
PARTE I

Gerações, valores e identidades religiosas

Estudos • Depoimentos

Herdeiros das identidades religiosas

Percursos juvenis contrastados entre as permanências e as inovações

*No que se refere
aos jovens,
como noutros domínios
da existência,
em termos de transmissão-
reelaboração
das identidades,
enveredam também
por processos
de socialização secundária,
uma vez que se afiguram
menos enleados
por mecanismos
de reprodução do idêntico
e se tornam mais
em sujeitos-autores
do seu *devir humano*
e espiritual.
É assim no interior
da família, da escola,
da profissão
e as identidades religiosas
também não parecem
escapar a este fenómeno.
Nesta perspectiva,
os jovens
e mesmo os adultos
não deixam
de se re-construir
em permanência.*

**Maria Engrácia
Leandro**

*Instituto de Ciências Sociais
Universidade do Minho*

A *identidade à luz da dinâmica social contemporânea*

A noção de identidade significando simultaneamente o que é semelhante, idêntico (*idem*) e o que é diferente, distinto (*distinctus*) – logo o que nos torna singulares em relação a uns e similares em relação a outros – é hoje bastante complexa. Ao contrário de outras épocas põe em jogo um conjunto de pertenças individuais e sociais e de socializações em vias de se re-fazerem, num constante movimento de transformação, ao longo dos percursos de vida. O caso é particularmente notório para as gerações mais jovens que, sendo herdeiras da mudança e frequentemente solicitadas a enveredarem por processos de socialização secundária, entram mais numa dinâmica de recomposição identitária do que de fidelidade às identidades herdadas.

De qualquer modo, embora numa perspectiva essencialista, se possa pensar que as identidades são definidas à partida e duma vez por todas, ou seja, “a identidade dos seres existentes, é o que faz que permaneçam idênticos, no tempo, à sua essência” (C. Dubar, 2000), a realidade das sociedades ocidentais, e mesmo das outras, tem mostrado que as identidades, sejam de que ordem for, se têm revelado extremamente dinâmicas. Numa óptica essencialista, podemos pois dizer que a identidade comporta um sentimento de unidade, de continuidade, de semelhança a si próprio no tempo e no espaço, o que implica a capacidade de continuar a sentir-se a mesma pessoa, apesar das mudanças corporais ou outras, os conhecimentos, as relações com os outros e a reelaboração da sua maneira de sentir,

pensar e agir, inclusive no campo do religioso. Por exemplo, o facto dos portugueses terem hoje muito menos adesão aos ritos das práticas religiosas de carácter dominical ou similar, nem por isso, os impede de continuarem a identificar-se como católicos: 89,3% em 1999 (M. Villaverde Cabral et al., 2000).

O mesmo não acontece numa perspectiva nominalista em que as identidades estão sujeitas às transformações e às reelaborações daí decorrentes. Como afirma C. Camilleri (1998, 253), "...a identidade não é um dado mas uma dinâmica, uma incessante série de operações para manter ou corrigir um EU onde se aceita situar e que se valoriza. É uma configuração com duas faces indissociáveis, integrando conjuntamente os valores do mundo onde nos instalamos e a promoção individual, correspondendo este último aspecto ao que se pode chamar a dimensão 'ontológica' da identidade". Esta visão não é nova. Basta recuarmos bastante no passado para nos darmos conta que remonta a tempos de antanho. Heraclito (século VI a C.) dizia que "não se pode tomar banho duas vezes na água do mesmo rio". Neste sentido, tudo muda e se transforma, pelo que não há essências eternas. Estamos aqui perante uma posição nominalista em detrimento duma outra essencialista.

Nesta perspectiva, que é também a nossa, a identidade não é o que permanece necessariamente idêntico, mas é antes o resultado de uma "identificação contingente". Sendo assim, integrando a diferença, isto é, o que faz a distinção em relação a alguém ou a qualquer coisa e a generalização, ou seja, a pertença comum de um conjunto de elementos, a identidade integra um paradoxo: o que há de único e o que se partilha. "Este paradoxo não pode ser resolvido sem que se tenha em conta o elemento comum às duas operações: a identificação de e pelo outro. Nesta perspectiva, não há identidade sem alteridade. As identidades, como as alteridades, variam historicamente e dependem do seu contexto de definição" (C. Dubar, 2000).

Só para dar uma ideia da amplitude e complexidade das dinâmicas dos processos de formação das identidades inscritas no tempo e no espaço, vale a pena evocar as mutações sociais que se têm produzido e as designadas "crises" ou até erosões identitárias que lhes estão associadas, ao longo das últimas décadas. É assim com os paradigmas políticos (A. Touraine), o modelo de sociedade salarial (R. Castel), os efeitos da lógica empresarial (V. De Gaulejac), a emergência de novos valores com o devir da modernidade avançada (D. Hervieu-Léger), as transformações no campo religioso (D. Hervieu-Léger; Y. Lambert), a modificação dos laços sociais (M. E. Leandro; M. Xiberras; V. Chatel; Y. Pedrazzini), as mutações verificadas na família (F. De Singly), entre outros aspectos.

Para a configuração precisa destas problemáticas pensamos ser necessário inscrevê-las no quadro das mutações que se vêm produzido, ultimamente, um pouco por todo o lado. Com efeito, este fenómeno é acompanhado de uma forte dispersão dos elementos de composição das identidades sociais, profissionais, culturais, religiosas, geracionais, familiares, entre outras e atinge todos os grupos sociais, ainda que de modo variado entre eles com maior insistência no quadro das sociedades ocidentais. As identidades ainda recentemente conferidas por sistemas de referências relativamente estáveis (por vezes até no interior de alguma conflitualidade como acontecia nas designadas relações de classe, mas onde o trabalho e o que lhe estava associado tinha um papel estruturante) parecem hoje postas em questão, até pelo carácter desintegrador das novas lógicas de "performance" e de sucesso.

Outro tanto se diga da herança das identidades religiosas que tendia a prevalecer para lá dos tempos e das gerações. Por outro lado, se as identidades eram ontem herdadas e hetero-determinadas, tendem hoje a complexificar-se, a individualizar-se e a reelaborarem-se. Parece então pertinente poder falar-se não tão só de construção identitária como também de processo de identificação em devir. Esta singularidade parece abranger todas as dimensões da existência. No quadro deste trabalho teremos sobretudo em conta a

dimensão da identidade religiosa, nomeadamente no quadro da religião católica, sem no entanto deixarmos de fazer apelo a outras variáveis que nos permitem apreender melhor esta realidade.

*As relações intergeracionais identitárias
ao ritmo das mudanças*

A relação identitária entre gerações progenitoras e gerações herdeiras também não têm escapado ao turbilhão das mudanças em curso. Se é certo que entre umas e outras, sempre houve uma alteridade, esta torna-se mais visível. Este movimento faz com que a reprodução, ainda que existente em alguns aspectos, por vezes extremamente importantes, nem sempre permaneça igual a si própria. No entanto, se há situações e elementos identitários que tendem a construir um legado inter-geracional, outros há em que as gerações mais novas tendem a inovar em relação às anteriores (G. Balandier, 1971). Por vezes até, sem entrarem numa situação total de ruptura, embora a situação dos nossos dias seja deveras mutante. Todavia, aqui ou ali, neste ou naquele aspecto, há sempre elementos que tendem a prevalecer para lá da sucessão das gerações e outros inovadores que se vão forjando ao longo do tempo.

Mesmo assim, em termos de socialização, podíamos perguntar-nos como é que uma criança e um jovem de boa condição social sendo, muitas vezes, socializados também por uma ama ou o contributo da empregada doméstica ou convivendo ainda na creche, no jardim-escola ou na escola com crianças e jovens de outra condição social continuam a preservar a sua pertença social herdada e os valores sociais e culturais daí decorrentes, normalmente diferentes dos pertencentes a outras condições sociais. Neste sentido, a ordem social pré-estabelecida tende a prevalecer, na base da distinção e da desigualdade social, ainda que se fale correntemente de uma cultura juvenil e comumente dos valores dos jovens do nosso tempo. Entre outros aspectos, a relação de dominação de uns em relação a outros, interiorizada por uns e por outros, tende a forjar um *ethos* que leva as pessoas a agirem em conformidade com esses princípios. Logo, a formação e definição das identidades juvenis, tanto a nível individual como social, não se prende apenas com as idades mas também com a condição social e os percursos de vida de cada um e de cada grupo social.

Neste sentido, na esteira de E. Durkheim (1977), o “ser social” dos indivíduos, isto é, a sua identidade social, sinónimo da pertença a uma categoria socialmente pertinente, é considerado como o que forja as suas condutas, ainda que não estejam conscientes dessa realidade. Desta maneira, na sociologia clássica, a identidade para si próprio não constitui uma categoria pertinente, uma vez que a identidade social é antes uma identidade para o outro. Como bem o afirma H.-R. Herikson (1972), a identidade social é tributária do olhar do outro, dado que na vida em sociedade os indivíduos forjam entre si um conjunto de relações interactivas entre a identidade pessoal e a identidade social. Por sua vez, I. Taboada (1981) considera haver uma interacção dialéctica entre a identidade individual e a identidade colectiva.

