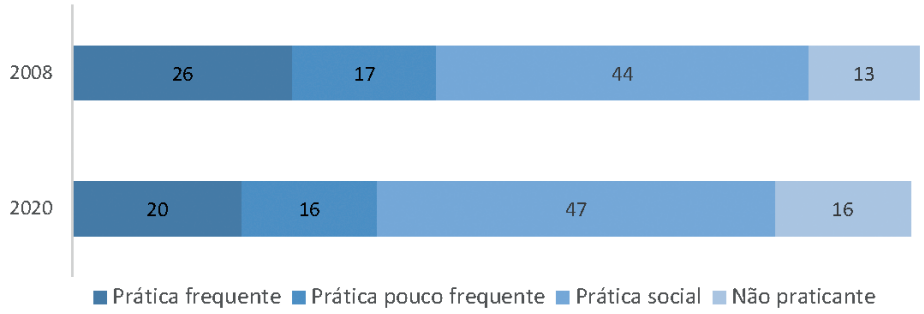
Para estudar este indicador de medição religiosa, e de modo a ter uma leitura mais adequada aos tempos modernos, vamos recorrer à seguinte categorização das variáveis: os que assistem aos serviços religiosos pelo menos uma vez por semana são categorizados como *praticantes frequentes*; os que assistem uma vez por mês como *praticantes pouco frequentes*; os que assistem apenas em dias festivos, uma vez por ano ou muito raramente como *praticantes sociais* e os que nunca participam nos serviços religiosos são categorizados como *não praticantes*.

Se observarmos os dados relativos à prática religiosa em 2020, depreende-se que, dos portugueses que se dizem católicos, só 4 em cada 10 diz ter uma prática frequente (20%) ou pouco frequente (16%), ou seja, a maioria dos portugueses que se diz católico não mantém uma relação assídua com a religião que diz professar, pois, no ano 2020, 47% dos portugueses católicos refere ter uma prática social, em que a sua relação com a religião se carateriza apenas pela participação em celebrações em dias festivos ou raramente; por sua vez, 16% dos portugueses refere que, não obstante dizer-se católico, não tem qualquer tipo de prática (Cf.: F.8.).

Ao relacionarmos o comportamento dos católicos portugueses de 2020 com os dados de 2008 verifica-se que, nestes 12 anos, há uma descida em 7 pontos percentuais

entre a população católica que diz ter prática frequente (de 26% em 2008 passa para 20% em 2021) ou pouco frequente (de 17% passa para 16%), inversamente, há uma subida entre aqueles que apresentam uma prática social (de 44% passa para 47%) ou os que dizem não ter qualquer prática (de 13% em 2008 passa para 16% em 2021) (Cf.: F.8.).

Figura 8. Prática religiosa dos católicos (%)



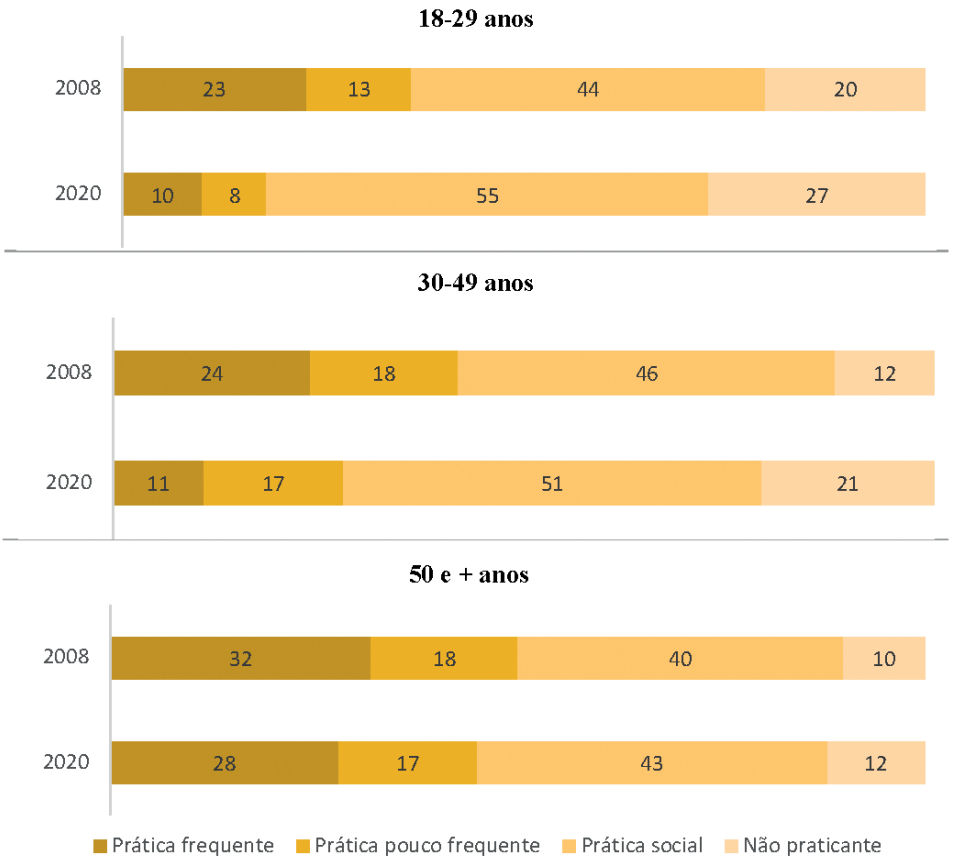
Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa católica.

Os dados apresentados evidenciam uma tendência de afastamento da relação institucional dos portugueses com a Igreja, que pode ser compreendida a partir de duas diferentes perspetivas: por um lado, verifica-se que, entre 2008 e 2020, há uma descida da população portuguesa que se diz católica (de 76% em 2008 passa para 69% em 2020), por outro, entre estes, são menos aqueles que mantêm um vínculo com a prática religiosa (os que apresentam uma prática frequente passam de 26% em 2008 a 20% em 2021 e os com pouca frequência passam de 17% a 16% no mesmo período) (Cf.: F.4. e F.8).

Esta descida de indivíduos que se dizem católicos nos bancos das igrejas deve-se essencialmente às gerações mais jovens. Se observarmos o comportamento do grupo etário dos 18-29 anos nos últimos 12 anos, percebe-se que há uma descida para menos de metade de jovens que, embora católicos, dizem manter uma relação institucional, pois, se, em 2008, 36% dos jovens católicos dizia praticar com frequência (23%) ou com pouca frequência (13%), em 2020 esta prática desce para metade, com apenas 18% a dizer que pratica com frequência (10%) ou com pouca frequência (8%). Em contrapartida, é na prática social que se verifica a maior subida deste grupo etário (11 pontos percentuais), passando de 44% em 2008 para 55% em 2020. Neste ano, 6 em cada 10 jovens católicos diz ter uma prática social, ou seja, vai à missa apenas em dias de festa ou raramente. Por sua vez, também são mais aqueles que em 2020 dizem não praticar, em 2008 eram 20% e passam a ser 27% em 2020 (Cf.: F.9).

Esta tendência de descida da prática entre os católicos também está presente no grupo etário dos 30-49 anos. Se em 2008 eram 42% os que diziam praticar frequentemente (24%) ou com pouca frequência (18%), em 2020 passam a ser apenas 28% (11% pratica frequentemente e 17% com pouca frequência). Também neste grupo etário o afastamento da prática religiosa aumenta, mas sobretudo entre os que dizem não praticar (de 12% em 2008 passa para 21% em 2020) (Cf.: F.9).

Figura 9. Prática religiosa dos católicos, por idade (%)



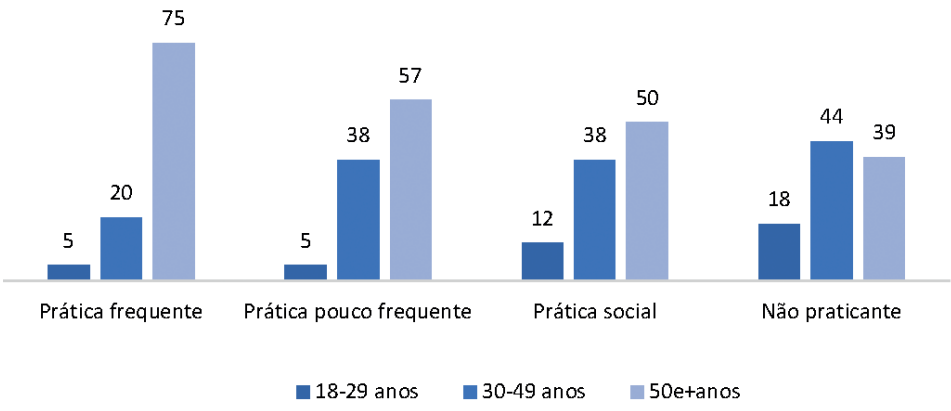
Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa católica.

O grupo etário dos mais velhos também sente a descida entre aqueles que, sendo católicos, vivem uma prática religiosa com maior frequência, embora esta descida não seja tão expressiva como nos demais grupos etários, o que evidencia que os mais velhos vão mantendo uma maior ligação ao religioso, através de uma prática mais

regular, pois, entre 2008 e 2020, desce apenas 5 pontos percentuais aqueles que dizem praticar com frequência (de 32% passa para 28%) ou com pouca frequência (de 18% passa para 17%). No entanto, são em maior número aqueles que, embora católicos, não apresentam uma presença assídua aos serviços religiosos, em 2008 são 50% os indivíduos com 50 e mais anos que dizem ter uma prática social (40%) ou não terem qualquer prática (10%), passando a 55% em 2020 (43% com prática social e 12% não praticante) (Cf.: F.9).

A análise dos dados anteriormente apresentada permite compreender o comportamento dos diferentes grupos etários ao longo dos últimos 12 anos, no entanto, importa perceber quem são os indivíduos que estão nos bancos das igrejas. A Figura 10 deixa perceber que, entre os que dizem ter uma prática, são os mais velhos, dos 50 e mais anos, os que ocupam em grande dimensão a mancha dos que frequentam os serviços religiosos uma ou mais vezes por semana (75%), numa presença totalmente oposta temos os jovens, pois, apenas 5% dos que se encontram nos bancos das igrejas para assistir aos serviços religiosos são jovens e 20% pertencem ao grupo etário dos 30-49 anos. A mesma tendência está patente quando se analisa quem são os indivíduos que têm uma prática pouco frequente, embora apresente uma diferença mais ténue entre os grupos etários dos mais velhos, já que os que têm entre 30-40 anos representam 38% e os de 50 e mais anos 57%. No entanto, continua a ser pouca a representatividade dos jovens entre aqueles que praticam com pouca frequência, sendo apenas 5% (Cf.: F.10.).

Figura 10. Prática religiosa dos católicos, por idade, 2020 (%)

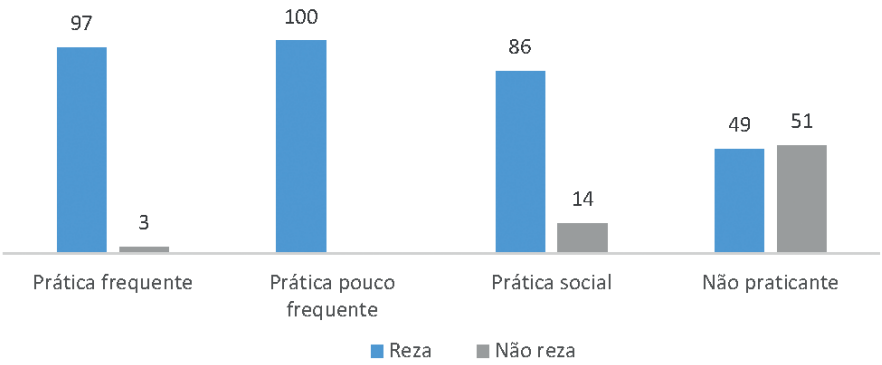


Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa católica.

As diferenças entre os grupos etários vão-se esbatendo à medida que a prática se vai tornando menos frequente. Tal como se pode ver entre os portugueses católicos que dizem ter uma prática social (12% são jovens, 38% têm entre os 30-49 anos e 50% pertencem ao grupo etário mais velho). Entre os não praticantes destacam-se em maior número os indivíduos com 30-40 anos (44%) e o grupo mais jovem aumenta em proporção neste tipo de prática (18%), por sua vez, é neste tipo de prática que o grupo etário mais velho é menos expressivo em relação às demais práticas, sendo apenas 39% entre estes (Cf.: F.10.)

Não obstante, em 2020, serem poucos os católicos que mantêm um compromisso regular ou pouco regular aos serviços religiosos (36%), os indivíduos que apresentam uma prática social ou até mesmo que referem não praticar mantêm uma ligação à religião católica através da oração, já que dos que dizem ter uma prática social, ou seja, só frequentam os serviços religiosos em dias festivos ou raramente, 86% diz que costuma rezar, assim como 49% dos que se posicionam como não praticantes. Não é de estranhar que quase a totalidade dos portugueses católicos que dizem praticar com muita ou pouca frequência afirmarem que rezam também com frequência (Cf.: F.11.).

Figura 11. Católicos que rezam, por prática religiosa, 2020 (%)



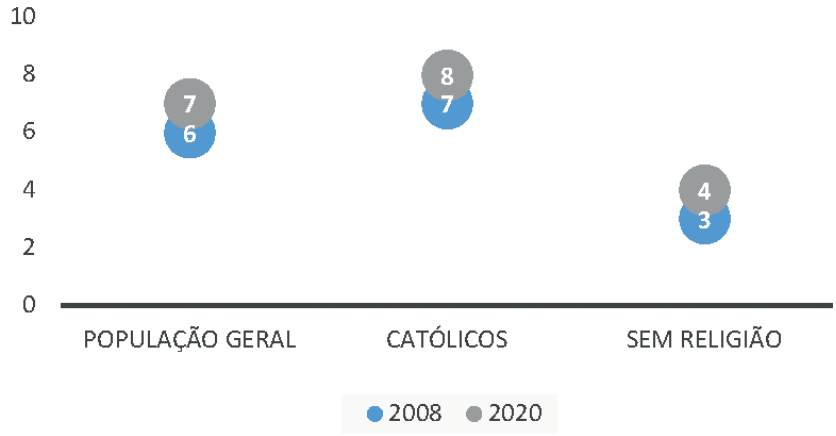
Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa católica.

A dimensão religiosa dos portugueses não se prende apenas com a sua ligação a uma religião e às suas práticas. Para a análise da mesma, importa compreender o lugar que Deus ou mesmo a religião ocupa nas suas vidas.

Ao analisar a importância que os portugueses em geral atribuem a Deus, verifica-se que há uma subida do valor atribuído a Deus nos últimos 12 anos, em 2008, 6 em cada 10 portugueses atribuíam importância a Deus nas suas vidas, subindo para 7 em

cada 10 em 2020. Ao observar a mesma questão apenas entre a população católica ou entre os sem religião vemos que a tendência é igual, embora com valores diferentes. Em 2008 eram 7 em cada 10 portugueses católicos, passando para 8 em 2020. Quanto aos que se dizem sem religião vemos que, não obstante não terem qualquer ligação a uma religião, há 3 em cada 10 em 2008, ou 4 em 2020, que atribuem importância a Deus nas suas vidas (Cf.: F.12.).

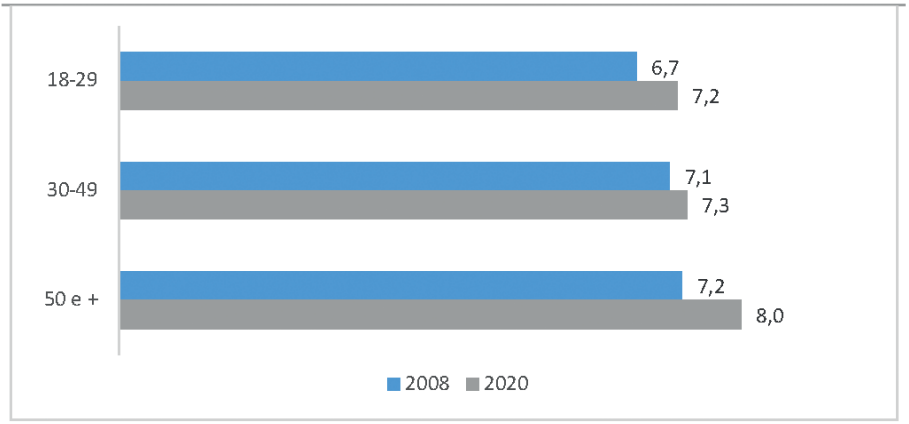
Figura 12. Importância atribuída a Deus (*Média*)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa.

Analisando apenas a importância atribuída a Deus entre a população católica e vendo as diferenças por idades, verifica-se que a tendência de subida no período em análise é transversal a todos os grupos etários, mesmo entre os mais jovens que, não obstante terem vindo a diminuir na pertença à religião católica, bem como na sua prática religiosa, mostram continuar a atribuir importância a Deus nas suas vidas, pois, em 2008, apresentam uma média de 6,7 subindo para 7,2 em 2020, o que significa que, neste último ano, 7 em cada 10 jovens atribui importância a Deus nas suas vidas (Cf.: F.13.).

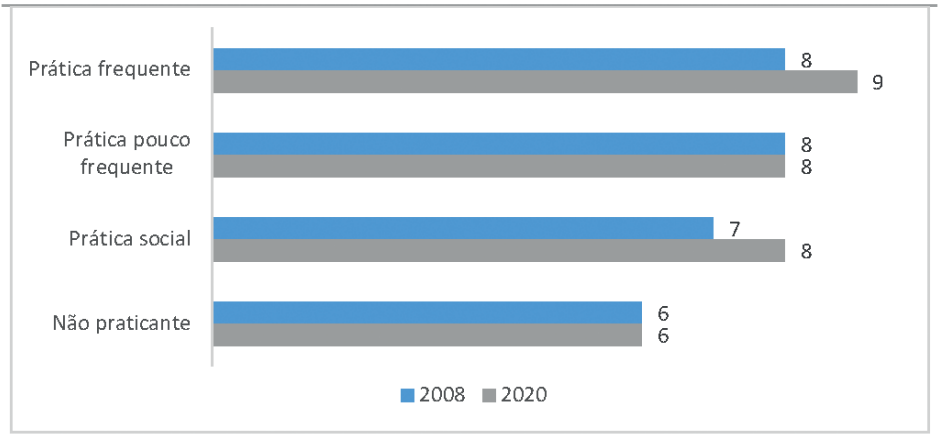
Figura 13. Importância atribuída a Deus pelos católicos, por idade (*Média*)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa católica.

Fazendo a análise segundo a prática religiosa da população católica, vemos que as médias sobem entre os que dizem praticar com frequência (de 8 em 2008 passa a 9 em 2020) e os que têm uma prática social (de 7 passa a 8). Nas restantes práticas o valor atribuído a Deus mantém-se ao longo dos 12 anos: os que praticam com pouca frequência apresentam uma média de 8 e os que não praticam de 6, em ambos os anos (Cf.: F.14.).

Figura 14. Importância atribuída a Deus pelos católicos, por prática religiosa (*Média*)

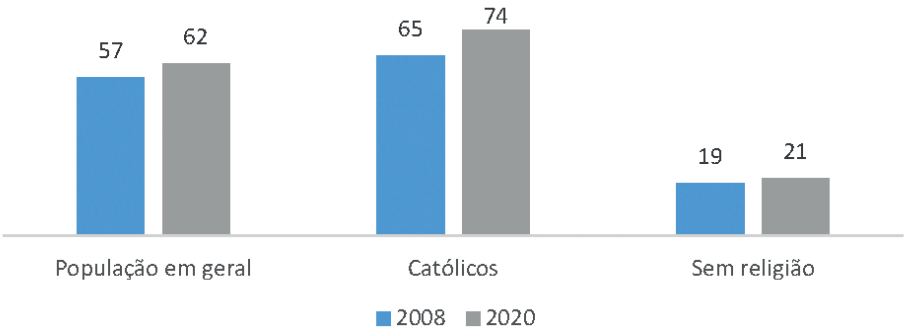


Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa católica.

Se Deus ocupa um lugar importante na vida dos portugueses, de um modo especial entre os católicos, a religião apresenta um valor ligeiramente mais baixo na vida dos mesmos, embora também se verifica um aumento desta importância entre 2008 e 2020.

Na verdade, pouco mais de metade da população portuguesa atribui muita ou bastante importância à religião em 2008 (57%), verificando-se uma subida em 5 pontos percentuais no ano 2020, passando a ser de 62%. Os valores aumentam quando olhamos apenas para a população católica portuguesa, mantendo-se a mesma tendência de subida entre 2008 e 2020 (de 65% passa a 74%). Não é de estranhar que, para os que se dizem sem religião, esta ocupe um lugar de pouco destaque nas suas vidas, no entanto, verifica-se um aumento no período em análise, havendo 21% de indivíduos que se dizem sem religião que, em 2020, lhe atribuem muita ou bastante importância nas suas vidas (Cf.: F.15.).

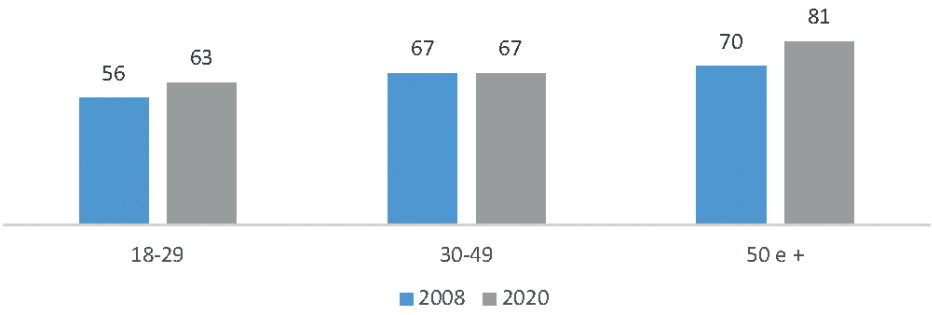
Figura 15. Importância atribuída à religião (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População católica.

Analisando o grau de importância da religião na vida dos católicos tendo em conta a idade dos portugueses, vemos que é na geração mais velha que a religião ganha mais destaque, chegando mesmo a subir 11 pontos percentuais nos 12 anos em estudo (em 2008 eram 70% passando a 81% em 2020). No lado oposto, encontram-se os indivíduos católicos mais jovens, embora também reflitam uma subida em 7 pontos percentuais na valorização da religião entre 2008 e 2020 (de 56% passa a 63%). Por sua vez, o grupo etário dos 30-49 anos mantém o nível de percentagem entre os anos em estudo, sendo 67% os católicos desta idade que atribuem muita ou bastante importância à religião, em ambos os anos (Cf.: F.16.).

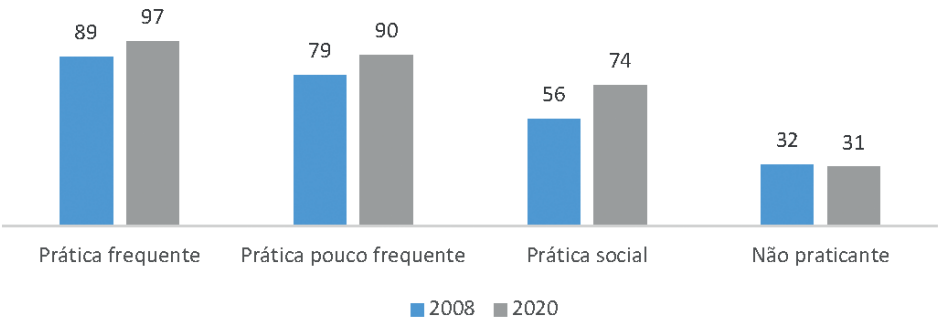
Figura 16. Importância atribuída à religião pelos católicos, por idade (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa católica.

A importância da religião na vida dos portugueses católicos ganha diferentes dimensões quando se analisa esta variável tendo em conta a prática religiosa dos mesmos. São 9 em cada 10 os indivíduos que praticam com frequência (97%) ou com pouca frequência (90%) que, em 2020, atribuem muita ou bastante importância à religião nas suas vidas, percentagem que sobe entre 2008 e 2020. Mas é entre os indivíduos católicos que dizem ter uma prática social que o valor atribuído à religião mais aumenta, passando de 56% em 2008 para 74% em 2020. No entanto, verifica-se uma ligeira descida entre os que não praticam, já que passam de 32% em 2008 para 31% 2020 na muita ou bastante importância atribuída à religião (Cf.: F.17.).

