



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA

BRAGA

Pós-modernidade e religiosidade líquida:

**uma análise a partir das contribuições de
José María Mardones e Zygmunt Bauman**

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau de mestre em **Filosofia**, especialização em **Filosofia da Religião**

Nicolau d'Assunção Liambo Cuebo

Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais

NOVEMBRO 2022



CATOLICA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

BRAGA

**Pós-modernidade e religiosidade líquida:
uma análise a partir das contribuições de
José María Mardones e Zygmunt Bauman**

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Católica Portuguesa para ob-
tenção do grau de mestre em Filosofia, es-
pecialização em Filosofia da Religião

Nicolau d'Assunção Liambo Cuebo

Sob a orientação do
Prof. Doutor João Carlos Onofre Pinto

Resumo

O título deste estudo – Pós-modernidade e religiosidade líquida: uma análise a partir das contribuições de José María Mardones e Zygmunt Bauman – situa-nos num dos grandes temas de hoje em matéria de religião e filosofia da religião. Trata-se de ver como a época em que vivemos, por muitos designada de pós-modernidade, e a religiosidade convivem e se articulam e/ou influenciam mutuamente. Para o aprofundamento do tema, recorre-se neste estudo às análises e contributos de vários autores, especialmente José María Mardones e Zygmunt Bauman. O primeiro capítulo analisa a chamada pós-modernidade, dando destaque a alguns dos seus protagonistas intelectuais e algumas das grandes tendências ou características, dado que esse é o quadro geral onde se insere o fenómeno religioso atual, nas suas dimensões pessoais e comunitárias. O segundo capítulo trata de identificar elementos significativos para um diagnóstico da prática religiosa em Portugal, em ordem a perceber um pouco melhor o grau de pertença religiosa bem como as atitudes básicas frente às instituições religiosas e às crenças estabelecidas. O terceiro é a articulação interpretativa dos dois primeiros, com a ajuda de José María Mardones e Zygmunt Bauman e das respetivas teses da desinstitucionalização da religião e da modernidade líquida. Com este trabalho torna-se bastante clara a eficácia interpretativa tanto da tese de José María Mardones, como a aplicação da ideia de liquidez de Bauman à vivência religiosa atual.

Palavras chaves: Pós-modernidade. Religiosidade líquida. Desinstitucionalização e fragmentação da fé. Zygmunt Bauman. José María Mardones.

Abstract

The title of this study – Postmodernity and liquid religiosity: an analysis based on the contributions of José María Mardones and Zygmunt Bauman – situates us in one of today's great themes in the field of religion and philosophy of religion. It is a question of seeing how the era in which we live, known as post-modernity, and religiosity coexist and articulate and/or mutually influence each other. In order to delve deeper into the subject, this study draws on the analyses and contributions of various authors, especially José María Mardones and Zygmunt Bauman. The first chapter analyses the so-called post-modernity, highlighting some of its intellectual protagonists and some of its major trends and characteristics, since this is the general framework in which the current religious phenomenon is inserted, in its personal and community dimensions. The second chapter tries to identify significant elements for a diagnosis of religious practice in Portugal, in order to understand a little better the degree of religious belonging as well as the basic attitudes towards religious institutions and established beliefs. The third is the interpretative articulation of the first two, with the help of José María Mardones and Zygmunt Bauman and the respective theses of de-institutionalization of religion and liquid modernity. With this work, the interpretative efficacy of both the de-institutionalization thesis and the application of Bauman's idea of liquidity to the current religious experience becomes quite clear.

Keywords: Postmodernity. Liquid religiosity. De-institutionalization and fragmentation of faith. Zygmunt Bauman. José María Mardones.

Índice

Introdução Geral	5
Capítulo I. Pós-modernidade e religião	7
1. Modernidade e pós-modernidade.....	7
1.1. Da modernidade à pós-modernidade	7
1.2. Protagonistas, correntes e caraterísticas gerais da pós-modernidade	9
1.3. Outras caraterísticas e epítetos da pós-modernidade	11
1.4. Refinando o diagnóstico: a «hipermodernidade», segundo Lipovetsky	14
2. A religião na pós-modernidade.....	17
2.1. Algumas dificuldades a ter em conta.....	17
2.2. Três grandes traços caraterísticos da religiosidade pós-moderna.....	18
2.2.1. Individualismo religioso	19
2.2.2. Pluralismo religioso	20
2.2.3. O relativismo ou subjetivismo religioso	20
2.3. A religião, fenómeno público e privado	21
Capítulo II. Um diagnóstico: a prática religiosa nas comunidades crentes. Uma amostra portuguesa.....	25
1. Introdução	25
2. Notas para um enquadramento histórico	25
3. Religião e novos ventos: internos e externos.....	27
4. A prática religiosa em Portugal: um estudo.....	28
5. Um breve e necessário <i>excursus</i> : os resultados do Censos21	34

6. Conclusão.....	36
Capítulo III. Desinstitucionalização e «fé líquida»	38
1. Introdução	38
2. Da tese da secularização à da desinstitucionalização	39
2.1. A tese «tradicional» da secularização e a necessidade de alternativas	39
2.2. A tese da desinstitucionalização	40
2.3. Aprofundando a questão, em diálogo com outros autores.....	43
2.3.1. Personalização e privatização da religião	43
2.3.2. Misticismo, «cultualização» e reconfiguração pós-cristã da religião.....	45
3. Da «modernidade líquida» à «fé líquida».....	46
3.1. Concetualização e caracterização da «modernidade líquida»	46
3.2. Religiosidade líquida e fé líquida	54
4. <i>Excursus</i> . O futuro e o desafio da religião.....	57
Conclusão Geral.....	63
BIBLIOGRAFIA	66

Introdução Geral

«Pós-modernidade» é um dos rótulos que mais vezes se tem aplicado às recentes décadas, com as suas constantes transformações sociais, técnicas, económicas, culturais, religiosas e tantas outras. Naturalmente, a religião é uma das áreas que têm suscitado maior interesse, num processo extremamente rico e complexo, que vai muito para lá do clássico problema da separação entre as dimensões temporal e espiritual e até muito para lá da conhecida tese da secularização. Trata-se, na verdade, de um tema fascinante, que aqui expomos e analisamos com a pretensão de o tornar mais inteligível.

O presente estudo, intitulado «Pós-modernidade e religiosidade líquida: uma análise a partir das contribuições de José María Mardones e Zygmunt Bauman», é um intento de interpretação e compreensão do fenómeno religioso na pós-modernidade, com uma atenção particular ao caso de Portugal.

Para o desenvolvimento deste estudo trataremos de convocar e analisar, por um lado, os contributos que achamos mais relevantes de alguns autores que se debruçaram sobre o tema da Pós-Modernidade. Assim, destacaremos: Jean-François Lyotard e o «fim dos grandes relatos»; Gianni Vattimo e o «pensamento débil»; Zygmunt Bauman e a «modernidade líquida» e, finalmente, Gilles Lipovetsky e a hipermodernidade. Diante deste quadro geral focaremos, por outro lado, a realidade da religiosidade portuguesa, servindo-nos dos resultados de um estudo de Alfredo Teixeira. Trataremos de interpretar esta realidade à luz da tese da «desinstitucionalização» de José María Mardones (1943-2006) e, a partir das análises de Zygmunt Bauman (1925-2017), ensaiaremos a tese da «fé líquida».

Metodologicamente, combinamos a análise crítica do pensamento de importantes autores com os dados histórico-sociológicos disponíveis para este estudo.

Esta dissertação compreende três capítulos. No primeiro, pretende-se situar o âmbito geral sobre o qual incide a nossa investigação, apresentando de um modo global as características gerais da cultura pós-moderna, com especial relevo para os aspetos distintivos da vivência da religião. No segundo capítulo, a nossa atenção irá para a realidade da prática religiosa portuguesa. No terceiro e último capítulo pretende-se uma interpretação da religiosidade pós-moderna (portuguesa e ocidental) à luz das ideias de «desinstitucionalização» e de «fé líquida», a partir dos contributos de José María Mardones e Zygmunt Bauman.

Quanto às fontes, a nossa pesquisa recorre a trabalhos sociológico-filosóficos, especialmente da filosofia da religião e da sociologia da religião. Naturalmente, este estudo pretende mostrar uma linha interpretativa, em detrimento da exaustividade enciclopédica. Houve, por isso, a necessidade de uma escolha criteriosa das fontes e dos temas. Em todo o caso, o resultado é gratificante, porquanto julgamos contribuir para uma melhor compreensão filosófica da realidade religiosa contemporânea. Para além do contributo filosófico, este trabalho pode ser igualmente ponto de partida de outras áreas do saber, como pode ser o caso da teologia pastoral.

Capítulo I

Pós-modernidade e religião

1. Modernidade e pós-modernidade

1.1. Da modernidade à pós-modernidade

Para uma melhor compreensão do que significa a «pós-modernidade», será conveniente rever o significado de «modernidade». Então será mais fácil clarificar o significado do prefixo «pós» da «pós-modernidade». Será uma verdadeira novidade e superação? Como se verá, estas noções revestem-se de alguma complexidade.

Do ponto de vista temporal, a modernidade começa, *grosso modo*, no século XV, no contexto da decadência ou degradação dos valores basilares defendidos na Idade Média e no acontecer de alguns factos que vieram a ser relevantes: a invenção da imprensa, a queda de Constantinopla, a chegada dos europeus à América e o início do expansionismo ultramarino europeu. Na verdade, culturalmente falando, a modernidade aparece na sequência do Renascimento, um movimento de transição caracterizado pela recuperação dos clássicos, em detrimento dos autores medievais e escolásticos, e pelo cultivo das artes e valores humanistas. No que mais toca à filosofia, se tomarmos por referência os grandes nomes da modernidade, podemos dizer que a modernidade corresponde ao período que vai de Descartes até à morte de Hegel. Mas, em alguns dos seus aspetos, a modernidade prolonga-se até meados do século XX.

Globalmente, a modernidade representa uma «rutura essencial da história da humanidade»¹, uma rutura com a vida então defendida pela religião e significa ao mesmo tempo «oposição a «clássico», a «antigo», a tradicional».² O pensamento moderno nasce e desenvolve-se em aberto confronto com a cultura e os ideais medievais. Tal rutura traduz-se num «discurso radicalmente oposto ao da decadência, ao exaltar, agora, as conquistas da ciência e indicando as condições de um progresso indefinido em que todos nós deveríamos ser os seus herdeiros. A razão iria poder reinar sobre o mundo e criar as condições de paz, de equidade e de justiça».³ Sem dúvida, entre as grandes conquistas da modernidade estão a afirmação da ciência e as grandes inovações técnicas dali derivadas, que contribuíram para a afirmação do génio criativo humano, confiante na sua capacidade de domínio do mundo e de ser capaz de progresso contínuo.

No entanto, apesar do notável edifício em que se tornou a modernidade, muitos autores do século XIX – pensemos em Kierkegaard, Nietzsche, Marx e Freud, entre outros – puseram em causa e aceleraram a crise da modernidade. No início do século XX, Husserl e vários dos seus discípulos concluíam que a modernidade entrou em bancarrota. Duas devastadoras guerras mundiais, a Shoah (ou Holocausto), os brutais totalitarismos de esquerda e de direita e o uso da tecnologia ao serviço da morte e da destruição irracional da vida e do planeta levaram muitos intelectuais a pensar que tanto a modernidade como todo o pensamento ocidental tinham simplesmente caído no descrédito total. A crescente sensibilidade aos problemas ecológicos, que estão mais do que nunca na ordem do dia, não deixa de apontar as contradições trazidas pela técnica, pelas ideias de progresso desmedido e de consumismo desenfreado. Outros fenómenos, de distinta natureza, têm marcado as recentes décadas e deixado uma marca relevante sobre o modo de pensar: a queda do Muro de Berlim (1989), as guerras do Golfo e dos Balcãs, as várias crises de

¹ Gilles Lipovetsky e Sébastien Charles, *Os Tempos Hipermodernos* (Lisboa: Edições 70, 2011), 16.

² Manuel Antunes, «Modernidade». Em *Enciclopédia Verbo, Luso-Brasileira de Cultura. Edição Século XXI*, vol. 20 (Lisboa/São Paulo: Verbo, 2001), 219.

³ Lipovetsky e Charles, *Os Tempos Hipermodernos*, 16.

refugiados e emigração clandestina, a crise da ciência (industrialização), a massificação dos meios de comunicação e transporte, da informática e da internet (especialmente, o uso das chamadas redes sociais); as mudanças sociais resultantes do desenvolvimento económico e das crises de mercado; a crise das instituições sociais e o surgimento de protestos por causas novas e antigas; a alteração dos papéis sociais e a eliminação de mitos e tabus; o pluralismo religioso e a nova postura do homem perante si mesmo, o mundo, o outro e o transcendente. É, pois, um tempo de grandes mudanças e de crise de valores.

Em palavras de Sébastien Charles, co-autor, com Gilles Lipovetsky, de *Os Tempos Hipermodernos*, o otimismo da modernidade, que «carateriza particularmente a filosofia das Luzes e o cientismo do século XIX, está completamente desatualizado»⁴. Já bem entrado o século XX, vários autores reforçam esta sensação de fracasso na tentativa de realização dos princípios e mitos da modernidade, especialmente o da razão onnipotente, o das ciências que nada deixam por explorar e o do progresso contínuo. A pós-modernidade mostra uma atitude crítica relativamente a tudo isto. Observa Gianni Vattimo que o prefixo «pós» de «pós-modernidade» indica «a despedida da modernidade, que, ao querer furtar-se às lógicas de desenvolvimento, [...] à ideia de “superação” crítica em direção a uma nova fundação, procura precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuram com a sua peculiar relação “crítica” com o pensamento ocidental».⁵

1.2. Protagonistas, correntes e caraterísticas gerais da pós-modernidade

Restringindo-nos agora ao domínio da filosofia, verificamos que o período da pós-modernidade se caracteriza por um notável dinamismo de produção intelectual e filosófica relevante. Sem qualquer pretensão de exaustividade, mencionamos alguns dos autores

⁴ Ibid., 16.

⁵ Gianni Vattimo, *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (Lisboa: Editorial Presença, 1987), 8.

mais determinantes e algumas obras de referência. Aqui, há que destacar, desde logo, Martin Heidegger, cujas obras assumem uma rutura com a tradição filosófica moderna ocidental, burguesa e capitalista.⁶ Por sua vez, a obra *Verdade e Método*, de Hans-Georg Gadamer, faz da hermenêutica uma crítica ao Iluminismo. Também as obras de Michel Foucault assumem uma avaliação muito crítica da modernidade e seus mitos. O desconstrutivismo de Derrida (*Da Gramatologia e A Escritura e a Diferença*) é outra crítica contundente a muitos dos pressupostos da modernidade e do pensamento ocidental. Podemos citar também *Mil Platôs*, de G. Deleuze e Félix Guattari. Muito influentes são ainda as obras de Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, Richard Rorty e Zygmunt Bauman. Naturalmente, muitos outros nomes poderiam ser mencionados.

Em termos de correntes, há que mencionar a hermenêutica, o pós-estruturalismo e o desconstrutivismo, ressaltando que estes movimentos fizeram várias combinações entre si e com outros movimentos teóricos, nomeadamente o neopragmatismo americano ou o feminismo da diferença. Juntam-se também vários movimentos sociais, como por exemplo o pacifismo, ecologismo e as correntes antiglobalização.