À luz da realidade dos nossos dias, compreender-se-á, na sequência de tais considerações, que as identidades, tanto individuais como sociais, se tornaram extremamente dinâmicas na medida em que os vários contextos sociais a isso impelem. Daí que em termos inter-geracionais tenhamos vindo a passar, paulatinamente, de um tempo em que as identidades eram mais herdadas, como diz o ditado “tal pai tal filho”, do que reelaboradas no interior duma mesma geração, como acontece frequentemente nos nossos dias. Se é verdade que a pertença familiar e social tende a influenciar, intensamente, o percurso de

vida das pessoas, logo das futuras gerações, também é certo que vivemos numa época em que se produzem imensas rupturas em relação às gerações anteriores. Por outro lado, actualmente, por vezes, são estas mesmas cúmplices e os grandes arautos destas mudanças, uma vez que auguram para os seus filhos percursos de vida diferentes dos seus e se empenham profundamente na realização desse projecto. Pensemos, por exemplo, nos percursos escolares e profissionais em que as famílias, inclusive algumas de condição social modesta em busca de ascensão social, elaboram cada vez mais estratégias de mobilização educativa (F. De Singly, 1993; M. E. Leandro, 1995, 2001). Assim, procuram que os seus filhos obtenham melhores diplomas escolares e com eles melhores empregos. É a busca incessante da tão almejada mobilidade social ascendente e não da reprodução.

Importa também referir que com este movimento frenético de mudanças em que vivemos e onde pairam também muitas incertezas, os jovens não são tão só herdeiros das ambições dos pais mas também das preocupações, das ambiguidades e das inquietações perante a busca do diploma escolar e do acesso ao emprego ou provavelmente do desemprego que, aliás, também os pode aguardar. Os jovens hodiernos são contemporâneos dos demais, mas sobretudo são também os produtos e os portadores da dispersão e insegurança, das referências onde o próprio religioso também se apresenta, por vezes, difuso e plural, dos abalos das certezas, desta dilaceração do imaginário que torna a sociedade algo inquieta face à impossibilidade de não poder antecipar o seu destino. De resto, perante esta ausência de não se poderem construir futuros credíveis e da proemiência dos valores efémeros, as pessoas em geral e os jovens em particular, de algum modo, sentem-se a flutuar. Reticentes perante as especulações quanto ao próprio futuro ou mesmo quanto aos grandes projectos colectivos, como os de carácter político ou similar, o sentido da justiça e da solidariedade tendem hoje a apoiar-se nalguns raros espaços considerados ainda seguros, como sejam os direitos do homem, a natureza, a família, a convivialidade entre grupos de pares não tendo a religião o mesmo impacto de outrora, embora o religioso pulule um pouco por todo o lado. Mesmo assim, apresenta-se, frequentemente, de forma difusa e é vivido de forma fragmentada.

Refira-se ainda que nos últimos decénios não fomos propriamente confrontados com grandes movimentos que marquem a “identidade de geração” (K. Mannheim, s.d.) à semelhança das gerações de sessenta-setenta que, imprimiram um novo rumo ao devir das sociedades. Este permitiu definir e conferir-lhe uma identidade muito particular. De algum modo, foram estas “a geração da modernização”, que em termos de valores, se foi forjando paulatinamente. Em contrapartida, comparadas com os pais, as gerações jovens da actualidade podem também integrar uma dimensão de “crise”, isto é, vivem num contexto em que se afigura mais difícil construir uma identidade individual e social coerente e definir as pertenças sociais e culturais.

A crise das identidades, as identidades da crise

No dizer de C. Dubar (2000), tudo isto tem que ver com algo mais recuado no tempo que se relaciona com um processo de passagem progressiva das antigas formas sociais de cariz “comunitário” para novas formas sociais de carácter “societário”, como as define M. Weber (1971). Este processo prende-se essencialmente com a industrialização das sociedades que traz consigo novas configurações que se reflectem, tanto na reorganização das forças produtivas, como na proeminência da identidade individual prefigurada no “EU” em detrimento do “NÓS” (N. Elias, 1986). Ao longo deste percurso têm-se desenvolvido várias mutações, designadas por muitos de “crises”, que são simultaneamente de

ordem individual e colectiva. Nos últimos tempos, estas não têm deixado imune qualquer sector da sociedade, uma vez que se estendem, tanto ao económico e ao social como ao político e ao simbólico. Esta situação é particularmente clara no domínio do trabalho, da família, do político, do cultural e do religioso.

Quanto ao trabalho, sobretudo com o aumento do desemprego, da distância entre os empregos disponíveis e da população activa, muitas vezes bastante escolarizada, da precariedade do trabalho que atinge sobretudo os jovens e da reciclagem no quadro da formação profissional, de algum modo, temo-nos vindo a afastar da noção de trabalho tailorizado, rotinizado, do emprego seguro e da mesma profissão para toda a vida. Por outro lado, estamos perante um fenómeno social inédito que se prende com o quase desaparecimento de certos tipos de emprego ou pelo menos da possibilidade de empregabilidade, por exemplo, no sector primário, e o aparecimento de outros mais relacionados com o sector terciário. O drama é que, muitas vezes, estes novos empregos que se criam – salvo raras excepções – não vêm a ser ocupados por aqueles que ocupavam empregos que foram desaparecendo, nem mesmo pelos seus descendentes. Daí a constatação de uma dualização do mercado de emprego e da sociedade, da “fractura social”, da “nova pobreza”, da “precarização”, que se têm multiplicado ao longo dos últimos anos. Simultaneamente, com a passagem das sociedades do trabalho às sociedades do emprego, cada vez mais assoladas pela “crise” do emprego e da sua própria regulamentação do (R. Castel, 1995), é a própria noção do trabalho que é questionada. Apresentado como castigo no primeiro livro da Bíblia: “comerás o pão com o suor do teu rosto...” (Génese, 3,19), o trabalho transformado em emprego, um bem que se vem tornando mais raro, advem um prémio nem sempre acessível a todos. Outro tanto se diga do significado que lhe é atribuído do ponto de vista da inovação económica, da distribuição da riqueza, da integração social e da produção da identidade individual, numa sociedade em que a questão do “quem és?”, em muitas circunstâncias, parece querer substituir-se pela “do que fazes?”.

Acrescente-se ainda a tudo isto os efeitos produzidos pela nova organização do trabalho, a crescente importância da tecnologia e da diplomação escolar, da mobilidade profissional que criam frequentemente a incapacidade de muitos pais transmitirem aos filhos não só um ofício, mas também os saberes e os valores de um ofício reconhecido e valorizado. Todo este conjunto de elementos vem questionando a transmissão das entidades profissionais herdadas num contexto profissional extremamente plural.

No que se refere à vida familiar, a probabilidade das rupturas e, por conseguinte, a mudança de parceiros e a diversidade das formas de vida em comum têm vindo a aumentar. O modelo de “família estável”, de casamento indissolúvel e dos papéis imutáveis aprendidos uma vez por todas, tem sido sujeito a várias turbulências. Simultaneamente, ninguém parece hoje capaz de impedir a transformação das formas de relacionamento intrafamiliar, quer em termos conjugais quer parentais-filiais: uns e outros dão mais azo à emergência da valorização da identidade individual vivida no seio de um grupo que, querendo-se da partilha do amor e da felicidade, não aniquile o “EU íntimo” de que nos fala F. de Singly (1996).

No campo das crenças e dos compromissos “militantes”, as mutações não têm sido menos profundas. As formas de militantismo político herdadas do passado parecem sucumbir e as práticas religiosas tradicionais não só cativam menos aderentes como perdem impacto social em termos de valores colectivos.

Deste modo, as trajetórias ideológicas, aqui entendidas como sistemas simbólicos em geral, dos membros das designadas gerações de sessenta e das que se lhes seguiram, têm-se diversificado bastante quando comparadas com as da geração precedente. Sobretudo para as mais novas, o percurso de existência parece atravessado por várias incertezas dando lugar a percursos de vida diferenciados e que, por vezes, exigem vários tipos de reelaboração identitária.

Num passado ainda recente, a identidade religiosa era normalmente forjada no seio da família e nas instituições religiosas (as igrejas, sinagogas, mesquistas, templos) e tendia, por um lado, a perdurar para toda a vida e, por outro, a transmitir-se de geração em geração. Em termos gerais, dir-se-á que tanto a família como a Igreja ou outras instâncias oficiais de socialização religiosa – veiculando aos mais novos elementos que lhe permitem criar laços comunitários, culturais, éticos e emocionais com uma linha de crenças – exercem um papel fundamental logo que se trata de forjar uma identidade religiosa que não se fique apenas pelas estatísticas e declarações de pertença. Todavia, ao longo dos últimos decénios constata-se que esta adequação nem sempre é perfeita, na medida em que há vários elementos de ruptura, reelaboração e fragmentação que intervêm no decurso do processo de construção individual das identidades religiosas cada vez mais em devir. Neste como noutros domínios, querer fixar o espírito de identidade parece contrário ao espírito do tempo em que nos inscrevemos que é volúvel e impreciso.