Figura 17. Importância atribuída à religião pelos católicos, por prática religiosa (%)



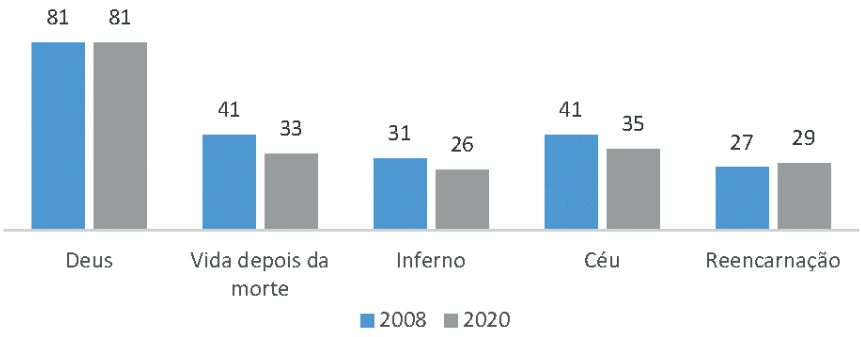
Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa católica.

Para além das dimensões religiosas estudadas, há um conjunto de crenças que definem a relação do individuo com o mundo do sagrado e, deste modo, conformam a

religiosidade do sujeito. Para analisar esta dimensão, apresenta-se um conjunto de variáveis que permitem compreender a crencialidade dos portugueses.

A Figura 18 evidencia que, entre várias crenças, a crença em Deus é a que mais se destaca, tanto em 2008 como em 2020, já que, 8 em cada 10 portugueses diz acreditar em Deus (81% em ambos os anos). Por sua vez, os portugueses manifestam uma crença pouco expressiva no que toca a outras dimensões, chegando a descer entre 2008 e 2020, como a vida depois da morte (de 41% em 2008 passa a 33% em 2020), no Céu (de 41% passa a 35%) ou no inferno (de 31% passa a 26%) (Cf.: F.18.).

Figura 18. Crencialidade da população portuguesa (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa.

Os dados apresentados permitiram observar o comportamento dos portugueses perante as crenças e conhecer com maior amplitude o universo crencial da população do nosso estudo. Neste seguimento, proceder-se-á, à análise da relação entre as próprias crenças, observando até que ponto estas se encontram associadas entre si. Recorrer-se-á, deste modo, a uma medida adequada que para este caso concreto é o V de Cramer.

Ao observar os dados, verifica-se uma relação positiva entre as crenças, o que salienta que quem crê em Deus partilha também muitas outras crenças. Há, contudo, algumas associações entre as crenças mais fortes do que outras.

Ao analisar os dados, vemos que há uma associação forte entre o inferno e o céu (Cramer's V = 0,81; $p < 0,001$). Por sua vez, o inferno e o céu aparecem expressamente associados à vida para além da morte (Cramer's V = 0,57 e 0,56, respetivamente; ambas $p < 0,001$), correlação que traduz que quanto mais importância se atribui ao céu e ao inferno maior importância se atribui também à vida para além da morte. Estas surgem assim como as associações mais fortes entre as crenças da população portuguesa, no lado oposto, apresenta-se a crença na reencarnação como a menos

associada a Deus (Cramer's V = 0,17; $p < 0{,}001$) (Cf.: Q. 19.). Depois desta análise, pode-se entender que as associações de crenças apresentadas traduzem, em certo modo, o universo crencial português.

Quadro 19. Associação entre as crenças, 2020

	Deus	Vida depois da morte	Inferno	Céu	Reencarnação
Deus	1				
Vida depois da morte	0,30	1			
Inferno	0,30	0,57	1		
Céu	0,34	0,56	0,81	1	
Reencarnação	0,17	0,50	0,33	0,33	1

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

De forma a sintetizar esta análise, procedeu-se à criação de um índice crencial1, o qual revela que o nível crencial da população portuguesa, em 2020, é de 2,9, situando-se abaixo da média (3), numa escala que varia entre 1 (baixo nível de crencialidade) e 5 (alto nível de crencialidade). Por sua vez, entre a população católica, este nível encontra-se ligeiramente acima da média da escala, com M = 3,2, evidenciando que os católicos portugueses mantêm uma ligação às crenças ainda bem vincada. É nos indivíduos que professam outras religiões para além da católica que o nível de crencialidade é maior, apresentando uma média de 3,9. Contrariamente aos que dizem ter uma religião, os indivíduos sem religião apresentam uma média baixa de religiosidade, de apenas 2,1, o que não é de estranhar tendo em conta a sua desvinculação a qualquer religião e, desta forma, não encontram sentido na crença em Deus, no inferno, no céu, na vida para além da morte ou na reencarnação (Cf.: Q. 20.).

Ao analisarmos o mesmo parâmetro de acordo com o sexo da população em geral, vemos que as mulheres apresentam sempre um nível de crencialidade superior ao dos

1. Para a elaboração do índice de crencialidade contribuíram as seguintes variáveis: crê em Deus, crê na vida depois da morte, crê no inferno, crê no céu, crê no pecado, crê na reencarnação (todas as variáveis estão reconfiguradas com o valor 1, não crê, e 2, crê). O índice varia entre 1 (baixo nível de crencialidade) e 5 (alto nível de crencialidade). Estas variáveis mostram-se adequadas na produção do índice. A consistência do índice é de 0,81, segundo o valor de alfa.

homens, sendo no caso destes uma crencialidade baixa, pois, apresenta-se abaixo da média da escala (M = 3,3 entre as mulheres e 2,6 entre os homens). A mesma tendência está presente se analisarmos este índice por sexo tendo em conta apenas a população católica (Cf.: Q. 20.).

Quando se observa o comportamento da população portuguesa segundo o grupo etário, percebe-se que apenas no grupo mais velho, dos 50 e mais anos, é que o nível de crencialidade se mantém com significativa vivacidade (M = 3,2), encontrando-se ligeiramente acima da média da escala, nos demais grupos etários a crencialidade encontra-se num nível baixo, com M = 2,7 entre os jovens dos 19-29 anos e 2,9 entre 30-49 anos. No entanto, se tivermos em conta apenas a população católica vemos que a crencialidade está acima da média em todos os grupos de idade, com M = 3,3 entre os jovens dos 19-29 anos, 3 entre 30-49 anos e de 3,3, entre os que têm 50 e mais anos (Cf.: Q. 20.).

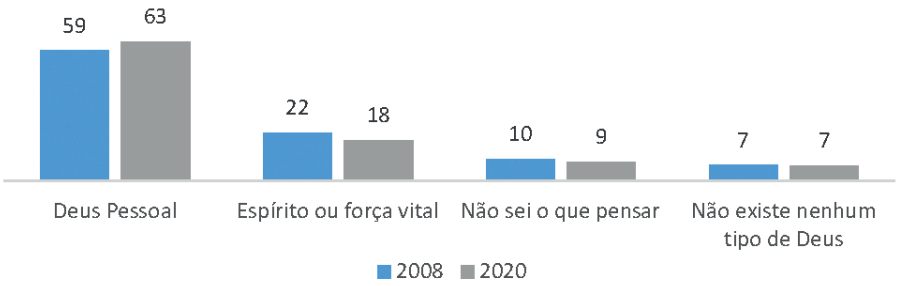
Quadro 20. Índice de Crencialidade em Portugal, 2020

	População Geral	População católica	
Total	2,9	3,2	
Sexo			
Homem	2,6	2,8	
Mulher	3,3	3,5	
Idade			
18-29	2,7	3,3	
30-49	2,9	3	
50 e mais	3,2	3,3	
Posição e prática religiosas			
Sem religião	2,1	Frequente	3,9
Outra religião	3,9	Pouco frequente	3,4
Católico	3,2	Prática social	3
		Não praticante	2,6

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Atendendo, agora, apenas na crença em Deus, é possível perceber que esta se manifesta essencialmente na visão de um Deus pessoal, já que a maioria dos portugueses, tanto em 2008 como em 2020, referem acreditar que há um Deus pessoal (59% e 63%, respetivamente). Ao contrário destes, são poucos aqueles que veem Deus como um espírito ou força vital (de 22% em 2008 passa a 18% em 2020) ou que não têm uma ideia formada sobre o assunto (de 10% passa a 9%), ou até mesmo afirmam que, no seu entender, não existe nenhum tipo de Deus (7% em ambos os anos) (Cf.: F. 21.).

Figura 21. Como veem Deus (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa.

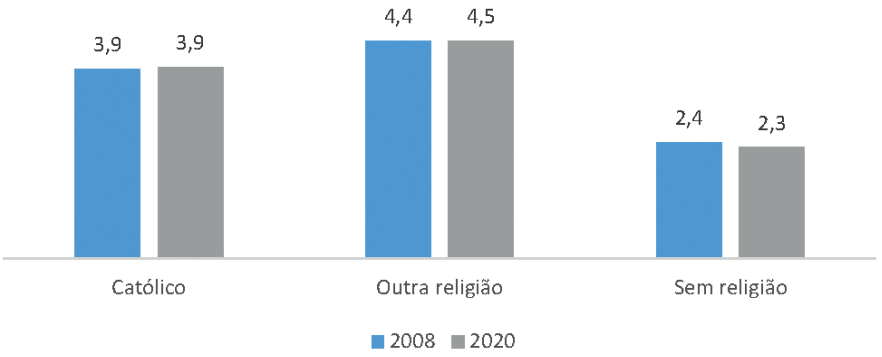
Concluída a análise da dimensão religiosa dos portugueses entre 2008 e 2020, apresenta-se, de seguida, uma síntese dos resultados através de um índice de religiosidade[2], construído com as variáveis anteriormente analisadas de forma independente, o qual permitirá fazer uma leitura de conjunto sobre a religiosidade dos portugueses e a dimensão que a mesma ocupa nos diversos setores da sociedade.

Fazendo uma análise da população portuguesa em geral, vemos que a religiosidade dos portugueses – numa escala de 5 posições, em que 1 representa uma religiosidade branda e 5 uma religiosidade forte – mantém-se acima da média (3), tanto em 2008 como em 2020 (M = 3,61 e 3,55, respetivamente).

2. Variáveis utilizadas na construção do *índice de religiosidade*: *prática religiosa* (1, nunca ou quase nunca pratica, a 7, mais de uma vez por semana); *frequência na oração* (1, nunca reza, a 7, todos os dias); *importância de Deus na vida* (1, nada importante, a 10, muito importante); *importância da religião na vida* (1, nada importante, a 4, muito importante); *sentimento religioso* (1, ateu, a 3, pessoa religiosa); *crença em Deus* (1, não crê, a 2 crê); *como vê Deus* (1, não existe nenhum Deus, a 4, existe um Deus pessoal). O índice varia entre 1 (religiosidade branda) a 5 (religiosidade forte). A consistência interna do índice é elevada em ambos os anos: em 2008: a = 0,75 e em 2021: a = 0,84.

Quando analisado o mesmo índice tendo em conta a posição religiosa dos portugueses vemos que não há diferenças no nível de religiosidade entre 2008 e 2020, tanto entre os católicos, os indivíduos com outras religiões ou entre os que dizem não ter qualquer religião. No entanto, é entre os portugueses que dizem ter outras religiões que encontramos uma religiosidade mais forte, com as médias mais altas (M = 4,4 em 2008 e 4,5 em 2020), seguido dos católicos (M = 3,9 em ambos os anos) e, naturalmente, o nível de religiosidade mais brando entre os que referem não ter qualquer religião, apresentando, em ambos os anos, uma religiosidade abaixo da média da escala (M = 2,4 em 2008 e 2,3 em 2020) (Cf.: F. 22.).

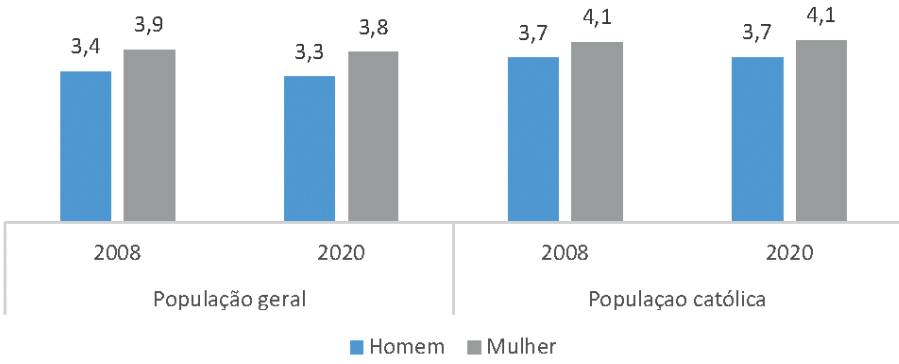
Figura 22. Índice de Religiosidade por posição religiosa (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa.

Se tivermos em conta o índice de religiosidade segundo o sexo da população portuguesa, percebe-se que tanto os homens como as mulheres apresentam uma religiosidade acima da média em ambos os anos, no entanto, entre eles, são as mulheres que, independentemente do ano, apresentam um nível de religiosidade mais forte, com uma média de 3,9 em 2008 e 3,8 em 2020. A mesma diferença acontece quando analisamos o nível de religiosidade da população católica, as mulheres apresentam-se sempre com um nível de religiosidade mais forte que o dos homens, independentemente do ano em análise (mulheres com M = 4,1 e homem com M = 3,7, em ambos os anos) (Cf.: F.23.).

Figura 23. Índice de Religiosidade da população geral e católica, por sexo (*Média*)

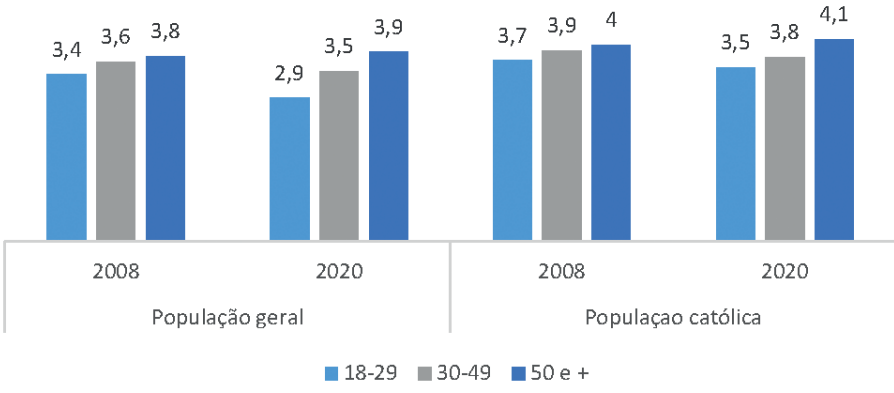


Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa e população católica.

Quando analisamos o mesmo índice pelos grupos etários que compõem a população portuguesa, verifica-se a descida da religiosidade entre os mais jovens nos 12 anos em estudo, descendo para um nível abaixo da média da escala (de 3,4 em 2008 passa a 2,9 em 2020). Não há diferenças significativas nos demais grupos etários, sobressaindo a geração mais velha como a que apresenta uma média mais alta de religiosidade, tanto em 2008 como em 2020 (M = 3,8 e 3,9, respetivamente) (Cf.: F. 24.).

Entre a população católica não há grandes diferenças a registar quando se analisa o índice de religiosidade por idade nos 12 anos em estudo. Em todos os grupos etários o nível de religiosidade encontra-se acima da média da escala e, à medida que avança a idade, ascende também essa religiosidade (Cf.: F. 24.).

Figura 24. Índice de Religiosidade da população geral e católica, por idade (*Média*)

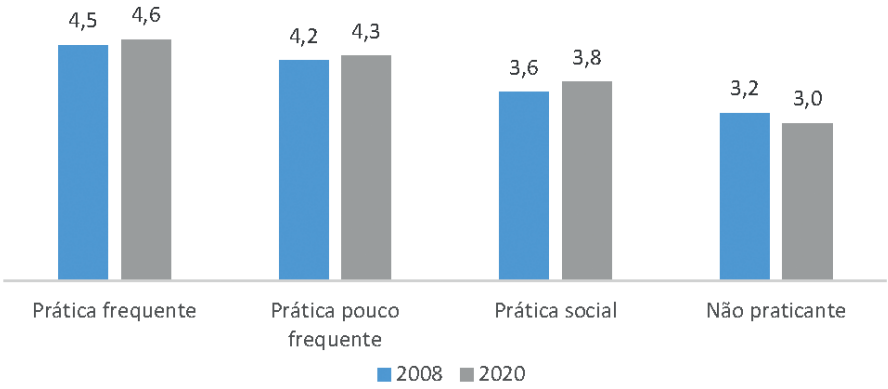


Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa e população católica.

Se tivermos em conta o tipo de prática religiosa da população católica vemos que o nível de religiosidade acompanha o tipo de ligação que os indivíduos têm aos serviços religiosos, ou seja, quanto mais frequente a prática, mais forte é a religiosidade dos portugueses católicos, mantendo-se esta perspetiva tanto em 2008 como em 2020. Vejamos, os indivíduos com prática frequente ou pouco frequente que apresentam médias que evidenciam uma religiosidade forte, em ambos os casos acima do nível 4, numa escala que varia entre 1 e 5 (prática frequente com média de 4,5 em 2008 e 4,6 em 2020 e a prática pouco frequente com 4,2 e 4,3 em ambos os anos) (Cf.: F. 25.).

Quanto aos indivíduos com uma prática social ou mesmo não praticantes, estes apresentam, em ambos os casos, valores acima da média da escala (prática social com média de 3,6 em 2008 e 3,8 em 2020 e o não praticante com 3,2 e 3 em ambos os anos). Estes números deixam transparecer que, não obstante não haver uma ligação aos serviços religiosos, estes indivíduos mantêm uma ligação relativamente forte com a dimensão religiosa, que passa pela frequência à oração, pela importância atribuída a Deus e à religião na vida, pelo sentimento religioso, na crença em Deus e como vê Deus (Cf.: F. 25.).

Figura 25. Índice de Religiosidade dos católicos, por prática religiosa (*Média*)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa católica.

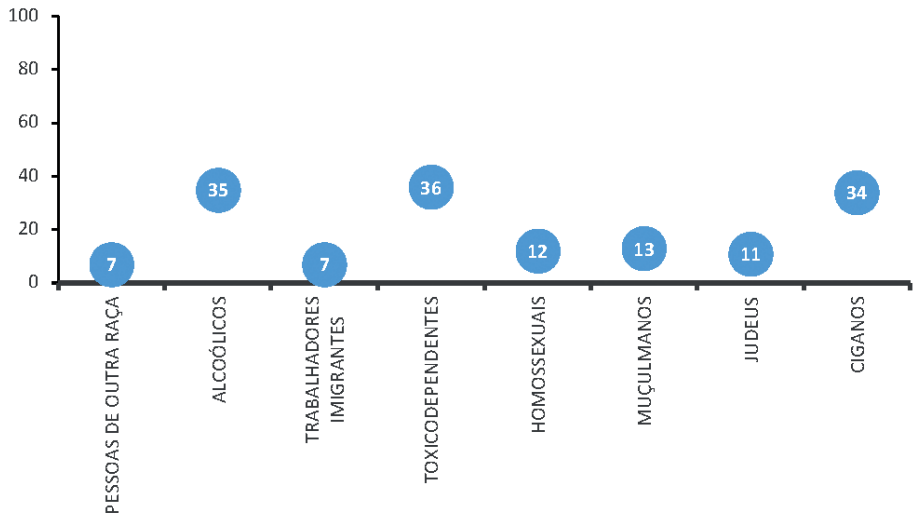
Dimensão valorativa

Depois de se ter procedido à análise, de forma mais específica, da dimensão religiosa dos portugueses, importa fazer uma análise dos valores que caracterizam os indivíduos, de forma que se conheçam os valores que melhor se relacionam com a dimensão moral e religiosa da população portuguesa.

Vejamos, então, a partir de alguns indicadores, a aceitação ou o afastamento que os indivíduos manifestam perante os comportamentos e atitudes sociais, para que, deste modo, se obtenha a matriz valorativa que permita conhecer melhor a sociedade portuguesa atual.

Questionados sobre *quem não gostaria de ter como vizinho*, vemos que, em 2020, a população portuguesa apresenta um nível de tolerância e inclusão significativo, manifestado, de um modo especial, pelo facto de apenas 7% afirmar que não gostaria de ter como vizinho pessoas de outra raça ou trabalhadores imigrantes, 11% de judeus, 12% de homossexuais e 13% de muçulmanos, visto de uma outra forma, pode dizer-se que apenas 1 em cada 10 portugueses apresentam pouca tolerância em relação a estes grupos da sociedade. No entanto, o nível de intolerância aumenta quando refletem sobre a possibilidade de ter como vizinho indivíduos alcoólicos (35%), toxicodependentes (36% ou indivíduos da comunidade cigana (34%) (Cf.: F. 26.).

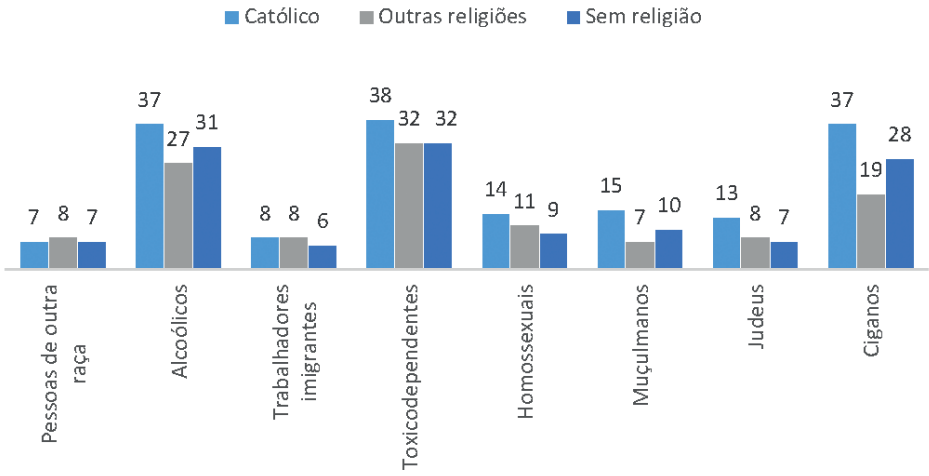
Figura 26. Pessoas que não gostaria de ter como vizinho, 2020 (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Ao cruzarmos esta variável com a posição religiosa, vemos que são os católicos os que apresentam, na maioria dos tópicos, menos tolerância e aceitação de determinados indivíduos como seus vizinhos, mantendo as mesmas posições que as da população portuguesa em geral (Cf.: F. 27.).

Figura 27. Pessoas que não gostaria de ter como vizinho, por posição religiosa, 2020 (%)

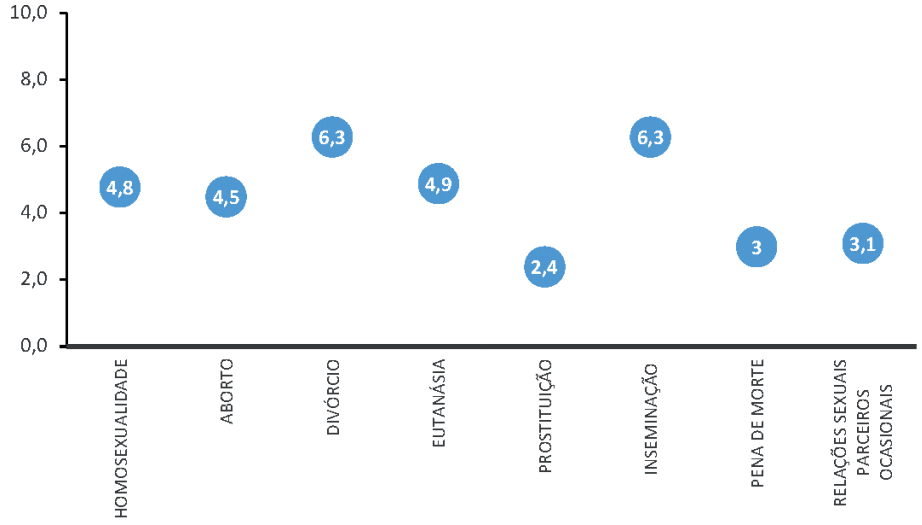


Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Ao analisar a forma de aceitação dos portugueses relativamente a alguns comportamentos sociais, sobretudo aqueles que se relacionam com uma dimensão mais moral, vemos que, de um modo geral, em 2020, a maioria dos portugueses considera pouco justificáveis comportamentos como a prostituição (com uma M = 2,4, numa escala que varia entre 1, nada justificável e 10, totalmente justificável), a pena de morte (M = 3) ou até as relações sexuais com parceiros ocasionais (M = 3,1). Um número mais significativo de portugueses, embora ainda abaixo da média da escala (5), considera justificável comportamentos como o aborto (M = 4,5), a homossexualidade (M = 4,8) e a eutanásia (M = 4,9). Em contrapartida, há comportamentos, como o divórcio ou a inseminação artificial que são justificáveis para a maioria dos portugueses, apresentando ambas uma média de 6,3 (Cf.: F. 28).