A muito abundante produção filosófica das últimas décadas tem permitido leituras de sentido diverso: enquanto alguns foram levados a pensar que a pós-modernidade é uma nova «Idade do Ouro» da filosofia, outros, como é o caso de Jürgen Habermas, consideram que é apenas mais uma prova do fracasso da modernidade.

Embora vários autores tenham diagnosticado relativamente cedo que a modernidade tinha chegado ao seu fim, coube a Jean-François Lyotard ser um dos primeiros teóricos da pós-modernidade, na obra *La condition postmoderne* [*A Condição Pós-Moderna* ou *O Pós-Moderno*]. A tese fundamental do livro é a de que a pós-modernidade se caracteriza pela abolição dos «grandes relatos» (ou «metarrelatos»), identificados muitas vezes

⁶ Nesta rutura destacam-se sobretudo as seguintes obras: *Carta sobre o Humanismo, Conferências e Artigos, Identidade e Diferença* (anos 30) e os dois volumes sobre Nietzsche (1961).

como «ismos» (cristianismo, marxismo, humanismo, etc.) ou com metadisursos filosóficos de tipo metafísico. A pós-modernidade assume-se como um discurso de todos pós-ismos: pós-industrialismo, pós-estruturalismo, pós-marxismo, pós-socialismo, pós-cristianismo e tantos outros.

Outros autores alinham por esta desconfiança relativamente aos grandes discursos. Gianni Vattimo propõe o abandono dos sistemas de pensamento «fortes», em favor de um «pensiero debole», provisório, hermenêutico e tocado pelo niilismo nietzschiano. Por sua vez, Richard Rorty manifesta uma desconfiança relativamente à mesma filosofia. Chegou o fim da filosofia, conversemos, apenas. Finalmente, é conveniente citar Zygmunt Bauman, que caracteriza as recentes décadas como um tempo em que a modernidade «sólida» deu origem à modernidade «líquida», fluída. Veremos isto com detalhe mais à frente.

Importa notar que nem todos os autores convivem bem com o termo «pós-modernidade», desde logo porque não é claro o significado do prefixo «pós-», a que já fez alusão anteriormente. Para alguns destes autores – veremos dentro de pouco Lipovetsky – a pós-modernidade não é mais do que uma modernidade tardia, uma exacerbação de alguns aspetos da modernidade, talvez uma «hipermodernidade». Voltaremos a este tema adiante, ainda neste capítulo.

1.3. Outras características e epítetos da pós-modernidade

Por conveniência e de uma forma sucinta ou quase esquemática, adiantamos outras características da pós-modernidade. Algumas delas serão desenvolvidas no desenrolar do estudo.

a) Materialismo: É o fixar-se exclusivamente nas coisas materiais, que despertam instinto de posse, com avidez. Faz com que um indivíduo goze de estatuto social pelo

facto de muito ter (dinheiro). É a busca titânica de bens materiais para a realização pessoal; estar atualizado. Para isto, não se medem esforços e ao ponto de dispensar os valores éticos; o ter acima do ser; ou melhor, ter para ser. Faz tudo para ter.

b) Hedonismo: O prazer é a lei máxima do homem. O homem pós-moderno busca o prazer a qualquer preço. Neste caso, passou-se de uma sociedade do dever a uma de felicidade subjetiva, do lazer e de busca desenfreada por prazeres. É a cultura do *self-love*, comandada por impulsos contemporâneos, em detrimento dos velhos sistemas de «repressão e de planeamento calculado dos costumes». ⁷ O que conta é a autorrealização; abertura ao permissivismo.

c) Permissivismo: A sociedade pós-moderna, sob o ponto de vista moral, tende à cegueira, iludida pela liberdade sem limites. Tudo é permitido. Diz-nos Lipovetsky que «certamente, a preocupação ética já não é vivida como no passado segundo a lógica do dever sacrificial e deve ser pensada sob a forma de uma moral indolor, opcional, que funciona mais pela emoção do que pela obrigação ou pela sanção e que se adaptou aos novos valores da autonomia individualista». ⁸ A ética permissiva substitui a moral, o que leva a um desconcerto generalizado. Tudo é bom desde que se sintam bem. O homem é a medida de todas as coisas.

d) Relativismo: Tudo é relativo. De facto, «a época atual derrubou a hierarquia moralista das finalidades, e uma vez que o prazer em boa-medida se tornou um conceito independente de regras morais, a noção de felicidade subjetiva passou a irrigar em profundidade a cultura quotidiana» ⁹. A subjetividade dita as regras de vida. A partir desta tolerância incomensurável, nasce a indiferença. Certamente, este cenário reside quase em todas as latitudes da terra, com particular incidência nos países do primeiro mundo. As verdades são oscilantes. Lipovetsky considera que «com o desmoronamento dos grandes

⁷ Gilles Lipovetsky, *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos* (Barueri, SP: Manole, 2005), 28.

⁸ Lipovetsky e Charles, *Os Tempos Hipermodernos*, 40.

⁹ Lipovetsky, *A sociedade pós-moralista*, 28.

discursos normativos sobre a moral, assiste-se a fenómenos sociais inéditos que participam de um individualismo irresponsável: cinismo generalizado, recusa do esforço e do sacrifício individual, comportamentos compulsivos, tráfico de drogas e toxicod dependência, violência gratuita, particularmente em relação às mulheres nos subúrbios».¹⁰

e) Secularismo: Grosso modo, é a emancipação da tutela do sagrado, que poderá levar mesmo à expulsão do sagrado do espaço comum. O homem vai afirmar-se cada vez mais autónomo e responsável de si. Este fenómeno provocou uma secularização de consciência ao ponto de desvalorizar as estruturas religiosas, tendendo a excluir a referência a Deus. Pela sua complexidade faz com que, por vezes, o qualificam como sinónimo de racionalismo, naturalismo, laicismo ou de indiferença religiosa. Esta característica ficará mais clara quando no terceiro capítulo se discutir a tese da secularização e a sua insuficiência.

f) Consumismo: Representa a fórmula pós-moderna da liberdade. O ideal do mundo consumista (capitalista) não tem outro horizonte senão a multiplicação constante e contínua substituição de objetos, ainda em estado de uso, por outros cada vez melhores. O resultado de toda esta dinâmica é, exatamente, a cultura do desperdício. Aliás, onde esta mentalidade predomina o consumo é a única imagem valorizada.

g) Niilismo: Para Nietzsche, significa a morte de Deus; para Heidegger, a «desvalorização dos valores supremos; [...], a redução do ser a valor».¹¹ O homem hodierno é aberto e livre. É também pluralista, transigente, tolerante, capaz de dialogar com quem defende posturas totalmente distintas e contrárias às suas, o que somente o leva a uma indiferença relaxada.

¹⁰ Lipovetsky e Charles, *Os Tempos Hipermodernos*, 41.

¹¹ Vattimo, *O Fim da Modernidad*, 22.

1.4. Refinando o diagnóstico: a «hipermodernidade», segundo Lipovetsky

Como já se mencionou anteriormente, Lipovetsky está entre os autores que consideram que o tempo em que vivemos não significa exatamente uma superação ou uma ruptura definitiva com a modernidade, mas antes um exacerbar de alguns aspetos da modernidade. É aquilo a que se pode chamar a «era do híper»: hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpoder, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hiperconsumo, hipertexto, etc. Independentemente da terminologia utilizada, e mesmo arriscando repetir alguns elementos (agora em nova perspetiva ou articulação), o diagnóstico de Lipovetsky é de grande lucidez e utilidade.

Para Gilles Lipovetsky, a sociedade hipermoderna substitui o imperativo do dever pelo da felicidade subjetiva e procura desmedida de prazer escolhido pelo indivíduo. Por isso, a pós-modernidade corresponde ao «momento histórico preciso em que todos os freios institucionais que se opunham à emancipação individual se desmoronam e desaparecem, dando lugar à manifestação de desejos singulares, da realização pessoal, da estima por si». ¹² As grandes estruturas socializantes perdem a sua autoridade e as grandes ideologias já não transmitem novidade nenhuma; os projetos históricos já não mobilizam, o campo social reduz apenas ao prolongamento da esfera privada, a era do vazio instala-se.

Neste cenário reina a lógica individualista, que afeta o tecido social. Desapareceu a dimensão coletiva, em favor do indivíduo e das suas aspirações. A noção da família alargada, enquanto vínculo forte e inseparável, tende a desaparecer, paulatinamente. A ideia de casamento e de procriação deixou de ser vista e fundamentada como um dever. A família como célula de base avança para uma perspetiva da autonomia total, com a redefinição dos papéis de género.

Seguem-se consequências políticas. O que agrega as pessoas não é o sentido do bem comum ou o dever, mas as políticas de causas, uma ética tênue e minimalista, sem

¹² Lipovetsky e Charles, *Os Tempos Hipermodernos*, 25.

obrigações, nem sanções. Cresce o desinteresse em relação às ideologias políticas em favor do culto do presente e a promoção do hedonismo individual. Até a participação política se vive ao modo mercantilista e global, «como uma cultura sem fronteiras, uma cultura-mundo».¹³

Curiosamente, a afirmação da individualidade não evita, antes promove, uma certa uniformização de gostos em termos musicais e artísticos, na moda e no consumo em geral. Dá-se mesmo um certo nivelamento entre cultura popular e cultura erudita, de acordo com seleções esporádicas e poder de compra. Afirma-se «a cultura-mundo do tecnocapitalismo planetário, das indústrias culturais, do consumismo total, dos *media* e das redes digitais».¹⁴ Ou ainda, «com a excrescência dos produtos, das imagens e da informação, nasceu uma espécie de hipercultura universal, que, transcendendo as fronteiras e baralhando as antigas dicotomias (economia/imaginário, real/virtual, produção/representação, marca/arte, cultura comercial/alta cultura), reconfigura o mundo em que vivemos e a civilização que se aproxima».¹⁵ Consequentemente, pode dar-se uma diluição da identidade cultural, aumentando o sentimento de insegurança e vulnerabilidade pessoal e comunitária. Isso explica que também surjam movimentos anti-(pós-)modernos, promotores de isolacionismos atávicos (Amish e outros) ou formas de pensamento esotéricas, de cariz mais ou menos religioso.

Neste diagnóstico alargado é fundamental prestar atenção aos meios de comunicação social. Apelidados muitas vezes de «quarto poder», são muito mais do que vetores de informação e de entretenimento, já que formam e formatam mentes. Atualmente, «os *media* foram obrigados a adaptar-se à lógica da moda, de se inscrever no registo do espetacular e do superficial e de valorizar a sedução e o divertimento das suas mensagens».¹⁶

¹³ Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *A Cultura-Mundo: resposta a uma sociedade desorientada* (Lisboa: Edições 70, 2018) 49.

¹⁴ *Ibid.*, 11.

¹⁵ *Ibid.*, 12.

¹⁶ Lipovetsky e Charles, *Os Tempos Hipermodernos*, 43.

É também relevante atender aos conteúdos e ao modo como são «ministrados»: nada é «neutro», e a facilidade com que se explora com hiper-realismo o corpo humano (às vezes pornograficamente), os modelos de beleza e uma infinidade de frivolidades acaba por constituir uma espécie de programação niveladora de mediocridade. Isto é igualmente válido para a Internet, onde, ao lado de materiais de qualidade, se multiplica a manipulação, a pós-verdade e a desinformação.

O hiperconsumo é outra característica fundamental, vinculado a uma lógica hedonista, emotiva e individual. Nesta circunstância, o luxo é um elemento por excelência. A lógica de mercado está sempre presente: são contínuas as compras online e outras atividades financeiras e bolsistas. A sociedade consumista, há anos, criou e ampliou uma rede qualificada de circulação dos bens em virtude «de hipermercados e dos centros comerciais cada vez mais gigantescos e que oferecem uma série de produtos, de marcas e de serviços pletóricos. Cada domínio apresenta uma vertente de certa maneira excrescente, desmedida, “fora dos limites”». ¹⁷ Numa sociedade assim, tudo se compra, em frenesi consumista, comandado pela omnipresente publicidade. Entre as necessidades «parasitárias» estão os produtos antienvelhecimento ou de cirurgia estética, o *doping*, *fitness* e férias exóticas. A tudo isto poderíamos acrescentar o campo da tecnologia de consumo, num afã de conforto e de estar «atualizado» relativamente às últimas novidades: carros, telemóveis, computadores, consolas de jogos, entre outros *gadgets*. O hipercapitalismo estende capilares por todo o lado.

É no âmbito da tecnologia que se verifica uma tendência avassaladora da nossa época: a hipervigilância. Não só porque o Estado pode rastrear, como um panóptico, todos os nossos movimentos, pelas câmaras de vigilância, pelo nosso uso do telemóvel, cartões

¹⁷ Ibid., 57.

de crédito ou outros dispositivos, mas porque em tempo de redes sociais os próprios utilizadores «oferecem» informações privadas a todas as pessoas, de modo que todos nos tornámos vigilantes uns dos outros.

Outro aspeto relevante é a tendência para a desconfiança face às instituições. Para Lipovetsky, as instâncias clássicas de equilíbrio social, como as igrejas, os sindicatos, a família e as escolas, conheceram um acentuado declínio em termos de confiança por parte dos indivíduos. Há uma tendência dos indivíduos a confiar apenas em si mesmos e a preocuparem-se preferencialmente com a satisfação das necessidades mais urgentes.

Naturalmente, tudo isto traz consequências no campo religioso. Será o tema do próximo apartado.

2. A religião na pós-modernidade

2.1. Algumas dificuldades a ter em conta

Falar de religião na pós-modernidade não é tarefa fácil. Se, como vimos, a própria noção de pós-modernidade se presta a tantos matizes e alguma vaguidade, o próprio conceito de religião comporta não menos dificuldades. Por um lado, é praticamente impossível uma definição de religião que dê realmente conta do fenómeno, para todos os casos ou todas as religiões. Por outro, se, para tentar dirimir o problema, recorremos à etimologia e história do uso da palavra, pouco mais conseguimos que algum enriquecimento de matizes¹⁸. A juntar a isto, temos a dificuldade de leitura dos dados recentes. Nas últimas

¹⁸ Para uma etimologia da palavra «religião» e a evolução dos estudos da religião, veja-se: José Rui da Costa Pinto, «A religião numa era “pós-cristã”», em *Religiosidade. O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas*, org. por Manuel Sumares, Helena B. Catalão e Pedro M. D. Valinho Gomes, 147-149 (Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2010).

décadas, o fenómeno religioso tem-se caracterizado por sinais contrários ou mesmo contraditórios. Por um lado, é inegável o aumento do número de crentes a afastar-se da fé e a renunciar à sua pertença religiosa,¹⁹ ainda que, como veremos no terceiro capítulo, a «profecia» da «secularização» não se verificou. Por outro, muitos autores têm profetizado ou diagnosticado o ressurgimento do sagrado. Mas tal ressurgimento, não é, na verdade, um repor de uma prática antiga, mas a aparição de novas formas, muitas vezes resultantes de um sincretismo de tipo consumista: o indivíduo afirma ser crente, mas sendo ele o construtor do seu próprio «credo», com peças de diferentes proveniências: algo de cristianismo, algo de budismo, algo de islão, etc. Em muitos casos, trata-se simplesmente de um itinerário pessoal por várias destas tradições religiosas, sem vínculo definitivo a nenhuma delas. Tudo isto será visto em maior detalhe e em modo interpretativo no terceiro capítulo.