De resto, se a transmissão regular das normas institucionais e dos sistemas de valores de uma geração para a outra são uma condição fundamental de sobrevivência das sociedades inscritas no tempo e no espaço, tal facto não significa reprodução do idêntico. Tanto individual como socialmente, o devir integra sempre a reprodução e a alteração. Sendo assim, a construção das identidades, tendendo a complexificar-se e até a individualizar-se, parece não se inscrever totalmente numa linha de continuidade herdada das gerações anteriores. Aliás, contrariamente a muitas profecias da desgraça no que se refere à transmissão de valores, as sociedades da modernidade avançada sendo marcadas pelo movimento intenso, nem por isso deixam de fazer apelo a certos valores considerados de tradicionais. Como o afirma G. Balandier (1985), quando a sociedade da “hipermodernidade” não consegue forjar valores seguros volta-se para o passado como que à procura dum refúgio. Basta pensar como, hoje, perante os muros de betão armado que emergem e se impõem um pouco por todo o lado, se tenta reabilitar e preservar tudo o que diz respeito a um certo património arquitectónico. Outro tanto se diga de uma vasta gama de tradições culturais com muitos elementos de reinterpretação à mistura.

Ao mesmo tempo, num contexto de globalização, o apelo à identidade local aparece cada vez mais como um elemento de luta contra uma certa imposição da supremacia do importado. Mesmo assim, em termos identitários, em certas circunstâncias, os indivíduos tendem a fazer selecções de modo articulado entre o tradicional e o moderno mais avançado. Daí que retenham apenas este ou aquele elemento da identidade herdada, retirem outros e introduzam este ou aquele outro numa lógica contínua de reinterpretação à luz dos valores da modernidade avançada. Envereda-se, assim, pela construção dum processo identitário em que os indivíduos e os grupos se tornam também actores fundamentais. É o regresso do actor de que nos fala A. Touraine (1984).

Parafrazeando N. Elias (1986), dir-se-á que numa sociedade dos indivíduos, cada um é induzido a construir individualmente a sua inscrição no espaço social e religioso, por vezes, num contexto de indeterminação crescente em correlação com a modernidade religiosa também ela plural. Tal lógica tem-se afastado duma outra das sociedades tradicionais em que os rituais de carácter iniciático marcavam solenemente a entrada dos jovens na comunidade dos adultos constituindo-os ao mesmo tempo, em fiéis depositários e transmissores do património cultural, apesar de todas as sociedades e culturas comportarem em si a dinâmica da mudança.

Com efeito, a permanência das sociedades no percurso da história tem-se conseguido ao ritmo das transformações, porque, quando nasce uma sociedade, nasce com ela a dinâmica (G. Balandier, 1986). Neste sentido, para lá dos grandes momentos pontuais de mudança introduzida pelas revoluções, as modificações produzem-se também intensa e paulatinamente ao ritmo das relações inter-geracionais na medida em que as gerações mais novas tendem a inovar, comparativamente com as mais velhas. No nosso tempo, as

coisas são algo mais complexas, pois que uma mesma geração ao longo da sua existência tem sido tributária e actor de várias mudanças e de redefinições identitárias. Ao mesmo tempo acusam-se muitas vezes os jovens de tudo querer modificar, de não se identificarem mais com o passado dos seus progenitores, esquecendo, porém, que na maioria dos casos os jovens são mais objecto do que actores das mudanças introduzidas pelos adultos, em vista do lucro que daí possam retirar. É assim, sobretudo em matéria de consumo de toda a ordem em que os jovens são concebidos numa óptica de utilidade marginal a consumir logo que se trata da rentabilidade económica, social e cultural nas suas mais variadas cambiantes. Tal é o caso da moda, da música, dos brinquedos, dos divertimentos, da vida nocturna, do álcool, da droga, do lazer em sentido lato, das ideologias, do turismo, em suma dos prazeres do imediato e do efémero *hic et nunc*.

A *desconstrução-(re)construção das identidades religiosas
juvenis perante a modernidade avançada*

Nas sociedades da contemporaneidade ter saúde, uma família, trabalhar e ter um emprego estável, mais ou menos bem remunerado, parecem ser as principais preocupações das pessoas. Mas serão estes elementos suficientes para definir a identidade individual e social numa sociedade que tenta muitas vezes reduzir as pessoas às leis dos números e do sucesso? Decerto que não. Sob o ponto de vista jurídico, a identidade supõe um nome próprio, um nome patronímico, uma nacionalidade, eventualmente uma profissão e categoria socio-profissional.

A nível europeu, desde há muito que a religião parece deixar de ser um elemento fundamental na construção da identidade social dos indivíduos. Aliás, em nome do respeito pela liberdade de consciência e do princípio da não discriminação em função das várias pertenças culturais, das nacionalidades e das crenças, desde as revoluções liberais dos séculos XVIII e XIX que estes elementos foram retirados dos indicadores de identificação dos inquiridos de índole estatística ou outra, o que não é de modo algum o caso dos Estados Unidos. Aqui a pertença religiosa constitui um elemento fundamental para a identificação social dos indivíduos. Mas hoje, em termos de identidade social a questão do quem és? parece substituída pela do que fazes independentemente das suas pertenças familiares ou filiações de carácter cultural e religioso. Isto denota quanto o material em detrimento do simbólico povoa os imaginários sociais, logo que se trate de identificar os indivíduos.

De um tal modo de viver e apreender esta realidade retiram-se ainda duas outras facetas. Uma prende-se com o sentir religioso, na medida em que frequentemente também se recorre à religião numa lógica de consumo de determinados bens e serviços segundo as circunstâncias. Por exemplo, o recurso a este ou àquele rito, à aquisição deste ou daquele elemento, deste ou daquele serviço pode oferecer outras garantias de protecção contra as forças do mal ou dar mais brilho e esplendor à festa e algum reconhecimento social que lhe possa estar associado. De algum modo, trata-se duma identidade religiosa difusa e fragmentada em termos sociais e religiosos, talvez mais de fundo tradicional, quiçá utilitário, e mais vivida de modo fluído, na medida em que se inscreve num conjunto de práticas que, sendo do domínio religioso, valem sobretudo em função das subjectividades individuais e das prerrogativas sociais que lhes possam estar associadas. Por exemplo, tanto quanto se sabe, a avaliar pela adesão das práticas religiosas, os estudantes universitários em Portugal dizem-se menos identificados com a totalidade dos valores da religião católica. Contudo, os ritos de fim de curso integram com grande fulgor e esplendor a dimensão religiosa em favor da benção das pastas. Trata-se, pois da procura da dimensão festiva e de uma identificação religiosa institucional vivida de modo fragmentado e assumida ape-

nas em certos momentos socialmente marcantes do percurso da existência, por vezes até de forma massificada.

A outra relaciona-se com uma dimensão temporal. O nosso tempo é o do movimento frenético, da transformação rápida e contínua, das formas de vida em constante devir, da dificuldade em construir e solidificar as memórias colectivas. O viver quotidiano inscrito na mudança intensa é frequentemente marcado pela surpresa, o novo e o desconcertante. No dizer de G. Balandier (1985), a “supermodernidade” é movimento acelerado. Porém, este integra também a incerteza, uma vez que dificilmente permite antecipar o rumo certo dos acontecimentos. A “hipermodernidade”, é o movimento, a desconstrução e a reconstrução, a supressão e a produção e do inédito de forma contínua.

Num tal contexto, a relação com as coisas, as pessoas, os sistemas de valores e de referências, os códigos que consciente ou inconscientemente regulam a vida quotidiana alteram-se profundamente. Tudo parece mais obscuro e, por conseguinte, menos inteligível. Banalizando a irrupção do novo, a “supermodernidade” dá continuamente azo a situações mal identificadas e por isso mais incontrolláveis, sobretudo por parte das tradicionais instituições de socialização, mormente a família, a escola e a religião. Este estado de coisas associa a modernidade do presente a um estado de crise, à ameaça e ao mal estar. Daí que as questões acerca da significação e das identidades se multipliquem e se ponham, tanto ao indivíduo como ao colectivo.