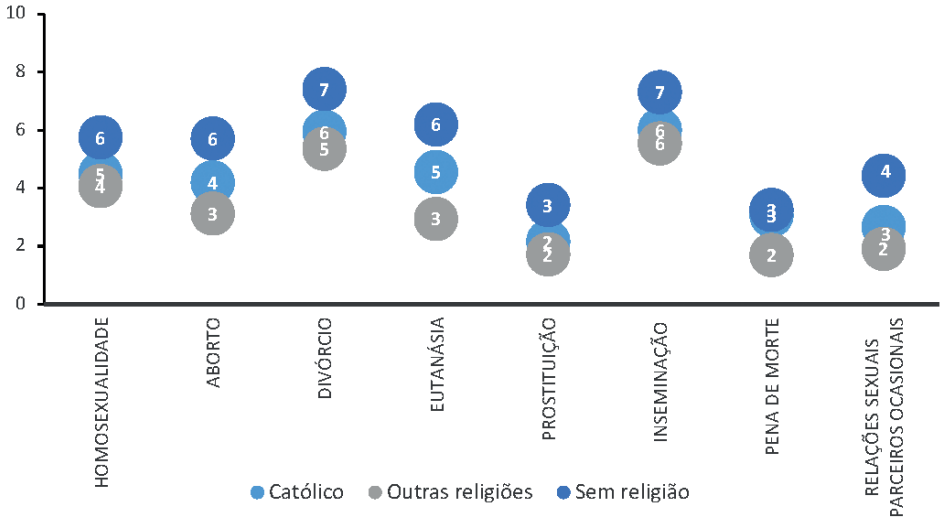
Se analisarmos, agora, a mesma variável a partir da perspetiva dos indivíduos com diferentes posições religiosos, observa-se que os indivíduos que professam outras religiões, que não a católica, são menos permissivos no que toca a todos os comportamentos em análise, contrariamente a estes, encontram-se os indivíduos que dizem não ter religião, apresentando sempre as médias mais elevadas, o que corresponde a uma maior permissividade dos comportamentos. Por sua vez, os católicos não diferem muito da posição da população portuguesa em geral (Cf.: F. 29).

Figura 28. Comportamentos justificáveis pelos portugueses, 2020 (*Média*)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Figura 29. Comportamentos justificáveis, por posição religiosa, 2020 (*Média*)

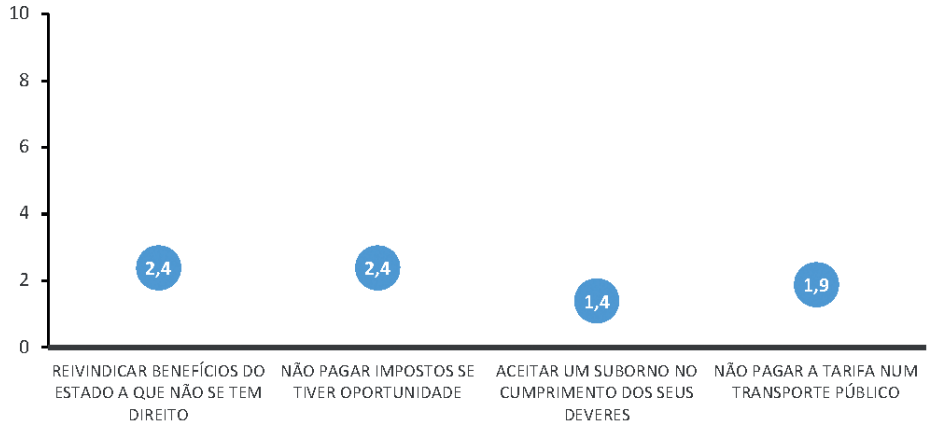


Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Para além destes comportamentos que se enquadram mais na dimensão moral dos portugueses, analisar-se-á também variáveis que nos permitem compreender a dimensão cívica, nomeadamente, se é justificável um conjunto de comportamentos que medem a postura dos portugueses face ao cumprimento de normas sociais.

Quando questionados se consideram justificáveis comportamentos como aceitar subornos no cumprimento dos seus deves, não pagar a tarifa no transporte público, não pagar impostos ou reivindicar benefícios do Estado a que não se tem direito, os portugueses manifestam o seu desacordo em relação aos mesmos, apresentando médias muito baixas de justificabilidade, situando-se entre o 1,4 e o 2,4 (numa escala em que 1 significa nunca aceitável e 10 sempre aceitável) (Cf.: F. 30).

Figura 30. Comportamentos aceitáveis pelos portugueses, 2020 (*Média*)

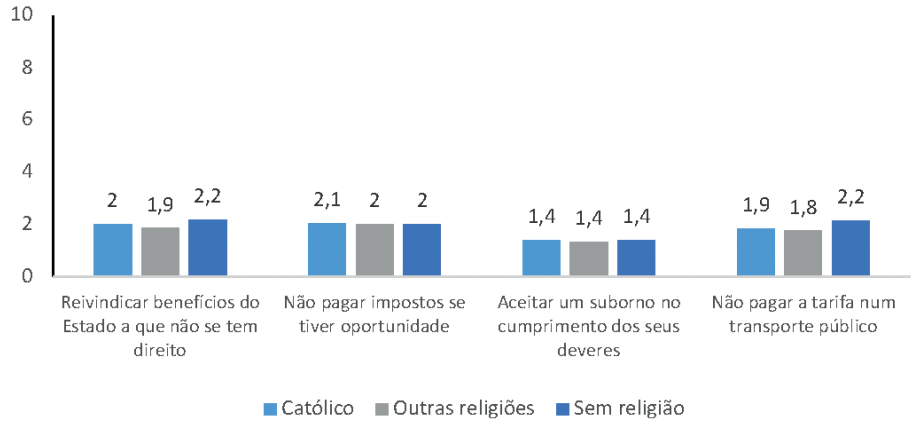


Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.

Base: População portuguesa.

Ao analisar a mesma questão atendendo à posição religiosa dos portugueses, verifica-se que não há diferenças na forma como indivíduos católicos, pertencentes a outras religiões ou sem religião se posicionam perante estas mesmas questões. O que deixa perceber que as questões éticas, mais relacionadas com as responsabilidades cívicas de cada um dos portugueses não dependem da sua vivência religiosa (Cf.: F. 31).

Figura 31. Comportamentos aceitáveis, por posição religiosa, 2020 (*Média*)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Apresentados alguns dos indicadores que nos podem permitir compreender alguns valores que configuram a sociedade portuguesa, recorre-se, de seguida, a uma análise fatorial de componentes principais, de modo a tentar reduzir estes mesmos indicadores a um grupo de fatores capazes de explicar todos e cada um dos indicadores incluídos na análise (Cf.: Q. 32).

Quadro 32. Resumo da dimensão valorativa dos portugueses, 2020

	F1	F2	F3	F4	F5
Vizinhos: Pessoas de outra raça		0,81			
Vizinhos: Alcoólicos				0,88	
Vizinhos: Trabalhadores imigrantes		0,82			
Vizinhos: Toxicodependentes				0,88	
Vizinhos: Muçulmanos		0,8			
Vizinhos: Judeus		0,79			
Vizinhos: Ciganos				0,58	
Justificável: Reivindicar benefícios do Estado a que não se tem direito			0,72		

(Cont.)

	F1	F2	F3	F4	F5
Justificável: Não pagar impostos se tiver oportunidade			0,8		
Justificável: Aceitar um suborno no cumprimento dos seus deveres			0,68		
Justificável: Homossexualidade	0,68				
Justificável: Aborto	0,78				
Justificável: Divórcio	0,83				
Justificável: Eutanásia (pôr termo à vida de um doente incurável)	0,79				
Justificável: Ter relações sexuais com parceiros ocasionais					0,81
Justificável: Não pagar a tarifa num transporte público			0,69		
Justificável: Prostituição					0,81
Justificável: Inseminação artificial ou fertilização in vitro	0,74				
Variância explicada (%)	**17,7**	**15,2**	**11,9**	**11,5**	**8,3**

Método de extração: Análise de Componentes Principais. Método de rotação: Varimax com Normalização de Kaiser Utilizou-se o método pairwise para exclusão de missing values.
a) KMO = 0,80; $p < 0,001$; a rotação convergiu em 5 iterações.

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

A solução fatorial obtida a partir das variáveis apresentadas revelou a existência de 5 autovetores maiores que 1, pelo que o procedimento extraiu 5 fatores que conseguem explicar 65% da variância contida nos dados originais no conjunto da amostra (Cf.: Q. 32.).

De forma a prosseguir a análise da dimensão valorativa, observou-se a coerência e a uniformidade de cada fator e para o qual se calculou, através do a Cronbach, a sua consistência interna (Cf.: Q. 33).

Quadro 33. Consistência interna dos fatores

Fatores	Valor de alfa
(F1) Liberdade de consciência	0,83
(F2) Inclusão social	0,83
(F3) Dever cívico	0,69
(F4) Tolerância	0,74
(F5) Dimensão relacional	0,70

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Analisando a composição de cada um dos cinco fatores vemos que o primeiro fator diz respeito a indicadores relativos à liberdade do indivíduo, sem prejuízo da liberdade do outro, evidenciando valores que definem a perspetiva dos portugueses em relação à vida ou morte, orientações sexuais ou relacionais, podendo, deste modo, definir a liberdade de consciência dos portugueses. O segundo fator agrega indicadores que nos mostram a visão dos portugueses relativamente à inclusão de grupos minoritários na sociedade, como é o caso de indivíduos de outras raças, culturas ou religiões, dando, por isso, uma perspetiva sobre a dimensão da inclusão social. Por sua vez, o terceiro fator dá-nos uma perspetiva sobre comportamentos relacionados com o respeito por normas sociais e, desta forma, permitem definir o dever cívico dos portugueses. O fator quatro associa indicadores que ultrapassam a dimensão individual, pois, evidencia atitudes de aceitação do outro, sobretudo em situações mais vulneráveis, como é o caso dos alcoólicos ou toxicodependentes, permitindo, assim, compreender a dimensão da tolerância dos portugueses. Por último, o fator cinco, no qual se agregam indicadores que têm em conta liberdades relacionais, como é o caso da prostituição ou das relações sexuais com parceiros ocasionais, é possível analisar a dimensão relacional dos portugueses.

Procedendo à análise da dimensão valorativa será possível fazer uma caraterização da população portuguesa, a partir da observação das soluções fatoriais apresentadas e analisando-as tendo em conta o sexo, a idade, a posição e a prática religiosa.

Partindo da análise do fator que apresenta o nível da Liberdade de Consciência dos portugueses verifica-se que não há diferenças na forma como homens e mulheres se posicionam em relação a questões de ordem moral como o aborto, a eutanásia, o divórcio ou a homossexualidade, no entanto, já se verificam diferenças quando analisamos o

fator pelas idades e posição religiosa[3]. Se se analisar o mesmo fator apenas entre a população católica já se verificam diferenças entre os sexos, as idades e a prática religiosa[4].

Quadro 34. Fator 1 – Dimensão da liberdade de consciência

(Escala 1-10; 1 = menor liberdade de consciência, 10 = maior liberdade de consciência)

	População Geral	População católica	
Total	4,8	4,52	
Sexo			
Homem	4,64	4,25	
Mulher	4,95	4,74	
Idade			
18-29	5,8	5,45	
30-49	5,19	5,05	
50 e mais	4,11	4	
Posição e prática religiosas			
Sem religião	5,87	Frequente	3,68
Outra religião	3,7	Pouco frequente	4,52
Católico	4,52	Prática social	4,65
		Não praticante	5,16

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Passando para a informação que as médias do fator nos apresentam, vemos que, entre a população geral, os portugueses apresentam uma permissividade cautelosa, já que, em média, apenas 4,8 dos portugueses considera justificáveis esses comportamentos, numa escala que varia entre 1 (comportamento justificável = menor liberdade

3. Os resultados do teste de diferenças entre médias revelam que não existem diferenças entre os sexos: *t*sexo (1.213) = –2,56, *ns*; mas existem entre as idades e a posição religiosa: *F*idade (2,1.211) = 68,88, $p < 0{,}001$, $^2 = 0{,}10$; *F*posição religiosa (3,1.214) = 41,51, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}09$.

4. Quanto à população católica, há diferenças tanto entre o sexo, como entre a idade e a prática religiosa: *t*sexo (837) = –3,74, $p < 0{,}05$, $\eta^2 = 0{,}02$; *F*idade (2,837) = 41,63, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}09$; *F*prática religiosa (3,834) = 17,31, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}06$.

de consciência) e 10 (injustificável = maior liberdade de consciência). Média que diminui se olharmos para a opinião da população católica, com 4,5, que se apresentam, desta forma, ligeiramente menos permissivos que a população portuguesa em geral. Note-se que, em ambos os casos, se situam abaixo da média da escala (5). Por sua vez, se tivermos em conta a ligação religiosa dos portugueses é possível perceber que os indivíduos que dizem não ter religião são mais permissivos do que os que dizem ser católicos ou de outras religiões, apresentando uma média acima do meio da escala, com 5,87. Os indivíduos que professam uma outra religião que não a católica são os menos permissivos entre os portugueses, apresentando uma média de 3,7. Por outro lado, os jovens, seja entre a população geral ou entre a população católica, apresentam-se como o grupo etário mais aberto a estes comportamentos (5,8 e 5,45, respetivamente). Na verdade, à medida que a idade avança vemos que a permissividade dos portugueses vai diminuindo, quer se trate de um olhar da população em geral ou da população católica portuguesa. Fazendo uma leitura deste fator pela prática religiosa vemos que, à medida que a prática diminui, aumenta o nível de permissividade dos católicos, estando, apenas acima da média da escala, os indivíduos católicos que se dizem não praticantes (M = 5,16) (Cf.: Q. 34.).

Passando agora para a análise do segundo fator, no qual se apresenta a dimensão de inclusão social da sociedade portuguesa, verifica-se que não existem diferenças significativas entre os indivíduos dos diferentes sexos, idades ou posições religiosas, quer se trate da análise da população em geral ou da católica[5], ou seja, a população portuguesa apresenta uma posição idêntica quando questionados sobre a capacidade de aceitação na sociedade de indivíduos de diferentes raças, culturas ou religiões, que, no caso concreto, apresenta um nível alto de capacidade de inclusão social, já que, numa escala que varia entre 1 (menor inclusão) e 2 (maior inclusão), a população em geral apresenta uma média de 1,9 e a católica de 1,89. O que a agregação deste fator evidencia é que os portugueses sentem-se à vontade com a presença nas suas ruas, bairros e localidades de muçulmanos, judeus, trabalhadores imigrantes ou pessoas de diferentes raças (Cf.: Q. 35.).

Não obstante as médias serem muito próximas, há diferenças nesta dimensão quando se analisa os indivíduos católicos de acordo com a sua prática, de um modo especial entre os não praticantes e os indivíduos que apresentam outras práticas. Neste caso, os não praticantes apresentam a média de 1,82, abaixo da 1,9 dos que dizem ter outra prática[6] (Cf.: Q. 35.).

---

5. Em relação à população em geral, não existem diferenças estatísticas entre o sexo, idade e posição religiosa: *t*sexo (1,193) = 0,0, *ns*; *F*idade (2,1.191) = 0,97, *ns*; *F*posição religiosa (3,1.194) = 1,39, *ns*.
6. Quanto à população católica, não existem diferenças tanto entre o sexo, como entre a idade, sendo que há diferenças estatísticas entre as práticas religiosas: *t*sexo (820) = 0,21, *ns*; *F*idade (2,820) = 1,15, *ns*; *F*prática religiosa (3,816) = 4,14, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,02$.

Quadro 35. Fator 2 – Dimensão da inclusão social

(Escala 1-2; 1 = menor inclusão, 2 = maior inclusão)

	População Geral	População católica	
Total	1,9	1,89	
Sexo			
Homem	1,9	1,89	
Mulher	1,9	1,89	
Idade			
18-29	1,91	1,89	
30-49	1,91	1,91	
50 e mais	1,89	1,88	
Posição e prática religiosas			
Sem religião	1,92	Frequente	1,9
Outra religião	1,92	Pouco frequente	1,9
Católico	1,89	Prática social	1,9
		Não praticante	1,82

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Os portugueses mostram ter consciência do seu dever cívico quando são questionados sobre comportamentos que se prendem com o cumprimento de regras, tais como pagamento de impostos, taxas, aceitar subornos ou reivindicar benefícios indevidos. Esta dimensão cívica está presente no fator três que nos mostra uma média alta de consciência da população portuguesa relativamente aos deveres cívicos de respeito pelo bem comum e pelo cumprimento de regras de ordem social (M = 9,15, numa escala que varia entre 1, menor dever cívico, e 10, maior dever cívico). Esta realidade está também presente se analisarmos o mesmo fator apenas entre a população católica, apresentando uma média de 9,17 (Cf.: Q. 36.).

No entanto, se fizermos uma leitura mais profunda deste sentido de dever dos portugueses, vemos que existem diferenças entre homens e mulheres, ainda que ligeiras, sendo os homens os que apresentam uma média mais alta de consciência cívica (M = 9,17 nos homens e 9,13 nas mulheres). Por sua vez, esta consciência de dever

cívico também é diferente entre os indivíduos dos diferentes grupos etários, já que ela é mais permissiva entre os mais jovens (M = 8,93) do que entre os mais velhos (M = 9,29), embora em todos os casos as médias evidenciem um nível alto de dever cívico. Já não se verificam diferenças estatísticas entre os indivíduos que apresentam diferentes posições religiosas[7].

Quando analisada a dimensão do dever cívico entre a população católica vemos que as médias evidenciam um nível alto de consciência cívica, no entanto, verificam-se diferenças entre os indivíduos católicos de diferentes idades, mantendo a mesma tendência da população em geral, de que os mais jovens apresentam uma média mais baixa de dever cívico (M = 8,81) e o grupo dos indivíduos mais velhos um nível mais alto (M = 9,32)[8] (Cf.: Q. 36.).

Quadro 36. Fator 3 – Dimensão do dever cívico

(Escala 1-10; 1 = menor dever cívico, 10 = maior dever cívico)

	População Geral	População católica	
Total	9,15	9,17	
Sexo			
Homem	9,17	9,15	
Mulher	9,13	9,19	
Idade			
18-29	8,93	8,81	
30-49	9,08	9,05	
50 e mais	9,29	9,32	
Posição e prática religiosas			
Sem religião	9,06	Frequente	9,27
Outra religião	9,26	Pouco frequente	9,4

(Cont.)

7. Existem diferenças estatísticas tanto entre o sexo como entre as idades, mas não existem entre as posições religiosas: *t*sexo (1.213) = 0,65, $p < 0,005$, $\eta^2 = 0,001$; *F*idade (2,1.211) = 8,91, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,02$; *F*posição religiosa (3,1.214) = 1,03, *ns*.

8. Quanto à população católica, não existem diferenças entre o sexo, sendo que há entre a idade e a prática religiosa: *t*sexo (837) = –0,64, *ns*; *F*idade (2,837) = 11,11, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,03$; *F*prática religiosa (3,834) = 4,36, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,02$.

Posição e prática religiosas			
Católico	9,17	Prática social	9,04
		Não praticante	9,21

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Fazendo agora uma análise do fator quatro, que nos permite perceber a dimensão de tolerância dos portugueses relativamente ao nível de aceitação de pessoas mais vulneráveis como seus vizinhos, como é o caso dos alcoólicos, toxicodependentes ou pessoas de etnia cigana, é possível ver que os portugueses em geral ou a população católica em particular apresentam um nível alto de tolerância, apresentando médias acima do meio da escala, nomeadamente, a média de 1,64 e 1,62, respetivamente, numa escala que varia entre 1 (menor tolerância) e 2 (maior tolerância) (Cf.: Q. 37.). Quando analisado o mesmo parâmetro, tendo em conta o sexo a idade ou a posição dos portugueses, verifica-se que há diferenças estatisticamente significativas entre homens e mulheres, sendo que aqueles apresentam-se mais tolerantes do que as mulheres (M = 1,66 e 1,63, respetivamente). No entanto, não se verificam diferenças estatísticas entre a população dos diferentes grupos etários. Quando analisado o nível de tolerância dos portugueses tendo em conta a sua posição religiosa, verifica-se que há diferenças estatísticas, já que os católicos apresentam uma média mais baixa de tolerância relativamente aos indivíduos sem religião ou que professam outras religiões (M = 1,62; 1,7 e 1,75, respetivamente)[9] (Cf.: Q. 37.).

Ao analisar o mesmo fator tendo em conta apenas a população católica verifica-se que, independentemente do sexo ou da idade, o nível de tolerância é idêntico, não havendo assim diferenças na forma como cada um se posiciona em relação à aceitação de grupos mais vulneráveis como vizinhos, apresentando sempre médias acima do meio da escala. No entanto, há diferenças estatísticas quando analisado este fator tendo em conta a prática religiosa da população católica, embora ainda que pouco significativas, nos quais se pode perceber que são os não praticantes que apresentam um nível mais baixo de tolerância (M = 1,53)[10] (Cf.: Q. 37.).

9. A diferença entre os conjuntos sexo e posição religiosa é estatisticamente significativa, contrariamente às idades em que não se encontram essas diferenças: *t*sexo (1.196) = 1.03, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,001$; *F*idade (2,1.194) = 0,73, *ns*; *F*posição religiosa (3,1.197) = 4,43, $p < 0,005$, $\eta 2 = 0,01$.

10. Quanto à população católica, não existem diferenças tanto entre o sexo, como entre as idades, mas existem diferenças, ainda que muito reduzidas, entre as categorias da prática religiosa: *t*sexo (822) = –0,003, *ns*; *F*idade (2,822) = 1,68, *ns*; *F*prática religiosa (3,819) = 3,61, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,01$.

Quadro 37. – Fator 4 – Dimensão da tolerância

(Escala 1-2; 1 = menor tolerância, 2 = maior tolerância)

	População Geral	População católica	
Total	1,64	1,62	
Sexo			
Homem	1,66	1,62	
Mulher	1,63	1,62	
Idade			
18-29	1,67	1,57	
30-49	1,66	1,65	
50 e mais	1,63	1,61	
Posição e prática religiosas			
Sem religião	1,7	Frequente	1,6
Outra religião	1,75	Pouco frequente	1,65
Católico	1,62	Prática social	1,65
		Não praticante	1,53

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Por último, importa analisar a dimensão relacional dos portugueses, plasmada no fator cinco, no qual se agregam indicadores que têm em conta liberdades relacionais, como é o caso da prostituição ou das relações sexuais com parceiros ocasionais. Os portugueses mostram considerar pouco justificáveis comportamentos que se prendem com a dimensão relacional ligada à liberdade sexual, apresentando uma média de 2,85 numa escala que varia entre 1 (menos justificável) e 10 (mais justificável). Não obstante se verificarem diferenças estatísticas na forma como homens e mulheres, indivíduos dos vários grupos etários, de diferentes posições ou práticas religiosas se posicionam em relação a esta matéria[11], as médias evidenciam em todos os casos uma

11. Existem diferenças significativas entre os sexos, idades e posições religiosas: *t*sexo (1.215) = 6.01, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,03$; *F*idade (2,1.213) = 75,8, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,11$; *F*posição religiosa (3,1.216) = 34,63, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,08$.

posição idêntica entre a população portuguesa, nomeadamente, de que comportamentos como a prostituição ou relações sexuais com parceiros ocasionais não são justificáveis na nossa sociedade. No entanto, vemos que são os homens, o grupo etário mais jovem, os indivíduos sem religião e os católicos não praticantes os que apresentam médias mais altas de justificabilidade entre os grupos em análise (Cf.: Q. 38.).

Quadro 38. Fator 5 – Dimensão relacional

(Escala 1-10; 1 = menos justificável, 10 = mais justificável)

	População Geral	População católica	
Total	2,85	2,77	
Sexo			
Homem	2,97	2,9	
Mulher	2,74	2,66	
Idade			
18-29	3,16	3,04	
30-49	3	2,97	
50 e mais	2,62	2,58	
Posição e prática religiosas			
Sem religião	3,17	Frequente	2,59
Outra religião	2,56	Pouco frequente	2,77
Católico	2,77	Prática social	2,77
		Não praticante	2,96

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Também na população católica se vislumbram diferenças entre as mesmas categorias: *t*sexo (839) = 5,95, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,04$; *F*idade (2,839) = 56,95, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,12$; *F*prática religiosa (3,835) = 9,75, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,03$.

