



Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Albert Canfield Sniecikoski

**Religião Líquida: o fenómeno
da Espiritualidade na pós-modernidade**



Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Albert Canfield Sniecikoski

**Religião Líquida: o fenómeno
da Espiritualidade na pós-modernidade**

Dissertação de Mestrado
Mestrado em Sociologia
Área de especialização em Organizações e Trabalho

Trabalho efetuado sob a orientação do
**Professor Doutor António Joaquim Brito Figueiroa
Jardim Costa**

DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos.

Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada.

Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.



Atribuição-NãoComercial CC BY-NC

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Agradecimentos

Gostaria de deixar uma nota de gratidão por todo direcionamento, apoio e companhia de Deus em toda está minha jornada acadêmica. Compreendo que de facto, nada foi obtido ou feito por simples mérito de minhas capacidades, mas através de muitas graças por parte dele. Com humildade, posso olhar para trás e reconhecer que através de um complexo processo de encontros e desencontros com professores, amigos, autores e experiências, lá esteve Deus a preparar para que todas as coisas cooperassem em prol desta realização.

Agradeço a minha esposa Amanda e filha Raquel, pelo fundamental suporte que me deram animando-me, encorajando-me e ajudando-me a nunca desistir. Com amor e carinho reconheço que sem vocês ao meu lado não seria possível.

Agradeço ao meu orientador professor António Joaquim Brito Figueiroa Jardim Costa pela amizade e boa orientação em todo este trabalho. Foi ele quem me apresentou as ideias de Bauman e o conceito de liquidez social, que acabaram por se tornar nas bases conceituais de minha reflexão sobre a religião na atualidade. Suas aulas inspiraram a mim e aos meus colegas a sermos sociólogos por paixão e não apenas por um título.

Agradeço a professora Helena Carlota Ribeiro Vilaça da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Para além de sua amizade, seus conselhos e apoio foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho. Obrigado por sua paciência e pelo árduo trabalho que tivemos juntos na construção do inquérito e sua aplicação.

Agradeço a Igreja Evangélica Metodista Portuguesa representada na pessoa do Bispo Sifredo Teixeira e dos demais pastores, por toda abertura e apoio em se estudar e conhecer melhor o rebanho que lhes foi confiado. Obrigado a cada participante da IEMP, sem os quais esse trabalho não poderia existir. Deixo um agradecimento especial a Federação de Mulheres Metodistas pelo apoio financeiro que me deram.

Agradeço ao professor José Manuel Sá Cunha Machado pela incrível paciência e trabalho que teve em auxiliar um amador em estatísticas como eu a conseguir usar com habilidade a ferramenta SPSS.

Agradeço aos colegas de turma, pois a vossa amizade fez com que essa jornada se tornasse mais leve a agradável.

Encerro deixando um agradecimento especial ao meu pai Renato e mãe Débora que me ensinaram a nunca desistir e a encarar a vida sempre com um espírito aventureiro e desbravador.

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho académico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração.

Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

Religião Líquida: o fenómeno da Espiritualidade na pós-modernidade.

Resumo

O macro contexto social da modernidade líquida (pós-modernidade) tem influenciado todos os demais subsistemas sociais como a religião a passarem por um processo de liquefação social. Assim, uma nova forma de religião líquida tem emergido na sociedade tanto internamente como externamente a diferentes instituições religiosas, desencadeando um processo de contextualização à modernidade líquida. Esta nova face da religião que definimos como espiritualidade moderna-líquida tem um crescente e positivo capital simbólico associado, que é construído em detrimento da concepção da religião na forma sólida e tradicional. Tendo como alvo e modelo a espiritualidade moderna-líquida, antigas confissões e instituições religiosas tradicionais têm sido impingidas a adequarem a sua forma e conteúdo através de um processo de liquefação religiosa. Esse embate cultural sobre as religiões tradicionais tem gerado reações fundamentalistas por um lado e adaptativas por outro. Focamos nosso estudo na dimensão adaptativa da religião, buscando compreender e estudar como essa relação contextual tem afetado as religiões tradicionais e de caráter sólido em Portugal. Nossa pesquisa foi direcionada à Igreja Evangélica Metodista Portuguesa que possuiu uma clara herança religiosa sólida devido aos seus 166 anos de presença em Portugal e por representar um dos principais ramos do protestantismo histórico tanto em Portugal como no mundo. Através de inquéritos aplicados nas várias comunidades locais da IEMP em Portugal, foi possível avaliar e medir a influência da espiritualidade moderna-líquida e o como o processo de liquidez religiosa tem internamente afetado a mesma.

Palavras-Chave: Espiritualidade, Igreja Evangélica Metodista Portuguesa, Liquidez Religiosa, Modernidade Líquida, Religião Líquida.

Liquid Religion: The Spirituality in postmodernity.

Abstract

The macro-social context of liquid modernity (post-modernity) has been influencing all other social subsystems like religion through a process of social liquidation. Thus, a new liquid form of religion has emerged in society amid internal and external religious institutions, resulting in the process of contextualisation to liquid modernity. This new face of religion – as we define in our work as liquid-modern spirituality – has a positive and crescent social capital that is built in opposition to the conception of solid and traditional religion. Old traditional religious institutions and confessions have been forced to adapt their forms and contents to the standards of liquid-modern spirituality through a process of religious liquidation. This cultural clash between society and traditional religions has generated fundamentalist and adaptative reactions. Our study will focus on the adaptative dimension of religion, with particular focus over the contextual relation that has affected traditional and solid religions in Portugal. Our research was directed to the Portuguese Methodist Evangelical Church which possess a heritage of a solid religious form with 166 years of presence in Portugal and which represents one of the main branches of historical Protestantism in Portugal and the World. We applied surveys to the several local churches of the Portuguese Methodist Evangelical Church. The results allowed us to evaluate and measure the influence of liquid-modern spirituality and to understand how religious liquidation has been affecting the church.

Keywords: Liquid Modernity, Liquid Religion, Portuguese Methodist Evangelical Church, Religious Liquidation, Spirituality.

Índice

Introdução	1
1ª Parte – O que é a Religião Líquida?	3
Capítulo 1 – Modernidade Líquida	4
1.1. Modernidade	
1.2. Modernidade Líquida	
1.2.1. Individualismo	
1.2.2. Globalização	
1.2.3. Fragmentação	
1.2.4. Digitalidade	
1.2.5. Subjetividade	
Capítulo 2 – Espiritualidade Moderna-Líquida	18
2.1. Etimologia	
2.2. Raízes Cristãs	
2.3. Raízes Sociológicas	
2.3.1. Espiritualidade <i>New Age</i> ou Nova Espiritualidade	
2.4. Definição	
2.5. Tendências	
Capítulo 3 – Como medir a Espiritualidade?	28
3.1. Projeto Kendal (2000-2002)	
3.2. Projeto Soul Pulse (2014)	
3.3. Hipóteses	
2ª Parte – Há sinais de Liquidez Religiosa?	33
Capítulo 4 – Liquidez religiosa em Portugal	34
4.1. Os Sem Religião	
4.2. Liquidez religiosa interna	
Capítulo 5 – A Igreja Evangélica Metodista Portuguesa	40
5.1. Análise Estatística	
5.2. Análise Sociológica	
Capítulo 6 – Descrição dos Resultados da Pesquisa	47
6.1. Há indícios da Espiritualidade Moderna-Líquida na IEMP?	
6.1.1. Há diferença entre o Religioso e o Espiritual?	
6.1.2. Há vivência privada do sagrado?	
6.1.3. Há valorização da espiritualidade?	
6.1.4. Há uma dimensão que represente a Espiritualidade moderna-líquida?	
6.1.5. Há fragmentação religiosa originando a bricolagem de crenças?	
6.1.6. Há indícios de digitalidade (virtualização) na vida religiosa?	
Considerações finais	58
Bibliografia	61
Anexo 1 – Inquérito da Pesquisa	68