Por seu lado, a própria modernidade religiosa dos países ocidentais, no decurso dos últimos decénios, com o eclodir de vários movimentos religiosos e até com fenómenos de sincretismo aqui e ali, mesmo no interior da Igreja católica, advem cada vez mais plural. Como refere D. Hervieu-Léger (2001, 186) “a modernidade religiosa é caracterizada pela individualização e, portanto, pela extrema pluralização das trajectórias de identificação que conduzem, eventualmente, os indivíduos a endossarem, retirando daí implicações práticas e extremamente variáveis a sua pertença ‘escolhida’ numa linha de crença particular. Em parte, esta escolha prende-se com a instauração do novo regime da verdade religiosa, que faz progressivamente primar a verdade subjectiva, apropriada pelos indivíduos sobre a verdade objectiva, institucionalmente prescrita”.

Este complexo de elementos torna mais difícil a interpretação dos sistemas de significação herdados e dificilmente renováveis logo que relacionados com o turbilhão das mutações rápidas em que nos temos deixado enleiar. No nosso tempo, tudo parece orientar-se pelo registo do efémero e do refazer constante. As sociedades da supermodernidade são cada vez mais sociedades sem memória e da amnésia, pois vive-se numa lógica do fazer e desfazer constante, tanto da materialidade das coisas como do próprio saber e dos sistemas de significação para a existência, menos aliados ao religioso e cada vez mais fragmentados do que noutros tempos.

É verdade que nos últimos tempos o religioso, pulula um pouco por todo o lado. Porém, concebe-se e reelabora-se através de mecanismos e objectivos distintos de um passado ainda recente. Por exemplo, ao nível da religião católica, apesar de 89,3% dos portugueses se identificarem como católicos, as respectivas igrejas continuam a esvaziar-se como o mostram os dados do último recenseamento à prática religiosa dominical em Portugal. E isto por uma dupla razão. Por um lado, procura-se mais o religioso num contexto de crise social e económica, de algum modo numa situação de desencanto perante o falhanço das ideologias prometaicas e a situação de incerteza e insegurança que lhe estão associadas; por outro, o religioso, inscreve-se mais no domínio das escolhas privadas (Y. Lambert, 1993; D. Hervieu-Léger, 1999; C. Dubar, 2000; M. Villaverde Cabral et al., 2000) e a adesão ao mesmo é mais tributária das subjectividades e da utilidade prática que daí se possa retirar no imediato. Como diz J. Machado Pais (2000, 11) “... a religiosidade dos portugueses é de natureza heterodoxa, sincrética e pessoal, muito embora sob o amplo chapéu de um catolicismo unificante”.

Continuando a seguir esta via de raciocínio, interessa anotar que, hoje, as gerações mais novas procuram menos a rotina da experiência religiosa e investem mais em momentos fortes, mais portadores de significação, podendo esta ser fragmentada no tempo e em função das circunstâncias mais ou menos imediatas. A título de exemplo apontemos os encontros do Papa com a juventude, os encontros de Taizé, as peregrinações a este ou àquele santuário e outros locais de culto e os momentos pontuais em que se celebram acontecimentos importantes da vida pessoal, familiar e social. Na esteira de D. Hervieu-Léger (1999) podemos dizer que na maioria dos casos se trata menos da imagem do “convertido” – embora na nossa época se vá assistindo a algumas conversões no interior de várias religiões – do que da figura do “peregrino”. Actualmente, em muitas das situações apontadas ou outras similares, as pessoas vêm para participar numa actividade religiosa quando disso sentem necessidade, independentemente de uma prática cultural regular que é por vezes menos frequente. É verdade que os católicos praticantes regulares, normalmente, também frequentam estes locais e praticam estes ritos. Porém, nem restringem as suas práticas religiosas a estas dimensões nem fazem a separação entre umas e outras. É o todo que engloba a sua dimensão de católico.

Por outro lado, frequentemente, a definição-indefinição das gerações intermédias (30-50 anos), elas mesmas em posição de rupturas e de busca de novas identidades em relação à religião, vai exercer várias repercussões logo que se trate da socialização religiosa dos jovens. Por exemplo, se há hoje muitos pais que, mesmo deixando de praticar assiduamente, continuam a interessar-se pela prática dos ritos de iniciação religiosa dos seus filhos, manifestamente através do Baptismo, da Primeira Comunhão e da Profissão e quicá do Crisma, o que supõe um percurso de catequese com alguma duração, outros há que, em nome da liberdade religiosa outorgada aos filhos desde tenra idade, deixam a eles o encargo de escolherem a via que quiserem seguir quando forem mais crescidos. Frise-se que não lhe deixam a mesma capacidade de escolha no que se refere à escola e alguns até às aulas de ginástica, natação, balé, música e assim por diante. Se, indiscutivelmente, todos estes elementos entram, hoje, em linha de conta no cômputo da valorização social, o mesmo não acontece em matéria religiosa cujas escolhas são cada vez mais relegadas para o foro das escolhas privadas e individualizadas. Por exemplo, por vezes até, no interior da mesma família deparamos com muitas situações em que uns se dizem crentes e praticantes, outros apenas crentes e aqueles outros agnósticos ou ateus. Ora, num passado ainda recente isto muito raramente acontecia, pois que, na generalidade dos casos, pais e filhos alinhavam pelo mesmo diapasão em matéria de crenças e de práticas religiosas. Hoje nem sempre é assim. Contudo, apesar dos desvios, vários estudos apontam no sentido da família exercer a mais forte influência a este respeito, como de resto no que se refere à posição perante a política (Trabalhos dos alunos do 4.º ano do curso de Sociologia das Organizações, da Universidade do Minho, 1999; A. Muxel, 2001).

No que se refere à religião católica, a tripla dimensão: 1.ª Comunhão-Profissão de Fé-Crisma distendidas por um período temporal que vai normalmente dos 6-7 aos 15-18 anos constituem os principais ritos do processo iniciático e, até a um passado ainda recente, a par da prática dominical e no fim da vida o funeral religioso, constituíam os principais pilares da identificação religiosa (muitos podem ser considerados os cristãos das quatro estações: baptismo, comunhões, casamento e funeral, de que fala G. Le Bras, (1955). Porém, nos nossos dias, nada garante que os mesmos confirmem os elementos fundamentais duma construção identitária religiosa em articulação com a vida e os preceitos da Igreja em matéria de prática e de compromissos religiosos que sejam duradouros. São frequentes os casos de abandono da prática religiosa e até de menor identificação com a comunidade dos crentes que lhe está associada, bem como com os sistemas de valores por elas perfilhados, por parte de um certo número de jovens que seguiram este percurso de iniciação religiosa, sem que, no entanto, se deixam de confessar católicos.

“Fui à catequese, fiz as comunhões, pretendo que a minha filha faça o mesmo. Mas não penso obrigá-la. Não pratico mas sinto-me católico”. Tais eram as considerações tecidas por um português que entrevistámos recentemente na Alemanha no quadro de um estudo que prosseguimos acerca das questões da identidade e da cidadania.

Será então oportuno sublinhar que, hoje, parece mais pertinente falar de construções identitárias religiosas ou de processos de identificação religiosa em devir do que de identidade no sentido tradicional do termo, isto é, uma identidade forjada na infância e na juventude e determinante para toda a vida. Por outro lado, importa ter presente que na sociedade portuguesa hodierna, aliás à semelhança do que se passa em muitas outras no contexto europeu, se denota uma distância entre uma simples afirmação social de pertença identitária religiosa e o compromisso com a vida em geral e as práticas religiosas regulares em particular, que lhe estarão associadas

No que se refere aos jovens, como noutros domínios da existência, em termos de transmissão-reelaboração das identidades, enveredam também por processos de socialização secundária (M. E. Leandro, 1984; C. Dubar, 2000), uma vez que se afiguram menos enleados por mecanismos de reprodução do idêntico e se tornam mais em sujeitos-autores do seu devir humano e espiritual. Ademais, perante as transformações e as solicitações sociais em curso, esta atitude revela-se deveras pertinente. É assim no interior da família, da escola, da profissão e as identidades religiosas também não parecem escapar a este fenómeno. Nesta perspectiva, os jovens e mesmo os adultos não deixam de se re-construir em permanência. De algum modo, estão em formação contínua, como bem o atestam as lógicas da reciclagem profissional e os cursos de formação para progressão na carreira e até as Universidades para a “Terceira Idade”. Deste modo, aprendem e apreendem algo sobre si mesmos, normalmente através dum processo de inviduação (E. Durkheim, 1985) e do olhar daqueles com quem tendem a partilhar experiências idênticas, tanto no que se refere às certezas e incertezas, como às crenças e as procuras de sentidos para a existência fora dos legados tradicionais.

Quanto ao religioso, verifica-se, hoje, nos jovens uma maior tendência para assumirem as suas escolhas, quer elas se inscrevam na continuidade numa linha de identificação com a Igreja e os princípios que defende, quer numa linha de discontinuidade ou de reinterpretção individual, integrando esta elementos de vária ordem, consoante se inscrevem na realização das suas aspirações mais profundas. Assim, podem seguir-se alguns aspectos em determinadas circunstâncias da vida e recusar-se outros ou até fazer tábua rasa dos elementos de identificação religiosa herdados. Ou ainda operar algumas passagens no sentido de reconstruir formas de religioso híbrido que podem mesmo integrar princípios advindos de diferentes áreas dos movimentos da modernidade religiosa mais recente. Mas ainda assim, muitos jovens, em matéria religiosa, tendem a libertar-se das interferências institucionais, sobretudo quando as mesmas apresentam algum carácter constringedor. O caso de certos valores éticos mais relacionados com as práticas sexuais extra-conjugais ou uma certa concepção de justiça social é disso revelador.