Dimensão social

No contexto sociopolítico em que vivemos, as sociedades, sobretudo as modernas, exigem cada vez mais direitos e responsabilidades às diferentes instituições com quem se relacionam e dependem e, neste contexto, o grau de confiança pode ser diferente conforme o âmbito social em que cada um se move. Neste sentido, importa compreender de que forma os portugueses vivem esta dimensão nas suas vidas. Para tal, analisar-se-á a confiança social destes a partir de duas diferentes perspetivas: por um lado, analisaremos a confiança entre pares, que neste estudo será efetuada através da análise da questão «De uma forma geral, acha que se pode confiar na maioria das pessoas ou, pelo contrário, acha que todo o cuidado é pouco?»12; por outro lado, a confiança institucional, percecionada através da análise da questão «Das seguintes instituições, diga, por favor, qual o grau de confiança que lhe inspira cada uma delas?»[13]. Por sua vez, tentar-se-á perceber a dimensão da participação dos portugueses em redes sociais, a partir de dois prismas, sendo o primeiro a importância atribuída às redes informais, objetivada a partir da relevância dada aos amigos e conhecidos na vida[14], e o segundo prisma a partir do grau de envolvimento em redes formais, nomeadamente, na participação em organizações[15].

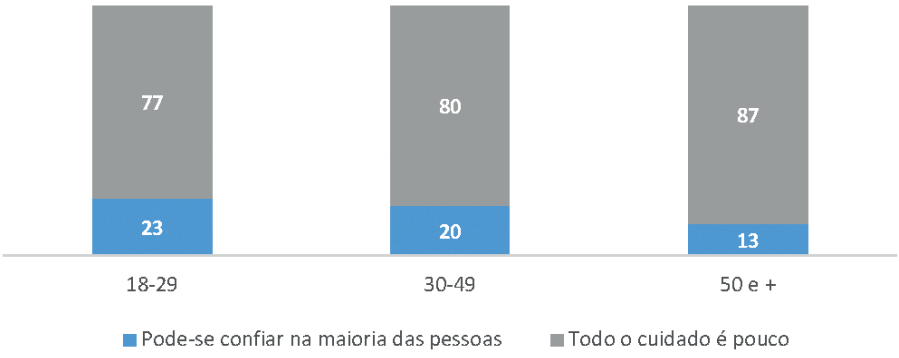
Analisando, em primeiro lugar, a confiança que os portugueses mostram ter em relação aos seus pares, vemos que 8 em cada 10 portugueses mostra não ter confiança na generalidade das pessoas, referindo que todo o cuidado é pouco quando se trata em confiar nos outros, no entanto, ao analisar esta variável por idade, vemos que os mais jovens apresentam um nível de confiança ligeiramente mais alto que a geração mais velha (23% dos 18-29 anos e 13% dos 50 e mais anos). Na verdade, o que os dados deixam transparecer é que a confiança nas pessoas aumenta à medida que a idade diminui, mostrando que a geração mais velha é mais cautelosa no que toca a confiar nos outros e que a geração mais jovem deposita mais esperança nas pessoas (Cf.: F. 39.).

---

12. Esta variável apresenta as seguintes opções de resposta: a) pode-se confiar na maioria das pessoas; b) todo o cuidado é pouco.
13. As opções de resposta variam entre 1 (muita confiança) e 4 (nenhuma confiança). Nestas questões tivemos em conta as seguintes instituições: Forças Armadas, Sistema Educativo, Imprensa, Sindicatos, Polícia, Parlamento, Administração Pública, Segurança Social, União Europeia, ONU, Sistema de Saúde, Tribunais, Grandes Empresas, Organizações Ambientalistas, Partidos Políticos, Governo e Redes Sociais.
14. Questão: Diga, por favor, a importância que atribui a casa um dos seguintes aspetos na sua vida: Amigos e conhecidos, medida entre 1 (muito importante) e 4 (nada importante).
15. Inquiriu-se os indivíduos sobre se pertencem a uma lista de organizações de voluntariado, a saber: Organizações religiosas ou ligadas à Igreja; Educação, artes, música ou atividades culturais; Sindicato; Partidos ou grupos políticos; Património, ambiente, ecologia ou direitos dos animais; Associações profissionais; Desporto e recreio; Ação social e ajuda humanitária; Defesa do consumidor; Grupos de autoajuda e entreajuda; Outros grupos; Não pertence a qualquer organização.

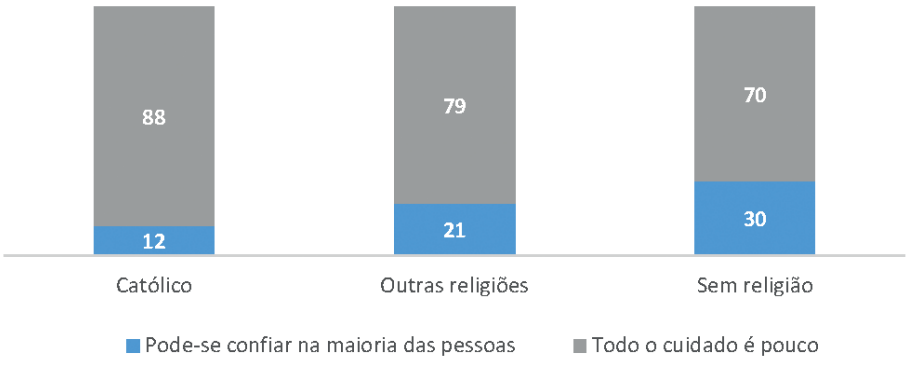
Fazendo uma leitura sobre a mesma questão tendo em conta a posição religiosa dos portugueses vemos que são os indivíduos sem religião os que evidenciam confiar mais nas pessoas que os rodeiam, apresentando uma percentagem de 30%; em contrapartida, encontram-se indivíduos que se dizem católicos com uma percentagem de confiança menor, de 12%. Não obstante estas diferenças, importa realçar que, de acordo com a leitura dos dados, a confiança que os portugueses mostram ter entre os pares é reduzida (Cf.: F. 40.).

Figura 39. Confiança entre pares, por idade, 2020 (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

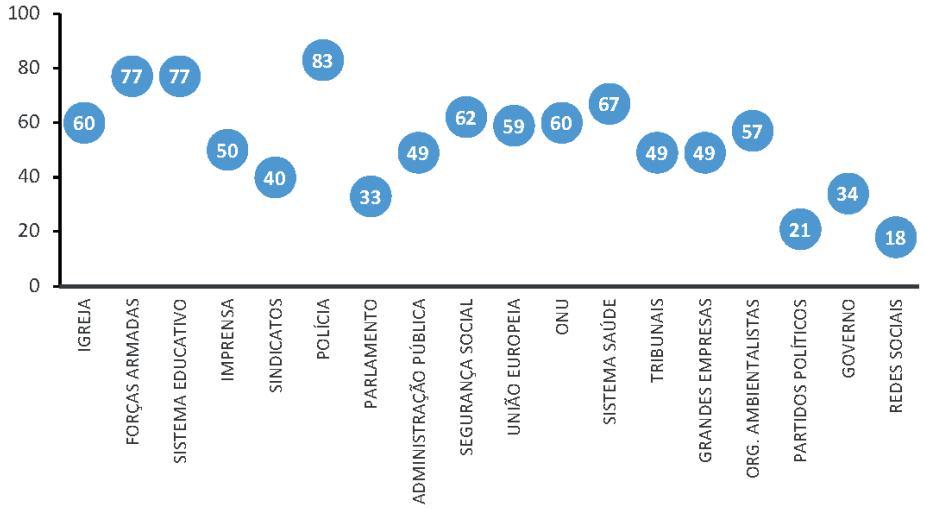
Figura 40. Confiança entre pares, por posição religiosa, 2020 (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Relativamente à confiança dos portugueses nas instituições, à volta das quais a sociedade portuguesa está organizada tanto ao nível cívico, social, político ou religioso, vemos que, em 2020, os portugueses mostram ter muita ou bastante confiança, em primeiro lugar, na Polícia (83%), seguido das Forças Armadas e do Sistema Educativo (77% em ambas). Por sua vez, é nas Redes Sociais (18%) e nos vários organismos que formam o sistema político que os portugueses menos confiança depositam (21% nos Partidos Políticos, 33% no Parlamento e 34% no Governo) (Cf.: F.41.).

Figura 41. Muita ou bastante confiança nas instituições, 2020 (%)



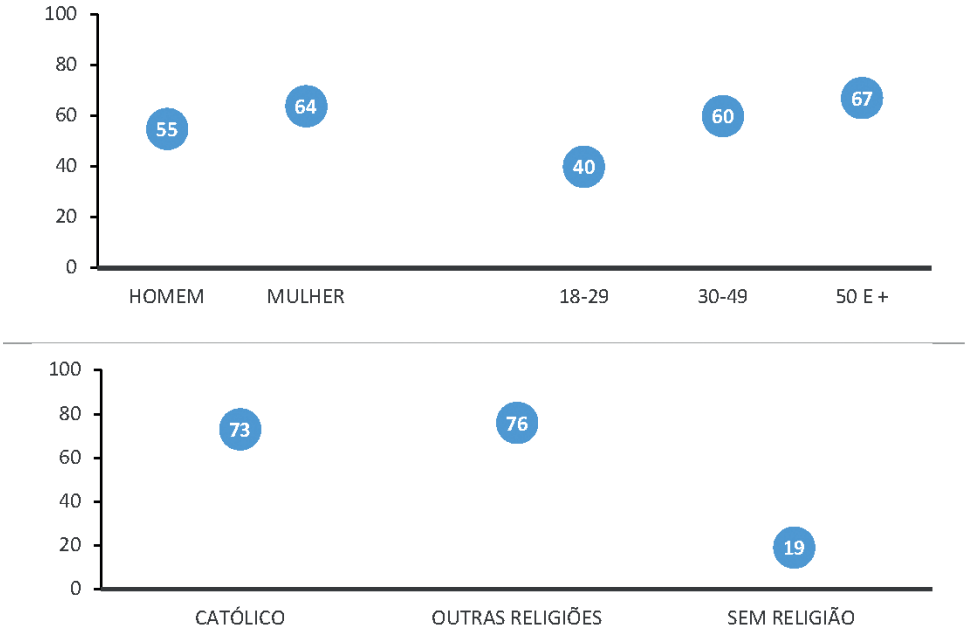
Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Analisando de forma particular a confiança que os portugueses depositam na Igreja, vemos que, em 2020, 6 em cada 10 portugueses diz ter muita ou bastante confiança nesta instituição (Cf.: F. 41.), percentagem que desce ligeiramente entre 2008 e 2020, de 65% para 60%. Não obstante a descida da confiança nos últimos 12 anos, vemos que a Igreja, entre as demais instituições em análise, continua a apresentar-se como uma instituição que merece a confiança da maioria dos portugueses.

Se tivermos em conta o sexo e a idade dos indivíduos, vemos que são as mulheres (64%) e os indivíduos do grupo etário mais velho (67%) os que depositam mais confiança na instituição da Igreja. Os jovens são os que menos confiança lhe depositam, uma vez que apenas 4 em cada 10 lhe atribui muita ou bastante confiança (Cf.: F. 42.). Ao analisar a mesma variável tendo em conta a posição religiosa dos portugueses, vemos que 7 em cada 10 católicos mostra ter muita ou bastante confiança na Igreja,

por sua vez, apenas 2 em cada 10 indivíduos que dizem não ter religião referem ter muita ou bastante confiança na Igreja (Cf.: F. 42.).

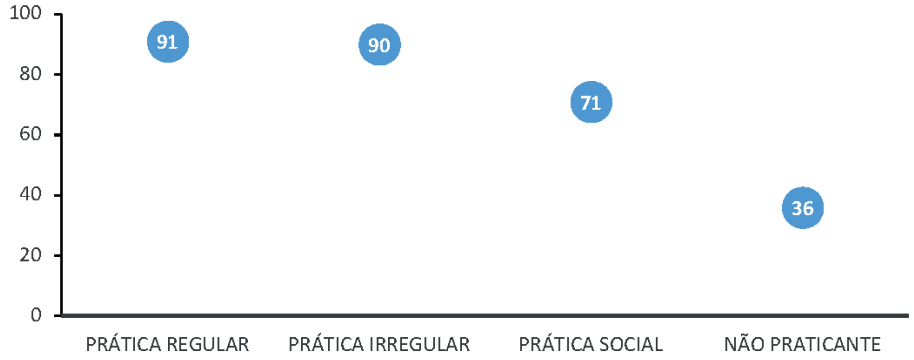
Figura 42. Muita ou bastante confiança na Igreja, por sexo, idade e posição religiosa, 2020 (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Olhando apenas para a população portuguesa católica e relacionando a dimensão da confiança na Igreja com a prática religiosa dos mesmos, vemos que há uma diferença no grau de confiança entre os que se sentam nos bancos da igreja com regularidade e os que, embora católicos, não têm qualquer prática. Como nos permitem perceber os dados da Figura 43, em que 9 em cada 10 católicos que pratica com frequência ou com pouca frequência diz ter muita ou bastante confiança na Igreja, instituição com a qual mantêm um vínculo; por sua vez, apenas 4 em cada 10 católicos que não tem qualquer prática lhe atribui esse nível de confiança. Importa salientar que 7 em cada 10 católicos, que tem uma prática social, diz ter muita ou bastante confiança na Igreja, ou seja, não obstante não ter um vínculo efetivo na prática dominical, mostra uma relação de confiança com a instituição (Cf.: F. 43.).

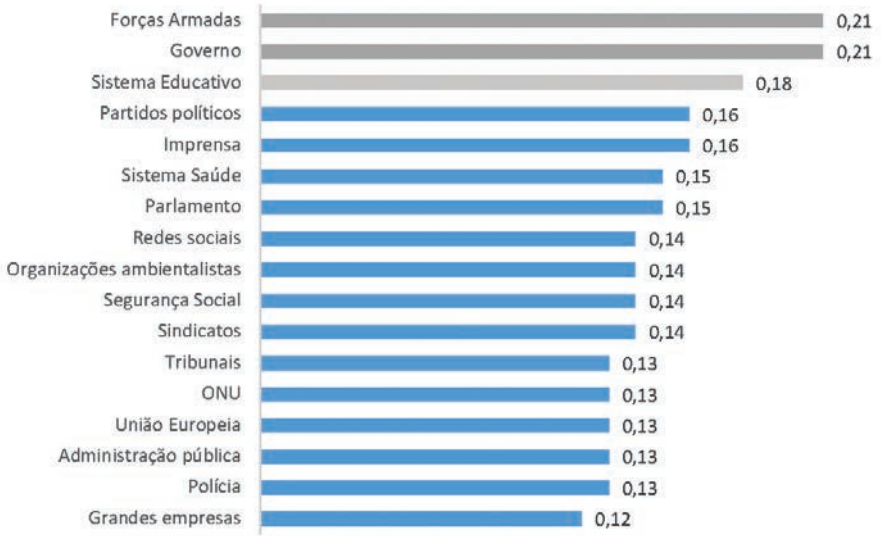
Figura 43. Muita ou bastante confiança na Igreja dos católicos, por prática religiosa, 2020 (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Estabelecendo uma análise a partir da relação entre a confiança na Igreja e nas outras instituições, verifica-se, em primeiro lugar, uma correlação escalar positiva, manifestando que a confiança na Igreja é partilhada com a confiança nas outras instituições; por outro lado, verifica-se que em 2020, as Forças Armadas e o Governo são as que pontuam mais alto, manifestando uma forte associação visível entre a confiança na Igreja e essas instituições, seguindo-se as instituições do Sistema Educativo (cf.: F. 44.).

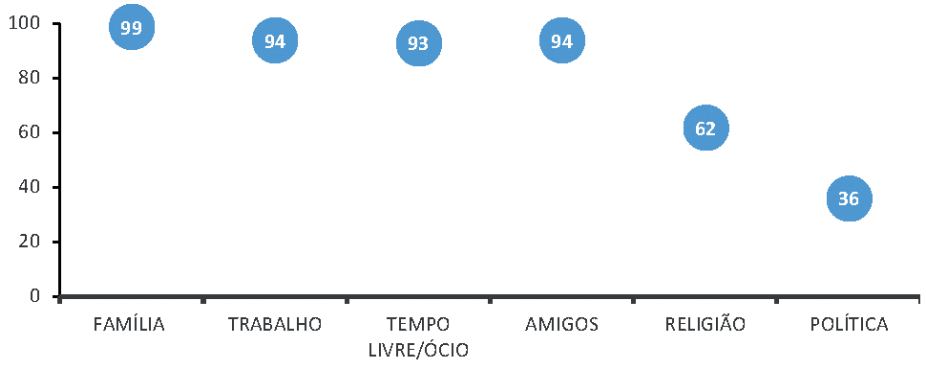
Figura 44. Correlações entre instituições, tendo por base a confiança na Igreja, 2020 (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.
Nota: Utilizamos a V de Cramer para determinar as associações, em todos os casos $p < 0{,}001$.

Analisada a forma como se carateriza a confiança social dos portugueses, importa compreender a dimensão da participação social dos mesmos, ou seja, o que é que os portugueses mais valorizam na sua vida social. Partindo de uma primeira análise sobre as redes informais de sociabilização, vemos que, quando questionados sobre a importância de alguns fatores na sua vida pessoal, os portugueses atribuem importância ou muita importância de forma bem expressiva à família (99%), aos amigos e ao trabalho (94%) e ao tempo que dispõem para o ócio/tempo livre (93%). Salvo o destaque atribuído ao trabalho, todos os demais parâmetros evidenciam bem o valor que a vertente social e relacional ocupa na vida dos portugueses, já que se destacam dos parâmetros que dizem respeito à importância de algumas estruturas mais formais e organizacionais nas suas vidas, como é o caso da religião (62%) e da política (36%) (cf.: F. 45.).

Figura 45. Importância atribuída aos aspetos da vida, 2020 (%)



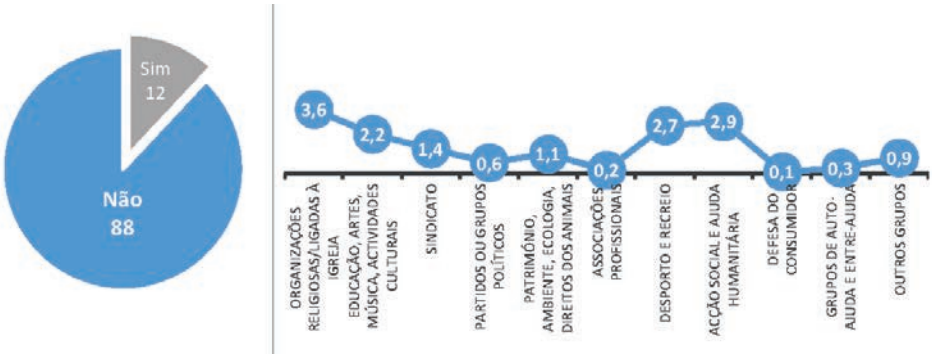
Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Por outro lado, importa também perceber de que forma os portugueses se envolvem socialmente em redes mais formais, ou seja, se há espaço nas suas vidas para uma relação social mais formal com as instituições, seja participando na estrutura das mesmas ou ocupando parte do seu tempo ao serviço de causas sociais, através do voluntariado. O que os dados da Figura 46 nos deixam perceber é que 9 em cada 10 portugueses não está envolvido ativamente em qualquer organização de ordem social, cultural, ambiental, profissional ou de outra ordem, nem desenvolve qualquer tipo de atividade nelas e, dos que estão comprometidos, é nas organizações religiosas ou ligadas à Igreja (3,6) que mais se envolvem, seguida das organizações/atividades de ação social e de ajuda humanitária (2,9) e das de desporto e recreio (2,7) (cf.: F. 46.).

Os dados aqui apresentados permitem afirmar que os portugueses não se sentem tão comprometidos com a sua responsabilidade cívica e social, pois, não se envolvem em organizações que lhes permitem ter um papel ativo na sociedade, desvalorizando,

desta forma, a importância da sua intervenção na forma como a sociedade se organiza social, cultural, religiosa e politicamente.

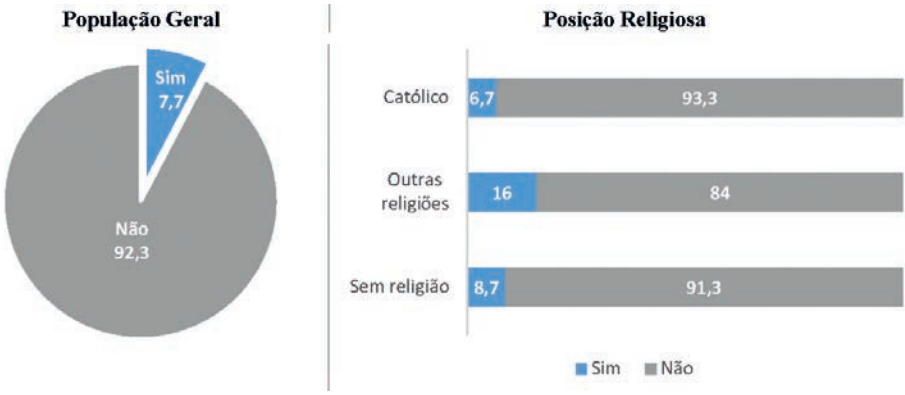
Figura 46. Pertença a organizações e atividades de voluntariado, 2020 (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Esta postura de algum desinteresse pessoal na intervenção na vida social é corroborada com os dados evidenciados na questão «se fez trabalho voluntário nos últimos 6 meses», já que apenas 7,7% da população portuguesa afirma ter feito algum tipo de trabalho voluntário no último meio ano. Se analisarmos o comportamento tendo em conta a posição religiosa dos portugueses, vemos que os indivíduos que dizem pertencer a outras religiões são os que mais se têm envolvido em ações de voluntariado nos últimos 6 meses (16%), ainda que a percentagem continue e evidenciar pouco envolvimento e compromisso com causas sociais, culturais, ambientais e outras (cf.: F. 47.).

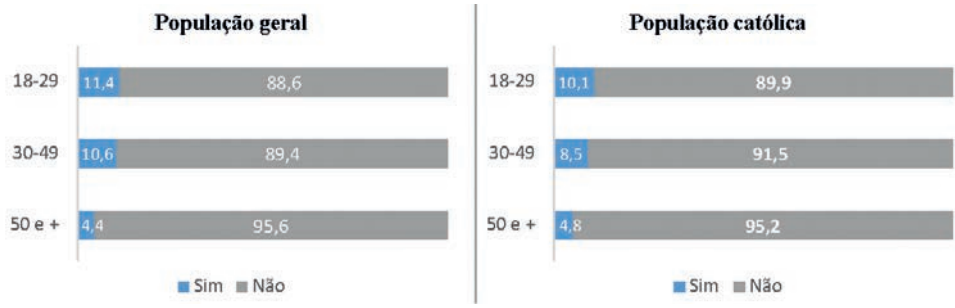
Figura 47. Fez trabalho voluntário nos últimos 6 meses, 2020 (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

A mesma perspetiva está presente quando analisamos a postura dos portugueses na questão do voluntariado segundo o grupo etário dos mesmos, já que continuamos a ver que, não obstante as diferenças que caraterizam os indivíduos dos diferentes grupos etários na forma como se responsabilizam e envolvem em causas em que o voluntariado é essencial, não se verificam diferenças na forma como o número de jovens, indivíduos de meia idade ou mais velhos se comprometem com a prática do voluntariado, no entanto, vemos que, não obstante o número ser muito reduzido, é entre o grupo dos jovens que encontramos o número mais elevado de indivíduos a mencionar ter feito voluntariado nos últimos 6 meses, tanto entre a população portuguesa em geral (11,4%) como entre a população católica (10,1%) (cf.: F. 48.). Esta diferença vai ao encontro da perspetiva de que são os jovens que estão naturalmente mais atentos e sensíveis às diferentes causas sociais que vão surgindo na sociedade, sendo eles o grupo mais interventivo, revolucionário e defensor de direitos através de manifestações públicas, no entanto, vemos que, ainda que sejam mais os jovens a fazê-lo, as percentagens evidenciam que os jovens portugueses não estão motivados para aderir a este tipo de ações, deixando transparecer um certo comodismo perante o seu papel naturalmente ativista e defensor dos grupos mais frágeis e das causas mais prementes da sociedade.

Figura 48. Fez trabalho voluntário nos últimos 6 meses, por idade, 2020 (%)

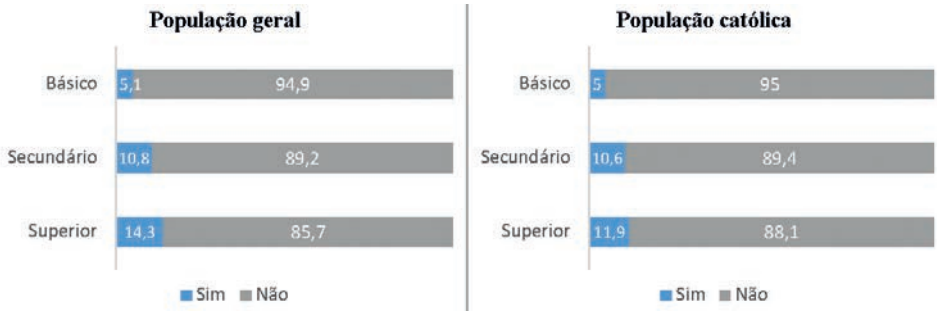


Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Por outro lado, e partindo da análise desta questão tendo em conta a escolaridade dos portugueses, percebe-se que é entre os indivíduos com o nível de escolaridade mais alto que se verifica maior adesão ao voluntariado, tendo em conta os últimos 6 meses, realidade que é idêntica quer se trate da população geral com nível superior (14,3%) ou da população católica com esse nível de ensino (11,9%). Também aqui vemos que, não obstante apresentarem uma percentagem superior, o nível de escolaridade não é de todo diferenciador da forma como os portugueses se comprometem com as causas sociais e se envolvem nelas (cf.: F.49.).