Índice de Tabelas

Tabela 1 – Comparação de variação entre censos do Catolicismo, Outras Religiões e Não Sabe/Não responde e Sem Religião.	35
Tabela 2 – Subcategorias do grupo Sem Religião de 1999 a 2011	36
Tabela 3 – Membros da IEMP e Taxa de Crescimento de 1988 a 2018	41
Tabela 4 – Média de frequências dominicais e Taxa de Crescimento de 2003 a 2018	43
Tabela 5 – Taxa de resposta ao inquérito por igreja local	47
Tabela 6 – Participações Online por igreja local e faixa etária	48
Tabela 7 – Participações por sexo e faixa etária por igreja local	49
Tabela 8 – Respondentes Membros, Não membros, Envolvidos na liderança e anos de frequência na IEMP por igreja local	50
Tabela 9 – Comparação percentual entre o Religioso e o Espiritual	51
Tabela 10 – Percentagens e Comparativo entre a compreensão do religioso e espiritual	51
Tabela 11 – Médias das respostas de 1 a 5 a pergunta “quando te sentes mais próximo de Deus?”	52
Tabela 12 – Média do índice de espiritualidade por frequência na oração	54
Tabela 13 – Média do índice de espiritualidade por grupos	54
Tabela 14 – Componentes extraídos da questão 35	55
Tabela 15 – Frequência em cultos ou mensagens religiosas pela internet por faixa etária	57

Índice de Gráficos

Gráfico 1 – Percentagem de Católicos em Portugal de 1900 a 2011	34
Gráfico 2 – Percentagem dos Sem Religião em Portugal de 1900 a 2011	35
Gráfico 3 – Sexo dos respondentes	49
Gráfico 4 – Faixa etária dos respondentes	49

Índice de Figuras

Figura 1 – Mudança de perspetiva/aproximação ao universo religioso	38
Figura 2 – Distribuição territorial da IEMP em 1988 e 2018	42
Figura 3 – Escala de medição de espiritualidade/religiosidade	53
Figura 4 – Média geral de espiritualidade dos respondentes	53

Introdução

Não é de hoje que a sociologia se debruça para estudar a religião. A forma como a religião desempenha um papel na sociedade e no indivíduo foi alvo dos estudos de Marx, Comte, Durkheim, Weber e outros que foram os pais da sociologia. Com a advento da modernidade muito se teorizou sobre o declínio e até extinção da religião na sociedade. Porém, estudos realizados nas últimas décadas têm comprovado a ineficácia de tais teorias que não condizem com os resultados observados.

Peter L. Berger, um grande defensor da teoria da secularização - que indica que a religião em várias formas se tornou mais marginal e menos importante na sociedade (Furseth & Repstad, 2007, p. 82) -, publicou em 1999 o livro *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* em que argumenta contra a sua própria prévia argumentação (Berger, 1967), mostrando alguns equívocos e limitações da teoria da secularização que se tornaram evidentes à luz dos florescentes movimentos religiosos contemporâneos (Berger, 2000).

Luckmann, outro autor expoente da sociologia da religião na atualidade, afirma que “o religioso nunca se foi embora, só mudou a sua face” (Marujo, 2008) argumentando sobre a transição da religião da esfera pública para a privada. Teoria que apresentou em seu livro *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* em 1967. Ainda antes, Durkheim acreditava que esta perda da religião era apenas uma disfunção temporária do início da modernização. E que eventualmente, uma nova forma mais individualizada e civil da religião emergiria para prover coerência e estabilidade na sociedade (Hefner, 1998, p. 150).

A socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, em seu livro *O peregrino e o Convertido: a religião em movimento*, apresenta os seus argumentos e teorização em vista a compreender “ao mesmo tempo o processo histórico da secularização das sociedades modernas e o desdobramento de uma religiosidade individual, móvel e moldável que dá lugar a formas inéditas de sociabilidade religiosa (Hervieu-Léger, 2008, p. 30).

Heelas e Woodhead, em *The Spiritual Revolution: why religion is giving way to spirituality*, nos dizem “que estamos a testemunhar uma mudança tectónica no cenário do sagrado que tem se mostrado

ainda mais significativa do que foi a Reforma Protestante no século dezasseis” (Heelas & Woodhead, 2005, p. 2).

Mas quais mudanças radicais são essas e como poderíamos definir esta nova face ou faces da religião na atualidade? Apesar da imprecisão do termo “pós-modernidade” e da evidente repulsa cultural à palavra “religião” (que está fortemente associada as organizações religiosas institucionalizadas) em nossos dias, categoricamente estamos diante de uma nova forma religiosa pós-moderna.

Na primeira parte de nosso trabalho, procuraremos definir o que é esta nova forma líquida da religião. Na segunda parte, apresentaremos o processo de liquefação religiosa que tem acometido as religiões tradicionais a um processo de contextualização à modernidade líquida. Através de inquéritos aplicados nas várias comunidades da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa procuraremos avaliar e medir a influência da espiritualidade moderna-líquida internamente a fim de perceber se há ou não indícios concretos de liquidez religiosa.

1ª Parte

O que é a Religião Líquida?

Capítulo 1

Modernidade Líquida

Com a pós-modernidade e seu processo de secularização, a religião não se encerra, todavia, ganha novas formas e contornos, novos sabores, numa dinâmica que, ao mesmo tempo que se esgota, se dilui, renasce, ressurgue e se difunde (Brandão, 2016, p. 67).

Yves Lambert (1999) acredita que o aparecimento da modernidade teve quatro efeitos sobre a religião: declínio, adaptação e nova interpretação, reação conservadora, e inovação. É que apenas as religiões que enfrentam o efeito de declínio é que categoricamente incluem também um processo de secularização (Furseth & Repstad, 2007, p. 82). Tendo em consideração que a secularização representa o processo de marginalização e perda de importância da religião, seria impróprio generalizar o processo de secularização às demais reações que Lambert apresenta no sentido contrário ao declínio religioso (adaptação e nova interpretação, reação conservadora, e inovação). Ainda que a teoria da secularização tenha a sua validade como ferramenta de análise para um espectro do fenômeno religioso (declínio), precisamos evitar a tendência de usá-la de forma generalizada como que intrínseca à modernização. Como nos diz Casanova: “Esse é um modelo teórico muito pobre, não explica nada. Veja-se a sociedade americana: é a mais secular e também a mais religiosa” (Marujo, 2008). Desde 1980 que vários sociólogos e antropólogos têm sugerido que os rumores modernos da morte da religião foram prematuros (Douglas, 1982; Casanova, 1994; Juergensmeyer, 1993; Martin, 1990; van der Veer, 1994, Berger 1999). Assim, o que se conclui é que a modernização nem sempre é um sinônimo da secularização.

Para compreendermos a afirmação de Casanova sobre a sociedade americana, precisamos sistematizar o conceito de secularização que é na verdade multidimensional. Em meio a uma diversidade de pequenas nuances entre posturas extremas e moderadas da teoria da secularização, propomos a classificação desenvolvida por Dobbelaere (1981, 2002) que distingue a secularização em diferentes níveis facilitando assim a compreensão do fenômeno: secularização societal (macro), secularização organizacional (meso) ou secularização interna, e secularização individual (micro). Como Berger percebeu,

a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas

permanecem na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso (Berger, 2000, p. 10).