*As instâncias de transmissão das identidades religiosas
perante os desafios do nosso tempo*

a) Do lado das Igrejas

Em termos religiosos, o primeiro grande problema, e que é aliás dos mais dificilmente apreensíveis pela sociologia da religião, prende-se, por um lado, com a disseminação das crenças nas sociedades da modernidade avançada. Por outro, com o facto da construção

das identidades religiosas tender a emancipar-se da influência das grandes instituições e dos dispositivos tradicionais, designadamente no que se refere à família e às igrejas. Noutras religiões como, por exemplo, no Islão, as coisas são bastante diferentes uma vez que, aqui, tanto a família como as comunidades dispõe de outros mecanismos de enquadramento dos mais novos. A situação é bem mais complexa nas sociedades ocidentais onde predomina o cristianismo, uma vez que as sociedades são menos integradoras sob o ponto de vista religioso.

Nos nossos dias, e sobre este aspecto bem concreto, denota-se uma muito menor influência do regulamentado no quadro institucional das igrejas. Por outras palavras: até há relativamente pouco tempo (cerca de segunda metade do século XX), a construção das identidades religiosas estava de algum modo imbricada num dispositivo de crenças e de sinais de pertença controlados pelas igrejas. Nos nossos dias, no que se refere à religião católica, por exemplo, as coisas são bem diferentes na medida em que as igrejas e a própria família vão perdendo cada vez mais o controlo da construção das identidades religiosas, no sentido tradicional do termo. Tal facto inscreve-se na lógica da modernidade que submete o sagrado à prova das grandes mudanças em que a religião não aparece mais claramente definida pelas funções que a tradição e a instituição lhe atribuíam: propôr à consciência uma imagem coerente do mundo, conferir uma legitimidade aos valores e às regras que orientam as condições individuais e colectivas, oferecer recursos que permitam responder aos imponderáveis, às provações e ao acontecimento inesperado da vida.

Actualmente, nas sociedades da racionalidade científica e da precisão tecnológica, as coisas são bem diferentes, ainda que ultimamente com a reemergência do religioso que traz consigo a explosão de novos movimentos sociais e de religiosidades paralelas, como afirma D. Hervieu-Léger (1999), pareça estarmos perante uma “modernidade reencantada”. Mas mesmo assim, as escolhas e as adesões além de serem hoje muito mais abundantes e plurais podem também distanciar-se dos itinerários inicialmente forçados no interior da família e no seio da Igreja. Basta repararmos que, apesar de no interior da Igreja Católica, desde os anos cinquenta do século passado, se ter investido insistentemente em novas técnicas pedagógicas no que se refere à catequese, nem por isso, muitos jovens, uma vez terminado o percurso de iniciação e formação cristã mais assídua, continuam a ser fiéis seguidores das transmissões religiosas e a pautar a sua existência pelos valores que aí lhe foram transmitidos. Aliás, a religião não aparece mais como a única portadora de sentido para a existência e muito menos a tradição religiosa comporta um código de significação capaz de se impor igualmente a todos. Nesta perspectiva, a religião é cada vez mais sujeita a mecanismos de recomposição e de fragmentação.

Estes fenómenos induzem-nos, então, a repensar diferentemente a questão das identidades religiosas herdadas, sobretudo, logo que se trate das identidades religiosas juvenis permanentemente sujeitas à dinâmica da (des)construção-(re)construção, como acontece em Portugal. É verdade que 89,3% dos portugueses quando confrontados com a questão da pertença religiosa dizem-se católicos (Villaverde Cabral et al., 2000). Porém, os sucessivos recenseamentos feitos pela Igreja Católica, desde 1977, acerca da prática dominical e outros elementos relativos aos comportamentos religiosos dos portugueses, bem como os próprios recenseamentos da população dos últimos decénios vêm registando uma importante diminuição destas práticas. Neste período, estes índices passaram de 28,7%, em 1977 (*Revista de Economia e Sociologia*, 1979) para 26% em 1991 (CESP, 1994, 20) e cerca de 20%, em 2000. Denota-se, assim, uma forte mudança dos comportamentos dos portugueses relativos às práticas ancestrais dominicais.

Neste aspecto, aliás como noutros, a sociedade portuguesa tende a aproximar-se dos padrões de outras sociedades europeias, como por exemplo a França, a Espanha, a Itália, entre outros. Y. Lambert (1993) analisando em França os efeitos da idade, da geração e do período e comparando com o que se passa também com outros países europeus, desde o

dealbar dos anos sessenta ao princípio dos anos noventa do século passado, retira três conclusões interessantes. Durante este período a prática religiosa desce para todas as idades. No entanto, ela desce de maneira ainda muito mais significativa para os jovens nascidos depois de 1950. Em França, de 33% em 1962, 20% em 1966 passa para 2% em 1994. No mesmo período, em Itália e em Espanha passa-se de 70% ou 75% de praticantes por parte dos idosos a 25% ou 30% para os jovens. Este fenómeno é particularmente notório para as pessoas com idades abaixo dos 50 anos, ou seja, as gerações nascidas na segunda metade do século XX. Em Portugal, os estudos feitos sobre estes aspectos apontam no mesmo sentido, embora com dados estatísticos distintos.

Porém, um outro estudo publicado recentemente em França (2000), pelo mesmo autor, confirmando algumas das tendências anteriores, revela também dados novos. Por exemplo, há mais pessoas que se dizem ateias, inclusive entre os jovens, mas entre estes, os de 18-29 anos, dizendo-se ainda menos praticantes reforçam, todavia, o sentimento de que encontram na Igreja Católica resposta para algumas das suas necessidades espirituais e sentem-se atraídos pelas suas cerimónias religiosas, ainda que o Baptismo das crianças e o casamento religioso diminuam. Não deixando de se vislumbrar aqui alguns paradoxos trata-se de uma realidade religiosa e social que levanta questões à Igreja e à sociedade em geral. Como diz Y. Lambert (2000, 139) “a crença em Deus exprime uma evolução incerta que esconde um resvalar para um ‘Deus pessoal’ para uma ‘espécie de espírito ou de força vital’, ao passo que o ateísmo convicto progride paulatinamente”.

Continuam aqui as dificuldades. Habitados à ideia que medir e quantificar estatisticamente é ter uma noção clara da realidade, constata-se, assim, uma distância entre as declarações de pertença, que continua elevada (95% em 1991, 89, 3% em Portugal, em 1999; 79%, em 1993 e 74% em 1999 em França) e de prática, que diminui intensamente. Deste modo, pode dizer-se que no interior da paisagem religiosa católica em Portugal existem várias modalidades de produção simbólica acerca das identidades religiosas diferenciadas. Há aqueles que decerto continuam a conceder um papel fundamental à religião nas suas vidas e combinam a prática regular julgada mais ou menos obrigatória com a adesão doutrinal, ou seja, os praticantes regulares e devotos (G. Le Bras, 1955) que são em menor número e muitos outros que em grande parte parecem considerar a religião como uma referência simbólica herdada ou mesmo reelaborada. Muitos há que dizendo-se crentes e católicos, considerando a religião como uma questão de consciência individual, se mostram menos aptos a seguir as orientações da Igreja. Dir-se-á, então, que o religioso tende a privatizar-se, a ser vivido de modo fragmentado e que a instituição religiosa não tem mais o peso e a influência que tinha no passado sobre a vida dos jovens, dado que a não adesão é mais intensa. Podemos evocar ainda aqueles que dizendo-se “sem religião” nem por isso deixam de ser crentes: crença numa vida após a morte que pode não estar correlacionada com a ressurreição dos cristãos mas antes um conjunto de crenças paralelas relacionados com uma rede de sistemas do mundo do maravilhoso como é por exemplo, a reencarnação, a consulta do horóscopo, a telapatia, o uso de amuletos, a consulta de videntes, o jogo da sorte... A título de hipótese poder-se-á dizer que se trata de um vasto campo de crenças que se desenvolvem fora do institucional, o que se inscreve perfeitamente bem nalguns traços da modernidade religiosa da actualidade.