2.2. Três grandes traços característicos da religiosidade pós-moderna

Como anunciado antes, a análise da religião em contexto pós-moderno terá o seu pleno desenvolvimento no terceiro capítulo, mas importa desde já indicar algumas grelhas ou traços fundamentais, dedutíveis de uma primeira leitura do visto até aqui. Assim, identificamos três rasgos fundamentais da religiosidade pós-moderna, que exporemos a seguir.

¹⁹ É bem sabido que este fenómeno não é novo. Já em 1983, o autor de *A Era do Vazio* observava: «[...] em França, em 1961, 81 por cento dos jovens de quinze a trinta anos de idade declaram crer em Deus; em 1977, 62 por cento, e em 1979, apenas 45,5 por cento dos estudantes declaram acreditar em Deus». (Gilles Lipovetsky, *A Era do Vazio* (Lisboa: Relógio D'Água, 1983), 110.

2.2.1. Individualismo religioso

Sendo o individualismo um rasgo fundamental do homem pós-moderno, não estranha que este traço «contamine» a vivência religiosa, quando existe. As novas formas de religiosidade, que vieram sobrepor-se às já existentes, apelidadas de tradicionais (pensemos nas grandes religiões, como o hinduísmo, budismo, judaísmo, cristianismo e islamismo), apresentam uma configuração individualística, que sobrevaloriza a felicidade pessoal, ainda que isto possa originar ansiedade crónica, erosão no sentido de responsabilidade moral e um espírito relativista perante o mal.

Os *media* expõem e exaltam constante e sistematicamente atitudes e ações que noutros tempos eram vistas como mazelas humanas, desvinculando desta forma tais atos da noção do pecado e da obrigação moral. Difunde-se um novo conceito de «moral autónoma», facilitada pela ausência de discursos de liderança voltados para os deveres do homem enquanto cidadão, pondo de parte a ideia da perenidade dos valores morais e religiosos. Neste contexto, o homem renunciou à referência primeira ao transcendente e assumiu-se como centro de qualquer forma de religiosidade. A cultura da autodeterminação individualista tomou conta da esfera moral da vida dos cidadãos. As novas crenças aparecem com um novo rosto e com padrões individualistas, autocentrados no crente.

Desde a modernidade, por influência da filosofia, tem-se vindo a modificar a forma de conceber Deus. Com a pós-modernidade, ainda que o homem contemporâneo não tenha abandonado completamente a sua dimensão sagrada, o seu modo de viver a religião transformou-se, dado que as religiões instituídas perderam uma grande parte da sua influência no mundo, especialmente no Ocidente. Assim, enquanto o fenómeno religioso tem vindo a crescer no mundo, as religiões tradicionais vão perdendo crentes e mais espaço na sociedade, que se tornou laica.

2.2.2. *Pluralismo religioso*

No mundo ocidental, o pluralismo religioso tem-se afirmado como uma realidade indesmentível. Isso verifica-se não só pela coexistência de múltiplas religiões tradicionais, como também pelo aparecimento de comunidades informais vagamente religiosas (*yoga, zen, New Age, wicca, etc.*) e ainda formas substitutivas da religião em «rituais» como o caso do desporto, música e consumismo.

Na pós-modernidade, o pluralismo é inevitável, mesmo para o crente que vive e transmite os dados da fé. Em rigor, é mais adequado falar-se de pluralidade do que pluralismo. A pluralidade pode ser definida como uma condição inevitável, necessária e até positiva de acesso à verdade mais plena e não sinónimo de indiferença nem de abdicação da referência à verdade transcendente. O pluralismo religioso não tem que ser obstáculo para as religiões tradicionais e nem para as relações entre crentes e não crentes. Fiéis de diversas religiões e não crentes, defensores da dignidade humana, podem encontrar um denominador comum para o seu entendimento. Aliás, «seria especialmente desejável que a abertura dos crentes homens de boa vontade lhes devolvesse o sentido do verdadeiramente humano na sua profunda universalidade».²⁰

2.2.3. *O relativismo ou subjetivismo religioso*

O relativismo religioso é uma das características mais evidentes da religiosidade atual. O crente aceita a crença ou opção religiosa do outro e favorece uma atitude tolerante. Nota Jean-Marie Donegani que «[o]s antigos conteúdos da fé, outrora objetivados,

²⁰ José María Mardones, «Religião e Religiões: Donde vimos; onde estamos; para onde vamos?». Em *Deus no século XXI e o Futuro do Cristianismo*, coord. por Anselmo Borges (Porto: Campo das Letras, 2007), 39.

dados como revelados e transmitidos integralmente pela tradição, são selecionados, avaliados, mitigados e transformados pelas consciências individuais». ²¹ Nesta visão, não há uma única verdade religiosa, mas sim várias. Ou ainda, não há uma única forma de verdade religiosa, mas sim uma pluralidade. Na visão de autores como Peter Berger e T. Troeltsch, todas as religiões ou crenças, e cada uma em particular, seriam veículos de uma única verdade comum, da existência de todos os seres finitos em Deus. Ou seja, haveria lugar para um superecumenismo.

O relativismo toca não apenas o conjunto das crenças, escolhidas ao gosto ou conveniência do crente, mas também a própria pertença, que se torna mais fluída, provisória, emocional.

2.3. A religião, fenómeno público e privado

A multiculturalidade das sociedades contemporâneas impõe significativas consequências no que toca às dimensões pública e privada da religião, especialmente na primeira, já que a convivência de diferentes estilos e tradições obriga ao diálogo, mas também pode suscitar tensões. É importante compreender este fenómeno e o modo como a vivência da religião afeta e é afetada. Encontramo-nos perante «o aliciante desafio de procurar o lugar que a religião deverá ocupar no espaço público». ²²

Importa fazer uma breve menção histórica da questão. Na Antiguidade, regista-se a afirmação lenta mas progressiva dos diferentes Estados (Suméria, Egito, Grécia, Israel, Roma, etc.), que favoreceria a passagem do domínio divino e natural relativamente ao destino do homem para a afirmação da responsabilidade do homem.

²¹ Jean-Marie Donegani, «Catholicisme et libéralisme: de la concurrence à l'alliance». Em *Religion et Politique: une liaison dangereuse?*, dir. por Thomas Ferenczi (Bruxelles: Éd. Complexe, 2003), 61. Citado por José Rui da Costa Pinto, «Religião numa era “pós-cristã”», 140.

²² Pinto, «A Religião numa era “pós-cristã”», 140.

Um segundo momento significativo pode ser situado no início da modernidade, com a separação do poder espiritual e temporal e com a afirmação da autonomia do homem em relação ao divino e às autoridades eclesiásticas e nobiliárquicas. Na política e religião, abre-se espaço à democracia e à laicização da(s) sociedade(s). O espaço social seculariza-se e torna-se palco propício ao pluralismo religioso.

Fruto disso, hoje assiste-se a uma religião de tendência individualística e desvinculada da liderança institucional, fora da ortodoxia e ortopraxia. Além disso, as novas formas de religiosidade refletem mais a preocupação de melhorar o bem-estar pessoal e a felicidade neste mundo do que com a procura da salvação no além. No dizer de Danièle Hervieu-Léger, a dimensão religiosa da sociedade da pós-modernidade apresenta-se como uma realidade em constante movimento, a exemplo de um peregrino e de um convertido.²³ A autora observa que a ação de muitos novos grupos e redes de cariz religiosos faz-se de forma tendencialmente isolada, individualista e desligada das instituições. Este traço tem levado a que muitos autores afirmem que a religião passou a ser essencialmente um assunto pessoal, privado e subjetivo.

Curiosamente, «privado» não significa primariamente «entre portas», mas antes que não se submete a uma instituição. Hoje, nota-se que «as convicções religiosas passaram para o domínio privado e o essencial das referências acontece fora das instituições».²⁴ Ou, como observa Raimon Panikkar:

[...] existe uma inadequação profunda entre o que o conceito de religião teoricamente afirma e o que as instituições religiosas praticamente realizam. Parece que o religioso se deslocou do templo para a rua, do rito sagrado para a práxis secular, da obediência à instituição para a iniciativa da consciência. [...] Para uma parte cada vez maior dos crentes das religiões tradicionais, os verdadeiros problemas religiosos deslocaram-se do âmbito do sagrado no sentido clássico para o terreno do secular, sem excluir o político e o técnico. Os grandes problemas religiosos da

²³ Danièle Hervieu-Léger, *O Peregrino e o Convertido: A religião em movimento* (Lisboa: Gradiva, 2005).

²⁴ Pinto, «Religião numa era “pós-cristã”», 140.

humanidade [...] chamam-se hoje fome, injustiça, exploração do homem e da terra, intolerância, totalitarismo, guerra, negação dos direitos do homem.²⁵

No capítulo III, aprofundaremos esta questão à luz da categoria de «desinstitucionalização do religioso», de José María Mardones.

Um dado interessante é notar que realmente se verifica-se uma radicalização da separação entre as esferas pública e privada, ao ponto de um significativo número de crentes considerar que as instituições eclesiais ou similares podem legitimamente manifestar-se sobre grandes questões relacionadas com a liberdade, justiça e direitos humanos, mas devem abster-se de declarações sobre moral sexual e opções políticas.²⁶ Assim,

A separação entre esfera pública e esfera privada constitui, hoje, a separação fundamental na qual é subsumida a separação entre política [e] a religião que, em tempos passados, plasmou o conflito entre catolicismo e liberalismo. A afirmação da hegemonia do sujeito individual conduz, simultaneamente, à desinstitucionalização do sentimento religioso e à nova relação entre política e religião que «são integradas conjuntamente sob a forma de sistemas de valores com conotações ao mesmo tempo religiosas e políticas pelos indivíduos que, no seu foro íntimo, constroem os seus sistemas de convicções cujos componentes bebem, ao mesmo tempo, nos registos religiosos e político disponíveis».²⁷

Por conseguinte, a religião tem implicações na ordem do agir humano enquanto tal. Apresenta um código de conduta moral, que prescreve as regras de uma vida em conformidade com a respetiva crença, pois, uma vez vivida, conduz o homem ao caminho da salvação. Vale ainda a pena dizer que, a descristianização se considera, em primeiro lugar,

²⁵ Raimon Panikkar, «La religión del futuro». Em *Filosofía de la religión. Estudio y textos*, ed. por Manuel Fraijó (Madrid: Ed. Trotta, 1994), 737-738. Citado por José Rui da Costa Pinto, «Religião numa era “pós-cristã”», 140.

²⁶ Cf. *Ibid.*, 141.

²⁷ *Ibid.*, 141-142. O autor cita Jean-Marie Donegani, «Catholicisme et libéralisme: de la concurrence à l'alliance», em Thomas Ferenczi (dir.), *Religion et Politique: une liaison dangereuse?* (Bruxelles: Éd. Complexe, 2003), 64-65.

como um acontecimento de natureza sociológica, e com bastante visibilidade. Sendo assim, podemos afirmar, novamente, que nos encontramos perante uma mudança social profunda que afeta todos os níveis da sociedade, incluindo o religioso, como se verá no capítulo seguinte.

Capítulo II

Um diagnóstico: a prática religiosa nas comunidades crentes. Uma amostra portuguesa

1. Introdução

A Europa ocidental caracteriza-se, há mais de 1500 anos, por uma tradição maioritariamente cristã, cujo projeto religioso visou deixar a sua marca hegemónica a nível cultural, jurídico, político e social. Em palavras de José María Mardones, «[e]ste projecto cristão-messiânico que procurou dirigir a sociedade e a história, configurar uma sociedade, cultura e política cristãs – uma visão religiosa do mundo sob a forma de uma cultura – apresenta êxitos com indubitáveis sinais de grandeza: expressões culturais surpreendentes bem como ambíguas e distorcidas manifestações de poder e triunfo»,²⁸ sendo por esta razão, motivo de sucessos e de fracassos. Vejamos, em visão rápida, o desenvolvimento deste processo.

2. Notas para um enquadramento histórico

Na Europa ocidental, «embora o processo se tenha iniciado paulatinamente desde os finais da Idade Média cristã, com o desenvolvimento ao longo de toda a época moderna – no espaço sócio-religioso ocidental, a religião cristã esteve submetida a uma vasta e

²⁸ José María Mardones, «Religião e Religiões», 26.

profunda crise».²⁹ Esta crise abalou grandemente a ortodoxia e a tradição religiosa ocidental. E Portugal não foi exceção neste processo. Inúmeras figuras e circunstâncias contribuíram para «um conseqüente mal-estar religioso, que poderíamos colher e referir, no decurso da modernidade, desde o emblemático caso de Galileu, ainda em pleno século XVI, até ao presente, com especial incidência em pensadores e intelectuais dos finais do século XIX e princípios do século XX».³⁰

O século XX é particularmente agitado no que diz respeito à ascensão e choque entre ideologias fortemente contrastadas, desde as diferentes versões de marxismo comunista até às manifestações ideológicas fascistas e burguesas, misturadas com duas grandes guerras mundiais e a constituição de blocos militares, numa escalada crescente de tensão e ameaça nuclear. «A guerra fria e o clima de constante tensão ideológica traz-nos à memória as guerras religiosas, onde a promessa na defesa de uma causa era acompanhada da promessa de uma vida melhor na eternidade».³¹

No caso especificamente português, é de realçar que os ventos iluministas críticos relativamente à religião também foram chegando, especialmente através do «estrangeirados» (basta mencionar, em diferentes papéis, Luís António Verney e o Marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo). A expulsão da Companhia de Jesus em Portugal foi um sintoma de uma crescente tensão religiosa e ideológica, com conseqüências notáveis, como foi a destruição de uma verdadeira rede de ensino médio em Portugal. O século XIX português conheceu muita agitação em matéria religiosa. Desde logo, chama a atenção a figura de Joaquim António de Aguiar (o «Mata-Frades») e o seu decreto de extinção das Ordens Religiosas em Portugal, com a conseqüente alienação e destruição de um imenso património cultural e religioso, tanto em edifícios como em biblio-

²⁹ Jorge Coutinho, *Caminhos da Razão no Horizonte de Deus* (Coimbra: Edições Tenacitas, 2010), 41.

³⁰ *Ibid.*, 41.

³¹ Edgar Correia Clara, «O lugar da Religião no Espaço Público». Dissertação de mestrado (Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2020), 57.

tecas e muitos recursos científicos. Por outro lado, mais e mais intelectuais se foram afirmando na oposição polémica ao catolicismo tradicional português. São exemplos disso Guerra Junqueiro, Gomes Leal, Sampaio Bruno, Raul Brandão e, um pouco mais tarde, Teixeira de Pascoaes. Vários destes autores cultivaram uma literatura crítica e tendencialmente satírica contra o catolicismo tradicional português. A este processo não são indiferentes a crise da monarquia e a implantação da República, em ambiente polémico e persecutório relativamente à Igreja Católica. É neste contexto que surge o acontecimento marcante de Fátima. A afirmação do Estado Novo viria a dar sinais ambíguos na relação entre a Igreja e o Estado, com algumas colagens ideológicas pouco benéficas para ambas as partes. Por sua vez, o processo de democratização surgido da Revolução dos Cravos foi globalmente pacífico no que às relações com a Igreja diz respeito. Os últimos decénios têm mostrado um certo alinhamento da realidade religiosa com o resto da Europa, ainda que o processo de «descristianização» pareça ser mais lento.