Como sugerem Furseth e Repstad, “a sociedade e instituições sociais podem ser bastante secularizadas ainda que a maioria dos seus indivíduos não sejam necessariamente ateístas” (Furseth & Repstad, 2006, p.83). A força condicionante do contexto macrossocial sobre instituições religiosas influencia as mesmas a um processo de secularização interna. Em busca de acharem novamente o seu lugar, várias religiões por exemplo têm mudado a sua ênfase do religioso para o social no intuito de sobreviverem socialmente. Segundo Stark e Bainbridge (1987), a razão pela qual “comunidades religiosas *mainstream* têm perdido os seus membros não é devido a falha em acompanhar a modernidade, mas sim porque elas adaptaram-se muito à sociedade moderna e assim perderam o seu apelo como fornecedores de promessas transcendentais” (Furseth & Repstad, 2006, p.92). O indivíduo por não encontrar na sociedade e nas instituições religiosas secularizadas respostas aos seus anseios religiosos, acaba fadado ao exercício religioso independente e focado apenas na esfera individual.

Como vários autores já perceberam, a secularização representa apenas uma das faces do declínio da religião e que será ciclicamente seguida de processos de sacralização (Furseth & Repstad, 2006, p.93). O que vemos hoje a grosso modo é um processo de secularização a nível societal e interno seguido de fortes processos de sacralização operados em sua maioria na esfera individual. O resultado destes novos movimentos religiosos faz com que novas instituições religiosas surjam em vista a representar as crenças e valores religiosos dos seus fiéis como novos fornecedores de promessas transcendentais.

1.1. Modernidade

Não podemos ignorar aqui, que a ideia de declínio e morte da religião na modernidade trazia em si uma percepção muito particular do que seria a religião. O racionalismo introduzido pelo pensamento de Descartes (Greer, 2003, p. 30) aliado ao método dialético de Engels (Nichols, 2012, p. 40) colaborou significativamente para o enfraquecimento das religiões de ênfase dogmática e mística que até então eram hegemônicas. Para muitos (Engels, Marx, Nietzsche e Freud) a ideia era livrar-se de misticismos e fábulas que não tinham firmes e claros fundamentos racionais e empíricos (o que para muitos era a conceituação da época para o termo religião).

Desde de sua gênese, a modernidade foi sendo construída a partir de uma forte ênfase humanista que tinha por ambição

encontrar [e criar] uma ordem humana na terra, em que a liberdade e a felicidade prevalecessem, sem qualquer suporte transcendental ou sobrenatural – uma ordem inteiramente humana. Colocar o homem no centro significaria que ele teria que se tornar o ponto de Arquimedes no qual tudo passaria girar (Carroll, 1993, p. 2-3).

Assim, pelas alterações sociais, várias religiões daqueles dias passaram a expressar-se (adaptaram e inovaram) com uma outra roupagem e novos sistemas de aquisição de conhecimento. Este novo contexto exigia uma fé que possuísse uma ênfase filosófica, racional e empírica em que o indivíduo por si só pudesse chegar ao conhecimento da verdade. Tal fato pode ser validado historicamente com o avanço e popularização do Protestantismo em vários países Europeus.

A grosso modo, fazendo uso das terminologias de Lambert quanto os efeitos da modernidade na religião: o campo religioso organizou-se entre aqueles que esperavam o declínio e iminente extinção da religião através do racionalismo e humanismo, como era o caso dos materialistas marxistas com uma postura arreligiosa; entre aqueles que desejavam uma religião mais contextualizada com as novas ênfases filosóficas, racionais e empíricas que se adaptasse ao novo contexto; entre aqueles de reação conservadora que desejavam manter o antigo *status quo* da religião dogmática, mística e central na sociedade como era o Catolicismo Romano; e entre aqueles que desenvolveram uma inovada forma de religião, como foi o caso do Protestantismo.

Ao que vários estudos nos indicam, atualmente há religiões em declínio ao mesmo tempo que há outras em pleno crescimento. Temos alguns efeitos da secularização ao mesmo tempo que vemos movimentos de sacralização (contra-secularização) que voltam a valorizar o sagrado e o transcendente. Tais percepções colaboram para uma compreensão dinâmica do fenómeno religioso que é formado entre tensões. Como sugere Hume (1976), “a religião funcionando entre fluxo e refluxo, isto é, num movimento incessante pendular” (Pierucci, 2008, p. 11). Talvez seja esta a razão pela qual Berger afirma ser a temática da interação de forças secularizantes e contra-secularizantes, uma das mais importantes para a sociologia da religião contemporânea (Berger, 2000, p.14).

1.2. Modernidade Líquida

A pós-modernidade não significa necessariamente o fim, o descrédito ou a rejeição da modernidade. Não é mais (nem menos) que a mente humana a se examinar longa, atenta e sobriamente, a examinar sua condição e suas obras passadas, sem gostar muito do que vê e percebendo a necessidade de mudança (Bauman, 1999, p. 288).

A ideia de avanço e progresso ilimitado trazido pela modernidade (Schaanning, 1992) atingiu o seu ápice nas grandes guerras mundiais. Mais do que nunca, foi comprovado que o progresso tem elevados custos, consequências indesejáveis e que por fim possui limites (Bauman, 1989). Num tom de ceticismo pelas massivas provas do seu fracasso, a modernidade começou a questionar-se com as suas próprias ferramentas. É neste sentido reflexivo como forma de autocrítica que a pós-modernidade nada mais é que a continuação ou aprofundamento da própria modernidade (Bauman, 2013). Os resultados desta autocrítica desencadearam um processo de revisão e desconstrução em todas as demais áreas da sociedade. Assim, as antigas e sólidas verdades fundacionais da modernidade e da vida foram colocadas em questão trazendo como resultado inevitável a incredulidade e o enfraquecimento das “metanarrativas” da modernidade, como propôs Lyotard (1986). Enquanto a modernidade acreditava em explicações universais e únicas, “a pós-modernidade desconfia e abandona a possibilidade de verdades últimas, absolutas e universais” (Brandão, 2016, p. 59).

É então que através de um processo analítico sobre si própria, a modernidade evoluiu para uma *modernidade reflexiva* (ou segunda modernidade) como sugere Ulrich Beck em seu livro *Risk Society: Toward a New Modernity* (p.12). Segundo Bauman, esta modernidade de forma sólida é aos poucos liquefeita a um novo estado: líquida, sem forma definida, desprendida, dissolvida, facilmente alterável, ágil, leve, fluída e capaz de ajustar-se rapidamente aos novos paradigmas (Bauman, 2000, p.2).

Vários teóricos têm tentando conceituar o fenómeno da pós-modernidade. Porém, devido a esta natureza flexível, volúvel, transitória e policêntrica, dificilmente uma definição substantiva poderá delimitar no estilo cartesiano binário, o que é e o que não é a pós-modernidade sem desconsiderar a sua natureza dinâmica e excluir importantes aspetos que nos fogem à perceção devido ao enviesamento pessoal e cultural de cada um. Conceitos e teorias tendenciosamente proporcionam uma perceção estática dos fenómenos. O tecido social tem em si uma vivacidade e dinâmica que os conceitos tendem apenas a capturar ou expressar quadros como que fotografias estáticas de todo um universo em movimento. A pós-modernidade em si, implica numa acelerada dinâmica interna a um ritmo tal que fará com que cada “quadro fotografado” do fenómeno pareça ser sempre algo novo e distinto do anterior. Por essa razão, definições substantivas acabam por se tornar excessivamente abrangentes ou necessariamente míopes.

Assim uma teoria pós-moderna em si precisa ser reconhecida como uma série de ‘discursos’ parcialmente sobrepostos ou ‘jogos de linguagem’ que partilham, na melhor das hipóteses, uma ‘semelhança familiar’ que nos permite agrupá-los

vagamente juntos debaixo desse título evocativamente impreciso (Martin, 1998, p. 102).