Na verdade, o que aprendemos com estes cruzamentos de variáveis é que, independentemente da idade, escolaridade, posição religiosa, os portugueses não se envolvem de forma significativa na vida cívica, social, cultural e política do seu país.

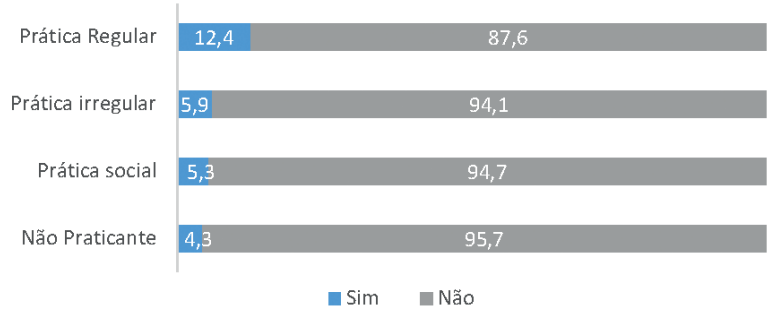
Figura 49. Fez trabalho voluntário nos últimos 6 meses, por escolaridade, 2020 (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Observando de forma mais particular a ação voluntária entre a população católica portuguesa, tendo em conta a sua prática religiosa, vemos que são os indivíduos que praticam com mais frequência os que se envolveram mais no trabalho voluntário nos últimos meses (12,4%). Os dados apresentados mostram que esta realidade não difere da que já analisamos até ao momento, ou seja, de que a maioria expressiva dos portugueses, mesmo os que vivem uma prática religiosa católica com regularidade, não se sentem comprometidos socialmente e não assumem um papel ativo na promoção do bem comum (cf.: F. 50.).

Figura 50. Fez trabalho voluntário nos últimos 6 meses, por prática religiosa dos católicos, 2020 (%)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

A análise apresentada sobre as diferentes variáveis que permitem caraterizar a dimensão social dos portugueses dá-nos uma perspetiva da forma como estes vivem e encaram as suas relações informais e formais. O índice da dimensão social criado a partir das variáveis estudadas[16], e de seguida apresentado, permite-nos fazer uma leitura desta realidade no seu todo, caraterizando a forma como os portugueses vivem e valorizam a sua vertente social.

Os dados apresentados no Quadro 51 mostram que o compromisso e envolvimento social dos portugueses é muito baixo, já que, numa escala que varia entre 1 (menor dimensão social) e 5 (maior dimensão social), a população portuguesa em geral apresenta uma média de 1,75, bastante abaixo da média da escala (3). De um modo geral, vemos que esta realidade é transversal à população portuguesa, independentemente do sexo, idade, posição ou prática religiosa, pois, em qualquer uma destas realidades as médias apresentadas ficam sempre abaixo da média da escala e as pequenas diferenças que existem entre si não permitem distinguir os portugueses no que concerne à forma como se envolvem e comprometem socialmente, quer se trate de relações formais ou informais (cf.: Q. 51).

Quadro 51. Dimensão Social

(Escala 1-5; 1 = menor dimensão social, 5 = maior dimensão social)

	População Geral	População católica
Total	1,75	1,81
Sexo		
Homem	1,75	1,8
Mulher	1,75	1,81
Idade		
18-29	1,68	1,86
30-49	1,83	1,88
50 e mais	1,71	1,76

(Cont.)

16. O índice da Dimensão Social foi criado a partir das variáveis que caraterizam a confiança entre pares: «De uma forma geral, acha que se pode confiar na maioria das pessoas ou, pelo contrário, acha que todo o cuidado é pouco?» e a variável «Importância atribuída aos amigos»; por outro, a confiança institucional, a partir das questões sobre a confiança nas instituições, pertença a organizações e a atividades de voluntariado e a questão é «Se fez trabalho de voluntariado nos últimos 6 meses».

Posição e prática religiosas			
Sem religião	1,5	Frequente	2,05
Outra religião	2,07	Pouco frequente	1,99
Católico	1,81	Prática social	1,75
		Não praticante	1,48

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2020.
Base: População portuguesa.

Dimensão religiosa pública e privada

Os dados até aqui apresentados deram-nos uma perspetiva sobre as atitudes e comportamentos dos portugueses relativos à forma como vivem a sua dimensão religiosa e a relação que a mesma pode assumir em questões de ordem moral, social e até cultural nas suas vidas. De uma forma geral, percebemos que, nos 12 anos em estudo, se verificaram mudanças na forma como a religiosidade tem sido expressa e vivida pelos portugueses, passando, cada vez mais, a exprimir-se através de manifestações de foro mais privado, em detrimento do compromisso em manifestações públicas e menos ligadas à dimensão institucional, estando mesmo, entre a geração mais jovem, esta dimensão a deixar de ser uma presença efetiva nas suas vidas.

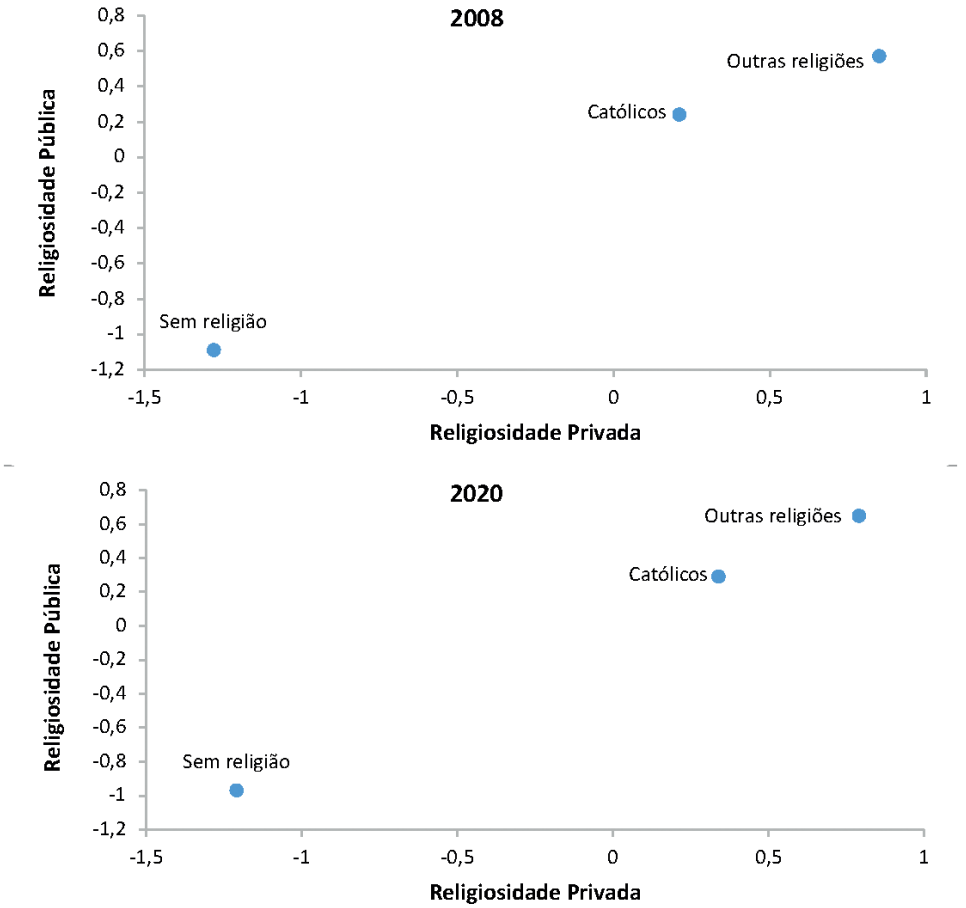
Para analisar estas diferenças da dimensão da religiosidade que caraterizam a vida dos portugueses, importa perceber se esta «privatização» da vivência religiosa, que se expressa em comportamentos mais intimistas e privados, resulta num maior afastamento da esfera pública do religioso e, consequentemente, na desinstitucionalização das manifestações religiosas dos portugueses.

Para procedermos a esta análise criou-se uma escala que permite medir a religiosidade privada e pública. A construção da religiosidade privada partiu da agregação de quatro indicadores anteriormente analisados, nomeadamente, a crença num Deus pessoal, a importância de Deus, o sentimento religioso e a frequência à oração. Por sua vez, para determinar a medida da religiosidade pública agregaram-se outros dois indicadores: a prática religiosa e o grau de confiança na Igreja.

É importante sublinhar que esta escala de religiosidade pública contempla, naturalmente, indicadores de uma religiosidade mais íntima: um indivíduo praticante, seja frequente ou pouco frequente, por regra geral, reza com frequência, crê num Deus pessoal e atribuiu importância a Deus na sua vida. Contrariamente a este, um indivíduo com religiosidade privada apresenta exclusivamente ou de forma bem mais expressiva estes parâmetros como definição do seu grau de religiosidade.

Os scores de ambas as medidas foram estimados através de uma análise fatorial. Ambas as medidas, tal como se esperava, estão positivamente correlacionadas ($r = 0{,}70$; $p < 0{,}001$), o que representa que a maiores valores de uma escala correspondem maiores valores da outra. Este dado pressupõe que, quanto mais elevado é o nível de religiosidade privada, maior é o nível da religiosidade pública e vice-versa.

Figura 52. Religiosidade pública e privada, segundo posição religiosa, 2008 e 2020 (*Valores Médios*)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa.

Observando a Figura 52., no qual nos é possível verificar o nível de religiosidade pública e privada tendo em conta a posição religiosa dos portugueses nos anos 2008 e 2020, vemos que, em ambos os anos, são os indivíduos com outras religiões os que

apresentam médias mais altas de religiosidade pública e privada, ou seja, são estes os portugueses que evidenciam maiores valores no que diz respeito à prática religiosa e confiança na Igreja, bem como a crença e importância atribuída a Deus, o sentimento religioso que manifestam e a frequência com que rezam. Em posição contrária, encontram-se os indivíduos que se dizem sem religião, sendo estes os que menos ligação religiosa têm, quer se trate da religiosidade pública ou privada. Importa destacar que em 12 anos não se verificam nestes grupos diferenças significativas na forma como vivem a sua religiosidade pública ou privada (cf.: F. 52.).

Ao analisarmos a religiosidade dos portugueses tendo agora como ponto de análise o sexo e a idade dos indivíduos, verifica-se que há comportamentos bem diferenciados entre estes quando se observa os dados relativos aos anos em estudo.

Em 2008, são os homens os que apresentam, independentemente do grupo etário, níveis de religiosidade pública e privada mais baixos, sendo entre estes, os jovens rapazes, dos 18-29 anos, os que se evidenciam como os que menos se comprometem tanto com atos religiosos públicos e mais institucionalizados, ou seja, a prática religiosa e a confiança na Igreja, como com atos mais privados, nomeadamente a crença num Deus pessoal, a importância atribuída a Deus, a oração e o sentimento religioso que expressam. Por sua vez, as mulheres encontram-se no ponto contrário, mostrando maiores níveis de religiosidade pública e privada. Entre elas também são as mais jovens as que menos demonstram essas religiosidades. São as mulheres dos 50 e mais anos as que se posicionam como as que mais expressam na vida tanto a religiosidade pública como a privada (Cf.: F. 53).

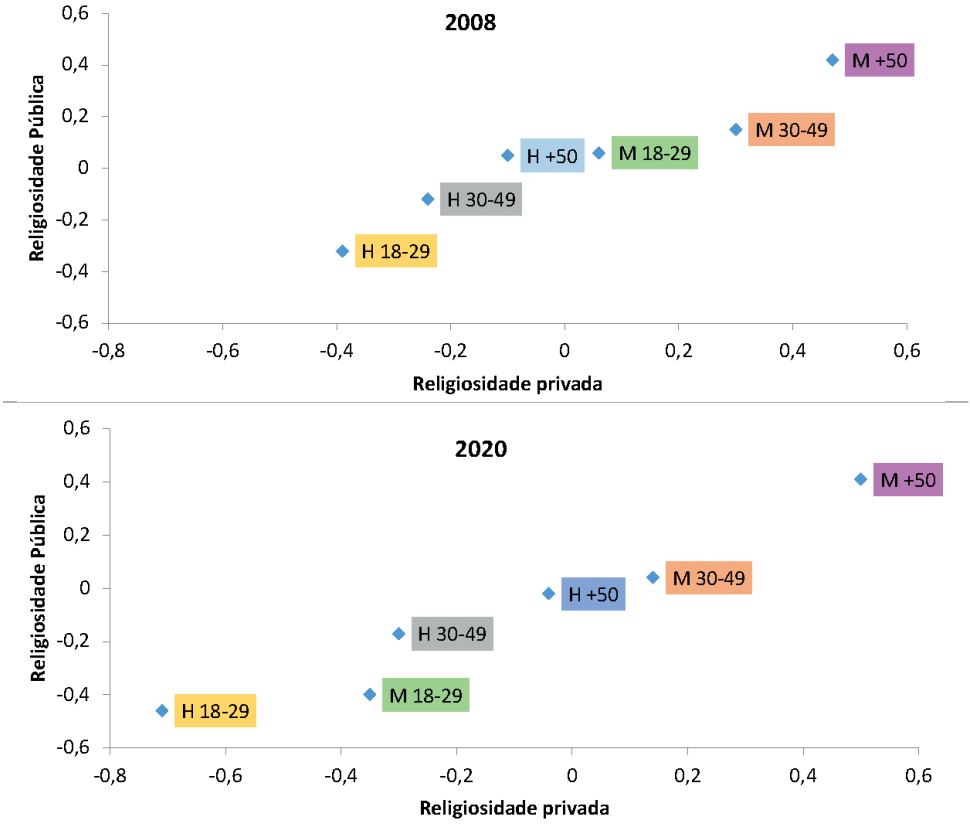
Ao analisarmos o comportamento destes grupos 12 anos mais tarde, continuamos a ver os jovens rapazes, dos 18-29 anos, como os indivíduos que se apresentam com valores de religiosidade pública e privada mais baixos entre a população portuguesa, em contrapartida, e mantendo a mesma tendência de 2008, são as mulheres mais velhas, dos 50 e mais anos, as que se apresentam com níveis de religiosidade pública ou privada mais alta (Cf.: F. 53).

No entanto, há mudanças que se evidenciam e que merecem uma leitura mais atenta, de um modo particular, a que se consegue ver entre o grupo etário mais jovem. Em primeiro lugar, vemos que há uma descida expressiva no nível de religiosidade pública e privada nos 12 anos em estudo entre as jovens mulheres dos 18 aos 29 anos, ou seja, este é o grupo em que se verifica um maior afastamento da dimensão religiosa, quer se trate do foro mais público e institucional, como é a prática religiosa, mas também da dimensão de foro mais privada, relacionada com a crença e importância atribuída a Deus nas suas vidas ou o sentimento religioso que vivem. Em segundo lugar, vemos que há também entre os jovens rapazes uma mudança na forma como vivem a religiosidade, manifesta na descida da sua religiosidade, embora menos abrupta que a das jovens mulheres (Cf.: F. 53).

O que estes dados de 2020 deixam transparecer é que os jovens, sejam homens ou mulheres, não só têm uma vivência pública da sua religiosidade mais baixa que a demais população portuguesa, ou seja, são os que menos frequentam as Igrejas e menos confiam nesta instituição, como também vivem menos de forma privada a sua religiosidade, rezando menos e atribuindo a Deus um lugar de menor importância nas suas vidas. Esta realidade deixa perceber a forma como os jovens estão cada vez mais alheados da vivência religiosa, evidenciando menos interesse e menor priorização desta dimensão nas suas vidas.

Numa perspetiva contrária, encontram-se as mulheres mais velhas, dos 50 e mais anos, sendo elas as que, por um lado, se encontram mais presentes nos bancos da Igreja e que maior confiança lhe atribuem, bem como as que maior crença e importância atribuem a Deus e que rezam com maior frequência. Vemos que nos 12 anos em estudo se mantém os níveis de religiosidade pública e privada entre este grupo (cf.: F. 53).

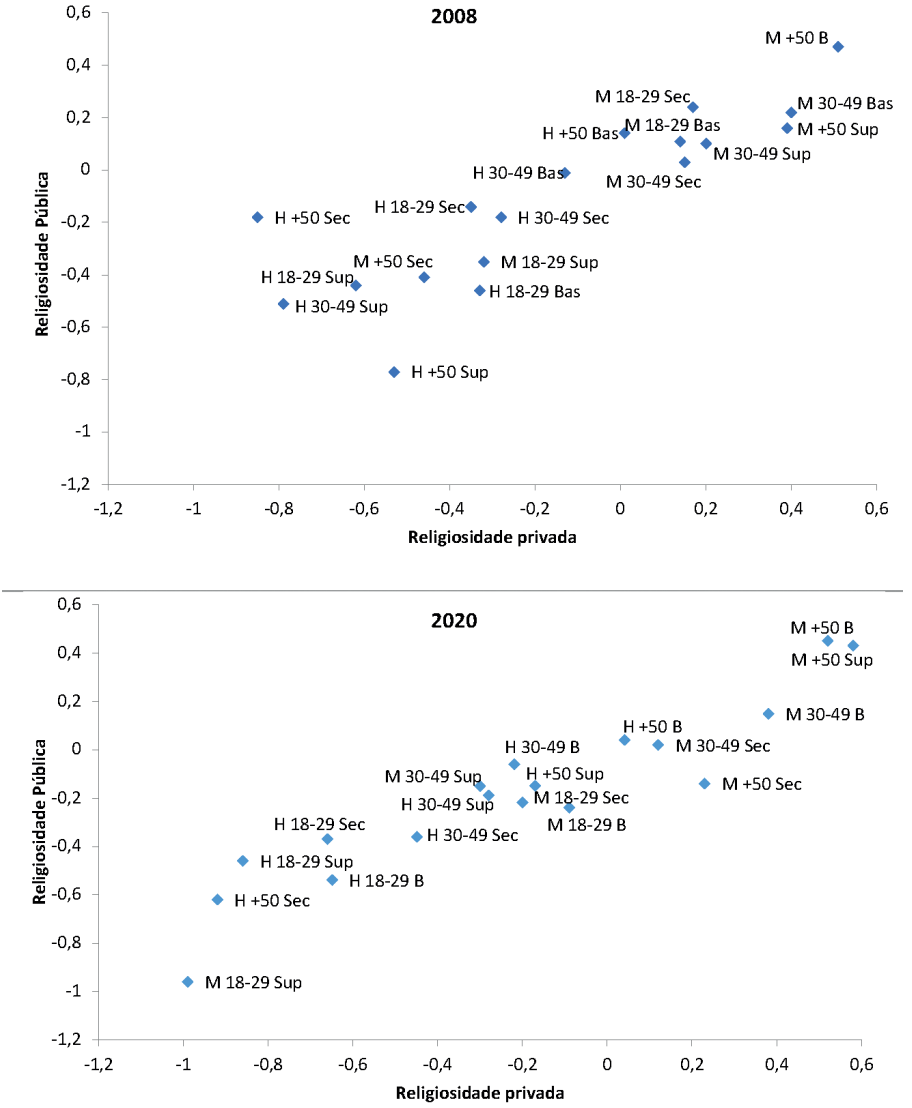
Figura 53. Religiosidade pública e privada, por sexo e idade (*Valores Médios*)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa.

Analisando os demais grupos, percebe-se que há ligeiras mudanças entre as mulheres e os homens dos 30-49 anos, mas que não evidenciam uma mudança de comportamento no que toca à forma como vivem a sua relação religiosidade pública ou privada (cf.: F. 53).

Figura 54. Religiosidade pública e privada, por sexo, idade e escolaridade, 2008 e 2020 (*Valores Médios*)



Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008 e 2020.
Base: População portuguesa.

Analisando as mesmas dimensões religiosas, a partir do cruzamento das variáveis sexo, idade e nível de escolaridade, verifica-se que, em 2008, são os homens com ensino superior, independentemente do grupo etário, os que se apresentam com níveis de religiosidade mais baixos, quer se trate da dimensão privada ou pública. Realidade que sofre algumas alterações em 2020, já que passam a ser as jovens mulheres dos 18-29 anos com o ensino superior as que se posicionam no nível mais baixo de religiosidade. As jovens mulheres deste grupo etário com outros níveis de escolaridade apresentam uma posição mais próxima da verificada no ano 2008, sofrendo, no entanto, uma descida na forma como viveram a sua religiosidade pública e privada durante os 12 anos em estudo (cf.: F. 54).

Quando se analisa o lado oposto, vemos que as mulheres mais velhas apresentam níveis de religiosidade pública e privada idênticos nos anos em estudo, não se verificando diferenças de comportamento, nos 12 anos, quando analisados segundo o nível de escolaridade, ou seja, as mulheres dos 50 e mais anos apresentam uma vivência religiosa muito próxima nos anos 2008 e 2020, independentemente do nível de escolaridade (cf.: F. 54).

O que estes dados nos deixam entender é que a escolaridade não é um fator tão decisivo quando se analisa o comportamento religioso dos portugueses; vemos que o fator idade é, provavelmente, aquele que tem mais impacto nas mudanças que se verificam nos 12 anos em estudo e o que evidencia que, quanto mais jovem o individuo, menos proximidade religiosa tem, quer se trate de uma vivência religiosa mais pública, com uma prática mais regular e uma confiança na Igreja, quer se trate de manifestações de religiosidade de foro mais privadas, como é rezar, confiar em Deus, entre outras.

Síntese das três dimensões

Desvinculação do religioso institucional

- Entre 2008 e 2020, verifica-se uma descida em 4 pontos percentuais entre os indivíduos que se dizem ***religiosos***, de 73% passa para 69%. Entre estes, são os indivíduos com 50 e mais anos que mais se destacam, tendo um peso de mais de 50% no total da população que se diz religiosa e são as mulheres deste grupo etário as que mais se definem como tal.
- Verifica-se também uma descida em 5 pontos percentuais entre aqueles que dizem ***pertencer a uma religião***, de 81% em 2008 passam para 76% em 2020, sendo a ***religião católica*** a que contempla a maioria dos que dizem pertencer a uma religião, mas também a que vê descer mais os seus seguidores nos 12 anos em estudo, de 76% passa a 69%, respetivamente.
- É entre os jovens que se verifica o maior afastamento da ***pertença à religião católica***, descendo em 27 pontos percentuais entre os 12 anos em estudo, em 2008, 7 em cada 10 jovens dizia-se católico, passando a ser, em 2020, 4 em cada 10.
- Os dados relativos à ***prática religiosa*** dos portugueses católicos, que correspondem em 2020 a 69% de toda a população, mostra-nos que apenas 4 em cada 10 católicos diz ter uma prática *frequente* ou *pouco frequente*, ou seja, vão pelo menos uma vez por mês à missa. Por sua vez, 5 em cada 10 católicos refere que a sua prática é apenas *social*, baseando-se essencialmente na presença em celebrações de dias festivos ou participam nestas muito raramente; por fim, 2 em cada 10 portugueses refere que, embora se diga católico, *não frequenta* qualquer serviço religioso. É apenas entre os portugueses que dizem praticar com frequência ou com alguma frequência que se verifica uma descida da prática religiosa entre 2008 e 2020, que se concretiza em 7 pontos percentuais.