Estamos, assim, perante a intensificação de dois factores que mais cedo começaram por emergir nas demais sociedades europeias: a secularização e a desinstitucionalização, sabendo que neste último caso ela se estende também a outras instituições de enquadramento como são o exército, a escola, a família e até as empresas. Nesta perspectiva poder-se-á dizer que a produção das normas de sentido e a própria produção e fundamentação dos laços sociais, estando no passado estreitamente associadas a um enraizamento de cariz religioso e com as revoluções liberais a um “sagrado emanente” (E. Durkhiem, 1985) decorrente dos valores republicanos, tende a deslocar-se das instituições para a subjectivi-

dade. Mas a questão de fundo permanece. Como fazer então a articulação entre estas duas vertentes fundamentais do viver humano e social que é a subjectividade e o institucional?

b) Do lado da família

Em termos familiares, até há bem pouco tempo, as identidades eram em parte herdadas, hétero-determinadas e teria, então, mais razão de ser a expressão “tal pai tal filho”, ou “filho de peixe sabe nadar” ou ainda “diz-me de onde vens e dir-te-ei quem és”. Hoje as coisas são algo diferentes. Como diz M. Mead (1977), não vivemos mais em culturas pré-figurativas ou co-figurativas mas antes pós-figurativas, isto é, aquelas em que as gerações mais novas também exercem uma importante influência sobre as outras gerações. Além disso, em termos de socialização primária dos mais jovens, se esta deixou de ser predominantemente obra da família e da igreja, e integra simultaneamente o concurso de muitas outras instâncias socializadoras com particular destaque para a escola, os “*mass media*” e os grupos de pares, acresce ainda o facto da adolescência e da juventude se prolongarem por razões escolares, profissionais e matrimoniais. Tal dá azo a socializações secundárias mais intensas e a várias formas de rupturas no contínuo-distinção entre as gerações. Senão vejamos.

No decurso da última década, tentando compreender melhor as mudanças intervenientes ao nível das relações familiares e dos respectivos processos de socialização dos jovens, muitas das análises sociológicas incidem sobre certos momentos chave da existência individual. O prolongamento da adolescência e da juventude e a passagem destas à idade adulta têm sido analisados como um dos períodos, ao longo dos quais os indivíduos transpõem etapas decisivas no prosseguimento da sua existência social (O. Galland, 1992). É ao longo deste período que as novas gerações deixam progressivamente o universo das suas origens (família, escola, catequese...) e começam a realizar as heranças (sócio-culturais, educativas, económicas) de que são portadoras. Ou, ao invés, vão forjando elas próprios um processo de socialização secundária e vão constituindo, assim, os seus próprios modos de vida e reconstruindo os seus percursos de identificação, nem sempre no prolongamento da identidade legada pelos familiares, mesmo sob o ponto de vista económico e social. De resto, são os próprios pais que, mobilizando-se neste sentido, contribuem para a construção de identidades individuais, sociais e culturais diferentes das suas.

Ainda ao nível da família e da sociedade em geral, mais concretamente da escola, a dupla questão da transmissão-experimentação constitui uma dimensão bastante alargada da evolução contraditória dos comportamentos da juventude, mas também das influências das socializações primárias e, em menor escala, da elaboração de socializações secundárias e da transformações do laço entre as gerações. É inegável que existem profundas transformações de entrada na vida adulta a que não escapam os sistemas de valores, a posição perante a identidade religiosa. Numa palavra a procura de sentidos para a existência.

No que se refere à adolescência e à juventude trata-se de idades da vida que se prolongam no tempo e são cada vez mais imbuídas de incertezas. E isto por duas razões fundamentais. Um pouco por toda a parte nas sociedades ocidentais e entre nós com alguma diferença de calendário, o prolongamento progressivo, extensivo e intensivo do período de escolarização nos últimos cinquenta anos constitui sem sombra de dúvida o principal factor de prolongamento da juventude, embora os jovens pertencentes aos grupos sociais de condição modesta vivam diferentemente esta prerrogativa. De qualquer modo, a qualidade do diploma escolar (e este é associado a um determinado tempo, e o que ele implica) constitui hoje uma das principais componentes que determinam o modo de entrada na vida adulta, abrindo caminho para esta ou aquela profissão a que pode estar, também, associada a formação da família de procriação.

Esta extensão conduz a uma elevação do nível dos diplomas à saída do sistema de formação escolar. Poder-se-á dizer que a duração da escolarização fortemente aliada à temporalidade e à progressão dos efectivos, independentemente do grau de ensino, tem modificado a estrutura das idades à saída do sistema educativo escolar. Entra-se mais cedo na escola e sai-se mais tarde para lá da idade obrigatória (16 anos). Eis o que resume a importância outorgada e assumida ou não pela socialização escolar ao longo dos últimos anos. Apresenta-se muito mais vocacionada para o utilitário em função deste ou daquele emprego e a procura do estatuto social que lhe poderá estar associado e sem qualquer preocupação com a identidade religiosa dos seus alunos, atitude, de resto, partilhada em grande parte pela família. Tais sentimentos estão bem patentes, nas expressões duma mãe de família no quadro de uma entrevista num dos bairros sociais na periferia de Guimarães, ao falar de uma maior preocupação com a escola do que com a religião, uma vez que nas suas palavras “a religião não enche barriga”.

Por outro lado, denota-se que a família, instituição socializadora por excelência, tal como as demais instituições nas quais se inscrevia a continuidade das gerações, não tem hoje o impacto de outrora. A escola, a universidade, os partidos políticos, as igrejas são igualmente atingidos nesta dimensão. De qualquer modo, em termos familiares denota-se que a família, para além de outras mudanças a que vai estando sujeita, também não aparece mais como o garante fiel da reprodução das identidades sociais, profissionais e religiosas. Desde a Creche ou o Jardim de Infância que as várias pertenças sociais co-existem e que, assim, as crianças e os jovens vão sendo mais facilmente confrontados com os valores e as diferentes condições sociais da existência, o que não deixa de contribuir para forjar um novo entendimento das existências sociais e até religiosas. A este respeito, se a influência dos grupos de pares constitui um elemento importante no percurso de socialização dos mais novos, nem sempre a realidade corrobora esta adequação, dado que a identidade que decorre das pertenças sociais continua a ser determinante. Mesmo assim, há determinados valores que tendem a propalar-se mais do que outros.

Sobre este aspecto muito concreto constata-se também que o religioso não impregna a realidade social e, quiçá, familiar. No geral, longe parece ir o tempo da generalização da divisa da “família que reza unida permanece unida”. Frequentemente a família delega a incumbência da formação religiosa dos mais novos à igreja através da catequese. Todavia, apesar de todas as transformações introduzidas nos processos de transmissão, a família continua a exercer um papel importante nesta matéria, na medida em que, orientando as escolhas, transmite fundamentos de justificação destas práticas. Como diz o provérbio “a palavra convence mas o exemplo arrasta”.

Sob o ponto de vista religioso, se para um certo número de pais esta dimensão constitui um aspecto importante da vida, para outros poderá ser relegada para segundo plano. Tudo depende do valor que os pais atribuem à dimensão religiosa nas suas vidas e na educação dos seus filhos. A verdade é que, como se depreende de estudos feitos noutros países, como por exemplo em França, a transmissão religiosa (no caso católica) depende acima de tudo da intensidade da implicação religiosa dos pais. Por exemplo, o inquérito ISSP de 1998, veio revelar que se os pais eram os dois católicos praticantes regulares, 80% dos filhos de 12 anos seguem esta orientação, ao passo que quando os pais são os dois católicos não praticantes as taxas de prática regular dos filhos descem para 33% e tendem a descer muito mais à medida que os filhos avançam na idade. E se os pais são católicos de prática irregular ou apenas um é praticante regular, as taxas tendem a situar-se numa posição intermédia. Frise-se que o caso dos dois pais católicos praticantes na idade da adolescência representa um quarto das origens católicas na idade da adolescência em França.

Uma parte importante deste processo de perda católica reside sem sombra de dúvida no facto de que, muitas vezes, os católicos não o são na realidade, ou pelo menos “muito

católicos”, se é que se pode falar assim... Irresistivelmente fazem pensar nos ‘herdeiros sem testamento’ (Y. Lambert, 2000).

Mas também a televisão instalando-se no seio da família traz para dentro de casa outras imagens e patenteia modos de vida e valores que nem sempre se coadunam com os da família e muito menos aqueles que na generalidade são defendidos pelas religiões. Paralelamente, os princípios religiosos são menos seguidos e aparecem menos como justificação das atitudes e dos comportamentos educativos ou outros mesmo no interior da educação familiar. É hoje bem conhecido – desde os anos cinquenta do século passado – o facto de se insistir mais num tipo de socialização educativa que permita o pleno desenvolvimento da criança e a revelação das suas potencialidades e não tanto na transmissão de regras e de valores tradicionais mais ou menos rígidos. Esta lógica da insistência no pleno desenvolvimento da criança engendra uma certa desqualificação da família enquanto agente de socialização, e torna simultaneamente mais precária a capacidade de transmissão, o que leva os psicanalistas, nos anos noventa, a falarem de crise de transmissão associada a uma certa demissão dos pais logo que se trata de certos, valores e interditos.