Apesar da massiva popularização do termo “pós-modernidade”, como vários autores já perceberam (inclusive Martin acima) este título está “evocativamente impreciso”. O prefixo “pós” sugere algo que é “posterior a” ou que “ultrapassou a”, sugerindo uma rutura e não propriamente uma continuidade da modernidade. Sendo unânime está opinião da continuidade da modernidade entre vários autores (Habermas, Giddens, Lyotard, Beck, Bauman e outros), adotaremos a terminologia de Bauman que define o atual fenómeno como Modernidade Líquida¹. O uso metafórico do processo de liquefação na conceituação de Bauman ajuda-nos a simplificar os complexos processos sociais que estão em ação na sociedade contemporânea, bem como a compreender a continuidade da modernidade como algo que simplesmente mudou de estado e não propriamente a sua essência.

Macroteorias tendenciosamente proporcionam uma percepção homogênea da realidade. Primeiramente na Modernidade (sólida) e agora na Modernidade Líquida, foi e é mantida uma certa ilusão romântica de homogeneidade que exerce uma função identitária-ideológica proporcionando um denominador comum para as mais diversas relações dentro destes sistemas. Por vezes, por questões de enviesamento e falta de percepção contextual, pesquisadores de outros países julgam falar dos mesmos conceitos e teorias, sem se aperceberem de que na verdade estão a falar de coisas bem diferentes, mas que para ambos possuem o mesmo nome.

Em vista a conceituar a modernidade líquida evitando as generalizações acima mencionadas, e considerando a sua natureza dinâmica e o seu efeito homogeneizador, propomos o estudo de cinco conceitos-chave que a nosso ver têm sido determinantes para o desencadear deste processo de liquefação da modernidade. Esses conceitos/tendências de carácter dinâmico nos ajudarão a compreender os pontos de interseção, tensão e rutura no que diz respeito à religião na modernidade líquida.

1.2.1. Individualismo

Muitas foram as vozes que desempenharam um papel “pré-pós-moderno”. Søren Kierkegaard (1813-1855) que influenciou significativamente Francis A. Schaeffer (1912-1984), concluiu que não

¹ Vários autores, por convenção ou convicções, fazem uso da terminologia “pós-moderna”, que será expressa em nosso trabalho através de algumas citações a esses autores.

poderíamos chegar a síntese² pela razão, mas somente através de um passo de fé. Esse pensamento existencialista foi posteriormente desenvolvido pelo suíço Karl Jaspers, pelo francês Jean-Paul Sartre e pelo alemão Martin Heidegger (Greer, 2003, p. 74-75). Com o existencialismo, o indivíduo passou a ocupar um lugar central na responsabilidade de dar sentido à vida. Para além de voltar para dentro de si próprio em busca de respostas, o pensamento existencialista conduziu o indivíduo a buscar uma compreensão mais alargada e holística de si para além da sua própria razão. Assim, o existencialismo desempenhou a função de antítese à tese moderna do *Cogito*³, resultando numa hipervalorização da liberdade e individualidade humana.

Bruce (1998) aponta a Reforma Protestante do século XVI como sendo um dos principais marcos do pensamento individualista da atualidade. Ao remover a autoridade da Igreja no relacionamento entre Deus e os homens, a Reforma Protestante acabou por apresentar uma nova forma de religião extremamente vulnerável à fragmentação e ao individualismo (Bruce, 1998, p. 30). Segundo Bruce, as sementes do individualismo já estavam presentes desde o princípio da modernidade, mas que apenas no final do século XIX e após a guerra de 1939 a 1945 é que surgiram as quatro condições ideais para que florescessem: o enfraquecimento da inércia geracional, o avanço da democracia, o aumento da diversidade social e a erosão da autoridade das ciências e da racionalidade (Bruce, 1998, p. 30-32).

O indivíduo foi emancipado e liberto da sociedade que já não o consegue acompanhar e solidificar (Bauman, 2000). As raízes e tradições impingidas aparecem como impedimentos ao indivíduo de ser, fazer e assumir a forma que ele deseja. Bauman ilustra essa emancipação do indivíduo em relação à sociedade com a figura de um acampamento, onde as pessoas são livres para vir, ir e usufruir do mesmo, sem assumirem uma responsabilidade real com o acampamento que os beneficia. Em caso de insatisfação estão dispostos a rapidamente mudarem para outro acampamento que melhor os sirva (Bauman, 2000, p. 24). Esta liberdade centrada no indivíduo acaba por minar a antiga noção de obrigação e lealdade às antigas e sólidas instituições sociais. Assim através de um vasto leque de opções o indivíduo acaba por desenvolver um relacionamento baseado no consumo e em sua autossatisfação. Esta liberdade individual favorece a uma constante transitoriedade ao mesmo tempo que impinge ao indivíduo uma maior instabilidade e ansiedade devido o alto grau de responsabilização que agora recai sobre si próprio.

² O processo dialético de Engels que ao confrontar uma tese com uma antítese resultaria em uma síntese (nova e distinta tese).

³ A frase de Descartes em 1637: *Cogito ergo sum* (penso, logo existo), tornou-se a emblemática da modernidade (Greer, 2003, p. 30).

As religiões, como os acampamentos, passaram a concorrer entre si pela preferência de seus utentes. Seguindo esta tendência contextual, o antigo universo religioso passou a ser visto como mercado religioso, que oferece serviços e produtos para o consumo e a autossatisfação do indivíduo (Dawson, 2011). Como resultado imediato, as religiões foram impelidas a recorrerem a ferramentas de marketing e publicidade (para fornecerem uma imersão estética ao indivíduo) e ao uso dos meios de comunicação como o rádio, a televisão e posteriormente a internet. Para além de uma nova roupagem, uma nova teologia humanista ganhou terreno fazendo do indivíduo o alvo final da religião. O Evangelho da Prosperidade é um bom exemplo desta adaptação com enfoque individualista e também alguns ramos do Pentecostalismo (Koch, 2014).

Outro fator que colaborou de forma significativa para a construção desta mentalidade individualista foi a ascensão tecnológica vivenciada particularmente na área das comunicações. A partir da década de 1980, com a progressiva popularização dos telemóveis e posteriormente da internet, uma crescente onda tecnológica vem trazendo profundas mudanças na sociedade desde então. Com a “eletricidade foi criada a possibilidade da *velocidade*, que promete quebrar as cadeias que têm prendido a humanidade ao tempo e espaço” (Taylor, 1998, p. 37). Graças à tecnologia, foi possível acelerar os processos de outrora a tal ponto que o tempo e o espaço deixarem de ser barreiras impossíveis de serem ultrapassadas. Paul Virilio nos diz que

curiosamente, as telecomunicações colocaram em movimento na sociedade civil propriedades da divindade: ubiquidade (estar presente em todo lugar em todo instante), instantaneidade, imediatismo, omnivisão, onnipresença. Cada um de nós foi metamorfoseado em seres divinos que estão aqui e lá ao mesmo tempo (Virilio, 1991, p. 70)

Sem distâncias e sem espera, o indivíduo adquiriu poderosas ferramentas tecnológicas de comunicação. Torna-se cada vez mais difícil distinguir o individualismo sem o relacionar com outros fenômenos correlatos como a revolução digital e a globalização. Elliot e Lambert apresentam uma teoria chamada *Novo Individualismo*. Como resultado da globalização e da vida digital, um novo tipo de individualidade emergiu sendo descrita pelos autores em quatro dimensões: ênfase em se auto reinventar; um insaciável desejo por mudanças instantâneas; a fascinação com a velocidade e dinamismo social; e a preocupação imediatista (Eliot & Lamert, 2006). Curiosamente, essas quatro dimensões demonstram em termos práticos os resultados da liquefação social na esfera individual, que contextualmente moldam a mentalidade do indivíduo moderno-líquido quanto a sua relação com a religião.