3. Religião e novos ventos: internos e externos

De um modo geral, é inegável que a Igreja sofreu uma longa crise à medida que os ventos da modernidade se tornavam mais fortes. Essa crise veio de fatores externos, nomeadamente políticos e culturais, já mencionados, mas também de fatores internos, já que a religião tradicional foi sofrendo um auto-enfraquecimento e descredibilização para os próprios fiéis, quer a nível da sua própria doutrina e formas de culto, quer na sua conceção da vida moral. Para muitos, a Igreja mostrava-se um posto de resistência desfasado no tempo, dando a sensação de uma «religião envelhecida, pouco atrativa e completamente aniquilada por não se revelar respeitadora dos direitos mais básicos dos seus seguidores».³² Só o Concílio Vaticano II viria, nos anos 60, a facilitar o espírito de reforma,

³² Coutinho, *Caminhos da Razão no Horizonte de Deus*, 41.

numa atitude menos defensiva e mais reconciliada com a nova realidade do homem contemporâneo.

Não obstante os esforços da Igreja no *aggiornamento* pedido pelo Concílio, aquilo a que normalmente se chama o processo de secularização acentuou-se nos anos que se lhe seguiram. Impôs-se uma nova cultura que, no mínimo, reforçou a autonomia do homem face a Deus e da razão face à fé, mas que, na verdade, pôs de manifesto uma crescente ausência de Deus e da religião na vida das pessoas. Para muitos, «Deus deixou de ocupar o centro da vida, para dar lugar ao homem. A fé deixou progressivamente de inspirar a cultura, para dar lugar à razão autónoma».³³ O homem forjou para si mesmo uma nova vida, «sem referência a Deus nem à religião, agora cada vez mais reservada ao espaço privado das pessoas e dos lugares de culto»³⁴ e não só. Por seu lado, as autoridades religiosas não estiveram suficientemente atentas e foram-se mostrando indiferentes a tudo isto, o que fomentou o processo da secularização, acentuando o conflito já existente entre a fé e a razão. Por conseguinte, o homem, com o desenvolvimento da ciência e tecnologia, tornou-se o dono e senhor do mundo. Isto conduz-nos à situação atual, de que as próximas páginas darão conta.

4. A prática religiosa em Portugal: um estudo

No nosso desejo de irmos ao concreto da realidade religiosa contemporânea em Portugal, deparamo-nos com vários trabalhos das últimas décadas, especialmente de cariz sociológico³⁵. Pareceu-nos oportuno centrarmos a nossa atenção sobre um importante trabalho do Professor Alfredo Teixeira, por ser relativamente recente e incidir sobre uma

³³ Ibid., 42.

³⁴ Ibid., 42.

³⁵ Ver, por exemplo, Eduardo Duque, *Os Jovens e a Religião Actual. Comportamento, crenças, atitudes e valores no distrito de Braga* (Braga: Instituto Português da Juventude, 2007). Veja-se, também: José Rui da Costa Pinto, «Deus – Religião – Igreja: que futuro?», *Revista Portuguesa de Filosofia* 51:1 (1995) 209-222.

área metropolitana, a Área Metropolitana de Lisboa³⁶, caracterizada por uma maior diversidade demográfica e cultural.

Desde logo, partindo de uma leitura rápida dos resultados, pode-se afirmar sem medo que a maior parte de pessoas da AML se declara cristã, não obstante a especificidade do seu próprio credo e independentemente da coerência do seu estilo de vida de fé. Isto parece indicar que a fé se transformou num fenómeno de cariz essencialmente cultural, não implicando necessariamente uma efetiva adesão ou envolvimento. Pese embora o pouco envolvimento efetivo, a população portuguesa continua a afirmar-se maioritariamente cristã, e especialmente católica, como se poderá ver nos gráficos que se seguem do estudo que temos entre mãos.

De acordo com os resultados do estudo feito por Alfredo Teixeira, a AML tem evidenciado diferentes dinâmicas especiais internas que em geral são baseadas, fundamentalmente, na composição da estrutura sociodemográfica da população residente nesta zona, onde são incluídas as identidades culturais, das quais fazem parte as crenças individuais e coletivas da população.



Figura 1 - Área Metropolitana de Lisboa³⁷

³⁶ A partir daqui, referimo-nos à Área Metropolitana de Lisboa com a sigla AML.

³⁷ Alfredo Teixeira, coord, *Identidades Religiosas e Dinâmica Social na Área Metropolitana de Lisboa* (Lisboa: Fundação Manuel Francisco dos Santos, 2019), 8.

Área Geográfica	AML	Concelho de Lisboa	Zona Norte do Tejo	Zona Sul e P. Setúbal
Não Crente	21,8	28,7	20,1	20,1
Crente sem religião	13,1	11,6	12,1	16,2
Crente e com religião	64,1	59,6	67,0	61,7
NS/NR	1,0	0,2	0,8	1,9

*Figura 2 - Apresentação dos grandes grupos da população e as suas crenças*³⁸

A figura 1 é uma mera demonstração cartográfica da área abrangida pelo estudo em apreço. Por sua vez, a Figura 2 apresenta um quadro com a distribuição das posições religiosas pelas três áreas que compõem a AML, nomeadamente o Concelho de Lisboa, a Zona Norte do Tejo e a Margem Sul do Tejo/Península de Setúbal. Estas três áreas não são homogéneas, mas incorporam entre si diferenças significativas no campo da geografia das identidades religiosas.

Olhando para a tabela da Figura 2, constatamos que a maior parte da população da AML se identifica como crente e praticante com religião (64,1%), sendo a Zona Norte do Tejo aquela onde o valor é significativamente mais alto (67,0%). Sem surpresa, a área onde mais pessoas se declaram não-crentes é o Concelho de Lisboa (28,7%, contra 20,1% nas restantes áreas). Em todo o caso, Alfredo Teixeira faz notar também que a AML se apresenta como uma das regiões onde o peso dos católicos é menor.

A Figura 3 detalha as diferentes pertenças da AML da seguinte forma:

³⁸ Ibid., 35.

Área Geográfica	AML	Concelho de Lisboa	Zona Norte do Tejo	Zona Sul e P. Setúbal
Indiferente	4,9	5,9	5,2	3,7
Agnóstico	6,9	9,8	5,1	8,3
Ateu	10,0	13,0	9,8	8,1
Crente sem religião	13,1	11,6	12,1	16,2
Católico	54,9	53,5	56,8	52,2
Evangélico/Protestante	5,0	2,3	5,4	6,4
Ortodoxo	0,5	0,3	0,7	0,4
Testemunha de Jeová	1,3	1,2	1,0	1,9
Outra confissão cristã	0,5	0,7	0,5	0,2
Budista	0,7	0,7	1,1	0,0
Muçulmano	0,8	0,3	1,2	0,2
Outra religião não cristã	0,4	0,6	0,3	0,4
NS/NR	1,0	0,2	0,8	1,9

Figura 3 - Religião da população residente na AML ³⁹

Assim como o restante território português⁴⁰, a população residente da AML é marcada por uma matriz identitária cristã, sendo o grupo católico o maioritário, seguido de outros grupos cristãos, especialmente evangélicos/protestantes. Entre os participantes no estudo, a percentagem de católicos na AML é de 54,9%, enquanto os evangélicos/protestantes se ficam pelos 5%.

Acrescente-se ainda que as populações de denominações cristãs minoritárias encontram-se maioritariamente em áreas mais periféricas e externas da cidade de Lisboa, caracterizadas pelo crescimento demográfico, e conhecidas por serem áreas menos povoadas, mais jovens e com menos população estrangeira.

Em contrapartida, a percentagem dos que declaram não pertencer a nenhum credo religioso é bastante significativo, aproximando-se dos 35%. Dentro deste grupo, há que

³⁹ Ibid., 37.

⁴⁰ Tenha-se presente o resultado do Recenseamento de 2011 (https://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=ine_censos_indicador&contexto=ind&indOcorrCod=0006396&sel-Tab=tab10) e os recentíssimos de 2021 (<https://tabulador.ine.pt/indicador/?id=0011644>), a que nos referiremos mais à frente. Note-se que o estudo de Alfredo Teixeira foi publicado em 2019.

notar a percentagem dos não-crentes, que se aproxima dos 22%, e o dos crentes sem religião, perto dos 13% (um número que segundo o autor do estudo parece marcar uma tendência de afirmação). O conjunto dos crentes fora do mundo católico ascende aos 9,2%, valor percentual que mostra alguma estabilidade relativamente aos dados anteriores. Com base nisso, é possível afirmar que nesta região há uma diminuição da maioria histórica dos católicos, nota-se o crescimento dos sem religião, enquanto estabiliza, em termos gerais, a percentagem dos crentes pertencentes às chamadas minorias religiosas.

O estudo indica ainda que a maior parte dos inquiridos afirma ter tido na infância, quer na escola, quer no seio da família, alguma educação religiosa. Esse primeiro contacto, ou essa socialização primária (religiosa) pode estar na base de um mínimo de literacia religiosa e, ao mesmo tempo, da conservação e manutenção de uma memória religiosa familiar, o que não significa aderir e fazer parte de tal família religiosa.

Para além dos católicos, os sem religião, as Testemunhas de Jeová e os evangélicos/protestantes (embora sejam em menor percentagem), têm uma ascendência católica. Para Alfredo Teixeira, «não abundam as trajetórias de alteração de posição religiosa ao longo da vida. Uma parte considerável, quer dizer, um pouco mais de metade dos inquiridos nesta região não se desvinculou da sua posição religiosa»⁴¹. Há, no entanto, neste estudo, um dado significativo, a ser trabalhado no próximo capítulo, a saber a «migração» dos que antes eram praticantes, maioritariamente católicos e que, ainda assim, continuam crentes: «A alteração mais acentuada diz respeito aos que deixaram de ser praticantes, mas continuam a acreditar (perto de 24 %), indiciando uma certa desarticulação entre crer e pertencer».⁴² Como se verá a seu tempo, a tese de José María Mardones é relevante para este fenómeno.

⁴¹ Teixeira, *Identidades Religiosas*, 105.

⁴² *Ibid.*

Um aspeto relevante da AML é a experiência da mobilidade territorial, o que terá consequências na vivência religiosa. 32,4% dos habitantes da amostra do estudo são naturais da sua área de residência, 52,4% veio de outras paragens de Portugal (outros concelhos) e 15% são estrangeiros. Quanto aos estrangeiros, maioritariamente, veio dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), do Brasil e dos países da União Europeia. No que concerne aos católicos nascidos no estrangeiro, África é a sua principal origem (66,8%). No caso dos evangélicos/protestantes, o Brasil se destaca (65,8%) como país origem. Boa parte das Testemunhas de Jeová nascidas no estrangeiro provém de África (66,7%) e do Brasil (33,3%).

Entre as dimensões mais importantes da vivência religiosa estão as práticas de fim de semana. O estudo atesta uma certa polarização entre as práticas mais ligadas à vida doméstica e à família e as mais ligadas aos fins não domésticos (p. ex., o ginásio) e ao indivíduo. As práticas religiosas rituais e coletivas, muitas delas ao fim de semana, não alcançam os 12%. O ir à missa, ao culto ou outro ato religioso assemelha-se a outras práticas. É como passar o fim de semana fora de *habitat*, praticar o desporto, ir a um espetáculo, à discoteca, etc. *Grosso modo*, a frequência ao culto dominical não faz parte da cultura do fim de semana. Detetam-se indícios de progressiva privatização do religioso. A maior parte dos respondentes não tocou sobre os assuntos de práticas religiosas ao fim de semana. Praticamente, o religioso, na lógica dos inquiridos, é algo reservado à sua esfera social (mais íntima) ou ainda, algo do foro privado.

Quanto às redes de amizade, os católicos distribuem-se por todas as posições religiosas, certamente por serem uma maioria demográfica.

Relativamente ao grau de tolerância religiosa vivida e praticada, há uma perceção geral de que a sociedade portuguesa é tolerante para com outros povos e religiões. Um número considerável, praticamente 91%, afirma não ter passado por qualquer discriminação baseada na sua posição religiosa. Entre os que afirmam o contrário, as ocorrências estão mais na esfera da sociabilidade amical e familiar.

Há ainda um outro dado interessante nesta pesquisa. As práticas orantes são por excelência um dos indicadores mais importantes de religiosidade popular. De acordo com os estudos feitos, 32,3% dos indivíduos inquiridos não apresentam sinais de qualquer prática orante ao passo que 49,3% é de uma vivência regular de oração. Estas práticas orantes encontram-se em uma grande parte da população inquirida, sob formas essencialmente individualizadas e espontâneas. A prática cultural é fraca na população. Cerca de 21,4% dos católicos declaram ir uma ou duas vezes por semana à missa. Há ainda uma percentagem de crentes católicos que frequentam o culto comunitário uma a duas vezes por mês (13,3%). As frequências relativas à prática cultural no universo dos evangélicos/protestantes revelam a vitalidade destas comunidades. A prática cultural comunitária, ao longo da semana, é de 25%. Além disso, 35% destes fiéis frequentam, segundo o inquérito, o culto comunitário mais do que uma vez por semana. Talvez isto mostre que o catolicismo tende a ser vivido mais em regime de «herança» e costume do que as comunidades protestantes, que vincam muito mais a sua identidade e proselitismo.

5. Um breve e necessário *excursus*: os resultados do Censos21

Ao fechar deste nosso trabalho, foram tornados públicos os resultados do recenseamento feito em Portugal durante o ano de 2021. Dele se podem extrair alguns dados muito relevantes para a caracterização da religiosidade portuguesa atual. A sua relevância é significativa, especialmente pelo facto de possuímos também os dados de 2011, permitindo assim uma comparação dos resultados e o estabelecimento de tendências. Diante da reiterada queixa de muitos investigadores de haver poucos dados oficiais sobre as pertenças religiosas dos portugueses nos últimos decénios, a existência destes dados ajuda a uma compreensão mais fundada da realidade. Vejamos nas tabelas seguintes os dados numéricos mais significativos das pertenças religiosas dos portugueses.