- É entre os ***jovens*** que se encontram os católicos com *menos prática religiosa* e é também entre eles que mais se vê descer este vínculo institucional nos 12 anos em estudo. Se em 2008 apenas 36% dos jovens que se diz católico frequentava a eucaristia pelo menos 1 vez por mês, ou seja, 4 em cada 10 jovens católicos; em 2020 passam a ser apenas 18%, ou seja, 2 em cada 10, verificando-se assim uma descida significativa de 18 pontos percentuais. Descida que é também expressiva entre o grupo etário dos 30-49 anos, passando de 42% para 28% no mesmo período. Por sua vez, os indivíduos mais velhos mantêm praticamente o seu vínculo às cerimónias religiosas no período em estudo.
- Analisando de forma mais específica qual a população que, em 2020, marca presença frequente nas cerimónias religiosas, vemos que apenas 5% dos que se encontram nas igrejas é jovem e, por sua vez, 75% tem 50 ou mais anos, uma mancha humana fortemente marcada pela presença de indivíduos mais velhos e com pouca representatividade de jovens.
- A relação com a dimensão religiosa é diferente quando se analisa os dados dos indivíduos católicos que dizem ***rezar***, já que, esta prática está bem presente entre os que dizem ir à missa regularmente ou apenas em dias festivos. Mas também tem alguma expressividade entre aqueles que declaram nunca ir à missa, já que 5 em cada 10 destes refere ter lugar para a oração na sua vida (cf.: F. 11).
- Não obstante se verificar, nos 12 anos em estudo, uma diminuição dos que se dizem religiosos, católicos ou até dos que praticam com alguma frequência, vemos que, em 2020, são mais aqueles que atribuem ***importância a Deus*** nas suas vidas do que em 2008, representando 7 em cada 10 portugueses (em 2008 eram 6 em cada 10) (cf.: F. 12).
- A mesma tendência está presente entre os indivíduos que se dizem *católicos*, passando de 7 em cada 10 em 2008, para 8 em cada 10 em 2020 aqueles que atribuem ***importância a Deus***. É o *grupo etário dos mais velhos* que, em 2020, lhe atribui mais importância (8 em cada 10), no entanto, *os jovens católicos*, que se afastam cada vez mais da relação religiosa com a dimensão mais pública e institucional, mostram ter lugar para Deus nas suas vidas, já que 7 em cada 10 lhe atribui importância ou muita importância (cf.: F. 13).
- Esta relação com Deus tem mais expressão entre a população portuguesa do que a ***relação com a religião***, embora também esta se vê fortalecida entre 2008 e 2020. Neste último ano, 62% dos portugueses diz que *a religião tem importância ou muita importância* nas suas vidas, percentagem que aumenta ligeiramente quando se analisa esta dimensão apenas entre a população católica, representando, em 2020, 74% dos mesmos (cf.: F. 15).
- Se olharmos para a questão a partir da análise da *população católica por grupo etário*, vemos que a tendência se mantém em relação às demais questões de foro

religioso: em 2020, são os mais velhos, os indivíduos com 50 e mais anos os que atribuem mais importância à religião (81%), por sua vez, são menos os jovens católicos que olham para a religião como algo importante para a sua vida (63%) (cf.: F. 16).

- Os portugueses não atribuem apenas importância a Deus nas suas vidas; a maioria refere crer nele, não se verificando diferenças nesta crencialidade entre 2008 e 2020, pois, em ambos os anos, 8 em cada 10 portugueses diz ***crer em Deus***. Contrariamente a esta dimensão da crencialidade, em 2020, os portugueses referem não crer tanto no Céu (35%), na vida depois da morte (33%), no inferno (26%) ou na reencarnação (29%), tendo mesmo descido na maioria destas dimensões crenciais, nos 12 anos em estudo (cf.: F. 18).
- Analisando de forma global a dimensão crencial dos portugueses, a partir do ***índice crencial*** criado com as variáveis anteriores, vemos que, em 2020, o nível crencial dos portugueses é baixo, de apenas 2,9, ficando abaixo da média da escala, que varia entre 1 (baixo nível de crencialidade) e 5 (alto nível de crencialidade). Média ligeiramente mais alta entre a *população católica*, de 3,2. As mulheres e os indivíduos com 50 e mais anos são os que mostram ter níveis de crença mais alto, tanto entre a população em geral, como entre a população católica. Os jovens católicos apresentam um nível de crença igual ao dos mais velhos (M = 3,3) (cf.: Q. 20).
- Deus é visto pela maioria dos portugueses como um ***Deus pessoal*** (63% em 2020) e são poucos os que o veem como um espírito ou força vital (18%) ou ainda menos aqueles que dizem não existir nenhum tipo de Deus (7%) (cf.: F. 21).
- O conjunto das variáveis apresentadas até ao momento permite fazer uma leitura mais abrangente da dimensão religiosa dos portugueses, através da criação do ***índice de religiosidade*** que engloba a maioria delas (consultar nota rodapé 2).
- A ***religiosidade dos portugueses*** sofre uma ligeira descida entre 2008 e 2020, passando de uma média de 3,61 para 3,55, mas situando-se, nestes 12 anos, acima da média da escala, que varia entre 1 (religiosidade branda) e 5 (religiosidade forte). As mulheres apresentam uma religiosidade mais alta (3,9 e 3,8, respetivamente) e é entre os mais jovens que o nível de religiosidade é mais baixo e que mais desce, passando mesmo para um nível abaixo da média da escala, de 3,4 para 2,9 entre 2008 e 2020 (cf.: F. 22, 23 e 24).
- Entre os *católicos*, o ***nível de religiosidade*** é naturalmente mais alto, situando-se numa média de 3,9 em ambos os anos. Também neste grupo, as mulheres apresentam uma média mais alta do que os homens (4,1 em ambos os anos); os jovens são os que apresentam a média mais baixa entre a população católica, mas com um nível de religiosidade relativamente alto (3,7 em 2008 e 3,5 em 2020). O nível de religiosidade dos portugueses católicos encontra-se sempre acima da média, independentemente da prática religiosa, mesmo entre os católicos que dizem não praticar (3,2 em 2008 e 3 em 2020) (cf.: F. 22, 23, 24 e 25).

Liberdades e deveres

- A dimensão valorativa dos portugueses foi analisada a partir de vários indicadores, um deles pretendeu percecionar a abertura dos portugueses em relação a determinados grupos sociais, como imigrantes, judeus, homossexuais, muçulmanos, ciganos, alcoólicos ou toxicodependentes. Ao analisar os dados de 2020, vemos que há total abertura quando pensam na hipótese de ter como vizinhos imigrantes, judeus, homossexuais ou muçulmanos, sendo apenas 1 em cada 10 portugueses os que veem problemas nessa situação, por sua vez, 3 em cada 10 já vê algum problema quando se coloca a hipótese de ter como vizinhos indivíduos de etnia cigana, alcoólicos ou toxicodependentes. A população católica é a que menos manifesta abertura a estas situações, quando comparado com as demais posições religiosas dos portugueses (cf.: F. 26 e 27).
- Quando se trata de questões de foro moral, os portugueses mostram menos abertura, sendo poucos os que consideram justificáveis comportamentos como a prostituição (M = 2,4), pena de morte (M = 3), relações sexuais com parceiros ocasionais (M = 3,1), o aborto (M = 4,5), a homossexualidade (M = 4,8) ou a eutanásia (M = 4,9), todas elas abaixo da média da escala, que varia entre 1 (nada justificável) e 10 (totalmente justificável). Por sua vez, há uma maior abertura quando se trata de comportamentos como o divórcio ou a inseminação artificial (M = 6,3 em ambos). Não se verificam divergências na forma como a população católica olha para estas questões morais (cf.: F. 28 e 29).
- As questões de ordem cívica agregam posturas mais uníssonas entre os portugueses, já que são poucos os que consideram ***aceitáveis*** comportamentos como *aceitar subornos no cumprimento dos seus deves* (M = 1,4), *não pagar a tarifa no transporte público* (M = 1,9), *não pagar impostos* (M = 2,4) ou *reivindicar benefícios do Estado a que não se tem direito* (M = 2,4), médias que se encontram num nível muito baixo da escala, que varia entre 1 (nunca aceitável) e 10 (sempre aceitável) (cf.: F. 30).
- A partir desta análise independente das variáveis criou-se, com os dados de 2020, uma solução fatorial que resultou em 5 diferentes dimensões que permitem caraterizar a dimensão valorativa dos portugueses de forma mais abrangente, nomeadamente, a sua liberdade de consciência, a inclusão social, o dever cívico, a tolerância e a dimensão relacional dos portugueses (cf.: Q. 32 e 33).
- Analisando o fator que carateriza a ***liberdade de consciência*** da população *portuguesa* em geral, na qual se reflete sobre questões de ordem moral como o aborto, a eutanásia, o divórcio ou a homossexualidade, vemos que os portugueses apresentam pouca abertura relativamente a esses comportamentos, refletida numa média de 4,8, abaixo da média da escala, que varia entre 1 (menor liberdade de consciên-

cia) e 10 (maior liberdade de consciência). São as mulheres e o grupo etário mais jovem, dos 18-29 anos, os grupos que apresentam maior abertura a esta dimensão com médias mais altas de permissividade (M = 4,95 e 5,8, respetivamente) (cf.: Q. 34).

- A *população católica* não se diferencia muito da tendência geral dos portugueses, embora apresente médias ligeiramente mais baixas (M = 4,52), mantendo a mesma tendência dos grupos: são as mulheres e os jovens católicos os que apresentam maior liberdade de consciência no que se refere a comportamentos como o aborto, a eutanásia, o divórcio ou a homossexualidade (M = 4,74 e 5,45, respetivamente). Por sua vez, quanto menor é a prática, ou seja, quanto menos os indivíduos participam nas eucaristias, maior é a liberdade de consciência dos portugueses católicos (cf.: Q. 34).
- Há uma perspetiva totalmente diferente quando se analisa a ***dimensão da inclusão social***, ou seja, é significativamente alta a abertura que os portugueses mostram ter no que se refere à aceitação na sociedade de indivíduos de diferentes raças, culturas ou religiões, quer se trate da população portuguesa em geral ou da católica, representando 1,9, em ambos os casos, numa escala que varia entre 1 (menor inclusão) ou 2 (maior inclusão). De uma forma geral, mantêm-se os níveis de inclusão quer se trate de homem ou mulher, de indivíduos de diferentes grupos etários, com diferentes posições ou práticas religiosas (cf.: Q. 35).
- Por sua vez, é clara a posição de intransigência que os portugueses mostram ter em relação a comportamentos de ordem cívica, referentes a questões como o incumprimento de obrigações fiscais ou de utilização indevida de vantagens financeiras, evidenciando a mesma consciência cívica de respeito e cumprimento da ordem social em que vivem, representada numa média de 9,2 tanto entre a população portuguesa em geral como entre os católicos, numa escala que varia entre 1, menor dever cívico, e 10, maior dever cívico. Curiosamente, as médias deixam perceber que, entre a população portuguesa, os mais jovens são mais permissivos do que os indivíduos mais velhos (M = 8,93 e 9,29, respetivamente), tendência idêntica entre a população católica destes grupos etários (Cf.: Q. 36.).
- O nível de tolerância dos portugueses em geral ou da população católica em particular, que se expressa pelo nível de abertura destes a indivíduos alcoólicos, toxicodependentes ou pessoas de etnia cigana, não é tão expressivo como das dimensões anteriores, embora se mantenha acima da média da escala, que varia entre 1 (menor tolerância) e 2 (maior tolerância), plasmado numa média de 1,6, respetivamente (Cf.: Q. 37.).
- Quando se trata de se posicionarem relativamente a questões de ordem relacional e sobre as liberdades a que nos devemos expor, nomeadamente, à prostituição ou a relações sexuais com parceiros ocasionais, tanto a população portuguesa como

a católica consideram pouco justificáveis este tipo de comportamentos, representada numa média de 2,85 e 2,77, respetivamente, numa escala que varia entre 1 (menos justificável) e 10 (mais justificável). Posição que não se diferencia muito entre homens e mulheres, indivíduos de diferentes grupos etários ou de práticas religiosas diferentes (Cf.: Q. 38.).

Confiança e compromisso social

- Quando questionados sobre a **confiança que podemos ter nos outros**, os portugueses, em 2020, evidenciam alguma insegurança no que se refere a confiar na generalidade das pessoas, pois 8 e 9 (50 e mais anos) em cada 10 referem que todo o cuidado é pouco quando se trata de confiar nos outros. Não obstante serem pequenas diferenças, o grau de confiança aumenta à medida que a idade diminui (23% dos 18-29 anos diz confiar nas pessoas, contra 13% dos 50 e mais anos). Por sua vez, os indivíduos que referem não ter religião mostram níveis de confiança nos seus pares maiores do que os católicos (30% e 12%, respetivamente) (Cf.: F. 39 e 40.).
- No universo da **confiança nas instituições** mais expressivas na sociedade, os portugueses diferenciam bem as instituições em quem confiam mais. Em 2020, 8 em cada 10 portugueses diz ter muita ou bastante confiança na Polícia, seguida das Forças Armadas e do Sistema Educativo. Contrariamente a estas, apenas 2 em cada 10 portugueses atribui o mesmo nível de confiança às Redes Sociais e aos Partidos Políticos e 3 em cada 10 ao Parlamento e ao Governo (Cf.: F. 41.).
- Quanto à **Igreja**, em 2020, 6 em cada 10 portugueses refere ter muita ou bastante confiança nesta. São, pois, as mulheres e o grupo etário mais velho os que lhe atribuem mais confiança, por sua vez, apenas 4 em cada 10 jovens lhe conferem essa confiança. Como é natural, os católicos olham para a Igreja com mais confiança, 7 em cada 10, do que os indivíduos sem religião, representando apenas 2 em cada 10 (Cf.: F. 41 e 42.).
- Do ponto de vista mais pessoal e privado, em 2020, quase a totalidade dos portugueses **valorizam mais na sua vida**, por ordem de importância, a família, os amigos e o trabalho, bem como o ócio/tempo livre. Por sua vez, 6 em cada 10 dos portugueses também atribui um lugar de importância à religião (Cf.: F.45).
- Do ponto de vista mais social e **institucional**, os portugueses apresentam-se de certa forma desprotegidos, pois 9 em cada 10 não está ativamente envolvido em qualquer organização de ordem social, cultural, ambiental ou profissional. No entanto, é nas organizações religiosas ou ligadas à Igreja que os portugueses mais se envolvem, apresentando uma média de 3,6 (Cf.: F. 46.).

- Este afastamento do compromisso cívico e social está também patente no número de portugueses que diz fazer **voluntariado**, pois apenas 1 em cada 10 afirma ter feito algum tipo de trabalho voluntário nos últimos 6 meses, realidade que não apresenta grandes diferenças nas percentagens quando se analisa os portugueses tendo em conta a sua idade, nível de escolaridade, posição ou prática religiosa (Cf.: F. 47., 48., 49. e 50.).
- O conjunto das variáveis analisadas nesta parte possibilitou criar um **índice da dimensão social**, que nos evidencia um compromisso social dos portugueses muito débil, apresentando uma média de 1,75 entre a população em geral e 1,81 entre a população católica, numa escala que varia entre 1 (menor dimensão social) e 5 (maior dimensão social). Independentemente do sexo, idade, posição ou prática religiosa, o envolvimento dos portugueses na dimensão social é muito baixa (Cf.: Q. 51.).

Privatização do religioso

- Os dados apresentados sobre a dimensão religiosa permitem um olhar mais clínico sobre a **religiosidade privada e pública** dos portugueses nos 12 anos em estudo, para a qual foi criada uma escala que nos dá uma leitura mais clara destas duas dimensões do religioso. Na verdade, os dados deixam perceber que são os homens e, de um modo particular, os que têm nível superior os que apresentam níveis de religiosidade pública e privada mais baixos, tanto em 2008 como em 2020, à exceção das jovens dos 18-29 anos que, em 2020, apresentam médias abaixo de alguns deles. São as mulheres mais velhas, com diferentes níveis de escolaridade, as que apresentam uma vivência religiosa mais alta, quer esta seja de foro privado ou público. Por sua vez, são os jovens os que menos expressão religiosa mostram ter, quer se trate de uma expressão de foro mais privada ou pública, mostrando, assim, uma tendência para uma certa indiferença em relação à dimensão religiosa no seu todo, bem presente na descida dos níveis de religiosidade patentes nos dados relativos aos 12 anos em estudo. Se observarmos o comportamento entre os católicos, vemos que não há uma diferença expressiva nas médias de religiosidade privada e pública entre 2008 e 2020 (Cf.: F. 52., 53. e 54).

Conclusão

Vivemos tempos que exigem uma grande reestruturação das instituições, particularmente, das mais antigas. Isto porque o tempo presente, contrariamente às sociedades antigas, é agora mais imprevisível, reveste-se de grande complexidade, é um tempo muito agitado, aventureiro, de certa forma opaco e, como tal, muito dado a incertezas e ansiedades.

É também um tempo voltado para a inovação e para as interdependências, pelo que exige que as instituições não se foquem em problemas do passado, mas procurem, de forma conjunta, aberta e dialogante fazer frente aos problemas do tempo presente.

Sabemos bem que a teoria clássica já não é a única a dar respostas. Há muitos projetos inovadores que estão a suscitar novos problemas, problemas reais, de ordem económica, cultural, social, demográfica, problemas de ordem moral que tocam bem fundo na vida das pessoas, os quais não se enquadram em estruturas, modelos ou conceitos pré-construídos. As pessoas pedem, portanto, às instituições que não se desliguem das suas vidas e dilemas, mas que reestruturem a sua forma de dialogar, de entender os problemas, sem predeterminação, que sejam instituições sempre abertas a novas formulações e alternativas.

A Igreja não pode ser alheia a estas transformações e fechar os olhos ao caminho que a sociedade está a prosseguir, mas também não tem que ir no corrupio escorregadio e presunçoso das tendências contemporâneas que são, muitas vezes, a simples negação, por negação, do tradicional e que se impõem como sinónimo de progresso.

Há tendências, hoje, muito fortes e ramificadas por diversos setores, que vão bem mais longe e mais fundo do que o velho anticlericalismo, que afeta a forma de pensar, de agir e de viver em sociedade. Trata-se da vontade explícita de querer retirar o divino da história da vida das pessoas, de prescindir totalmente de Deus, considerando,

mesmo, aqueles que n'Ele acreditam, como pessoas inaptas e com algum défice em termos intelectuais.

É o laicismo ideológico a escavar na consciência social, a querer criar raízes e a ferir de morte toda uma forma de organizar a vida. É a compreensão ateia da própria existência, que não dá espaço a outra dimensão que não seja a de viver segundo o princípio autocrata da razão experimental. Uma razão deste género tende a secar a pessoa e a entender o ser humano como a causa eficiente, a *causa causarum*, dono e senhor absoluto da história, como que fôssemos nós próprios a *causa prima*, os criadores da nossa própria existência e da existência do mundo.

Não se trata aqui, naturalmente, do reconhecimento da autonomia da ordem temporal, essa é mais do que justa e compreensível. A laicidade é, nas sociedades contemporâneas, além do mais, profundamente necessária para que não haja confusão de papéis; significa uma separação cordial e benéfica entre o poder temporal e religioso. Algo bastante diferente é o desejo de subordinação da Igreja ou melhor de aniquilamento que determinadas ideologias têm em relação à ideia de Deus.

Esta realidade, da sobranceria da mentalidade ilustrada, que está generalizada nas sociedades mais desenvolvidas, pode ser um dos dramas do nosso tempo, porque em nada parece complementar o ser humano. Em boa verdade, o ser humano não parece mais feliz do que outrora, apesar dos prodígios estupendos da ciência, do aumento da esperança média de vida, da qualidade de vida depois da reforma, da liberdade que se tem em poder exprimir-se livremente. Tudo isto são razões mais do que suficientes que poderiam fazer com que o ser humano se sentisse mais feliz, mas, diga o que se disser, a verdade é que parece sentir-se mais só, mais solitário, a partir do momento que decidiu ser o criador da sua própria história.

Ensina-nos a história que sempre que o ser humano prescindiu de Deus e que passou ele próprio a estatuir o que é bem e mal, justo e injusto, correto e incorreto, à luz da sua própria razão, também se sentiu livre para cometer muitos horrores e barbaridades, porque, afinal de contas, só a ele próprio deve prestar tributo. Não é que, em nome da religião, não se tenham cometido e continuem a cometer também muitos horrores, claro que sim, mas – perguntamos – até que ponto teriam essas pessoas Deus no seu coração? Não estariam elas próprias cheias de si, do seu orgulho ou vaidade? É, pois, esse o nosso entender.

O que nos importa neste momento, sem nos querermos adentrar por novas temáticas, é ressaltar que sem referências a Deus, a moral fica reduzida a um certo relativismo, a determinadas arbitrariedades, sem fundamento consistente e sem capacidade para antever as consequências dos próprios atos.

Pretende-se, assim, construir sociedades livres, a partir da exaltação da própria liberdade individual, como valor absoluto e como norma que determina o bem e o mal. Estas sociedades caminham, aos poucos, para o total desconhecimento

do valor e dos ensinamentos da Igreja, o que leva a desconhecer a nossa história e identidade.

São muitos os que hoje entram numa Igreja e não sabem ler e interpretar o que nela se dispõe; isto já nada tem a ver com doutrina, mas simplesmente com a cultura de um povo. Nesse aspeto, estamos a criar uma sociedade ignorante, que desconhece de onde vimos, que desconsidera o seu património e a herança que recebeu dos seus pais e de outros antepassados. Há um grande descuido e mesmo um desmérito para com esse passado. Há, neste sentido, uma gramática a ser conjugada, a do desenvolvimento da ciência com a da nossa história enquanto comunidade, enquanto povo que partilha símbolos e linguagem, formas de viver e de estar, atitudes e comportamentos, crenças e valores.

O desenvolvimento sustentado de uma comunidade não se dá por acaso, mas, pelo contrário, ele assenta na sua história, conhece as suas raízes, e isso deve dispor a comunidade a reaprender a viver o tempo.

E se, como sabemos, já não vivemos numa sociedade em cujo tempo é marcado pelas festas religiosas e em que a religião abarca todas as dimensões da vida, de igual forma, sabemos que se esgotou a ideia moderna do progresso como sendo linear, irreversível e superável. Tais factos demonstram bem que vivemos tempos de grande transformação e que exigem uma nova forma de se estar e construir a história. Requer-se uma forma criativa que dê esperança coletiva, que não negligencie as diversas dimensões do ser humano, que não tiranize a sua religiosidade, da mesma forma que também não oprime a sua vida pessoal, cultural ou social, dimensões estas que fazem todas parte do mesmo ser humano.

Na tirania da cultura cientificista, nem sempre isto acontece, considerando-se, muitas vezes, a fé cristã contrária à razão e sem sentido as afirmações metafísicas, como o fizeram o positivismo ou o neopositivismo.

Somos herdeiros desta mentalidade que quer enclausurar na sacristia a dimensão religiosa da pessoa, fazendo com que se remeta a sua vivência ao foro privado e íntimo, à sua consciência individual. Por outro lado, esta cultura semeia ideias que apresentam sempre de maneira negativa a moral católica, como uma moral castigadora, fechada, intransigente e que não acompanha os tempos modernos. Estas ideias que, aos poucos, vão penetrando nas raízes mais profundas da nossa sociedade, têm consequências reais ao afetarem a forma como concebemos a família, o casamento, ou até mesmo a liberdade de ensino. A verdade é que estamos a assistir a mudanças na nossa estrutura social, mudanças essas que se revelam na descida dos que se dizem ***religiosos***, de 73% em 2008, passamos para 69% em 2020; na descida entre os que se dizem ***católicos***, de 76% para 69%; na descida mais intensa entre os ***jovens que se dizem católicos***, eram 7 e passam a ser 4 em cada 10 e (desce 27 pontos percentuais); a ***prática dos católicos***, que desce no geral, sobretudo, entre os que *pra-*

ticam com alguma frequência (em 2020, apenas 4 em cada 10 pratica com frequência ou pouca frequência).

É entre os *jovens* católicos que se verifica a maior descida da ***prática frequente ou pouco frequente***. Em 2008, eram 4 em cada 10 jovens, em 2020, passam a ser apenas 2. Também se assiste a uma descida nesta prática entre o grupo etário dos ***30-49 anos***, que passa de 42% para 28%.

No total da ***população que se encontra nas igrejas***, apenas 5% é jovem e 75% tem 50 e mais anos. A partir desta radiografia, poder-se-ia perguntar até que ponto é que se conseguirá transmitir às gerações futuras a importância do cristianismo? Estaremos a caminhar para um Portugal que vai deixar de reconhecer a legitimidade e o valor humanizante do cristianismo?

Não sabemos como será o nosso futuro, mas sabemos que a fé determina toda uma conceção da vida, da visão e da valorização do ser humano e do mundo. Se a fé tem uma expressão pública, ela acontece no íntimo da pessoa. Neste inquérito, ***rezar*** continua a ser uma prática entre os católicos, 5 em cada 10 – dos que *praticam com frequência, pouca frequência ou apenas em dias de festa* – costumam rezar. Continua também a dar-se ***importância a Deus***, percentagem que chega mesmo a subir no período entre 2008 e 2020, de 6 passa a 7 em cada 10 *portugueses* e, entre os que se dizem *católicos,* passa de 7 a 8 em cada 10. A ***religião continua a ter importância nas vidas*** para 62% dos *portugueses* em 2020. Bem como para 74% dos que se dizem *católicos*, valor que aumenta ligeiramente, em ambos os casos.