Neste cenário, em termos de socialização religiosa familiar podemos então perguntar-nos se os filhos de pais crentes e praticantes virão eles também a trilhar os mesmos caminhos? E que atitudes tomarão perante a identidade religiosa os filhos de pais crentes e não praticantes? E os filhos dos indiferentes que dizendo-se crentes se revelam passivos perante a religião? Que atitudes tomarão perante a religião numa sociedade menos eivada pelo religioso e em que as escolhas a este propósito são plurais e mais relegadas para o domínio das escolhas privadas?

As situações decerto diversificam-se mesmo no interior de cada uma das situações apresentadas. Todavia, a avaliar pela realidade que nos é dado conhecer, nem sempre um grande número de famílias estão preocupadas com a transmissão religiosa que eles mesmos herdaram dos seus antepassados, ainda que reinterpretada num novo contexto de mudanças inclusive religiosas, por vezes até em nome da sua liberdade de escolha, quando tiverem condições para o efeito. Esta atitude da escolha, deixada exclusivamente ao cuidado dos filhos, pode justificar uma certa atitude de recusa, implícita ou explícita, por parte dos pais em querer transmitir eles mesmos uma fé religiosa. Paralelamente, faz eco ao desejo de um certo número de jovens no sentido de poderem eles mesmo escolher ou não a sua religião em função das afinidades que possam sentir com a tradição ou com qualquer outro movimento religioso e dos benefícios que daí possam tirar.

Por outro lado, esta procura de uma religião por escolha e não por transmissão, que valoriza a autenticidade de um percurso de procura e de adesão pessoal e não de conformidade com as verdades religiosas transmitidas pela instituição, inscreve-se perfeitamente bem nos valores da modernidade. Estes, insistindo na racionalidade, na liberdade, na igualdade, na individualização, na diferenciação funcional, na inovação e a relativização dos grandes sistemas de explicação do mundo e das sociedades e do seu funcionamento (dos mais antigos aos presente), fazem emergir uma certa capacidade das pessoas se pensarem por si próprias como individualidades e trabalharem no sentido de se forjarem uma identidade pessoal para além de toda a identidade herdada ou outorgada por outrem. Deste modo, da parte dos pais, se alguns parecem ver assegurada alguma continuidade, bom número daqueles que se preocuparam com a transmissão religiosa aos seus filhos, constata não sem alguma desilusão ou, inversamente, algum conformismo que se trata de um domínio que escapa ao seu controlo e influência e que se inscreve no espírito do tempo.

Neste movimento inscrevem-se ainda dois traços fundamentais da modernidade que se prendem, por um lado, com a diferenciação e separação das instituições, isto é, do político e do religioso, do sagrado e do profano. Por outro, com a ruptura com o mundo da tradição, segundo o qual o homem é mestre e legislador da sua própria vida, capaz

igualmente, em colaboração com os demais e aproveitando dos recursos que a sociedade põe ao seu alcance, de dar uma nova reorientação e determinação à sua vida e ao contexto envolvente, sem ter necessariamente de fazer apelo a uma qualquer entidade religiosa.

Nesta lógica, nas sociedades ocidentais, o religioso parece ter-se esvaziado de algumas significações e funções anteriores sem que ainda tenha conseguido recriar outras de similar dimensão. Daí, também que as questões da identidade religiosa se ponham diferentemente para os jovens e muito particularmente quando nascem e crescem numa família em que ela própria apresenta alguma dissonância entre os sistema de crenças que diz perfilhar e as práticas que lhe estão associadas. No entanto, vários estudos feitos sobre a relação entre as pertenças-influências familiares e as convicções religiosas dos jovens revelam que, na generalidade dos casos, os jovens crentes e praticantes são descendentes de famílias crentes e praticantes. As situações tendem ainda a tornarem-se mais persistentes se os casamentos forem endogâmicos em termos de pertença social e religiosa. Mas os mesmos estudos revelam também que cerca de metade desses jovens não se mostram inclinados a seguir a linha traçada pelos pais, mas antes a trilhar o seu próprio caminho perante o religioso ou o sistema de crenças em geral (Y. Lambert, 2000). Em 1990, aquando do lançamento do inquérito internacional aos valores europeus, P. Bréchon considerava que cerca de 5% dos jovens europeus se haviam convertido à religião católica. Mas, em contrapartida 27 % também a haviam abandonado, pelo que o balanço pesa a favor do abandono.

Mas os caminhos da transmissão e das ressocializações são complexos e uma multiplicidade de actores estão em jogo para dar forma e sentido ao percurso de um indivíduo ou de um grupo logo que se trata dos seus percursos identitários de cariz religioso. Por vezes, as respectivas influências, mesmo no seio da família, não são fáceis de diferenciar. Afinal o que cabe ao pai ou à mãe ou aos dois em conjunto? Além do mais a família não forma uma ilha no seio da sociedade. Contudo, nem todas estão igualmente expostas ao mesmo tipo de influências nem a elas reagem da mesma maneira. Por outro lado, os percursos de vida dos jovens estão hoje sujeitas a muitas e variadas influências fora do alcance das famílias, o que também lhes confere outra capacidade de serem mais sujeitos-actores dos seus destinos, inclusive em matéria de escolha e de identidade perante a religião.

Conclusão

Recapitulando, invoquemos três constatações fundamentais analisadas ao longo deste trabalho, visando apreender as transformações em curso ao nível da herança identitária religiosa, no quadro da religião católica. Em primeiro lugar, frise-se que as identidades, inclusive no domínio do religioso, revelam-se extremamente dinâmicas, com particular destaque para estes tempos que são os nossos, em que tudo entra num movimento frenético de transformações. Como qualquer outro fenómeno social da actualidade, as identidades religiosas juvenis participam desta dinâmica social e religiosa em devir que faz com que as identidades herdadas estejam cada vez mais sujeitas aos desgastes desencadeadas por um conjunto de mecanismos que atingem tudo o que se inscreve no tempo e nas relações entre gerações.

Refira-se, em seguida, que também as relações entre gerações progenitoras e gerações herdeiras, em termos identitários, têm sido objecto de várias modificações. Há mesmo aspectos em que se pode dizer que estas diferentes gerações são simultaneamente co-habitantes, cúmplices e co-herdeiras, pois são ambas confrontadas com a emergência de novos valores, ainda que em diferentes idades da vida. Porém em termos sociais, culturais e

muito particularmente religiosos, as gerações jovens raramente são totalmente herdeiras, pois em muitas situações tendem a reelaborar o seu percurso de identidade religiosa, que nuns casos se pode manifestar apenas em termos de pertença e noutros de adesão a um conjunto de práticas regulares e de compromisso com a vida.

Por outro lado, muitas vezes, as gerações jovens situam a sua relação com a religião no quadro das suas escolhas privadas. Muitos constroem ainda um percurso religioso vivido de maneira fragmentada. Por um lado, retiram-se certos elementos e adoptam-se ou inventam-se outros com os quais se sentem mais em sintonia; por outro, frequentam certos ritos e lugares conforme se ajustem melhor aos seus interesses mais imediatos. É a figura do “peregrino”, de que fala D. Hervieu-Léger (1999), que procura os locais sagrados e respectivos ritos quando deles sente necessidade, independentemente de uma prática cultural regular. Muitas vezes, esta busca prende-se com razões emocionais, momentos pontuais de grande efervescência ou outros elementos de procura espiritual ou até material ou mesmo de movimentos de massas mais ou menos pontuais.

O terceiro aspecto prende-se com as lógicas da desconstrução e re-construção das identidades religiosas herdadas à luz dos valores da modernidade avançada. Esta sendo movimento frenético, o que se faz e desfaz perante o olhar menos advertido, não tem deixado indemne qualquer sector da vida humana, social, cultural, familiar e religiosa. Neste último domínio invoquemos três aspectos muito concretos: a prática religiosa, desde os anos sessenta, decrescendo em todas as idades da vida, em todos os países ocidentais, atinge proporções muito maiores para os jovens e mesmo as demais gerações nascidas na segunda metade do século XX. Como é demais conhecido pelos analistas destas questões, o religioso pulula um pouco por todo o lado ao longo dos últimos anos e as “crenças paralelas” estão em crescendo. De resto, a avaliar por uma certa realidade e alguns trabalhos produzidos sobre esta questão (Y. Lambert, 2000), dir-se-á que as crenças tendem a crescer entre os jovens. Porém, nem sempre se inscrevem numa linha tradicional de crenças legadas pela Igreja e a família ao longo dos séculos. Ademais, as Igrejas continuam a esvaziar-se e ainda mais de jovens. Importa, todavia, lembrar que poderá haver também aqui alguns efeitos demográficos que se prendem com a forte diminuição da natalidade nas últimas décadas.

De qualquer modo, este fenómeno só por si não explica a questão que é muito mais profunda. A isto junta-se ainda uma tendência para reenviar as escolhas religiosas para o domínio da subjectividade, do privado. Simultaneamente denota-se um impacto muito mais crescente da secularização e da desinstitucionalização que, aliás, neste último domínio não abrange tão só a religião.