Local de residência (à data dos Censos 2011)	População residente com 15 e mais anos de idade (N.º) por Local de residência (à data dos Censos 2011) e Religião; Decenal									
	Período de referência dos dados: 2011									
	Religião									
	T: Total	1: Católica	2: Ortodoxa	3: Protestante	4: Outra cristã	5: Judaica	6: Muçulmana	7: Outra não cristã	8: Sem religião	9: Não resposta
N.º	N.º	N.º	N.º	N.º	N.º	N.º	N.º	N.º	N.º	
PT: Portugal	8989849	7281887	56550	75571	163338	3061	20640	28596	615332	744874
1: Continente	8563501	6893708	55665	73731	158768	2886	20337	27844	604851	725711
2: R. Autónoma dos Açores	202575	184696	225	823	1959	129	136	332	4893	9382
3: R. Autónoma da Madeira	223773	203483	660	1017	2611	46	167	420	5588	9781

Figura 4 - Pertenças religiosas em Portugal, 2011

Fonte: INE, Instituto Nacional de Estatística⁴³

	PERÍODO DE REFERÊNCIA DOS DADOS: 2021											
	TOTAL	CATÓLICA	ORTODOXA	PROTESTANTE/EVANGÉLICA	TESTEMUNHAS DO JEová	OUTRA CRISTÃ	BUDISTA	HINDU	JUDAICA	MUÇULMANA	OUTRA NÃO CRISTÃ	SEM RELIGIÃO
Portugal	8.781.900	7.043.016	60.381	186.832	63.609	90.948	16.757	19.471	2.910	36.480	24.366	1.237.130
Continente	8.370.885	6.668.064	59.565	183.138	61.261	88.660	16.303	19.353	2.850	36.239	23.877	1.211.575
Norte	3.080.860	2.713.422	6.456	36.801	17.762	25.758	3.271	1.376	579	3.488	5.187	266.760
Centro	1.913.725	1.629.396	11.661	32.322	13.078	14.926	2.505	2.170	396	2.865	3.903	200.503
Área Metropolitana de Lisboa	2.390.959	1.614.932	23.915	84.687	22.845	36.360	7.632	11.085	1.526	25.258	10.558	552.161
Alentejo	595.238	453.268	5.166	11.902	4.059	4.606	1.656	2.980	117	2.002	2.117	107.365
Algarve	390.103	257.046	12.367	17.426	3.517	7.010	1.239	1.742	232	2.626	2.112	84.786
Região Autónoma dos Açores	195.788	179.395	185	1.725	985	896	178	33	30	69	211	12.081
Região Autónoma da Madeira	215.227	195.557	631	1.969	1.363	1.392	276	85	30	172	278	13.474

Figura 5 - Pertenças religiosas em Portugal, 2021

Fonte: INE, Instituto Nacional de Estatística⁴⁴

⁴³ https://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=ine_censos_indicador&contexto=ind&indOcorrCod=0006396&selTab=tab10.

⁴⁴ <https://tabulador.ine.pt/indicador/?id=0011644>.

Mesmo sem um tratamento estatístico detalhado (que terá que ter em conta, entre outras coisas, que a população portuguesa perdeu efetivos, no seu todo), alguns dados importantes confirmam alguns resultados do estudo de Alfredo Teixeira. Para o nosso estudo é muito significativo notar que Portugal continua a ser um país maioritariamente católico, com uma percentagem que ultrapassa os 80%, mas a tendência é decrescente. Em contrapartida, a percentagem de protestantes praticamente duplicou, realidade que não será alheia a imigração, especialmente do Brasil, como também confirma o estudo citado. Chama igualmente a atenção que o número de pessoas que se declaram sem religião praticamente duplicou.

6. Conclusão

Depois de no capítulo I termos aprofundado a realidade dita pós-moderna, nos seus diferentes aspetos, este capítulo permitiu-nos um olhar mais centrado na realidade religiosa atual em Portugal. Podemos agora recolher alguns elementos conclusivos de interesse. Em primeiro lugar, Portugal está fortemente marcado por uma matriz de pertença a uma religião estabelecida há séculos, que se confunde com a sua própria história. Em segundo lugar, à semelhança do que tem acontecido noutros países ocidentais, esta pertença histórica tem vindo a sofrer várias erosões, umas externas, por pressões políticas e culturais, e outras internas, vindas do interior dos próprios crentes. Parece, ainda assim, que a resistência do catolicismo em Portugal é algo mais forte que a de outros países. Em terceiro lugar, estudos como o de Alfredo Teixeira confirmam o prognosticado anteriormente, com algumas notas muito próprias deste tempo, em particular a «emigração» de fiéis para o grupo de pessoas que embora mantendo a sua fé, deixam de se considerar praticantes. Note-se ainda que os recentíssimos resultados do recenseamento de 2021 vêm

ao encontro das grandes tendências detetadas, havendo a destacar ainda um número muito significativo de portugueses que se declaram sem religião.

Importa agora interpretar todos estes elementos, a partir das muitas sugestões aparecidas ao longo do primeiro capítulo. Esse será o trabalho do capítulo III.

Capítulo III

Desinstitucionalização e «fé líquida»

1. Introdução

Depois de uma caracterização geral das diferentes dimensões do tempo que nos é dado viver, conhecido habitualmente como pós-modernidade (Capítulo I) e de termos olhado para a realidade concreta da vivência religiosa em Portugal (Capítulo II), importa agora analisar criticamente essa mesma realidade, extraindo daí algumas linhas de compreensão do fenómeno em estudo. Este será o objetivo do presente capítulo. Para isso, recorreremos, de acordo com o anunciado no próprio título deste trabalho, aos estudos de José María Mardones e Zygmunt Bauman. O primeiro autor notabilizou-se na interpretação filosófica daquilo que tradicionalmente é apelidado de processo de secularização e fornece-nos chaves de leitura bastante diretas. O segundo é bem mais conhecido pela sua leitura sociológico-filosófica da pós-modernidade, com aportações que nos parecem ser muito pertinentes quando aplicados a alguns aspetos do fenómeno religioso pós-moderno. Assim, do primeiro autor traremos à nossa análise a tese da desinstitucionalização; do segundo aplicaremos a sua noção de «liquidez» da (pós-)modernidade à vivência da fé, propondo então a noção de «fé líquida» como imagem iluminadora da mesma realidade em estudo.

2. Da tese da secularização à da desinstitucionalização

2.1. A tese «tradicional» da secularização e a necessidade de alternativas

A reflexão sobre o significado, presença e evolução da religião na modernidade deu origem à conhecida «tese da secularização», que vem a ser uma grande moldura teórica com diferentes matizes, mas que se pode resumir à definição que Peter L. Berger estabelece: «Entendemos por secularização o progresso pelo qual alguns setores da sociedade e da cultura são subtraídos ao domínio das instituições e dos símbolos religiosos».⁴⁵ Na sua versão mais «forte», a teoria da secularização previa o desaparecimento da religião enquanto dimensão visível no espaço público, ficando apenas como simples vestígio de um passado superado pela dinâmica da modernidade racional. Em contraste, alguns autores preferiram uma posição mais «prudente», que prevê, por um lado, não o desaparecimento da religião mas a perda da sua relevância social e, por outro, a reconfiguração da própria religião. Alguns autores foram notando que a «profecia» do desaparecimento da religião não se cumpria e adotaram a versão mais «soft». Um exemplo dessa mudança de perspectiva é o caso do mesmo Peter L. Berger. Afinal, a modernidade e seus avanços não levaram necessariamente ao desaparecimento da religião, mas sim à sua reconfiguração e ao pluralismo religioso, como já apontamos no primeiro capítulo. Para José María Mardones, esta segunda versão da tese da secularização implica, na verdade, uma revisão ou reformulação da mesma tese, um abandono de uma das suas ideias fundamentais.⁴⁶ De um modo geral, a secularização «forte» não se realizou, a religião existe e permanece na sociedade atual, pelo que há que tentar outras chaves interpretativas. A posição do autor espanhol pretende responder a esta necessidade.

⁴⁵ Peter L. Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona: Kairós, 1999), 154.

⁴⁶ José María Mardones, «De la secularización a la desinstitucionalización religiosa». Em *Revista Política y Sociedad*, 22 (Madrid, 1996), 123.

2.2. A tese da desinstitucionalização

Ao recolher os dados de vários estudos sobre a situação religiosa em Espanha, José María Mardones depara-se com uma realidade que dá que pensar. Em primeiro lugar, é notório que em apenas duas décadas se tenha registado uma diminuição significativa do número de pessoas que se declaram católicas, especialmente dos chamados católicos praticantes. Curiosamente, o número de ateus não varia muito. Dá-se assim uma espécie de emigração dos católicos para a categoria dos «indiferentes», em matéria de pertença religiosa. Em segundo lugar, observa-se aquilo que Mardones chama a «fragmentação da coerência doutrinal católica». São manifestações dessa fragmentação o abandono de alguns dogmas essenciais do cristianismo, como a divindade de Jesus Cristo, incoerências escatológicas e a introdução de elementos das religiões orientais na cosmovisão cristã (por exemplo, a aceitação, entre muitos cristãos, da ideia de reencarnação). Temos assim um quadro geral de desvinculação da religião institucionalizada, tanto no que respeita ao número, como no que se refere à qualidade ou modo de adesão ao sistema de crenças.

A atenção de Mardones centra-se especialmente na fragmentação da coerência católica ou flexibilização no conjunto de crenças adotadas por cada crente. Assinala ele: «Assistimos a um certo fenómeno de clientelismo, que no limite, escolhe um “cabaz de crenças” ou uma “religião *à la carte*”, dependendo dos gostos pessoais»⁴⁷. Neste caso, «estaríamos a assistir a uma situação objetiva da existência de um mercado de crenças, no sentido apontado por Berger e Luckman e de preconceito individualizado relativamente a essas mesmas crenças, onde se aceita cada vez menos a mediação oficial das instituições na construção do sentido».⁴⁸ O que significa, então, esta deslocação até à indiferença e esta flexibilização das crenças? Não estaremos a assistir a uma certa desvinculação, no que diz respeito à religião institucional, ou da desinstitucionalização, propri-

⁴⁷ Ibid., 124.

⁴⁸ Ibid.

amente dita? Para Mardones, «a indiferença religiosa, que aparece pouco ou nada matizada nos inquéritos, está longe de ser um fenómeno simples e monolítico». ⁴⁹ Quer dizer, «cada vez mais suspeitamos que detrás deste vocábulo se esconda uma variedade de posições que vão desde o desinteresse no que diz respeito à instituição religiosa católica, no nosso caso, até ao desinteresse pela cosmovisão cristã predominante até agora [...]». ⁵⁰

O fenómeno da crescente indiferença dos europeus face ao religioso não é de fácil interpretação, porque a indiferença é um fenómeno não estritamente religioso (por exemplo, muitos estudos apontam para algo semelhante face à vida política) e porque não é claro o ponto de chegada da indiferença religiosa, que tanto poderá levar à descrença total como simplesmente a formas religiosas mais «personalizadas» e menos vinculadas às instituições. De qualquer forma, estamos perante uma situação em que existe, de facto, um deslocamento da instituição eclesial (católica ou outra) em direção a uma não pertença explícita. Concomitantemente, verificam-se outros fenómenos, como o crescimento do esoterismo e do misticismo eclético e pós-cristão da denominada «Nova Era» («New Age»). As razões para esta «emigração» podem ser múltiplas, mas José María Mardones assinala como determinante a «rejeição da imposição do religioso» associado ao político que caracterizou as sociedades recentes, bem como a sensação de «desfasamento crescente da instituição eclesial». ⁵¹ A geração que operou um primeiro corte com as instituições socializou a geração nascente sem referências religiosas da infância. Esta carência de ambiente cristão no processo de socialização fez aumentar consideravelmente a indiferença e mesmo a descrença.

Impõe-se mencionar outro tema importante. Se a pós-modernidade se caracteriza, no dizer de Jean-François Lyotard, pelo «fim dos grandes relatos», algo de semelhante se

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

pode verificar na dimensão religiosa, aquilo a que podemos chamar a fragmentação doutrinária, não apenas porque há crentes de diferentes tradições, mas porque na mesma tradição as pessoas «escolhem» os conteúdos da fé que mais lhes interessam (motivação individualista), estabelecendo-se assim um pluralismo dentro da mesma fé. «Por um lado, parece inegável que nos encontremos diante de um pluralismo dentro da mesma religião institucionalizada. Nem todos os crentes acreditam no mesmo, muito menos da mesma maneira». ⁵² Naturalmente, este pluralismo doutrinário interno traz novos desafios às autoridades institucionais, que habitualmente zelam pela pureza identitária, ao mesmo tempo que mostram interesse «pastoral» pelas pessoas concretas.

Dando sequência a esta linha de reflexão, «a flexibilização doutrinária está-nos a assinalar um dinamismo muito característico nos tempos de hoje: a tendência em direção à desdogmatização. Esta tendência agudizar-se-á, naqueles que se desvincularam da religião enquanto instituição». ⁵³ A religião perde estabilidade e consistência torna-se uma religião líquida. A metáfora física da fluidificação expressa plasticamente esta passagem de um certo estado mais «sólido», fixo, permanente, que corresponde à religião institucionalizada, a outro mais flexível e propício para as manipulações pessoais ou de pequenos grupos, concretamente a desinstitucionalização da religião. Nasce agora

«...um processo de libertação simbólico-religiosa pelo qual uma série de signos, símbolos, mitos, ritos, ficam desvinculados do seu lugar original e começam a vaguear livremente, à deriva, até que encontram um naufrago ou um interessado que quer fazer uso deles, ou melhor, um potencial simbólico, libertado, e à mercê de possíveis utilizadores». ⁵⁴

Todas estas considerações levam-nos a fazer alusão às questões apresentadas anteriormente. Hoje, assiste-se em todo o lado ao processo de deslocação religiosa, de uma

⁵² Ibid., 126.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

instituição eclesial a um tipo de religiosidade menos institucionalizada; e com uma configuração segundo as preferências pessoais, isto é, fora da instituição cristã.

Estamos, portanto, a observar a partir da perspectiva do crente e das suas afirmações doutrinárias, predomina a questão de escolhas e preferências individualistas e inclusive mostra uma certa fluidificação religiosa. Estas duas teses da desinstitucionalização e da fluidificação seriam, resumidamente, dois aspetos complementares do mesmo fenómeno de uma certa dinâmica religiosa que parece caracterizar a situação moderna da Europa ocidental.

2.3. Aprofundando a questão, em diálogo com outros autores

2.3.1. Personalização e privatização da religião

Entre os autores que, com posições próximas do que Mardones, consideram posições matizadas da secularização, merece a pena mencionar Émile Durkheim, que muito cedo notou uma mudança da religião na sociedade moderna. Durkheim não falava de desaparecimento, mas sim, do aparecimento de uma religião que se centrava crescentemente no indivíduo. Para ele, o indivíduo é quem transforma crescentemente o sagrado e o âmbito das manifestações do sagrado, num processo de personalização. Esta personalização da religião ou o deslizamento para aspetos mais pessoais foi acentuada também por T. Parsons, que desde a realidade norte-americana, já notava o carácter eletivo da vida religiosa. «Os indivíduos escolhiam a religião e, a instituição religiosa já não tinha qualquer poder sobre estes indivíduos».⁵⁵ A religião «norte-americana», dependia da preferência de cada indivíduo, depois de cada um «provar» e de experienciar cada religião com

⁵⁵ Ibid., 127.

base nos seus particulares interesses e inclinações. Este fenómeno da privatização da religião deixou de ser meramente norte-americano e tornou-se modelo da vivência religiosa cristã no ocidente.

Outro autor relevante é T. Luckmann, que fala insistentemente na privatização da religião na sociedade moderna, isto é, sobre a acentuação individualista da religião. Aqui, o âmbito da religião é o da esfera privada e dos problemas que cada crente comporta no seu coração. A religião opera a «sacralização da subjetividade», «nos corações dos indivíduos, no seu lado emocional, nos problemas, nos seus êxitos e nos seus fracassos».⁵⁶ Para Luckmann, isto traz importantes consequências para a religião institucionalizada: as igrejas perderam a força ou forma dominante da religião. Embora a afirmação de Luckmann possa parecer demasiado contundente, ele pretendia essencialmente enfatizar a viragem sociocultural verificada no seio da religião, ao ponto de esta se tornar algo invisível.