Quando se analisam as crenças das pessoas, compreende-se o seu universo simbólico, em quem depositam confiança, como e em que creem, ou seja, perscrutamos toda a sua cosmovisão, podendo reconhecer-se, a partir desta, a forma como a pessoa concebe, vê e se interliga com a mundo.

Em geral, as pessoas acreditam em si mesmas e acreditam, se nada houver em contrário, nos outros. Mas há também quem acredite em «algo» que as transcende. Muitos são os que acreditam em Deus. Esperam d'Ele uma resposta que ultrapasse o conhecimento humano, esperam respostas para as suas questões últimas, como e de onde procede a vida? Porque temos de morrer? Existe uma causa última que explique o sofrimento?

Os cristãos acreditam que Deus escolheu o pequeno povo de Israel para estabelecer com Ele uma aliança, pelo que o ser humano não pode ser verdadeiramente feliz se não sentir essa presença divina. Acreditam também que o céu existe, tal como existe o inferno, sendo o primeiro a posse de Deus e o segundo a sua privação. A ressurreição e a vida eterna são também crenças que pertencem à cosmovisão dos cristãos e quando o revelam não estão a dizer que vão escapulir-se ao sofrimento e à morte, mas a exprimir que a terra e tudo o que nela cresce tem um futuro melhor, pelo que a vida transcende o caminho que na terra se percorre.

Posto isto, seria expectável que os cristãos dissessem acreditar neste universo crencial que gira em torno da fé cristã, como se verifica no nível alto na ***crença em Deus*** (em 2020, 8 em cada 10 portugueses diz crer em Deus). No entanto, os portugueses já não *creem tanto no céu, no inferno ou na vida depois da morte*, tendo-se verificado uma descida desta crencialidade nos anos em estudo, pelo que rapidamente se percebe que o seu universo crencial já não é de todo aquele que as gerações mais velhas guardavam, próprias da cosmovisão dos cristãos.

De forma a termos uma ideia sobre o grau de crencialidade dos portugueses, agregamos num único indicador as respetivas crenças e o resultado revelou um ***nível baixo de crencialidade*** na comunidade em geral (2,9, numa escala de 1 a 5), abaixo do nível médio da escala, e um nível ligeiramente mais alto entre os que se afirmam católicos (3,2), transversal a todas as gerações.

Depois de termos apresentado individualmente algumas das variáveis que ajudam a caracterizar a dimensão religiosa de uma pessoa – e conscientes de que nas sociedades complexas é muito redutor entender e definir a religiosidade de uma pessoa pela sua prática dominical, mas, em contrapartida, é importante atender e interpretar todo um universo mais amplo que gira em torno da dimensão religiosa da pessoa – procuramos criar um ***índice de religiosidade*** que atendesse não somente à prática dominical, mas a outras dinâmicas religiosas em que a pessoa se possa rever, índice este que agrega sete variáveis e que nos revelou que a ***religiosidade*** dos portugueses desce nos 12 anos em estudo (da média 3,61, em 2008, passa para 3,55, em 2020) e que *os jovens* são os que apresentam o *nível de religiosidade mais baixo* e onde esta *mais desce*, de 3,4 passa a 2,9. Por sua vez, este mesmo índice mostra que a ***religiosidade dos católicos*** é *mais alta* do que a generalidade da população (3,9 em ambos os anos) e que *desce* entre os *jovens* (de 3,7 para 3,5).

Um outro tema abordado neste estudo, foi a forma como aceitamos os outros na nossa vida. O mundo moderno tornou-se numa «aldeia global», pelo que é necessário desconstruir as fronteiras que muitas vezes se criam entre nós. Para se poder dialogar é necessária uma linguagem comum, de aceitação dos outros e de abertura aos diversos sistemas de valores. Esta abertura, por sua vez, converte-se no princípio do diálogo e dá origem a um *minimum* comum que cria, e constantemente recria, a vida em comunidade.

Quando questionados sobre as pessoas e grupos que não gostariam de ter como vizinhos, vemos que os portugueses têm um **nível alto de aceitação de determinados grupos sociais** (imigrantes, judeus, homossexuais, muçulmanos), apenas 1 em cada 10 colocam problemas nestas situações. Este ***nível de aceitação é mais baixo*** quando se trata de indivíduos da *etnia cigana, alcoólicos ou toxicodependentes*, uma vez que 3 em cada 10 vê problemas no convívio com estes grupos de pessoas.

Esta questão recordou-nos a passagem do livro *1984*, de George Orwell (1979), quando descreve a vida dos cidadãos do imaginário do superestado da Oceânia e das suas relações com o exterior a partir da seguinte reflexão: «O cidadão médio da Oceânia nunca vê um cidadão da Eurásia ou da Ásia Oriental – além dos prisioneiros – e lhe é proibido conhecer idiomas estrangeiros. Se lhe fosse permitido ter contacto com estrangeiros, descobriria que são criaturas semelhantes a si mesmo e que a maioria das coisas que ouviu a respeito deles são mentiras. O mundo fechado em que vive se romperia e o medo, o ódio, o senso de virtude que alimentam a sua moral se evaporariam» (p. 207).

Acreditamos que esta passagem de Orwell se aplica bem ao contexto que acima se descreve, o da menor aceitação de determinados grupos da nossa sociedade. Pois, se os conhecêssemos melhor, estaríamos também em melhores condições para olharmos juntos para os desafios do futuro e não só para as feridas do passado. Só a partir do momento que formos capazes, como nação, de acolher, curar e integrar, estaremos em condições de servir o bem comum da nossa sociedade. E só assim poderemos regenerar, através da educação e da ação cultural, a vida moral das comunidades, como base da indispensável primazia da solidariedade sobre o egoísmo, ou do bem comum sobre a exclusão e a desigualdade, com que tantas vezes olhamos os outros.

Vejamos agora a forma como os portugueses se posicionam em relação a determinadas questões de foro moral e, a partir dos dados do EVS 2020, verifica-se que tanto os ***portugueses*** em geral como a ***população católica*** têm pouca abertura a ***questões de foro moral***, achando *pouco justificáveis* comportamentos como a *prostituição, pena de morte, relações sexuais com parceiros ocasionais, aborto, homossexualidade ou a eutanásia*. Em todos os casos, os valores atribuídos encontram-se abaixo do meio da escala. Por sua vez, os ***jovens*** têm maior liberdade de consciência, sendo os únicos que se encontram *acima* da média da escala (5,8 numa escala entre 1 e 10).

Também as ***questões de ordem cívica*** são *pouco aceitáveis* entre os portugueses, apresentando médias baixas de aceitação de questões como *subornos, não pagar impostos e não pagar a tarifa no transporte público*.

Esta forma de entendimento das *questões do foro moral* bem como das *questões de ordem cívica* estão em linha com a moral cristã presente na sociedade portuguesa. Como refere a *Veritatis Splendor*:

«Não se pode negar que o homem sempre existe dentro de uma cultura particular, mas também não se pode negar que o homem não se esgota nesta mesma cultura. De resto, o próprio progresso das culturas demonstra que, no homem, existe algo que transcende as culturas. Este «algo» é precisamente *a natureza do homem:* esta natureza é exatamente a medida da cultura, e constitui a condição para que o homem não seja prisioneiro de nenhuma das suas culturas» (n.º 53).

A dignidade da pessoa está acima da cultura envolvente. A cultura tem um tempo e um contexto, já a dignidade humana está acima desse tempo e contexto, pelo que alcança um valor supremo. Os atenienses, apoiados no humanismo da sufística, proclamaram a igualdade dos homens livres perante a lei, mas o cristianismo impôs o amor aos demais como um dos seus valores elementares. Deixou de haver, assim, no cristianismo, espaço para a escravidão, porque todos são filhos do mesmo Pai.

A análise do *European Values Survey*, proporcionou-nos também outras leituras que nos ajudam a entender sobre em quem confiamos e quem mais valorizamos, vejamos: os *portugueses* manifestam ter ***pouca confiança na generalidade das pessoas***, sendo 9 em cada 10 a manifestá-lo. Quanto à ***confiança nas instituições***, a maioria dos *portugueses* expressa uma forte confiança em instituições como a *Polícia, Forças Armadas* e o *Sistema Educativo*. Em lado oposto, encontram-se as *Redes Sociais, Partidos Políticos, Parlamento* e *Governo*. A ***confiança na Igreja*** é diferente entre as gerações. 6 em cada 10 *portugueses* atribui-lhe confiança. *Os jovens* são os que menos confiança lhe atribui, sendo 4 em cada 10. A ***confiança na Igreja*** entre os *católicos* é, como seria expectável, mais alta, 7 em cada 10.

A ***família, os amigos, o trabalho e o ócio/tempo livre*** (precisamente por esta ordem descendente), é o que os *portugueses* mais valorizam. Nesta ordem escalar, a religião situa-se um pouco abaixo, ainda assim, a maioria (6 em cada 10 portugueses) atribui ***importância à religião***.

Os *portugueses* não têm significativa expressão no ***envolvimento em organizações*** *sociais, culturais, ambientais*, entre outras. Apenas 1 em cada 10 diz estar envolvido. Não obstante esta diminuta participação, é nas *organizações religiosas ou ligadas à Igreja* que mais se envolvem.

É comum também, na comunidade portuguesa, ouvir-se dizer que se pratica muito voluntariado, porém, este estudo mostra-nos que apenas 1 em cada 10 portugueses diz ter feito ***voluntariado*** nos últimos 6 meses, o que revela que, nesta área, há um longo caminho a percorrer, de atenção e abertura ao outro, no dom generoso e sincero de si mesmo, com o dinamismo típico do diálogo e da comunhão. Este diálogo, capaz de superar dificuldades e conflitos, é o instrumento necessário para acolher, proteger e integrar os mais desprotegidos, desamparados e recém-chegados ao nosso país.

À imagem do que se fez para a dimensão religiosa, procedemos também aqui à criação de uma medida agregada a que chamamos ***Índice da Dimensão Social***, capaz de transmitir a forma como os portugueses confiam uns nos outros e encaram as suas relações informais e formais.

O referido ***Índice da Dimensão Social*** mostra um *baixo nível de compromisso social* – 1,75 entre a população portuguesa e 1,81 entre os católicos (variando entre 1 e 10), o que revela que na população não há um *ethos* e uma cultura de confiança assimilados. Sabemos que a *confiança que se deposita nos outros* e a *confiança nas ins-*

tituições não é construída de um dia para o outro. Implicam uma «disciplina de saber escutar» e uma «disciplina de tolerância» para com quem vê as coisas de forma diversa e não partilha os mesmos universos simbólicos. Por outro lado, *a dedicação ao voluntariado* – que também integra o respetivo *Índice* – implica a transformação da vida da pessoa que o pratica, ou seja, a pessoa pratica voluntariado, não para se sentir bem ou útil, mas porque acredita que todas as pessoas, independentemente da cor, credo, idade ou proveniência, têm direito à absoluta dignidade como pessoas que são. O princípio de se querer fazer o bem pelo *bem comum,* fundado na transcendência da *natureza humana*, dispõe a pessoa a um dinamismo acolhedor e dinâmico, aberto ao universal e à transcendência.

Neste aspeto, como se viu pelo valor do ***Índice da Dimensão Social***, Portugal precisa de romper com uma certa cultura de *desconfiança* que está instalada na sociedade e que nem sempre lhe permite ganhar consciência de que pertence a uma comunidade maior e universal, não obstante estar integrada e organizada em comunidades particulares.

Finalmente, na última parte deste livro apresentam-se as formas de religiosidade que os portugueses assumem. Nela se demonstra que, entre 2008 e 2020, a ***religiosidade pública e privada*** descem e é mais baixa entre os homens, com nível superior em ambos os anos. As ***mulheres mais velhas***, independentemente da escolaridade, apresentam uma religiosidade mais alta em ambas as formas. Os dados relativos aos ***jovens*** mostram uma tendência para uma certa *indiferença em relação ao religioso*, pois assiste-se a uma descida expressiva em ambas as formas de religiosidade.

Em jeito de conclusão, podemos dizer que a fé cristã determina toda uma conceção da vida, da sociedade e de forma de se entender o próprio ser humano. Acima de tudo, inspira a consciência da dimensão espiritual do homem. Porém, a análise deste inquérito mostra-nos que os valores e a religiosidade dos portugueses vão, aos poucos, sendo transformados, à medida que se transforma também o tecido sociocultural, tendencialmente, agora, a caminhar para a ***indiferença religiosa e social***. As consequências desta formulação deixam antever que as grandes decisões morais do ser humano se subordinam, grande parte das vezes, às deliberações dos órgãos institucionais e às tendências dos tempos, permeáveis à influência das redes sociais e dos *opinion makers*. O relativismo ético ganha terreno e revela-se em expressões do dia a dia, como «tudo é negociável», «nada é sagrado» e «a verdade é uma construção». Este relativismo empobrece o nosso património cultural, a herança que recebemos dos nossos pais e a tradição em que crescemos, pelo que propomos a abertura a uns horizontes de significação que transcenda o «eu», como requisito imprescindível para – em comunidade e com o nosso compromisso – alcançar a verdadeira autenticidade.

Referências bibliográficas

ABBOTT, A. (2001). *Time matters: On theory and method*. Chicago: University of Chicago Press.

ABREU, L. M. (2004). *Ensaios Anticlericais*. Lisboa: Roma Editora.

ADAM, B. (2004). *Time*. Cambridge: Polity.

AGO, R. (1996). Jóvenes nobles en la época del Absolutismo: autoritarismo paterno y libertad. In G. Levi & J. Schmitt (dirs.). *Historia de los jóvenes* (pp. 305-353). Madrid: Taurus.

ALMEIDA, J. (2004). Imigração e identidade nacional. Considerações sobre etnicidade, modernidade e ressentimento. *In Actas dos Ateliers do V Congresso Português de Sociologia*. Recuperado de https://aps.pt/pt/atas-v-congresso/

APPELROUTH, S. & EDLES, L. D. (2008). *Classical and contemporary sociological theory*. Los Angeles, CA: Pine Forge Press.

ARIÈS, Ph. (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid. Taurus.

ARISTÓTELES (2004). *Política*. Madrid. Técnos.

BARRETO, A. (1995). Portugal na periferia do centro: mudança social, 1960 a 1995. *Análise Social*, 30(134), 841-855.

BAUDRILLARD, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: SXXI.

BAUMAN, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (2009). *El arte de la vida*. Barcelona: Paidós.

BEAUNE, J.C. (1988). La vulgarisation scientifique. L'ombre des techniques. In D. Jacobi & B. Schiele (eds.), *Vulgariser la science. Le procès de l'ignorance* (pp. 47-81). Seyssel: Champ Vallon.

BECK, U. (2000). *The Brave New World of Work*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (2006). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.

BECK, U. & BECK-GERNSHEIM, E. (2002), *Individualization*. London: Sage.

BECK, U., GIDDENS, A. & LASH, S. (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford, California: Stanford University Press.

BERGER, P. (1971). *La religion dans la conscience moderne*. Paris: Centurion.

_____ (2012). *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulus.

BERGER, P. & LUCKMANN, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.

BUCKLAND, M. (2017). *Information and Society*. Massachusetts: MIT Press.

CARNEGIE, D. (2014). *Como Resolver Conflitos Difíceis, um guia infalível para lidar com pessoas em situações difíceis*. S.L.: Prime Books.

CASTELLS, M. (2000). *La era de la información. La sociedad red. Vol. I*. Madrid: Alianza Editorial.

CHEUNG, C. & SCHERLING, S. A. (1999). Job satisfaction, work values and sex differences in Taiwan's organizations. *Journal of Psychology*, 133 (5), 563-575.

CLEMENTE, M. & FERREIRA, A. M. (coord.) (2002). *Religião e Secularização*. Vol. 3. In Azevedo, C. M., *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores.

COMENIUS, J. (1976). *Didáctica Magna*. México: Porrúa.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II (1979). *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*. Braga: A.O.

CONSTÂNCIO, J. (2017). Nietzsche and Schopenhauer: On Nihilism and the Ascetic «Will to Nothingness'». In S. Shapshay (ed.). *The Palgrave Handbook to Nietzsche* (pp. 425-446). London: Springer /Palgrave.

COSTA, A. F. (1999). *Sociedade de Bairro: Dinâmicas Sociais de Identidade Cultural*. Oeiras: Celta.

COSTA, P. M. (2012). *Comunidade Política, Imigração e Coesão Social: O caso português*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

_____ (2015). O interculturalismo político e a integração dos imigrantes: o caso português. *Política & Sociedade*, 14(30), 56-71.

DEBRAY. R. (2003). *Le feu sacré. Fonctions du religieux*. Paris: Fayard.

DRAKE, S. (1990). *Galileo: Pioneer Scientist*. Toronto: The University of Toronto Press.

DUQUE, E. (2012). Contributos para a compreensão da aceleração do tempo. In E. Araújo & E. Duque (eds.), *Os tempos sociais e o mundo contemporâneo. Um debate para as ciências sociais e humanas* (pp. 117-127). Universidade do Minho: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade/ Centro de Investigação em Ciências Sociais.

_____ (2014). *Mudanças culturais mudanças religiosas*. Vila Nova de Famalicão: Húmus.

_____ (2017). Cultura, educação e identidade na sociedade multicultural. *Indagatio Didactica*, 9(2), 219-236.

DUQUE, E. & DURÁN VÁZQUEZ, J. (2020). Quanto interessa a religião católica aos jovens? Um estudo a partir do caso português. *Cultura & Religión*, 14(2), 17-35.

DURÁN VÁZQUEZ, J., & DUQUE, E. (2019). *Las transformaciones de la educación. De la tradición a la modernidad hasta la incertidumbre actual*. Madrid: Dykinson.

DURAND, G. (2000). *Lo imaginario*. Barcelona: Bronce.

DURKHEIM, É. (1999). *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes.

ELIADE, M. (1992). *Tratado de história das religiões*. Porto: Asa.

ELLIOT, A. & LEMERT, C. (2009). *The new individualism*. Routledge: London.

EMMONS, R. (2003). Personal goals, life meaning, and virtue: Wellsprings of a positive life. In C. Keyes, J. Haidt (coord.). *Flourishing: Positive psychology and the well-lived life* (pp. 105-128). Washington: American Psychological Association.

ERASMO DE ROTTERDAM (1964). *De cómo los niños han de ser precozmente iniciados en la piedad y en las buenas letras. In Erasmo, Obras escogidas* (pp. 927-962). Madrid: Aguilar.

ESQUIROL, J. (2011). Técnica y humanismo: cuatro miradas filosóficas. *Argumentos de Razón Técnica*, 14, 69-86.

ESTANQUE, E. & NUNES, J. A. (2003). Dilemas e Desafios da Universidade: recomposição social e expectativas dos estudantes na Universidade de Coimbra. *Revista Crítica de Ciências Sociais,* 66, 5-44.

EVS (2021). EVS Trend File 1981-2017. GESIS Data Archive, Cologne. ZA7503 Data file Version 2.0.0, doi:10.4232/1.13736.

EWEN, S. (1983). *Consciences sous influence*. París: Aubier Montagne.

FERNGREN, G. (ed) (2002). *Science & Religion: A Historical Introduction*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

FINOCCHIARO, M. A. (2010). *Defending Copernicus and Galileo: Critical Reasoning in the two Affairs*. Dordrecht: Springer.

FRANCISCO (2014). Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Lisboa: Paulus.

FRANKL, V. (1965). *The doctor and the soul: From psychotherapy to logotherapy*. New York: Vintage Books.

FRAZER, M. (2010). *The enlightenment of sympathy*. Oxford University Press: Oxford.

FREUD, S. (1971). Une difficulté de la psychanalyse. In *Essais de psychanalyse appliquée*. *Paris:* Gallimard.

FULLER, R. (2001). *Spiritual, but not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford: Oxford University Press.

GEORGE, J. M. & Jones, G. R. (1999). *Understanding and managing organizational behavior*. Reading, MA: Addison-Wesley.

GIBBONS, M., et al. (1994). *The New Production of Knowledge*. Londres: Sage.

GIDDENS, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford University Press.

GIRARD, R. (2002). *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. Paris: Grasset.

HABERMAS, J. (1968). *Técnica e Ciência como «Ideologia»*. Lisboa: Edições 70.

_____ (2009). *Ciencia y técnica como «ideología»*. Barcelona: Tecnos.

HALMAN, L. (1995), Is there a Moral Decline? A Cross-National Inquiry into Morality in Contemporary Society. *International Social Sciences Journal*, 145, 419-439.

HAN, B. C. (2014). *A sociedade do cansaço*. Lisboa: Relógio d'Água.

_____ (2016). *O aroma do tempo. Um ensaio filosófico sobre a arte da demora*. Lisboa: Relógio d'Água.

HARTMUT, R. (2013). *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press.

HEIDEGGER, M. (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Editorial Planeta, 2013.

HEILBRON, J. L. (1999). *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories*. Cambridge: Harvard University Press.

HEISENBERG, W. (1990). *Páginas de reflexão e auto-retrato*. Lisboa: Edições Gradiva.

HILL, S. (2015). *Raw Deal How the «uber Economy» and runaway capitalism are screwing American workers*. New York: St. Martin's Press.

HORKHEIMER, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.

HOUSTON, J. (1997). *A paixão de Ísis por Osíris*. Belo Horizonte: Mandarim.

HUIZINGA, J. (1987). *Erasmo*. Barcelona: Salvat.

ILLOUZ, E. (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Madrid: Katz.

INNERARITY, D. (2011). *O futuro e os seus Inimigos. Uma Defesa da Esperança Política*. Lisboa: Teorema.

JAEGER, W. (1996). *Paideia*. Madrid: FCE.

JAKI, S. L. (2000). *The Saviour of Science*. Grand Rapids: Michigan.

JEDIN H. (1993), *History of the Church*. New York: Crossroad.

JOÃO PAULO II (1993). Carta Encíclica *Veritatis Splendor*. Lisboa: Secretariado Geral do Episcopado.
_____ (1998). Carta Encíclica *Fides et Ratio*. Lisboa: Paulinas.
KAPLAN, A. M. (2020). Artificial Intelligence, Social Media, and Fake News: Is this the End of Democracy? In A. Gül, Y. Ertürk, & P. Elmer. *Digital Transformation in Media and Society* (pp. 149-161). Istanbul University Press Books.
KELLY, K. (2016). *The Inevitable: Understanding the 12 Technological Forces that will Shape our Future*. New York: Viking.
KING, A., & BAATARTOGTOKH, B. (2015). How useful is the theory of disruptive innovation? *MIT Sloan Manag*. Rev., 57(1), 77-90.
KOENIG, H.G., Mc-Cullough, M., & Larson, D. (2001). *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.
LASÉN, A. (2000). *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*. Madrid: CIS.
LÉVINAS, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.
LIETZ, C. A., JULIEN-CHINN, F. J., GEIGER, J. M., & PIEL, M. H. (2016). Cultivating resilience in families who foster: Understanding how families cope and adapt over time. *Family Process*, *55*(4), 660-672.
LINDBERG, D. C., Numbers, R. (eds) (1986). *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*. Berkeley: University of California Press.
LIPOVESTKY, G. (2007). *La felicidad paradójica*. Barcelona: Anagrama.
_____ (1990). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las Sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama.
LOPES, E., GRILO, E. MARÇAL, NAZARETH, J., AGUIAR, J., AMARAL GOMES, J. & AMARAL. J. PENA, (1989). *Portugal, o Desafio dos Anos 90*. Lisboa: Editorial Presença.
LUTERO, M. (1961). Une prédication sur le devoir d'envoyer les enfants à l'école. In M. Lutero, *Oeuvres* (pp. 159-197). Genève: Labor et Fides.
LYON, D. (2002). *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
MAFFESOLI, M. (2000). *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris: Denoël.
_____ (2002). *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*. Paris: Flammarion.
_____ (2004). *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualism en las sociedades posmodernas*. Madrid: SXXI.
_____ (2011). L'initiation au présent. *Cahiers Européens de l'Imaginaire*, 3, 14-27.
MARCUSE, H. (1999). Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In H. Marcuse. *Tecnologia, Guerra e Fascismo* (pp. 72-104). São Paulo: UNESP.
_____ (2009). *Negations: essays in critical theory*. London: Mayffybooks.
MARDONES, J. (1985). *Raíces sociales del ateísmo contemporâneo*. Madrid: Fundación Santa María.
MARTINS, H. (2011). *Experimentum Humanum. Civilização Tecnológica e Condição Humana*. Lisboa: Relógio d'Água.
MASLOW, A. H. (2001). *La personalidad creadora*. Barcelona: Kairós.
MEGÍAS VALENZUELA, E. (coord.) (2003). *Hijos y padres: comunicación y conflictos*. Madrid: FAD.
MONIZ, J., VILAÇA, H., & SELL, C. (2017). A sociologia da religião hoje: secularização(ões), secularismo(s) ou laicidade? *Política & Sociedade*, 16(36), 7-19.
MORIN, E. (1994). *Ciência com consciência*. Sintra: Europa-América.
MURTEIRA, M. (2004). *O que é Economia do Conhecimento*. sl.: Quimera.