Tendo por base a conceituação de Glock e Stark (1969), a religião/religiosidade é um fenômeno formado por cinco dimensões: ideológica, comunal, experiencial, ritualística e consequencial. A religião líquida traz esta ênfase individualista a cada uma dessas cinco dimensões da religião.

1.2.2. Globalização

De forma correlata, a globalização desempenha um papel fulcral na construção da modernidade líquida. A globalização trouxe para uma esfera comum e relacional diferentes civilizações com diferentes identidades. Com um efeito unificador, a globalização impulsionou a formação de uma nova ordem mundial com um sistema sociocultural unificado global. Aliados a segunda fase da globalização que teve início em 1960 (Furseth & Repstad, 2006, p. 80), temos um crescente movimento migratório de pessoas que levam consigo a sua religião e a sua cultura para este espaço comum que se torna cada vez mais diversificado. Tais fatores colaboram ainda mais para a fragmentação e pluralização da vida mundo, dos significados e da experiência (Hefner, 1998, p. 150). Em ambivalência, a globalização força a conciliação e aceitação das diferenças ao mesmo tempo que gera reações conservadoras de repulsa ou dominadoras como Amin Maalouf descreve em seu livro *As Identidades Assassinas* (2009).

Como já percebido,

o reconhecimento do local como particular e único apenas se consegue comparando-o com os outros [...] A sociedade global é, simultaneamente, única e plural e tanto permite como favorece uma multiplicidade de identidades locais, do ponto de vista individual ou colectivo (Rodrigues, 2004, p. 37).

Entre tensões estão ligados o global e o local, e o comunitário e o individual. Tal tendência trouxe dois efeitos diretos sobre as religiões: O primeiro, foi a sua adaptação a uma postura universalista e tolerante em vista a coexistirem, formando assim uma mentalidade plural religiosa. O segundo, foi uma reação conservadora fundamentalista que fortemente defende e difunde a sua identidade em detrimento de outras (Furseth & Repstad, 2006, p. 81). Bauman nos diz que os “fundamentalismos religiosos pertencem a uma vasta família de soluções totalitárias e proto-totalitárias oferecidas a todos aqueles que sentem o excessivo e insuportável fardo da liberdade individual” (Bauman, 2005, p. 74).

Para além das questões geográficas e migratórias, através da tecnologia a globalização teve e tem uma influência ainda mais massiva na sociedade. A internet exemplifica bem isso, pois através dela as relações interculturais se tornaram mais comuns e ágeis do que antes. A descontextualização do espaço físico e o imediatismo contribuem para que o indivíduo na modernidade líquida desenvolva uma

identidade “mundo” (Lipovetsky, 2010) que possibilite a “manifestação dos seus desejos subjetivos, a sua realização individual e amor-próprio” (Lipovetsky, 2004, p. 23).

A globalização aliada à tecnologia possibilitou que se colocasse em marcha o maior movimento migratório até então visto na história da humanidade. Estima-se que 3% da população mundial esteja a viver na condição de imigrantes internacionais (Adams, 2015). A imigração é conseqüentemente um dos temas mais incidentes da atualidade, responsável por alterar drasticamente o cenário social e religioso. Assim, se a Europa tem sido uma exceção em relação ao mundo quanto ao secularismo e ao declínio religioso como nos apontam David Martin (1996) e posteriormente sua aluna Gracie Davie (2002), ela não o será por muito tempo devido às influências trazidas por esta massiva imigração. O aumento do número de mesquitas na Europa nas últimas décadas é um bom indicador desta tendência.

1.2.3. Fragmentação

Durkheim previu em sua teorização sobre a modernização

[...] uma progressiva diferenciação e especialização das estruturas sociais. Nesta perspectiva, o comércio e a industrialização acabam por trazer uma crescente divisão do trabalho, e isso resulta na promoção de uma generalizada ‘diferenciação’ das instituições sociais” (Hefner, 1998, p. 150).

A identidade moderna foi cunhada como sendo positivamente diversa e fragmentada. As antigas tendências à homogeneização, agora com o individualismo, invertem-se em tendências à diversificação. Podemos usar aqui a mesma análise que Bruce nos propôs sobre o individualismo. As sementes ou tendências à fragmentação e diferenciação social já estavam presentes e misturadas com as sementes do individualismo desde o princípio da modernidade. Porém, só vieram a florescer e a proliferar-se nas sociedades modernas após encontrarem as devidas condições para tal. Assim a modernidade líquida é enfaticamente fragmentada.

Ao estudar as organizações religiosas Roy Wallis (1976) as classificou em quatro grupos: igreja, seita, culto e denominação. Tal classificação tem por base a compreensão interna de como a organização vê a sua própria teologia (como sendo única, legítima, pluralista), e a compreensão externa de como a organização é vista pelos outros (sendo respeitável ou desviante) (Bruce, 1998, p. 21).

A classificação de Wallis nos ajuda a compreender como as religiões, até mesmo muito antes da modernidade, já traziam em si tendências fragmentadoras. A exemplo, o Cristianismo primitivo nas

primeiras décadas assumiu-se como um culto, pois ao mesmo tempo que apresentava novos rituais e ensinamentos, teve por base a prática e ensinamentos do judaísmo tendo uma compressão plural religiosa (judaico-cristã). Socialmente, este novo culto era visto como desviante por parte dos líderes judaicos e romanos que temiam que o movimento em si pudesse ser o rastilho de uma nova revolução. Numa segunda fase, quando o Cristianismo primitivo se popularizou entre os gentios (não judeus), gradualmente o Cristianismo distanciou-se de suas bases judaicas se tornando menos pluralista assumindo a forma de seita. Entre perseguições e execuções, vemos o Cristianismo dos primeiros séculos com fortes tendências fragmentárias.

Seitas e cultos sempre existiram, ainda que reprimidos e restringidos à esfera privada na sociedade. A modernização acabou por minar e tornar impossível a subsistência das religiões do tipo igreja e denominação pois intrinsecamente possuem um perfil centralizador e dominante. O efeito regulador das organizações religiosas do tipo igreja e denominação na sociedade é então progressivamente diminuído, cedendo espaço para o ressurgimento, aparecimento e competição das seitas e cultos na esfera pública (Bruce, 1998, p. 23-28). Este fenômeno pode ser percebido com o aparecimento de novos movimentos religiosos nas décadas de 1960 e 1970 e com a religião *New Age* em 1980 como nos diz Steve Bruce (1998, p. 27).

Se na modernidade já se podia perceber esta tendência a fragmentação e diferenciação em diversas estruturas sociais, na modernidade líquida vemos o aprofundar desses efeitos a nível individual.

A realidade pós-moderna é fragmentada e com diversos significados; os indivíduos buscam significar suas realidades por meio de um sincretismo religioso, levando-os ao pluralismo religioso, isto é, as outras religiões passam a ser vistas como contextos autênticos de salvação e de libertação, assim, as diversas tradições religiosas são reconhecidas como meios bem diferentes, porém, igualmente válidos, de experimentar e responder à realidade. A religião passa a ser moldada ao gosto dos indivíduos, diferentemente do que ocorria, uma vez que, no passado a religião (instituições religiosas) moldava o mundo – a exemplo do período medieval (Brandão, 2016, p. 70).

Danièle Hervieu-Léger (2008) fala-nos que a religião na modernidade foi despedaçada, resultando na subjetivação e individualização da crença. O indivíduo livre passa a construir a sua própria religião como bricolagem, juntando os pedaços que lhe convêm numa espécie de “colcha de retalhos religiosa” à sua medida (Caldeira, 2010, p. 178). Esta construção subjetiva faz com que elementos que antes eram contraditórios, sejam conciliáveis na religiosidade dos indivíduos. Um exemplo disso, “são

as pesquisas que têm mostrado um aumento no número de Cristãos que também acreditam na reencarnação” (Bruce, 1998, p. 28).