Outros autores, como Danièle Hervieu-Léger e F. Champion, preferem falar de religiosidade difusa, flutuante e de consumo subjetivo. Aqui, a privatização da religião parece um fenómeno induzido pela cultura e pela sociedade burguesa. Compreensivelmente, a «religião burguesa» suscitou fortes críticas, tanto da teologia política (pensemos especialmente na teologia da libertação) como daqueles que sublinham que a religião é um fenómeno que não pode ser meramente reduzido à esfera do privado. Também vale a pena mencionar um outro tipo de reação ao processo de «privatização»: os chamados «neoconservadores», que embora aceitando formalmente as mudanças da pós-modernidade tudo fazem para «travá-la», e alguns grupos fundamentalistas, que tendem ao isolacionismo, construindo comunidades que emulam ambientes e estruturas já caídas em desuso. A chamada «Opção beneditina» poderá ser incluída aqui como exemplo de resistência.

⁵⁶ Ibid.

2.3.2. *Misticismo, «culturalização» e reconfiguração pós-cristã da religião*

Ao analisar os fenômenos de inovação religiosa, E. Troeltsch, um dos primeiros sociólogos da religião, notou um modo de pertença diferente dos tradicionais, em que as pessoas pertenciam a uma «igreja» ou a uma «seita». A este fenômeno chamou-lhe «misticismo».⁵⁷ Era, na verdade, uma pertença difusa, motivada essencialmente pela experiência individual, sem referência direta de submissão a uma organização estruturada. Outro autor, H. Becker, denominou esta tendência de «cult», «culto». De forma semelhante ao misticismo, a culturalização da religião caracteriza-se pela ênfase no individual, pela ausência de uma organização estrutural, pela busca de experiências extasiadas de salvação e conseqüentemente, pelo bem-estar físico, psíquico e mental dos seus integrantes. Daqui nasce uma religiosidade difusa e eclética, assumindo por vezes a forma de «nebulosa místico-esotérica», com mais ou menos elementos provenientes das tradições herméticas e orientais. Aqui, a experiência emocional tem um papel central, pelo que a adesão é algo provisória, sempre aberta à mudança. É uma realidade conexas à desinstitucionalização.

Mardones conclui que, de facto, longe de uma secularização ao modo «forte», a religião não desapareceu, mas estamos diante de uma «reconfiguração pós-cristã» da religião no Ocidente. Contudo, não obstante a flexibilização das crenças, a desregulação e a penetração de outras tradições religiosas, o cristianismo continuará a ser a religião de referência do Ocidente. Aliás, muitos continuarão a religião como um lugar privilegiado para auscultar os sintomas do nosso tempo, que a nova reconfiguração não apaga. Observa M. Gauchet que «as religiões já não têm vocação para comandar, mas permanecem polos privilegiados de referência, quer privada quer publicamente... É um estatuto notável que é impossível ignorar doravante».⁵⁸

⁵⁷ Ibid., 128.

⁵⁸ Pinto, «A Religião numa era “pós-cristã”», 146.

3. Da «modernidade líquida» à «fé líquida»

A inclusão de José María Mardones no itinerário em curso deste estudo já produziu os seus frutos, pois a sua tese da desinstitucionalização religiosa ajuda a uma melhor compreensão do fenómeno religioso contemporâneo ou pós-moderno. Daremos agora mais um passo, com a inclusão de outro importante interlocutor, o sociólogo polaco Zygmunt Bauman. A ele «pediremos por empréstimo» a metáfora da liquidez para a aplicar à (vivência da) fé.

3.1. Concetualização e caracterização da «modernidade líquida»

Antes de entrar imediatamente na noção baumaniana de «modernidade líquida», importa notar duas coisas de ordem terminológica. Em primeiro lugar, ele regista a ambiguidade do conceito de «modernidade»:

[...] chamo de «modernidade» um período histórico que começou na Europa Ocidental no século XVII como uma série de transformações sócio-estruturais e intelectuais profundas e atingiu sua maturidade primeiramente como projeto cultural, com o avanço do Iluminismo e depois como forma de vida socialmente consumada, com o desenvolvimento da sociedade industrial (capitalista e, mais tarde também a comunista)⁵⁹.

Em segundo lugar, inicialmente recorreu ao uso da expressão «pós-modernidade», para depois a abandonar, por considerá-la uma designação meramente negativa, por contraste, sem nada apontar de próprio, e por fazer crer, erroneamente, que a modernidade já terminou. Considera Bauman que, no tempo em que vivemos, as pessoas são mais modernas do que nunca. Avalia como igualmente inadequada a expressão alternativa «modernidade tardia» (como poderemos saber que esta modernidade seja tardia se ainda não

⁵⁹ Zygmunt Bauman, *Modernidade e Ambivalência* (Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1999), 299-300.

temos distância retrospectiva sobre ela?) e pondera a expressão «segunda modernidade», de Ulrich Beck.⁶⁰ Assim será levado à noção de «modernidade líquida»:

O termo «segunda modernidade», de Ulrich Beck, é melhor, mas em si mesmo um container vazio que abriga toda a espécie de conteúdo. Nada diz sobre a diferença entre a «segunda» modernidade e a «primeira». Achei mais palatável a palavra *surmodernité*, de George Balandier; é uma pena que em inglês ela não soe tão bem como em francês. Daí minha proposta: *modernidade líquida*, que aponta ao mesmo tempo para o que é descontínuo (a fusão, o desencaixe) e para o que é descontínuo (a impossibilidade de solidificação do fundido, de reencaixe). Até aqui tenho achado o conceito adequado e útil. Em *Modernidade Líquida* tentei examinar um a um alguns temas centrais e muito sensível incluídos na agenda social na era moderna, a fim de descobrir o que mudou e o que permaneceu incólume com o advento da fase «líquida», e me parece que esse conceito ajuda a entender tanto as mudanças quanto as continuidades⁶¹.

Com esta noção de «modernidade líquida», Bauman afirma, em primeiro lugar, que a sociedade atual não rompeu propriamente com a modernidade, antes exacerbou certos traços: «a sociedade do século XXI não é menos moderna do que a sociedade que ingressou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente».⁶² Em segundo lugar, a noção de liquidez aponta para uma configuração diferente, um modo diferente de estar e de se adaptar. Assim explica o autor a sua metáfora:

O «derretimento dos sólidos», traço permanente da modernidade, adquiriu portando, um novo sentido, e, mais que tudo, foi redirecionado a um novo alvo, e um dos principais efeitos desse redirecionamento foi a dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política. Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste

⁶⁰ Sobre a luta de Bauman com as diferentes expressões para denominar o que virá a chamar «modernidade líquida», ver Zygmunt Bauman e Giuliano Battiston, *Europa Líquida: Entrevista de Giuliano Battiston* (Funchal: Nova Delphi, 2008), 15-16.

⁶¹ Zygmunt Bauman, *Bauman sobre Bauman: diálogo com Keith Tester* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011), 112. Citado por Fernando Henrique da Silva Horita, «A modernidade líquida em Zygmunt Bauman: análise da possibilidade de um direito fraterno», *Revista do Instituto do Direito Brasileiro* 3:8 (2014): 5668.

⁶² Zygmunt Bauman, *Modernidade líquida* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001), 40.

momento, o momento da modernidade fluída, os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas – os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro.⁶³

Para Bauman, a sociedade atual é realmente moderna, de uma maneira um pouco diferente. Na verdade, permanece nela uma espécie de ânsia avassaladora e endêmica de «destruição criativa ou criatividade destrutiva»⁶⁴, como explica:

Ser moderno significa ser incapaz de parar. Por isso nos movemos e estamos destinados a continuar nos movendo; devido à impossibilidade de sermos satisfeitos. O horizonte de satisfação, o fim do esforço e a merecida auto-congratulação fogem rapidamente. A satisfação está sempre no futuro, e as realizações perdem seus atrativos e seu potencial de satisfação assim que atingidas. Ser moderno significa estar perpetuamente à frente de si mesmo, em um estado de constante transgressão; também significa ter uma identidade que só pode existir como um projeto não realizado.⁶⁵

A noção de «modernidade líquida» depressa se torna para Bauman numa chave interpretativa poderosa e privilegiada nos seus variados estudos sobre a sociedade atual, em temas como as relações interpessoais, o amor, a amizade, o desespero, a indiferença, a vigilância, as redes sociais, etc.⁶⁶ Na modernidade líquida, os indivíduos residem num mundo totalmente atomizado, incerto e imprevisível. Atualmente, os padrões e as configurações não são mais dados, nem pré-estabelecidos e menos ainda autoevidentes, eles são muitos, por isso, «chocam-se entre si e contradizendo-se em seus comandos conflitantes, de tal forma que todos e cada um foram desprovidos de boa parte de seus poderes

⁶³ Zygmunt Bauman, *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas* (Rio de Janeiro: Zahar, 2008), 135.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid., 135-136.

⁶⁶ Isto torna-se bastante claro na recorrência da metáfora do líquido em vários dos seus livros: *Modernidade líquida*, *Amor líquido*, *Vida líquida*, *Medo líquido*, *Tempos líquidos*, *Arte líquida*, *Vigilância líquida*.

de coercitivamente compêlir e restringir»⁶⁷. As consequências são enormes, especialmente nas relações interpessoais, onde, na verdade, com o fenômeno das redes a tornar-se uma espécie de padrão, em vez de «relações» temos simplesmente «conexões».

Ao ler algumas das análises de Bauman, não podemos deixar de lembrar as reflexões que o psiquiatra espanhol Enrique Rojas publicou em *O Homem Light*, uns anos antes da publicação de *Modernidade Líquida*. O *homem light* é um produto da pós-modernidade; carece de referência moral, vive num grande vazio e não é feliz, ainda que tenha materialmente quase tudo. Este homem provém de uma sociedade, em certa medida, doente, levando por bandeira uma tetralogia niilista e materialista: *hedonismo-consumismo-permissividade-relativismo*.

Um indivíduo assim parece-se muito com os denominados produtos *light* dos nossos dias: alimentação sem calorias e sem gorduras, cerveja sem álcool, açúcar sem glicose, tabaco sem nicotina, coca-cola sem cafeína e sem açúcar, manteiga sem gordura [...] um homem sem essência, sem conteúdo, entregue ao dinheiro, ao poder, ao êxito e ao prazer ilimitado e sem restrições.⁶⁸

Rojas concede que há aspetos positivos, como «os grandes avanços conseguidos nos últimos anos a nível de ciência, bem como a acelerada tecnificação que nos permitiu atingir metas até agora não suspeitadas. A revolução informática simplifica-nos o trabalho mediante a ordenação e processamento de dados [...] a denominada revolução das comunicações: já não há distância no mundo; em poucas horas colocamo-nos no outro extremo da terra»⁶⁹. Rojas considera ainda como relevantes outras conquistas, a que não falta aqui e ali uma dimensão de fluidez ou liquidez. Ei-las aqui: 1) *secularização*: trata-se da emancipação da sociedade da tutela do sagrado – a religião passa a ser um assunto meramente pessoal e privado; 2) *racionalidade*: tudo aquilo que provém ou pertence à razão humana; 3) *pluralidade*: nesta vertente não existe padrão, mas sim, uma diversidade de ideias; 4)

⁶⁷ Bauman, *Modernidade Líquida*, 15.

⁶⁸ Enrique Rojas, *O Homem Light* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1994), 5.

⁶⁹ *Ibid.*, 92-93.

novidade: o homem pós-moderno é, totalmente, aberto e não preso nas tradições. Busca constantemente os dados recentes; 5) *imerso no universo*: o homem moderno é suficientemente informado e preocupado por tudo que o circunda. Sente-se parte do universo e tem a tendência a deixar-se levar pelos ventos. Entre os aspetos mais problemáticos ou negativos, Rojas assinala a dificuldade em encontrar uma bússola, especialmente no campo moral, um ponto de referência que evite a frivolidade hedonista e lembre que «não pode haver verdadeiro progresso humano enquanto este não se desenvolver numa base moral». ⁷⁰

Regressando a Bauman, não obstante as diferenças de abordagem, o contraste entre o «sólido» da modernidade «clássica» e o «líquido» da modernidade atual não deixa de ter algum paralelo com a interpretação de Jean-François Lyotard deste tempo como a recusa dos grandes («sólidos», diríamos) relatos ou metarrelatos. Observa Bauman: «O que distingue dos sólidos é o facto de não poderem suportar uma força tangencial ou deformante quando imóveis e assim sofrerem uma constante mudança de forma quando submetidos a tal tensão». ⁷¹ O autor encontra uma sociedade em transição do estado sólido para o estado líquido; uma sociedade que se adapta mais facilmente aos meios e que se esvai dela para assumir novas formas.

O modelo de sociedade hodierna que Bauman nos apresenta não se restringe a um espaço ou a um tempo, devendo ser encarado capacitado para a mudança. No mundo de hoje, as estruturas societárias de poder estão permanentemente a ser realocadas e redistribuídas sob um ideal consumista. O sopro destes novos ventos, trouxe consigo novos valores e novos modelos sociais. Na mesma linha, diz, «tudo isto seria feito não para acabar de uma vez por todas com os sólidos e construir um admirável mundo novo livre

⁷⁰ Ibid., 6.

⁷¹ Zygmunt Bauman, *Modernidade Líquida*, 7.

deles para sempre, mas para limpar a área para *novos e aperfeiçoados sólidos*; para substituir o conjunto herdado de sólidos deficientes e defeituosos por outro conjunto, aperfeiçoado e preferivelmente perfeito, e por isso não mais alterável». ⁷²

O sociólogo apresenta-nos o conceito de emancipação, que, neste contexto, entende corresponder ao momento da vida em que nos tornamos livres e independentes de qualquer movimento social. A este propósito assume que nos devemos emancipar da sociedade, enquanto seres livres que somos. No seu entender, «“libertar-se” significa literalmente libertar-se de algum tipo de grilhão que obstrui ou impede os movimentos; começar a sentir-se livre para se mover ou agir. “Sentir-se livre” significa não experimentar dificuldade, obstáculo, resistência ou qualquer outro impedimento aos movimentos pretendidos ou concebíveis». ⁷³ A conquista desta liberdade pode trazer importantes consequências a jusante, provocando em nós a seguinte questão: «Será que se trata de uma bênção ou de uma maldição?» Ora, é uma liberdade que nos confere a possibilidade de realizarmos tudo o que pretendemos. Contudo, o Homem deve ser capaz de assumir a responsabilidade pelos atos que pratica e esta liquidificação da sociedade abriu caminhos para que as pessoas pagassem o preço necessário para terem aquilo que mais almejam: a liberdade para poderem estar de forma que a sociedade as possa criminalizar ou penalizar pelas suas condutas. Naturalmente, todos gostamos de ser livres. O ser humano adapta-se constantemente à mudança, deixando de questionar muito daquilo que acontece à sua volta. Aceita tudo o que tem, tudo o que lhe é oferecido, uma vez que já conquistou a sua liberdade.