Este último ponto adquire ainda maior relevância quando o relacionamos com o papel das instituições socializadoras mais directamente relacionadas com a formação religiosa e das respectivas identidades das crianças e dos jovens, com particular destaque para a Igreja e para a família. Todos os trabalhos produzidos sobre esta matéria revelam que ambas têm hoje muito menor impacto, a este respeito. Mesmo assim, a família continua a ser o principal catalizador em termos de formação e de adesão às práticas religiosas por parte dos seus filhos. De certa maneira e em determinadas circunstâncias, poderia até falar-se dos “herdeiros religiosos”, o que nem sempre é corroborado pela realidade, como o analisamos anteriormente. Refira-se ainda que, numa sociedade do conhecimento, os jovens de hoje enveredam por processos de escolarização muito mais prolongados, o que lhes confere outra capacidade de se posicionar sobre a vida, o mundo, a sociedade e os sistemas de explicação simbólica e de sentido para a existência como é a religião.

Ao terminar digamos, então, que as identidades religiosas herdadas pelos jovens, ao longo dos últimos decénios têm sido sujeitas a vários tipos de influências dando azo a múltiplas e variadas situações. Encontrar a sua identidade religiosa, significa hoje poder conceber-se a si próprio perante si mesmo e perante os outros, sem ter que ficar agarrado

ao pré-estabelecido e ao pré-outorgado pelas gerações socializadoras. Mesmo a adesão às instituições e aos valores tradicionais quer-se livre e menos objecto de constrangimentos. Tal como noutros aspectos a reelaboração da identidade religiosa integra a divergência, a procura de vários espaços e estruturas intermédias, de espaços de resistência ou até de indiferença, mas também de permanência e de mudança e de capacidade de recriar, por vezes tergiversando ao entrar num processo de construção individual das identidades. Daí que a questão da formação e da definição das identidades religiosas juvenis seja hoje um fenómeno de veras complexidade nas sociedades da modernidade avançada.

Bibliografia

- BALANDIER G., (1971), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, PUF.
- BALANDIER G., (1985), *Le detour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.
- BALANDIER G., (1986), *Sens et puissance*, Paris, PUF (Coll. "Quadrige").
- CASTEL R., (1995), *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard.
- CAMILLERI C., (1998), "Cultures et stratégies, ou les mille manières de s'adapter" in RUANO-BORBALAN J.- C., (sous la direction de) *L'identité L'individu, le groupe la société*, Paris, Editions Sciences Humaines, pp. 57-62.
- CHATEL V., (1997), "Le lien social d'hier à aujourd'hui" in PAVAGEAU J, GILBERT Y., PEDRAZZINI Y. (Sous la direction de), *Le lien social et l'inachèvement de la modernité. Expériences d'Amérique et de d'Europe*, Paris, L'Harmattan/ARCI, pp. 41-54.
- CESP (1994), *Recenseamento da prática dominical - Total nacional. 1.º Relatório - Resultados preliminares*, Lisboa, Universidade Católica.
- DE SINGLY F., (1993), *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan.
- DE SINGLY F. (1996), *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan.
- DUBAR C., (1992), *La socialisation*, Paris, Armand Colin.
- DUBAR C., (2000), *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF (Coll. "Le lien social").
- DURKHEIM E., (1977), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- DURKHEIM E., (1985), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF (Coll. "Quadrige").
- ELIAS N., (1987), *La société des individus*, Paris, Fayard.
- FISHER M., (2000), *A religião no século XXI*, Lisboa, Ed. 70.
- GALLAND, O. , (1992), *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin.
- GAUCHET M., (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard (coll. "nrf").
- GAUJELAC V., BRON A., (1995), *La gourmandise du tapir*, Paris, Desclé de Brouwer.
- GAUJELAC V., (1987), *La névrose de classe*, Paris, Hommes et groupes.
- HERIKSON E. H., (1972), *Adolescence et crise de la quête d'identité*, Paris, Flammarion.
- HERVIEU-LÉGER D., CHAMPION F., (1986), *Vers un christianisme nouveau*, Paris, Cerf.
- HERVIEU-LÉGER D. (1999), *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
- HERVIEU-LÉGER D. (2001), "Identités décomposées, identités imaginées, identités inventées" ,, in MERCURE D. (Sous la direction de), *Une société-Monde. Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Bruxelles, De Boeck-Université, pp. 183-197.
- ISAMBERT F.-A., (1982), *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Les Editions de Minuit (Coll. "Le sens comum").
- ISAMBERT F.-A., (1992), *De la religion à l'éthique*, Paris, Cerf.

- LAMBERT Y. (1993), "Âge, génération et christianisme en France et en Europe, *Revue française de sociologie*, octobre-décembre de 1993, XXXIV-4, pp. 525-555.
- LAMBERT Y. (2000), "Religion: développement du hors piste et de la rondonnée", in BRECHON P. (Sous la direction de), *Les valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000*, Paris, Armand Colin.
- LEANDRO M. E., (1984), *La femme au Portugal face au système éducatif*, Mémoire de D.E.A, Université René Descartes, Sorbonne Paris V.
- LEANDRO M. L., (1993), "Portugueses na região parisiense. Reinvenção dos laços sociais", in NIZZA DA SILVA M. et al., *Emigração Imigração em Portugal, Actas do Colóquio Internacional sobre Emigração Imigração*, Lisboa, Fragmentos, pp. 348-361.
- LEANDRO M., (1995), *Au-delà des apparences. Les Portugais face à l'insertion sociale*, Paris, L'Harmattan (Coll. "Migrations et changement").
- LEANDRO M. E., VAZ PATO M., (1997), *Cadernos Sinodais. III –Análise aos Inquéritos Sinodais e aos Recenseamentos da Prática Dominical na Arquidiocese de Braga*, Braga, Secretariado Geral do Sínodo.
- LEANDRO M. E. (1997), "Le lien social dans la pensée sociologique classique", in PAVAGEAU J, GILBERT Y., PEDRAZZINI Y. (Sous la direction de) , *Le lien social et l'inachèvement de la modernité. Expériences d'Amérique et de d'Europe*, Paris, L'Harmattan/ ARCI, pp. 41-54.
- LEANDRO M. E. (2001), *Sociologia da família nas sociedades contemporâneas*, Lisboa, Universidade Aberta.
- LE BRAS G., (1955), *Etudes de sociologie religieuse*, t. I.
- MACHADO PAIS J. (2000). "Introdução" in VILLAVARDE CABRAL M. et al. (2000), *Atitudes Sociais dos portugueses. Atitudes e práticas religiosas dos portugueses*, Lisboa, Imprensa e Ciências Sociais, pp. 9-11.
- MANNHEIM K., (s. d.), *Sociologia do conhecimento*, II, Porto, Rés.
- MEAD M., (1977), *Le fosse des générations*, Paris, Denoel Gonthier.
- MUXEL A., (2001), "Socialisation et lien politique", in BLOSS T., *La dialectique des rapports hommes-femmes*, Paris, PUF (Coll. "Sociologie d'aujourd'hui"), pp. 27-43.
- PEDRAZZINO Y. , SANCHEZ M., (1997), "Vie violente et liens sociaux d'urgence. Gangs du Venezuela et des États-Unis", in PAVAGEAU J, GILBERT Y., PEDRAZZINI Y. (Sous la direction de), *Le lien social et l'inachèvement de la modernité. Expériences d'Amérique et de d'Europe*, Paris, L'Harmattan/ ARCI, pp. 213-245.
- Revista de Economia e Sociologia*, n.º 25-26.
- TABOADA I., (1981), "Identité individuelle, identité collective", in *Informations sur les sciences sociales*, SAGE, Londres, Beverly Hills.
- TEIXEIRA, A., (1999), "A plausibilidade social do catolicismo num contexto de diáspora cultural", *Igreja e Missão*, n.º 181, Maio-Agosto, Ano 51, pp., 219-243.
- TEIXEIRA, A., (1998), "A saúde na economia das crenças. Uma interpretação socio-antropológica", *Communio*, n.º 1, pp. 5-14.
- THOMAS L.-V., (1984), *Fantasmies au quotidien*, Paris, Librairie des Méridiens (Coll. "Sociologies au quotidien").
- THOMAS L.-V., (1991), *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'Harmattan.
- TOURAINÉ A., (1984), *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard.
- TOURAINÉ A., (1994), *Crítica da Modernidade*, Lisboa, Piaget.
- TOURAINÉ A., (1994), *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris, Fayard.
- VILLAVARDE CABRAL M. et al. (2000), *Atitudes Sociais dos portugueses. Atitudes e práticas religiosas dos portugueses*, Lisboa, Imprensa e Ciências Sociais.
- WEBER M., (1971), *Économie et société*, Paris, Plon.
- XIBERRAS M., (1996), *As teorias da exclusão social. Para uma construção do imaginário do desvio*, Lisboa, Piaget.