No universo religioso, seguindo a tendência a liquefação social, têm crescido as formas sectaristas de religião, como por exemplo, os grupos de comunhão cristã independentes, ou também chamados “movimento de igreja nas casas” (Bruce, 1998, p. 29). Esta fragmentação religiosa acaba por favorecer a tendência individualista. Pois o indivíduo que antes passava despercebido ou até ignorado nos grandes templos e rituais religiosos das instituições, agora na minoria (no fragmento) destaca-se, ganha uma voz ativa e protagonismo.

1.2.4. Digitalidade

A tecnologia trouxe velocidade aos processos económicos e sociais. A “rede” digital foi progressivamente se estendendo e se sobrepondo na sociedade “dando origem a novos assuntos e transformando as próprias estruturas que constituem o tempo e o espaço de nossa habitação” (Taylor, 1998, p. 48). Tornamo-nos em *ciborgues!* É a conclusão de Taylor, por termos removido gradualmente as barreiras entre humanos e não humanos, e entre interioridade e exterioridade (Taylor, 1998, p. 48).

Através da tecnologia, o indivíduo pôde experimentar a sua transcendência e projeção como nunca antes. A virtualização do indivíduo tornou-se num elemento chave e sinónimo da vida moderna-líquida. Cada vez mais, o indivíduo é impelido a existir digitalmente para que seja considerado como um indivíduo na/da sociedade. Já não basta mais apenas “pensar para existir” (penso, logo existo), é preciso também virtualizar-se para existir na sociedade. Apesar de serem relativamente recentes os efeitos transformadores da digitalidade na sociedade (últimas décadas), a mesma já tem se apresentado como um importante paradigma social⁴. O termo digitalidade é apresentado por Nicholas Negroponte (1995) em seu livro *Being Digital*, que significa a condição de viver numa cultura digital.

A tendência digital tem impelido as religiões a desbravarem esse novo terreno virtual e a “existirem” digitalmente por meio de um processo de virtualização. A diversidade de materiais de cariz religioso e websites das mais diversas organizações religiosas que encontramos através de uma simples busca na internet são claros exemplos desta tendência. Serviços religiosos dos mais diversos passaram

⁴ Indicamos para estudos posteriores o livro de Howard Rheingold (1991) *Virtual Reality*, o livro de Esther Dyson (1998) *Release 2.1*, e o de Matthew E. Gladden, *Sapient Circuits and Digitalized Flesh: The Organization as Locus of Technological Posthumanization* (2016), em que Gladden apresenta o atual fenómeno da era digital como sendo o início da era pós-humanista.

a ser oferecidos “online” como: a participação nos cultos (*on-demand* e em direto)⁵, participação em conferências e concertos, aconselhamento pessoal, encorajamento diário através das redes sociais, formações e cursos, boletins informativos, solicitação de documentos, vendas, doações e outros. É evidente que estamos diante de uma nova forma de religião: a digital. É preciso refletir se não estamos diante de um novo embate religioso tal como foi o secularismo na modernidade. Extrapolando os dados e pesquisas atuais, a digitalidade poderá vir a ser um dos principais motivos do declínio da religião que não se contextualiza a essa realidade virtual das pessoas.

1.2.5. Subjetividade

Como um fenômeno, a espiritualidade é algo subjetivo, experiencial, não-racional, inverificável, e serendipitoso em suas erupções (Flanagan, 2007, p. 1-2).

Não apenas a religião e as suas formas têm mudado, mas a cultura moderna como um todo tem passado por uma massiva transição da objetividade para a subjectividade (Taylor, 1991, p. 26).

Immanuel Kant (1724-1804) propôs uma distinção entre fenômeno (o mundo como este é percebido) e númeno (o mundo como realmente é). Em sua concepção, estes dois mundos são separados por um abismo transcendental. O mundo como é percebido (fenômeno), ainda que avance na ciência e em métodos na aproximação do que é real (númeno), jamais conseguirá ultrapassar a derradeira barreira transcendental que existe entre eles (Greer, 2003, p. 238). Kant sugere um processo chamado “antinomias (contradições) da pura razão” em que através da análise racional, de testes empíricos e do ceticismo seríamos conduzidos em uma espiral de conhecimento que jamais nos levaria a um entendimento final e fixo da realidade ou da *coisa em si* (*Ding an sich*) (Greer, 2003, p. 246). Com uma certa semelhança e influência do mito da caverna de Platão, Kant expande a compreensão da realidade para além da razão instrumental cartesiana.

A crítica moderna ao pensamento de Kant é o realismo epistemológico, que se empenhou em construir pontes sobre o abismo transcendental entre os dois mundos para se chegar à verdade absoluta e a instâncias finais. A crença positivista de que tal feito fosse possível (atravessar o abismo) fundamentou o cientificismo que procurou subjugar qualquer outra compreensão da realidade que não fosse científica. Outras compreensões da realidade (religiosa, metafísica, filosófica e outras) inclinadas à subjetividade precisaram “vestir-se” dos termos e métodos científicos (adequarem-se às as regras do jogo) para

⁵ Também denominado de “igrejas online”.

ganharem alguma credibilidade e participarem no chamado *Jogo de Linguagem* social sobre o qual Ludwig Wittgenstein (1975) e depois Lyotard (1986) escreveram.

Em contrapartida, na modernidade líquida constatou-se a impossibilidade de se atravessar o abismo transcendental.

Ao invés de alcançar uma aproximação do númeno (o mundo como realmente é) – e com isso uma aproximação da verdade absoluta e universal – as influências da cultura e história resultaram em uma vasta escala de perspectivas da verdade. Daí, todos nós temos lentes diferentes (culturas e histórias diferentes) das quais nós olhamos através do abismo transcendental (Greer, 2003, p. 238).

Numa tendência antirrealista, uma crescente despreocupação em como o mundo realmente é (númeno), dá lugar a uma ênfase fenomenológica que passa a compreender a verdade a partir da experiência e percepção individual de cada um. A autoridade deixa de estar numa verdade universal e coletiva (igual para todos) e passa a estar numa verdade subjetiva e individual. Jeffrey Hensley (1996) subdivide o antirrealismo em três categorias: Antirrealismo Criativo, que de forma extrema argumenta que a única realidade é a realidade da mente do indivíduo; Antirrealismo Conceitual, em que a realidade é compreendida a partir de um sistema ou esquema de conceitos de linguagem admitindo a possibilidade de uma realidade independente; e o Antirrealismo Alético⁶, que compreende a realidade como sendo a soma das interpretações conceituais mais a experiência do indivíduo (Greer, 2003, pp. 232-234).

Georg Simmel (1968/1918) em seus estudos sobre a cultura e a realidade social, foi um dos precursores a usar o termo “cultura objetiva e subjetiva”. Para Simmel,

o crescimento da cultura objetiva focada no coletivo ameaça o crescimento da cultura subjetiva focada no indivíduo. Este empobrecimento da cultura subjetiva pela expansão da cultura objetiva é o que ele chamou de “a tragédia da cultura”. Assim conforme a cultura expande-se, os indivíduos retraem-se, levando-os a alienação, cinismo, atitude de blasé, relações impessoais e desconforto cultural (as cited in Hiebert, 2018, p. 67).

Esse foi o diagnóstico dado por Simmel em análise à modernidade de seus dias. Como previu Sorokin (1937), em sua teoria sobre a mudança cultural “todas as culturas tendem a balançar

⁶ Traduzido do adjetivo inglês *Alethic* com raiz grega *ἀλήθεια* (aletheia) que significa “verdade”. O termo significa uma modalidade linguística que indica modalidades de verdade, em particular as modalidades de necessidade lógica, possibilidade ou impossibilidade.