Na verdade, para se conquistar esta individualidade na modernidade líquida vale tudo, nomeadamente o consumo exacerbado em prol de sermos quem a sociedade espera que nós sejamos. Por este motivo, as pessoas vão-se tornando escravas da sua própria

⁷² Ibid., 10.

⁷³ Ibid., 26.

liberdade, comprando aquilo que lhes é dito «ser a sua cara», e que as irá fazer mais felizes, mudando a sua vida.

Na modernidade líquida, o tempo e o espaço clamam pelo *multitasking*, definido como a habilidade de realizar múltiplas tarefas em simultâneo, num mesmo ambiente, com agilidade e sem perda de tempo.

Finalmente, devem ser também mencionadas as Cloakroom's que, segundo Bauman, são indispensáveis para caracterizarmos a modernidade líquida. São as comunidades carnavalescas⁷⁴ que atraem multidões que abandonam a sua forma «casual» e deixam os seus diários em casa, para que possam tomar uma outra forma, mesmo que isto seja apenas para propulsionar a sua solidão. Por conseguinte, a busca pela emancipação do homem leva a que quebre os laços com o meio que o rodeia, para se autoafirmar e se diferenciar destes, pois o que os diferencia é o que realmente importa – a capacidade de não ser como o outro, mas sim de tomar o seu próprio lugar, assumindo o compromisso de, assim que estiver saturado, tomar uma outra forma.

É importante notar que na modernidade líquida os padrões sociais anteriormente vigentes tornaram-se liquefeitos; os indivíduos dispensam os padrões de referência e constroem as suas vidas dentro das suas classes sociais e visões pessoais. Hoje, «os padrões e configurações não são mais “dados”, e menos ainda “autoevidentes”; eles são muitos, chocam-se entre si e contradizendo-se em seus comandos conflitantes, de tal forma que todos e cada um foram desprovidos de boa parte de seus poderes de coercitivamente compelir e restringir». ⁷⁵ Afastaram-se dos lugares pré-fabricados ou pré-definidos e optaram por outros, enfrentando todos os riscos possíveis no espaço em que se

⁷⁴ O carnaval é a mesma cidade transformada, mais exatamente um intervalo de tempo durante o qual a cidade se transforma antes de cair de novo em sua rotina. Cf. *Ibid.*, 126.

⁷⁵ Bauman, *Modernidade Líquida*, 15.

encontram. As instituições sólidas, tradicionais, ficaram totalmente abaladas, a modernidade líquida sobrepôs-se à sólida. E isto (a liquidificação) tem consequências relevantes na vida do homem e na sua vida social.

Também a segurança dos indivíduos sofre uma importante mudança na modernidade líquida. Se antes todos os indivíduos estavam «solidamente» submetidos a um estado ordenador e garante da segurança, agora a segurança liquidificou-se, cada indivíduo tem a responsabilidade de gestão da sua segurança e problemas próprios. O poder moderno é privatizado, contingente e está entregue aos cidadãos. Isto traz insegurança em relação ao futuro. Hoje, reina esta racionalidade que privilegia a individualidade. O fracasso, segundo a lógica da modernidade líquida, é atribuído ao indivíduo enquanto empreendedor. Isto conduz à liquidificação das próprias instituições, que se tornam de alguma maneira invisíveis; cada indivíduo equivale a uma instituição. Em termos de relações económicas, o sistema capitalista deixou de ser um risco, visto que cada sujeito vende a sua força e sua energia ao empreendedor, possuidor do capital.

A modernidade líquida torna bastante visível o informal, o provisório, o ágil e o abrangente. São características que atravessam toda a realidade pessoal e social: a ciência, a técnica, a educação, a saúde, as relações humanas e tudo o que é iniciativa humana.

A afirmação do carácter provisório que marca a modernidade líquida remete para a vivência do tempo neste contexto. Uma sociedade líquida está em constante devir e as suas identidades são transitórias, seja qual for o esforço em querer solidificá-la. Aliás, «a situação presente emergiu do derretimento radical dos grilhões e das algemas que, certo ou errado, eram suspeitos de limitar a liberdade individual de escolher e de agir»,⁷⁶ diz Bauman.

⁷⁶ Ibid., 12.

Uma metáfora que se adequa bem à modernidade líquida é a da rede, em detrimento de uma estrutura estável. A rede é vista como um âmbito de conexões e desconexões aleatórias e sem qualquer espaço de permutações. Aliás, é um espaço de planeamento e enfraquecimento. É mais que evidente, «agora existem *dois* mundos, claramente distintos, duas entidades completamente e verdadeiramente nos antípodas uma da outra, e a tarefa de os reconciliar e de os obrigar a sobrepor-se faz parte das competências que arte de viver do século XXI exige que adquiramos, que façamos nossas e utilizemos». ⁷⁷ Cada um de nós pertence a um deles, o mundo *offline*. O outro, o mundo *online*, que vamos construindo e deixando que cresça, tanto ou mais que o mundo *offline*, como se fosse algo que me pertencesse. É esta fase de quebra fronteiras, a que chamamos de globalização, e que tem estado, paulatinamente, a desenvolver-se. As fronteiras estão cada vez mais abertas em todas as dimensões, quer materialmente quer culturalmente. Torna-se oportuno aqui mencionar Karl Popper, que parece ter cunhado o termo «globalização» e que saúda a abertura das sociedades. Naturalmente, os fenómenos da imigração clandestina, o terrorismo, o tráfico internacional de drogas, armas e outros produtos clandestinos aumenta o medo e diminui a qualidade da abertura.

Feita esta caracterização geral, nasce, naturalmente, a pergunta sobre a dimensão religiosa. A isso dedicamos o próximo apartado.

3.2. Religiosidade líquida e fé líquida

Embora a obra *Modernidade líquida* não tenha propriamente uma filosofia da religião e nem chegue a fazer um diagnóstico da religião na pós-modernidade, o caminho feito até aqui permite-nos uma compreensão mais profunda da realidade que temos diante

⁷⁷ Zygmunt Bauman e Thomas Lenocínio, *Nados Líquidos: Transformações do terceiro milénio* (Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2018), 60-61.

de nós. Sem surpresa, notaremos vários pontos de convergência com José María Mardones.

De uma forma geral, podemos constatar que também a vivência da religião tem passado no ocidente uma liquidificação, em pelo menos dois sentidos. Por um lado, as instituições religiosas, como muitas outras instituições, deixaram de ser vistas como inquestionáveis e inevitáveis. A pertença a uma igreja torna-se mais fluída, adaptável, mutável, de algum modo provisória. Encontramos aqui uma importante convergência com a tese de José María Mardones da desinstitucionalização. Por outro lado, esta fluidez afeta a própria fé, tanto nos conteúdos aceites da fé como na própria vivência da experiência religiosa. Pedindo emprestada a terminologia de Bauman, podemos falar numa «fé líquida» como característica dos tempos recentes. A solidez doutrinal do corpo de crenças aceites em tempos idos dá lugar a um conjunto maleável e adaptável de conteúdos da fé, menos marcados por convicções fortes, frequentemente «contaminados» por elementos de outras religiões e até de tradições seculares,

De outro modo, podemos falar de uma espécie de «religião *soft*». Em palavras de João Duque, «dada a complexidade e pluralidade das formas de manifestação do religioso, que recolhem elementos das mais variadas culturas e proveniências numa amálgama dificilmente caracterizável não é viável elaborar uma caracterização precisa e homogénea desse fenómeno que poderíamos chamar “religião soft” e que marca de forma bastante premente o nosso contexto sociocultural atual».⁷⁸ Verifica-se assim a perda de uma cosmovisão unitária de carácter religioso e a passagem para uma pluralidade ou amálgama de cosmovisões. A religião, atualmente, perdeu o controlo de certos signos e símbolos e eles tornaram-se fluídos, misturados com formas seculares.

⁷⁸ João Manuel Duque, *Dizer Deus na Pós-Modernidade* (Lisboa: Livraria Alcalá, 2003), 172.

A nosso ver, esta característica da «fé ou religiosidade líquida» marca, significativamente, a diferença, ou ainda, define a fronteira, entre a religião anterior (institucionalizada) e a atual. Trata-se de proliferação de substituições ou grupos. Aqui as adesões são menos rígidas e menos exigentes. São mais flexíveis e sujeitas à mudança, apesar da forte ligação afetiva com o líder e o grupo. Por falta de estruturas ou pilares, os crentes da religiosidade moderna transitam de grupo em grupo (desinstitucionalização), dependendo, sobretudo, de experiências, vivências, necessidades ou encontros.

Em suma, em relação ao cristianismo, religião institucionalizada, o corpo doutrinal apresenta-se agora como um sistema de crenças mais permeável à penetração de crenças paralelas. Ele mesmo é assaltado e saqueado para fazer parte, com outras tradições, de uma nova visão religiosa. Reside aí, uma flexibilidade doutrinal, ou uma religião líquida. É um fenómeno que atinge até os mais praticantes. Embora continuem a pertencer a uma instituição religiosa, há uma considerável autonomização relativamente à hierarquia, aos conteúdos da fé e aos princípios morais. Aceitam a doutrina, mas subestimam-na, mesmo não ignorando a sua existência.

Dá-se, portanto, uma tendência a crer sem pertencer formalmente a nenhuma crença «sólida». Vem a propósito citar Danièle Hervieu-Léger:

A questão que se coloca então é de saber que formas de sociabilidade religiosa podem ainda existir quando se impõe, de maneira tão maciça, um individualismo religioso plenamente integrado no individualismo moderno. Se o sujeito produz de modo autónomo o pequeno dispositivo de sentido que lhe permite orientar a sua vida e responder às questões últimas da sua existência, se a sua experiência espiritual se condensa numa relação íntima e puramente privada com aquilo que se escolhe ou não nomear Deus, se essa experiência eminentemente pessoal não prescreve uma ação no mundo, a pertença a uma determinada comunidade crente torna-se então secundária, senão completamente inútil.⁷⁹

⁷⁹ Hervieu-Léger, *O Peregrino e o Convertido*, 171.

Neste contexto «líquido» também se destaca a tendência individualista na vivência da fé, institucionalmente débil, de natureza experimental, ainda que muitas vezes marcada por algum tipo de comunitarismo, por uma adesão caracterizada pela emotividade. Normalmente, «aparecem inclusivamente formas “laicas” de espiritualidade sem referência clara a nenhuma tradição religiosa. Procuras de comunhão com o Mistério da Realidade que poderíamos qualificar de profanas ou de místicas profanas».⁸⁰

Por conseguinte, a crença em Deus tende a enfraquecer, dia após dia. O Deus a que se refere não é apenas o Deus da fé cristã, mas sim uma espécie de Deus comum de todas as religiões. Este fenómeno prolifera-se em todas as latitudes geográficas, e em todas as confissões.⁸¹

4. *Excursus*. O futuro e o desafio da religião

Têm soado várias vozes no que ao futuro da religião e à religião do futuro diz respeito. Vários autores, como Rorty e Vattimo, vaticinam que a religião continuará a ter um papel importante, mas modificada: «a religião pode retomar o seu papel sem máscaras e dogmatismos, pode voltar a ocupar, no mundo contemporâneo, um lugar ao lado das ciências e da política sem aspirar mais ao absoluto»⁸².

Em palavras de Santiago Zabala, perspectiva-se uma espécie de cristianismo não religioso. «Um cristianismo sem Deus representa uma fé liberta da metafísica objetivista

⁸⁰ Mardones, «Religião e Religiões», 32-33.

⁸¹ No panorama das grandes religiões, é sabido que *a crise* se abateu especialmente sobre o Cristianismo, religião dominante no espaço cultural do Ocidente, atingindo as suas várias ramificações, embora com maior impacto, parece, sobre as Igrejas protestantes. Por terem mais débil estrutura, estas resistem menos aos fatores da mesma crise. Sorte semelhante parece ter o Judaísmo. Por seu lado, o Confucionismo, a grande religião da China, foi fortemente abalado pela revolução política e cultural marxista-maoísta. Coutinho, *Caminhos da Razão no Horizonte de Deus*, 36.

⁸² Santiago Zabala, «Introdução. Uma Religião sem Teístas nem Ateus», em Richard Rorty e Gianni Vattimo, *O Futuro da Religião* (Coimbra: Angelus Novus, 2006), 16.

que pensa mostrar, tendo como base a “sã razão natural”, a existência de um ser supremo». ⁸³ Nesta linha de pensamento, acentua-se a ideia de que o cristianismo é mais do que religião, mas essencialmente boa-nova e simultaneamente, convite à vida e promoção da mesma através de Jesus Cristo. Embora seja mais do que uma simples religião, ele insere-se no âmbito social como religião e implanta suas raízes, anuncia sua mensagem vivamente e convida os que não o conhecem verdadeiramente, na forma de religião. Por isso, no que respeita à pós-modernidade, o cristianismo precisa de, sem dúvida, tomar os mesmos cuidados ou precauções que qualquer religião que visa preservar os seus princípios e a sua essência.

Vários pensadores cristãos consideram que o cristianismo precisa de se adaptar, necessariamente, à nova realidade da pós-modernidade. Ou seja, continuar com um discurso ou anúncio ao modo e com a linguagem do pré-moderno numa sociedade pós-moderna descredibiliza e impossibilita este anúncio. Andrés Torres Queiruga considera que «só mediante uma transformação das categorias que leve a sério a boa nova e – neste ponto – irreversível cosmovisão secular, será possível enfrentar o problema». ⁸⁴

Isto levanta importantes desafios para as instituições religiosas, especialmente no cristianismo. Se a Igreja cristã enquanto instituição não tratar de contribuir para formar as consciências dos fiéis de modo a situarem-se «pacificamente» numa sociedade pós-moderna, isto poderá levar à impressão social de que o próprio cristianismo é um obstáculo à vivência pessoal ou à autonomia do sujeito em matéria religiosa.

Outra questão conexa é o lugar da espiritualidade na religião. José María Mardones considera que «o cristianismo viveu o mundo religioso institucionalizado, dirigido

⁸³ Ibid., 34.

⁸⁴ Andrés Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte* (Santander: Sal Terrae, 2000), 211.

“de fora” do Mistério». ⁸⁵ Atualmente, é bastante notória a passagem da religião à espiritualidade. Razão pela qual, o abandono da prática institucionalizada não pode ser considerado, *ipso facto*, como abandono total da espiritualidade.

O cristianismo desde a sua génese era visto como religião da verdade do coração do homem. Pela sua doutrina, o homem se revê totalmente aí. «Esta centralidade configurada do cristianismo exige-nos uma constante vigilância crítica, para que a sede do Mistério não assuma contornos de narcisismo religioso, mas seja, de facto, autêntica mística cristã, isto é, vivência indissociável do Abba e do Reino». ⁸⁶ É interessante dizer que o Vaticano II reconhece o que há de verdadeiro e santo nas religiões não-cristãs. Recomenda respeito e consideração pela forma de pensar e de agir de cada uma delas, pois «muitas vezes refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens (*Nostra Aetate*, 2)». ⁸⁷

Neste universo cada vez mais imenso, «o cristianismo do futuro apresentará essencialmente o rosto de uma “cristologia do *pneuma*” que renova todas as coisas e gera convergência da singularidade de cada um na realização comum da história humana». ⁸⁸ Mais ainda, o crente contemporâneo situa-se necessariamente num ambiente inter-religioso, consciente de que, em palavras de Claude Geffré, «a verdade revelada que recebo gratuita e livremente de Deus é, evidentemente, única; mas eu possuo-a sempre de maneira plural e inadequada numa determinada interpretação». ⁸⁹ A referida caminhada realiza-se na tolerância e na aceitação do outro dando-lhe um espaço na nossa morada, não pelo sincretismo ou condescendência.