NAGY, D., SCHUESSLER, J. & DUBINSKY, A. (2016). Defining and identifying disruptive innovations. *Ind. Mark. Manag*., 57, 119-126.

NIETZSCHE, F. (1992). *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (1997). *Para a Genealogia da Moral. Um escrito polémico*. Lisboa: Círculo de Leitores.

_____ (1998). *A Gaia Ciência*. Lisboa: Relógio D'Água.

_____ (2000). *Assim falava Zaratustra*. Lisboa: Relógio D'Água.

NOWOTNY, H. (1996). *Time: The Modern and Postmodern Experience*. Cambridge: Wiley.

ORWELL, G. (1979). *1984*. Barcelona: Destino.

PADGEN, A. (2013). *The enlightenment and why it still matters*. Oxford University Press: Oxford.

PAIS, J. M. (2003). *Culturas juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

_____ (2009). A Juventude como fase de vida: dos ritos de passagem aos ritos de impasse. *Saúde e Sociedade,* 18, (3), 371-381.

_____ (coord.) (1998). *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: ICS.

PAPPÁMIKAIL, L. (2011). Juventud entre a fase da vida e tempo de viver. In A. Nunes de Almeida (coord.), *História da vida privada* (pp. 208-241). Vol. 4, Lisboa: Temas & Debates.

PARK, C. (2013). Religion and meaning. In R. Paloutzian, C. Park (coord.). *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 357-378). New York: The Guilford Press.

PENZO, G. (1999). O divino como problematicidade. In G. Penzo & R. Gibellini (Org.), *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola.

POUPARD, P. (1994). Compte rendu des travaux de la commission pontificale d'études de la controverse ptoléméo-copernicienne aux XVIe –XVIIe siècles. In P. Poupard (Ed.), *Après Galilée. Science et foi: nouveau dialogue*, Paris: Desclée de Brower.

RABOT, J.M. (1993). Nietzsche et Weber. Sur la valeur et la puissance. *Cadernos do Noroeste*, 6, 1-2, 143-166.

RAHNEMA, M. & BAWTREE, V. (eds.) (1997). *The post-development reader*. New York: Zed Books.

RIBEIRO, R. (2011). *A Europa na Identidade Nacional*. Porto: Edições Afrontamento.

RICOEUR, P. (1966). *De L'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.

ROETZEL, P. G. (2019). Information overload in the information age: a review of the literature from business administration, business psychology, and related disciplines with a bibliometric approach and framework development. *Business Research*, 12 (2), 479-522.

ROKEACH, M. (1973). *The Nature of Human Values*. Nueva York: The Free Press.

RORTY, R. (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Suipacha: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1999). *Philosophy and Social Hope* (2.º cap. *Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance*). London: Penguin Books.

_____ (2005). Anticlericalism and atheism. In R. Rorty, & G. Vattimo, *The future of religion* (pp. 29-42). New York: Columbia University Press.

ROSENBAUM, S. (Ed.) (2003). *Pragmatism and Religion*. Chicago: University of Illinois Press.

ROSTOW, W. (1960). *The stages of economic growth*. Cambridge: Cambridge University.

ROSZAK, T. (2005). *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós.

RUIZ DE LA PEÑA, J. (1995). *Crisis y apología de la fe*. Santander: Sal Terrae.

SACHS, I. (2009). Revisiting development in the twenty-first century. *International Journal of Political Economy,* 38(3), 5-21.

SANTOS, B. S. (1994). Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Tempo Social*, 5, 1-2, 31-52.

_____ (2000). *A crítica da razão indolente. Contra o desperdiço da experiência*. Porto: Edições Afrontamento.
_____ (2010). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Edições Afrontamento.
_____ (2011). *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*. Coimbra: Almedina.
_____ (2013). *Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos*. Coimbra: Almedina.
_____ (2017). The resilience of abyssal exclusions in our societies: toward a post-abyssal law. *Tilburg Law Review*, 22(1-2), 237-258.
SANTOS, B. S. & ALMEIDA FILHO, N. (2008). *A universidade no século XXI: para uma universidade nova*. Coimbra: Almedina.
SCHUTZ, A. (2018). *A construção significativa do mundo social*. Petrópolis: Vozes.
SCHWAB, K. (2016). *Quarta Revolução Industrial*. São Paulo: Edipro.
SILVA, A. S. (1996). Identidades sociais: continuidade e mudança. In *Dinâmicas multiculturais, Novas faces, Outros olhares*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
SIMMEL, G. (2010). *Simmel: A cidade e a estética*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
SINGLY, F (2016). *El yo, la pareja y la familia*. Madrid: CIS.
SLOTERDIJK, P. (2009). *A Loucura de Deus. Do Combate dos Três Monoteísmos*. Lisboa: Relógio D'Água.
SMITH, L. C. (2007). Conceptualizing spirituality and religion: where we've come from, where we are, and where we are going. *Journal of Pastoral Counseling*, 42, 4-21.
SOMMERVILLE, Ch. (1982). *The rise and fall of Childhood*. Beverly Hills: Sage Publications.
SOREL, G. (1981). *Les illusions du progrès*. Paris: Ressources.
TAYLOR, Ch. (2003). *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós.
TILLICH, P. (1999). *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE.
TOURAINE, A. (1994). *Crítica da Modernidade*. Lisboa: Piaget.
VALA, J. (2000). Mudanças nos valores associados ao trabalho e satisfação com o trabalho. In M. V. Cabral; J. Vala & J. Freire (orgs.), *Trabalho e Cidadania* (pp. 71-95). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
VARELA, J. (1991). *Arqueología de la escuela*. Madrid: La Piqueta.
VATTIMO, G. (1992). *Más allá del sujeto*: *Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
VELARDE, O. (1994). Los valores en torno a la familia y a la sexualidad. In M. Serrano. (dir.). *Historia de los cambios de mentalidades de los jóvenes entre 1960-1990* (pp. 99-126). Madrid: Injuve.
VILAÇA, H. & OLIVEIRA, M. J. (2019). *A Religião no Espaço Público Português*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
VIRNO, P. (2003). *Virtuosismo y revolución. La acción política en la época del desencanto*. Madrid: Traficantes de sueños.
VITANTONIO, G. (2020). From «prudent man» to homo œconomicus. Does Historicity Matter for the Category of Individualism? *International Review of Economics*, 67, 47-67.
WALSH, F. (2016). Family resilience: A developmental systems framework. *European Journal of Developmental Psychology, 13*(3), 313-324.
WALSH, J. J. (2007). *Catholic Churchmen in Science: Sketches of the Lives of Catholic Ecclesiastics Who Were among the Great Founders in Science*. Whitefish MT: Kessinger.
WEBER, M. (1990). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa: Presença.
_____ (1993). *Economía y sociedad*. Madrid: FCE.
WELLS, H. G. (2004). *A máquina do tempo*. Porto: Público Comunicação Social.

WILBER, K. (1999). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. In *The Collected Works of Ken Wilber* (pp. 423-717). Boston and London: Shambhala.

WILKINSON, R. & Pickett, K. (2009). *The spirit level*: why greater equality makes societies stronger. New York*:* Bloomsbury Press.

WOODS, T. (2008). *Como a Igreja construiu a civilização ocidental*. S. Paulo: Quadrante.

WRIGHT, J. (2004). *God's Soldiers: Adventure, Politics, intrigue and Power: A History of the Jesuits*. London: HarperCollins.

ZÁRRAGA, J. L. (2015). A los 30 años del Informe de Juventud de 1985. Investigación empírica y cuestiones teóricas. *Revista de Juventud*, 110, 13-33.

XV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos. *Instrumentum laboris: Os jovens, a fé e o discernimento vocacional* (2018). N.º 190. Disponível em https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20180508_instrumentum-xvassemblea-giovani_po.html.

Posfácio

José F. Durán Vázquez*

Se algo caracterizou a modernidade desde os seus primórdios foi a vontade de construir uma sociedade livre das determinações impostas pela religião que, vinculada à tradição, se tinha constituído em fonte de autoridade e fundamento de todas as ordens sociais existentes. Esta libertação, que viria das mãos da razão e da ciência, acabaria por mostrar aos seres humanos a realidade da sua existência, individual e coletiva, de uma forma transparente e clara, sem mediações que ocultassem a relação de uns indivíduos com os outros e de todos com o mundo.

Esta aspiração à libertação e ao autodomínio nasce no campo da filosofia com Descartes e com o novo espírito científico; no âmbito político com a criação do Estado Moderno; no social com a ascensão da burguesia, e no religioso com o Protestantismo. Todos estes acontecimentos inverteram, a seu modo, a relação entre o ser humano e o mundo, dando destaque à vida ativa e produtiva, onde antes se situava a vida contemplativa.

Esta exaltação da vida produtiva, que acompanhou a ascensão do espírito moderno, exibiu-se ao longo da modernidade contra a ociosidade daqueles que se dedicavam a atividades não produtivas, que empobreciam e não enriqueciam as sociedades. Todo este processo pode ser acompanhado por uma linha de pensamento que vai desde as formulações de Hobbes em Leviathan (2004) e mais tarde de Locke (2006), até à exaltação definitiva da riqueza como a aspiração mais elevada e legítima dos seres humanos na obra de Adam Smith (1997). Todas as demais atividades que não perseguiam este fim produtivo foram consideradas inúteis para o mundo, sacralizando-se o trabalho e a produção como as mais elevadas condições do ser humano (Marx, 2001).

---

* Professor de Sociologia da Universidade de Vigo.

Quando as sociedades estratificadas entraram em crise, a nova visão de mundo, que vinha amadurecendo ao longo da modernidade, tornou-se a base ideológica da nova sociedade, enquanto a velha visão de mundo, permeada pela religião e pela tradição, se desvanecia. Tudo o que até então parecia mais ou menos sólido começou a dissolver-se no ar, afirmaram Marx e Engels no Manifesto Comunista (Marx & Engels, 1976).

No entanto, a luta que os modernos travaram contra a ordem estatal em nome de sua visão particular do mundo, rapidamente se converteu, a partir da Revolução Francesa, numa disputa de uns contra os outros. Pois, embora coincidissem no objetivo atribuído à sociedade, o aumento da produtividade procurada por meio do trabalho, divergiam na forma de a ordenar, de forma mais individualista ou coletivista.

Com o passar do tempo, demonstrou-se que confiar as esperanças e os desejos das sociedades a um objetivo meramente produtivo leva ao seu oposto, ao desespero e à falta de sentido; ao que Max Weber denominou de desencantamento do mundo (Weber, 1998). Pois, como escreveu Émile Durkheim, «na medida em que religião é ação; na medida em que é um meio para fazer que os homens vivam, a ciência não pode substituí-la, porque embora expresse a vida, não a cria; pode, sem dúvida, tentar dar uma explicação da fé, mas, por isso mesmo, a dá como adquirida» (Durkheim, 1992: 400). Com efeito, o ser humano não pode viver sem fé e sem esperança, sem confiança nos seus semelhantes e no mundo; não pode resolver o mistério da existência sem recorrer a uma transcendência. Por esta razão, apesar das previsões que se fizeram no início da modernidade sobre o declínio inexorável da religião, ela sempre se manteve presente, não apenas fora do mundo ocidental, mas inclusive neste mesmo âmbito, no qual recuperou a sua presença nas últimas décadas, mostrando que o processo de secularização não foi de modo nenhum linear e irreversível, como se prognosticara (Taylor, 2014 & 2015). Se bem que esta revitalização da religião se manifeste agora de várias formas, com um tom mais individualista e plural, como plurais e individualistas são também as nossas sociedades.

O livro do Professor Eduardo Duque analisa o fenómeno religioso neste contexto. Primeiro enquadrando-o devidamente na cultura ocidental contemporânea, e depois na sociedade portuguesa, fornecendo inúmeros dados que mostram que a religião não está em retrocesso, mas em processo de constante reconfiguração, como o presente livro ilustrou de uma forma profunda, brilhante e clara.

Bibliografía

DURKHEIM, É. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
HOBBES, Th. (2004). *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial.

LOCKE, J. (2006). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alianza editorial.
MARX, K.; ENGELS, F. (1976). *Manifiesto do partido comunista*. Madrid: Akal.
MARX, K. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
SMITH, A. (1997). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: FCE.
TAYLOR, Ch. (2014). *La era secular* (Vol. I). Barcelona: Gedisa.
_____ (2015). *La era secular* (Vol. II). Barcelona: Gedisa.
WEBER, M. (1998). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. In M. Weber: *Ensayos sobre sociología de la religión*. (Vol. I) (pp. 25-231). Madrid: Taurus.

Índice de Figuras

Figura 1. Sentimento religioso, por ano 43
Figura 2. Sentimento religioso, segundo sexo e idade, 2020 44
Figura 3. Pertença a uma religião, por ano 45
Figura 4. Pertença a uma religião, por ano 45
Figura 5. Pertença a uma religião, por idade 46
Figura 6. Pertença a uma religião, segundo nível de escolaridade 47
Figura 7. Pertença à religião Católica, segundo a idade 48
Figura 8. Prática religiosa dos católicos 49
Figura 9. Prática religiosa dos católicos, por idade 50
Figura 10. Prática religiosa dos católicos, por idade, 2020 51
Figura 11. Católicos que rezam, por prática religiosa, 2020 52
Figura 12. Importância atribuída a Deus 53
Figura 13. Importância atribuída a Deus pelos católicos, por idade 54
Figura 14. Importância atribuída a Deus pelos católicos, por prática religiosa 54
Figura 15. Importância atribuída à religião 55
Figura 16. Importância atribuída à religião pelos católicos, por idade 56
Figura 17. Importância atribuída à religião pelos católicos, por prática religiosa 56
Figura 18. Crencialidade da população portuguesa 57
Quadro 19. Associação entre as crenças, 2020 58
Quadro 20. Índice de Crencialidade em Portugal, 2020 59
Figura 21. Como veem Deus 60
Figura 22. Índice de Religiosidade por posição religiosa 61
Figura 23. Índice de Religiosidade da população geral e católica, por sexo 62

Figura 24. Índice de Religiosidade da população geral e católica, por idade 62
Figura 25. Índice de Religiosidade dos católicos, por prática religiosa 63
Figura 26. Pessoas que não gostaria de ter como vizinho, 2020 64
Figura 27. Pessoas que não gostaria de ter como vizinho, por posição religiosa, 2020 65
Figura 28. Comportamentos justificáveis pelos portugueses, 2020 66
Figura 29. Comportamentos justificáveis, por posição religiosa, 2020 66
Figura 30. Comportamentos aceitáveis pelos portugueses, 2020 67
Figura 31. Comportamentos aceitáveis, por posição religiosa, 2020 68
Quadro 32. Resumo da dimensão valorativa dos portugueses, 2020 68
Quadro 33. Consistência interna dos fatores 70
Quadro 34. Fator 1 – Dimensão da liberdade de consciência 71
Quadro 35. Fator 2 – Dimensão da inclusão social 73
Quadro 36. Fator 3 – Dimensão do dever cívico 74
Quadro 37. Fator 4 – Dimensão da tolerância 76
Quadro 38. Fator 5 – Dimensão relacional 77
Figura 39. Confiança entre pares, por idade, 2020 79
Figura 40. Confiança entre pares, por posição religiosa, 2020 79
Figura 41. Muita ou bastante confiança nas instituições, 2020 80
Figura 42. Muita ou bastante confiança na Igreja, por sexo, idade e posição religiosa, 2020 81
Figura 43. Muita ou bastante confiança na Igreja dos católicos, por prática religiosa, 2020 82
Figura 44. Correlações entre instituições, tendo por base a confiança na Igreja, 2020 82
Figura 45. Importância atribuída aos aspetos da vida, 2020 83
Figura 46. Pertença a organizações e atividades de voluntariado, 2020 84
Figura 47. Fez trabalho voluntário nos últimos 6 meses, 2020 84
Figura 48. Fez trabalho voluntário nos últimos 6 meses, por idade, 2020 85
Figura 49. Fez trabalho voluntário nos últimos 6 meses, por escolaridade, 2020 86
Figura 50. Fez trabalho voluntário nos últimos 6 meses, por prática religiosa dos católicos, 2020 86
Quadro 51. Dimensão Social 87
Figura 52. Religiosidade pública e privada, segundo posição religiosa, 2008 e 2020 89
Figura 53. Religiosidade pública e privada, por sexo e idade 91
Figura 54. Religiosidade pública e privada, por sexo, idade e escolaridade, 2008 e 2 92

Índice

Apresentação, *Alice Ramos* 5
Prefácio, Boaventura Sousa Santos 9

Enquadramento metodológico do estudo 15
Um tempo de crescente complexidade 16
A dimensão religiosa no contexto da cultura contemporânea 21
A questão da procura de Deus 21
A racionalidade funcional 23
O desencanto da modernidade 24
A pós-modernidade como resposta à ideologia moderna 25
A deificação do consumo 26
Da dimensão religiosa à dimensão espiritual 28
Uma sociedade de processos ativos de aprendizagem 32
E qual o papel da Igreja nesta sociedade? 35
Uma Igreja que não receia o presente e o futuro 35
Uma Igreja aberta e com processos inteligentes 36
Uma Igreja que dialoga com a ciência 37
Uma Igreja que ama a verdade da pessoa 38
Nova forma de estar em Igreja 38
A religião fora da esfera pública 40

Análise e interpretação dos dados 43
Dimensão religiosa 43
Dimensão valorativa 63
Dimensão social 78
Dimensão religiosa pública e privada 88

Síntese das três dimensões 95
Desvinculação do religioso institucional 95
Liberdades e deveres 98
Confiança e compromisso social 100
Privatização do religioso 101

Conclusão 103
Referências bibliográficas 111
Posfácio, *José F. Durán Vázquez* 119
Índice de figuras 123

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

CECS
centro de estudos
de comunicação
e sociedade
PUBLICAÇÃO

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através
do FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P.,
no âmbito do projeto UIDB/00736/2020 (financiamento base)
e UIDP/00736/2020 (financiamento programático).

SOCIOLOGIA, EPISTEMOLOGIA – Últimos volumes publicados

80. *A Doença mental nem sempre é doença. Racionalidades leigas sobre saúde e doença mental*, Fátima Alves, 2011
81. *«Há muitos mundos no mundo». Cosmopolitismo, participação e direitos da criança*, Catarina Tomás, 2011
82. *Direito, Justiça e Média. Tópicos de Sociologia*, Helena Machado, Filipe Santos, 2012
83. *Registos do Actor Plural. Bernard Lahire na Sociologia Portuguesa*, João Teixeira Lopes (Org.), 2012
84. *Do défice de cidadania à paridade política. Testemunhos de deputados e deputadas*, Maria Helena Santos, 2012
85. *Portugal e a Organização Internacional do Trabalho (1933-1974)*, Cristina Rodrigues, 2013
86. *Entre estruturas e agentes. Padrões e práticas de consumo em Portugal continental*, Isabel Silva Cruz, 2013
87. *Sócio-antropologia rural e urbana. Fragmentos da sociedade portuguesa (1960-2010)*, Manuel Carlos Silva, 2013
88. *A Instável Leveza do Rock. Génese, dinâmica e consolidação do rock alternativo em Portugal*, Paula Guerra, 2013
89. *Políticas culturais, turismo e desenvolvimento local na Área Metropolitana do Porto. Fragmentos de um estudo de caso (1980-2001)*, Natália Azevedo, 2014
90. *Dimensões da cidadania. A mobilização política em Portugal numa perspectiva comparada*, Manuel Villaverde Cabral, 2014
91. *VIH-Sida e Ciências Sociais. Diversidade e Percursos de Investigação*, Marta Maia e Pedro Ferreira, 2014
92. *A Teoria do* Habitus *para a prática do serviço social. Uma experiência de investigação-ação ao serviço da inclusão*, Elsa Montenegro Marques, Maria Cidália Queiroz, 2014
93. *Frágil como o mundo. Etnografia do quotidiano operário*, Bruno Monteiro, 2014
94. *Entre o herdado, o vivido e o projetado. Estudo de caso sobre o sucesso educativo em dois colégios privados frequentados pelas classes dominantes*, Maria Luísa Quaresma, 2014
95. *Sociologia do Trabalho. Um aprofundamento*, João Freire, Raquel Rego, Cristina Rodrigues, 2014
96. *Intelectuais Europeus no século XX. Exercícios de objectivação sócio-histórica*, Bruno Monteiro, Virgílio Borges Pereira (Orgs.), 2014
97. *Etnicidade, Nacionalismo e Racismo. Migrações, minorias étnicas e contextos escolares*, Manuel Carlos Silva, José Manuel Sobral (Orgs.), 2014
98. *More than loud. Os mundos dentro de cada som*, Paula Guerra (Org.), 2015
99. *No Centro, à Margem. Sociologia das intervenções urbanísticas e habitacionais do Estado no centro histórico do Porto*, João Queirós, 2015
100. *Ir e Voltar. Sociologia de uma Colectividade Local do Noroeste Português (1977-2007) – Vol. II*, João Ferreira de Almeida, Virgílio Borges Pereira (Orgs.), no prelo
101. *Cultura e Digital em Portugal*, Teresa Duarte Martinho, João Teixeira Lopes, José Luís Garcia (Orgs.), 2016
102. *Estado, Pobreza e Punição. Sobre o modelo analítico de Loïc Wacquant e seu contributo para a compreensão da ação institucional no caso português*, Rui Pedro Pinto, 2016
103. *Genética e Cidadania*, Helena Machado (Org.), 2017
104. *Cancro(s): A doença e os doentes*, Paula Silva, 2017
105. *Para cá e para lá dos muros. Negociar relações familiares durante a reclusão*, Rafaela Granja, 2018
106. *Os Empresários da Indústria Têxtil do Vale do Ave. Um contributo para uma socialização da formação do* habitus *económico*, Joaquim Lima, 2018
107. *Habitação popular na cidade oitocentista. As «Ilhas» do Porto*, Manuel C. Teixeira, 2019
108. *Aleixo. Génese, (des)estruturação e desaparecimento de um bairro do Porto [1969-2019]*, João Queirós, 2019
109. *A Porta da Prisão: O guarda prisional e o castigo*, Ana Pereira Roseira, 2020
110. *Sociologia em Portugal. Da Pré-história à Institucionalização Avançada*, Fernando Luís Machado, 2020
111. *Artes, Cidades e Comunidades*, Paula Guerra (Coord.), 2022

BIBLIOTECA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS · SOCIOLOGIA, EPISTEMOLOGIA · 112

Valores e Religiosidade em Portugal. Comportamentos e atitudes geracionais

EDUARDO DUQUE

A evolução e o desenvolvimento da sociedade, caracterizados pelo contexto de hiperinformação e pela absolutização do tempo presente, suscitaram novos problemas, problemas reais, de ordem económica, cultural, social, demográfica, problemas de ordem moral que tocam bem fundo na vida das pessoas, os quais não se enquadram em estruturas, modelos ou conceitos pré-construídos. As pessoas pedem, portanto, às instituições que não se desliguem das suas vidas e dilemas, mas que reestruturem a sua forma de dialogar, de entender os problemas, sem predeterminação, que sejam instituições sempre abertas a novas formulações e alternativas.

A Igreja não pode ser alheia a estas transformações e fechar os olhos ao caminho que a sociedade está a prosseguir, mas também não tem que ir no corrupio escorregadio e presunçoso das tendências contemporâneas que são, muitas vezes, a simples negação por negação, da tradição e que se impõem como sinónimo de progresso.

A partir dos dados disponíveis do European Values Survey, do ano 2020, apresenta-se, neste livro, uma caraterização dos valores e da religiosidade dos portugueses, e as perguntas que nos guiam são: *Até que ponto é que se conseguirá transmitir às gerações futuras a importância do cristianismo? Estaremos a caminhar para um Portugal que vai deixar de reconhecer a legitimidade e o valor humanizante do cristianismo? Quanto interessa a religião católica aos jovens?*

Os portugueses, nestes últimos 60 ou 70 anos, reconfiguraram a sua forma de viver, de acordo com a sua idiossincrasia e cultura, recomposição esta que lhes permitiu estar ao mesmo nível dos seus congéneres europeus, explicando, assim, a mudança de comportamentos, atitudes e valores que foram recriados a partir do encontro com outras culturas. Neste contexto, perguntamos: *Que valores caracterizam hoje os portugueses? Que valores são apreciados pelos jovens, pelos seus pais e avós?* São estas e muitas outras as questões a que procuramos responder neste livro.

Edições Afrontamento
www.edicoesafrontamento.pt
ISBN: 978-972-36-1938-6
9 789723 619386