[pendularmente] para frente e para trás entre os extremos opostos” (as cited in Hiebert, 2018, p. 67). A exemplo de Simmel, estes opostos seriam a cultura objetiva coletiva e a cultura subjetiva individualista.

É neste sentido que Taylor (1991, p. 26) afirma que a cultura moderna tem passado por uma massiva mudança subjetiva. Esta mudança é um “afastar-se da vida vivida em termos dos papéis, deveres e obrigações externos ou ‘objetivos’, e virar-se para uma vida vivida pelas referências de suas próprias experiências subjetivas” (Heelas & Woodhead, 2005, p. 2). Como

estados de consciência, estados de mente, memórias, emoções, paixões, sensações, experiências corporais, sonhos, impressões, consciência interior e sentimentos – incluindo sentimentos morais como compaixão. As subjetividades de cada indivíduo tornam-se em uma, ou a única fonte de significado, sentido e autoridade (Heelas & Woodhead, 2005, pp. 3-4).

O macro paradigma social em que vivemos na modernidade líquida está fundamentado neste dualismo entre a cultura objetiva *versus* a cultura subjetiva. Apoiados nesta idéia, Heelas & Woodhead (2005) apresentam a tese da subjectivização, que, para os autores, melhor descreve o atual universo religioso na modernidade líquida. Tal teoria explica em simultâneo o declínio/secularização da religião institucional e o crescimento/sacralização da espiritualidade individual.

Simmel, por exemplo, considerava a religião dos seus dias como parte da cultura objetiva focada na forma e responsável por formatar o indivíduo, enquanto que a espiritualidade se focava na vida, no indivíduo e na cultura subjetiva, numa tentativa de reverter e revitalizar a tragédia da cultura (as cited in Hiebert, 2018, p. 67). Já Simmel vislumbrava em seus dias uma futura polarização entre a religião e a espiritualidade, entre as dimensões públicas e privadas da religião como hoje temos percebido.

Conclusão

Progressivamente a modernidade líquida tem afetado as mais diversas áreas da sociedade e da vida humana incluindo a religião. Fenômenos correlatos como a globalização, a fragmentação social e a digitalidade pavimentaram o caminho para a privatização religiosa e a emancipação da religião institucional como vários autores previram. Na modernidade líquida tudo passa a girar a partir desta mentalidade individualista-subjetiva.

Espiritualidade Moderna-líquida

Será que há tal coisa como a religião na modernidade líquida? De acordo com Bauman (1997, p. 197), modernidade líquida ou pós-modernidade como ele costumava colocar, não produz uma demanda por religião, mas por especialistas em identidade (Groot, 2018, p.15).

Na modernidade líquida não é mais o indivíduo que orbita a religião, mas a religião que passa a oferecer serviços de consultoria (devido ao seu *know-how*) adquirindo o direito ou não de orbitar o universo do indivíduo. A antiga demanda por religião na forma sólida, segundo Bauman, desapareceria assim que terminasse o seu efeito residual, dando lugar aos *experts* e gurus da identidade individual.

Tal como aconteceu na modernidade, era de se esperar que algumas religiões se adaptassem e assumissem novas formas contextuais seguindo a atual tendência moderna-líquida. Essas novas faces da religião na modernidade líquida, ou está religião líquida, seria delineada contextualmente pelo: individualismo, a globalização, a fragmentação, a digitalidade e a subjetividade. O que aqui definimos como religião líquida tem sido caracterizado popularmente como *espiritualidade*.

Tendo em consideração a ideia do círculo hermenêutico de Heidegger (1962), em que se assume a intrínseca relação entre o todo (o contexto) e as partes individuais (o objeto), até aqui, procuramos evidenciar as influências contextuais da modernidade líquida (contexto) onde se insere o atual fenômeno religioso da espiritualidade (objeto). Porém, inverteremos agora nossa análise focando-se no objeto (a espiritualidade) considerando as suas inseparáveis ligações hermenêuticas/contextuais.

Carl Jung afirmou que “estamos no limiar de uma nova época espiritual” (Jung, 1976, p. 476). Como anteriormente indicamos, uma série de narrativas e movimentos colaboraram e contextualizaram essa valorização do espiritual e uma crescente depreciação do religioso a partir da metade do século XX. De forma funcional, podemos parafrasear Luckmann, afirmando que a religião não se foi embora, mas tem mudado a sua face para a espiritualidade (Marujo, 2008).

Torna-se evidente que estamos diante de uma crise conceitual entre religião e espiritualidade. O que tem se percebido é que as ferramentas e os sistemas tão bem construídos e elaborados para compreensão e avaliação da religião no formato moderno sólido, tornaram-se um tanto quanto ineficazes

aplicados à modernidade líquida. Como Meridith McGuire (1997) afirma, “nós não temos ainda a linguagem ou o aparato conceitual para refinar a nossa compreensão da espiritualidade” (McGuire, 1997, p.8).

Kieran Flanagan e Peter C. Jupp (2007), editores do livro *A Sociology of Spirituality*, reuniram a opinião de vários estudiosos ao redor do mundo a fim de apresentar o fenômeno da espiritualidade e suas principais diferenças em relação à religião moderna-sólida.

Em pesquisas recentes (Pew, 2018), o crescimento do grupo “*sem-religião*” (*none*) e do grupo “*espiritual mas não religioso*” (*SBNR – spiritual but not religious*), comprova essa tendência espiritualista que tem “suas raízes na teologia de Friedrich Scheilermacher, na psicologia de William James, na contracultura da década de 1960 e o Movimento *New Age* da década de 1980” (Hiebert, 2018, p. 60). Assim, vale ressaltar que a atual ênfase no “espiritual” que temos vivido não nasce dos teóricos da religião, mas de uma massiva constatação e popularização do fenômeno em campo.

Essa valorização na espiritualidade pode também ser percebida em outras áreas como na medicina, na psicologia, na educação, na antropologia e no trabalho. Estas áreas têm percebido e estudado os efeitos positivos da espiritualidade em suas práticas. Porém, como sugere Peter R. Holmes, na sociologia há ainda um certo atraso na reflexão sobre o tema da espiritualidade (Holmes, 2007), ao perceber que muito da crescente atenção na sociologia sobre o tema se dá em grande parte como resultado da pressão externa de outras disciplinas. Flanagan (2007) na introdução de *A Sociology of Spirituality*, declara que “apesar da noção de espiritualidade ser profundamente indefinida, há uma grande expectativa que uma coleção sociológica sobre o tema deva definir as suas propriedades indefiníveis” (Flanagan & Jupp, 2007, p. 11).

2.1. Etimologia

A palavra *espiritualidade* é usada para definir a qualidade ou característica daquilo que é *espiritual*. No sentido teológico, a palavra *espiritualidade* é usada para expressar a prática da religião ou a religiosidade de um devoto (Dicio, 2019, [espiritualidade]). Em sua origem grega, o radical *espírito* (*pneuma*) significa literalmente *ar*, *vento*, levando à alusão que *a espiritualidade* seria como o nosso respirar, sem o qual não conseguimos viver. Tzounis ao falar sobre as raízes gregas do termo espiritualidade, sugere que a cosmovisão grega na qual a palavra se origina compreende o corpo humano como sendo intrinsecamente material como espiritual. Reconhecendo a inseparável ligação que há entre

o nosso respirar e a vida do nosso corpo, a concepção grega de *espiritualidade* é holística (pois o ar preenche a nós e envolve a todo resto) e natural (pois o espiritual é também uma parte fundamental do ser). Da mesma forma como o ar está a permear o mundo todo e a preencher e a dar vida a cada ser vivo, assim é o divino e a nossa relação com ele (Tzounis, 2017).