⁸⁵ José María Mardones, «Religião e Religiões», 34. Citado por Pinto, «*A Religião numa era “pós-cristã”*», 151.

⁸⁶ Pinto, «*A Religião numa era “pós-cristã”*», 152.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Claude Geffré, «El futuro de la religión entre el fundamentalismo y la modernidad», *Iglesia Viva* 222 (2005), 104. Citado por Pinto, «*A Religião numa era “pós-cristã”*», 152.

Em contrapartida, um dos maiores desafios para a Igreja institucional está na transmissão de uma mensagem de fé fundamental, sem, contudo, fechar o canal de comunicação da própria mensagem. Para o crente de hoje torna-se inoportuna uma atitude excessivamente dogmática e autoritária tanto no que diz respeito aos conteúdos da fé, como às normas morais. Como nota Danièle Hervieu-Léger, «nenhuma instituição pode, de modo duradouro, num universo moderno caracterizado simultaneamente pela aceleração da mudança social e cultural e pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificado de sentido, e ainda menos impor-lhes a autoridade das normas que daí são deduzidas».⁹⁰

A dicotomia entre crença e prática constitui, para a mesma Danièle Hervieu-Léger, o primeiro indício ou sinal do enfraquecimento do papel das religiões históricas, mas sobretudo, na liberdade que os indivíduos adquirem de escolher o seu próprio sistema de crenças, distante de toda e qualquer referência proveniente de crenças institucionalmente estabelecidas, conforme se disse atrás. Os indivíduos fazem prevalecer a sua liberdade de escolha, conservando assim, as práticas e crenças que melhor lhes convêm. Esta rutura com a tradição é tipicamente característica da religião contemporânea. O referido fenómeno está cada vez mais a multiplicar-se e a diversificar-se.

Se o movimento que expusemos acima constitui um exemplo de análise da realidade religiosa contemporânea, os movimentos de renovação das igrejas históricas, como por exemplo, a renovação carismática, o caminho neocatecumenal, entre outros, trilham pela mesma senda. A busca da felicidade, as recusas, parciais ou integrais, dos sistemas pré-estruturados, também fazem parte das ofertas da dinâmica dos referidos movimentos. Essas tendências ilustram exatamente o fenómeno de absorção do individualismo religioso dentro do individualismo moderno, sob o pretexto da autonomia do sujeito crente.

⁹⁰ Hervieu-Léger, *O Peregrino e o Convertido*, 56.

O desaparecimento das observâncias, a proliferação das crenças moldadas e a manifestação de uma religiosidade peregrina, ou seja, de uma fé líquida, são indicadores de uma tendência geral para a erosão das crenças religiosas comunitárias, institucionalmente constituídas e válidas e o crescimento vertiginoso de elementos que configuram o individualismo religioso contemporâneo.

Podemos ter ainda em conta as reflexões de Olivier Roy, que discorre sobre o futuro da religião a partir do historial de relações nem sempre pacíficas entre o espaço religioso e o espaço secular, especialmente no que às relações com o estado diz respeito. Considera ele ser necessário ter como válidas as aportações clássicas de Max Weber e Émile Durkheim, que advogam que o papel da religião foi de capital importância, no percurso da História humana ao fundamentar e sustentar a ligação ou coesão social numa verdade transcendental. As religiões reúnem os seres humanos «num mesmo sistema de crenças e rituais», cimentando «uma base supranatural para a criação de um sistema de direito»⁹¹. Neste caso, a religião vai para além de uma simples busca individual de significado e de espiritualidade. Ela é vista, segundo Weber e Durkheim, como uma visão coletiva e coerente do mundo; tem uma teologia, uma mitologia e inclusive um conjunto de preceitos, obrigações morais e legais normativas.

Não obstante as dificuldades das reconfigurações a que a pós-modernidade tem obrigado, a nova situação é vista por vários pensadores como uma oportunidade, no sentido de que as religiões, particularmente o cristianismo, têm uma oportunidade de se purificarem de pesadas heranças de tipo político. Assim, o cristianismo pode «restabelecer-se» na sua originalidade num clima menos político e voltar à nobre missão de pregar aos pagãos, como descrito nos Atos dos Apóstolos. O Papa Francisco reconhece o declínio da influência da religião na sociedade, mas apresenta-a como um momento para os crentes reavaliarem a sua pretensão/missão de serem o sal da terra e a luz do mundo. O futuro da

⁹¹ Olivier Roy, «Conversa sobre o Futuro da Religião». *Gulbenkian Ideas* (2022): 2-8. <https://gulbenkian.pt/publications/conversa-sobre-o-futuro-da-religiao-olivier-roy/>.

religião, neste preciso momento, é o de «voltar ao essencial»; não tanto ao normativo, mas sim e especialmente ao espiritual.

Numa perspectiva cristã, o desafio por excelência para a religião consiste, pois, em permanecer sempre como «sal da terra» e «luz do mundo». Mais que uma preocupação pelo futuro, à religiosidade atual impõe-se a necessidade de atenção permanente ao presente, àquilo que o Concílio Vaticano II chamou os «sinais do tempos».

Conclusão Geral

É agora tempo de assinalar ou recolher, à guisa de conclusão, os resultados mais relevantes desta investigação que, recorde-se, partiu de um problema concreto: como interpretar adequadamente o fenómeno religioso atual. O problema tornava-se mais desafiador na medida em que vivemos num contexto que percebíamos ser muito complexo e do qual tínhamos sinais mais ou menos fragmentários ou dispersos e por vezes contraditórios. Cumprido o itinerário a que nos propusemos, podemos assinalar algumas ideias fundamentais.

Em primeiro lugar, a muito abundante bibliografia sobre a «pós-modernidade», independentemente de nem todos os autores concordarem sequer com o uso do termo, mostra que vivemos no Ocidente tempos muito ricos, complexos, ambíguos e contraditórios. É toda esta riqueza que permite que de tantos estudos e tão diferentes recolhamos sempre contribuições tão pertinentes. Esta complexidade terá repercussões inevitáveis no campo religioso.

Relativamente à modernidade, vimos que a pós-modernidade contém elementos de rutura, de continuidade e de ambiguidade. Entre os elementos de rutura estão a rejeição dos «grandes relatos», a desconfiança relativamente à metafísica ocidental, à autoridade e às instituições (incluindo as religiosas). São traços de continuidade o individualismo, a mercantilização e tecnificação da vida, a procura do bem-estar, a tendência a reservar para o âmbito privado a reflexão e justificação ética e as questões relativas a Deus e ao sentido da vida. Finalmente, não faltam traços ambíguos ou contraditórios: o acentuado materialismo (e secularismo) convive com tendências para espiritualidades vagas ou esotéricas;

o permissivismo e relativismo convive com a reivindicação dos direitos humanos e valores identitários; o consumismo exacerbado convive com apelos mais ou menos simbólicos à luta contra as mudanças climáticas.

Em segundo lugar, do exposto quanto à pós-modernidade em geral, foi-se tornando mais claro o diagnóstico relativamente ao fenómeno religioso desta mesma era pós-moderna. Também a vivência religiosa se tem modificado, relativamente à relação com a autoridade eclesiástica e com os textos sagrados e normativos, com a perda efetiva da autoridade ou do sentido de obediência e pertença perpétua: as pessoas desvinculam-se facilmente das grandes religiões e instituições religiosas, preferindo mudar para outra pertença que lhes dê resposta mais imediata e afetivamente mais compensadora para as suas questões. Assim, a pertença é mais efémera ou provisória, afetiva e de acordo com uma escolha «à la carte»: a religião tornou-se uma espécie de grande mercado onde cada um escolhe os conteúdos que mais lhe convêm, frequentemente de origem diversa e comportando incoerências e contradições (por ex., misturando a escatologia cristã com a crença na reencarnação). A religião tornou-se realmente um assunto do foro privado, cada vez mais longe do espaço público, ainda que haja abertura ao pluralismo religioso e à tolerância.

Em terceiro lugar, pudemos ver, a partir de alguns dados concretos, que Portugal se insere, de um modo geral, neste contexto descrito anteriormente, sendo identificáveis alguns fenómenos que realmente dão que pensar, como, por um lado, o do aumento das pessoas que passaram da condição de pertencentes ao grupo dos crentes praticantes para o grupo de «sem religião», embora ainda se confessem crentes e, por outro, o aumento significativo dos crentes protestantes, normalmente mais assíduos ao culto que os católicos.

Em quarto lugar, pudemos verificar que a tese da desinstitucionalização é um modelo explicativo bastante mais potente que a tese clássica da secularização. Pode aplicar-se a dados relevantes do caso português e explica até a razão do falhanço ou limitação da

tese da secularização. Simultaneamente, a ideia da fragmentação da coerência doutrinal funciona como moldura conceitual que complementa a primeira tese de José María Mardones.

Em quinto lugar, embora Zygmunt Bauman não fale diretamente de liquidez na religião (na verdade, fala pouco de religião nos seus estudos), a ideia da modernidade líquida aplicada à vivência da fé torna-se muito sugestiva. A fluidez, de que já falava José María Mardones, toma aqui uma expressividade maior. A religião de hoje tornou-se muito adaptável, cambiante, *soft*, secular.

Em sexto lugar, ficam em aberto algumas ideias relativas ao futuro da religião e à religião do futuro. Para alguns, o cenário parece ameaçador, destruidor de identidades, castrador da dimensão religiosa e do impulso missionário. Para outros, a religião, mesmo com algumas características diferentes, continuará a ser um âmbito privilegiado para o discernimento do sentido da vida diante dos grandes limites que nem a técnica nem o conforto conseguem colmatar.

Os resultados desta investigação, mesmo que modestos, parecem muito compensadores, já que permitiram compreender melhor a realidade e o problema de que partimos e, desta maneira, contribuem para uma melhor compreensão filosófica da realidade religiosa contemporânea.

BIBLIOGRAFIA

- Antunes, Manuel. «Modernidade». Em *Enciclopédia Verbo, Luso-Brasileira de Cultura. Edição Século XXI*, vol. 20, 219-221. Lisboa/São Paulo: Verbo, 2001.
- Arroyo Menéndez, Millán. «Religiosidade e valores em Portugal: comparação com a Espanha e a Europa católica». *Análise Social* 47:184 (2007): 757-787.
- Bauman, Zygmunt, e Giuliano Battiston. *Europa Líquida*. Traduzido por Duarte Pinheiro. Funchal: Nova Delphi, 2008.
- Bauman, Zygmunt, e Leonidas Donskis. *Cegueira Moral: A Perda da Sensibilidade na Modernidade Líquida*. Traduzido por Carlos Alberto Medeiro. Lisboa: Relógio D'Água, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Traduzido por José Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- . *Modernidade e ambivalência*. Traduzido por Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- . *Modernidade Líquida*. Traduzido por Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- Berger, Peter L. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Traduzido por M. Montserrat e V. Bastos. 3.^a ed. Barcelona: Kairós, 1999.
- Borges, Anselmo, coord. *Deus no Século XXI e o Futuro do Cristianismo*. Porto: Campo das Letras, 2007.

- Clara, Edgar Correia. «O Lugar da Religião no Espaço Público». Dissertação de Mestrado à Universidade Católica para obtenção do grau de mestre em Filosofia da Religião. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2020.
- Coutinho, Jorge. *Caminhos da Razão no Horizonte de Deus*. Coimbra: Tenacitas, 2010.
- Coutinho, José Pereira. «Religiosidade em Portugal: caracterização, comparação e evolução». *Religião & Sociedade* 39:3 (2019): 58-81.
- Duque, Eduardo. *Os Jovens e a Religião Actual. Comportamento, crenças, atitudes e valores no distrito de Braga*. Braga: Instituto Português da Juventude, 2007.
- Duque, João Manuel. *Dizer Deus na Pós-Modernidade*. Lisboa: Livraria Alcalá, 2003.
- Fraijó, Manuel, ed. *Filosofía de la religión. Estudio y textos*. Madrid: Ed. Trotta, 1994.
- Harvey, David. *Condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- Hervieu-Léger, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: A religião em movimento*. Traduzido de João Batista Kreuch. Lisboa: Gradiva, 2005.
- Horita, Fernando Henrique da Silva, «A modernidade líquida em Zygmunt Bauman: análise da possibilidade de um direito fraterno», *Revista do Instituto do Direito Brasileiro* 3:8 (2014): 5659-5684.
- Lipovetsky, Gilles, e Jean Serroy. *A Cultura-Mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. Traduzido por Vítor Silva. Lisboa: Edições 70, 2018.
- Lipovetsky, Gilles, e Sébastien Charles. *Os Tempos Hipermodernos*. Traduzido por Luís Filipe Sarmiento. Lisboa: Edições 70, 2011.
- Lipovetsky, Gilles. *A Era do Vazio*. Traduzido por Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água, 1983.

- . *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Traduzido por Armando Braio Ara. Barueri: Manole, 2005.
- Mardones, José María. *Análisis de la sociedad y fe cristiana*. Madrid: PPC, 1995.
- . «De la secularización a la desinstitucionalización religiosa». *Política y Sociedad* 22 (1996): 123-135.
- . *Para comprender las nuevas formas de la religión: la reconfiguración postcristiana de la religión*. Navarra: Verbo Divino, 1998.
- , «Secularización», em *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, editado por José Gómez Caffarena, 107-123. Madrid: Trotta, 1993.
- Oñate, María Teresa, e Brais G. Arribas. *Pós-Modernidade. Jean-François Lyotard e Gianni Vattimo*. Tradução de Filipa Velosa. [Lisboa]: Atlântico Press, 2015.
- Pinto, José Rui da Costa. «Deus – Religião – Igreja: que futuro?» *Revista Portuguesa de Filosofia* 51:1 (1995): 209-222.
- Rocha, Jorgino. «Unidades pastorais: desafio ou ameaça?» *Humanística e Teologia*, 22:2-3 (2001), 5-24.
- Rojas, Enrique. *O Homem Light*. Traduzido por Pe. Virgílio Miranda Neves. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1994.
- Rorty, Richard, e Gianni Vattimo. *O Futuro da Religião*. Traduzido por Lino Mioni. Coimbra: Angelus Novus, 2006.
- Roy, Olivier. «Conversa sobre o Futuro da Religião». *Gulbenkian Ideas* (2022): 2-8. <https://gulbenkian.pt/publications/conversa-sobre-o-futuro-da-religiao-olivier-roy/>.
- Sumares, Manuel G., Helena B. Catalão e Pedro M. D. Valinho Gomes, orgs. *Religiosidade. O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2010.

Taylor, Charles. *A Era Secular*. Traduzido por Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012.

Torres Queiruga, Andrés. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000.

Teixeira, Alfredo, et al. *Identidades Religiosas e Dinâmica Social na Área Metropolitana de Lisboa*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2019.

Vattimo, Gianni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

Sites Internet:

- <https://www.ine.pt/>: INE, Instituto Nacional de Estatística.