2.2. Raízes Cristãs

A partir das heranças gregas, a formação da espiritualidade cristã do primeiro século possuiu uma forte ênfase no relacionamento com o Espírito Santo (Deus Espírito). Ainda em forma de movimento, o Cristianismo primitivo tinha uma forte ênfase holística, procurando influenciar e estar presente em todas as esferas e expressões da vida dos fiéis. Ao invés de centrar os seus ensinamentos e práticas em templos ou lugares sagrados, os fiéis eram estimulados a uma espiritualidade que santificava os aspectos mais cotidianos da vida diária. A espiritualidade nestes termos representava a ampliação do Sagrado sobre os antigos domínios profanos na vida privada do indivíduo. Em forma de contracultura religiosa de seus dias, o Cristianismo primitivo e posteriormente vários outros movimentos de avivamento religioso ao redor do mundo enfatizaram esta forma de *espiritualidade expansiva* como sendo “A” resposta e “O” caminho certo para se viver.

Devido a grande propagação e domínio do Cristianismo no período medieval, um processo de institucionalização conduziu a Igreja a enfatizar a sua dimensão pública-ritualística que enfraqueceu a anterior ênfase de uma *espiritualidade expansiva*. A partir daí, um outro tipo de espiritualidade estabeleceu-se tendo como referência a vida monástica, os rituais e o misticismo. Práticas de abnegação aos “prazeres da carne” quanto a sexualidade e o comer, a “mortificação corporal” e o autocontrole englobavam a espiritualidade medieval que habilitava a pessoa a superar as tentações e a vencer na sua luta contra o pecado e a vida mundana (Giordan, 2007, p. 169). Curiosamente, como anteriormente falamos, esta *espiritualidade medieval* da cristandade foi assumida como sendo a face do Cristianismo para muitos dos pensadores da modernidade.

Na modernidade, primeiramente o protestantismo e depois o catolicismo apresentaram um novo tipo de espiritualidade que fosse compatível com a nova ênfase racionalista. Devida a necessidade contextual, surgiram vários teólogos que sistematizaram a prática da fé na vida dos fiéis (espiritualidade) através do exercício da razão. O estudo das escrituras e o domínio intelectual da fé passaram a ser prioridades nesta forma de *espiritualidade racional*. Para o fiel crer, obrigatoriamente também precisaria estudar, aprender e dominar todo um conjunto doutrinal intelectualmente.

Na atualidade, na modernidade líquida, a espiritualidade proposta por vários movimentos cristãos volta-se para além da razão focando-se no transcendente e místico. Um bom exemplo disso é a explosão do movimento Pentecostal que valoriza a experiência mística com o Espírito Santo e supostamente a volta ou aproximação ao Cristianismo primitivo. Com traços de uma *espiritualidade expansiva* e também subjetiva, a autoridade deixa de estar na igreja institucional e na verdade universal das Escrituras e é concedida ao Espírito Santo.

Longe de ser um fenômeno homogêneo, desde o Cristianismo primitivo até hoje a exemplo do Pentecostalismo, há uma grande panóplia de organizações religiosas cristãs que variam em forma e intensidade entre diversos tipos de espiritualidades aliadas ao seu perfil tipológico (igreja, seita, denominação, culto). No sentido cristão, a espiritualidade pouco se diferencia da religiosidade, sendo ambas expressões do Cristianismo na vida e prática do indivíduo.

2.3. Raízes Sociológicas

Na sociologia, o termo *espiritualidade* tem passado por um processo de ressignificação. Enquanto o termo religião acabava por apresentar-se de uma forma mais palpável e materializada para estudo, a *espiritualidade* erroneamente era vista como algo da dimensão pessoal e privada e que não possuía relevância para os domínios da sociologia (Holmes, 2007, p. 34). “O surgimento das ideias sobre *capital social* tem evoluído para uma reflexão sobre o *capital espiritual*, e a subsequente abertura da sociologia para a realidade não-material” (Holmes, 2007, p. 34). Longe de ser um fenômeno *sui generis*, a espiritualidade na atualidade alinha-se às narrativas da modernidade líquida tornando-se uma característica ou até um reflexo das mesmas. Para uma melhor distinção em nosso estudo, denominaremos o atual fenômeno da espiritualidade como espiritualidade moderna-líquida.

Por uma perspectiva funcional, o aumento da consciência espiritual e de práticas espirituais na modernidade líquida surge como uma resposta crítica ao fracasso do materialismo, ao aumento do secularismo e ao colapso comunitário (Etzioni, 1995). Em resposta à fragmentação e diversificação da sociedade, a espiritualidade moderna-líquida assume uma função cada vez mais fundamental e positiva na vida do indivíduo e na sociedade, sendo uma das forças motrizes da tendência à sacralização e dos ressurgimentos religiosos na modernidade líquida.

A espiritualidade moderna-líquida, nestes termos, propriamente nada tem a ver com a vinculação religiosa a alguma organização, mas sim com uma compreensão e vivência privada do sagrado. Swenson

(2009) define a espiritualidade como sendo o sagrado dentro, enquanto que a religião é o sagrado entre. Um bom exemplo disso é a espiritualização de algumas práticas cotidianas como o exercício físico. A ascensão e popularização da yoga no ocidente deve-se em grande parte, à agregação de significados espirituais à prática de exercícios físicos e a meditação. Muitas outras práticas, objetos e símbolos passam por um processo de resignificação e bricolagem compondo as práticas espirituais do indivíduo. Em outras palavras, a espiritualidade moderna-líquida passa a ser formada a partir de uma perspectiva universalista religiosa e extrarreligiosa a nível individual.

Devido à possibilidade de uma interpretação subjetiva de que tudo pode vir a ser espiritual, estamos nos movendo para uma sociedade mística, que inevitavelmente precisará ser acompanhada de uma sociologia da mística (Wexler, 2000, p. 133). É neste sentido que alguns sociólogos (Flanagan, Jupp, Holmes, Heelas, Woodhead, Versteeg, Varga, Giordan, Guest; in Flanagan & Jupp, 2007) defendem a inauguração de um novo domínio na sociologia denominada *Sociologia da Espiritualidade*.

O conceito da espiritualidade a âmbito sociológico não apenas foca-se no relacionamento entre instituição e experiência pessoal, mas também coloca esses dois aspetos em forma hierárquica legitimando o relacionamento com o sagrado, não mais do ponto de vista da obediência a uma autoridade externa, mas ao contrário, centralizando a liberdade do indivíduo. Se religião se refere a um universo normativo ao qual devemos nos adaptar, espiritualidade torna o sagrado aberto ao indivíduo para construir e encontrar sentido para a sua própria vida (Giordan, 2007, p. 170).

Apoiado no pensamento de Berger em *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967), Giordan nos apresenta o carácter autónomo que a espiritualidade assume na vida do indivíduo. Esta dissociação de autoridades externas (destradiconalização) possibilita a espiritualidade moderna-líquida assumir as mais variadas formas na vida do indivíduo e de facilmente transacionar-se e agregar novos elementos. Desta forma podemos compreender a afirmação simplista de Matthew Wood (2010) que espiritualidade simplesmente é auto-autoridade.

2.3.1. Espiritualidade *New Age* ou Nova Espiritualidade

Heelas em seu livro *The New Age Movement: The celebration of the Self and Sacralisation of Modernity* (1996), usa a expressão *auto-espiritualidade* para definir as práticas dos adeptos do *New Age*. Em um artigo de 2001, Heelas introduziu o termo *espiritualidades da vida New Age* (Botvar, 2007, p. 87). Em seu livro *The Spiritual Revolution* (Heelas & Woodhead, 2005), expressões como *espiritualidade interior* e *espiritualidade holística* são usadas para descrever as crescentes práticas espirituais

dissociadas do Cristianismo tradicional (religião sólida). Para Heelas, o atual fenômeno da espiritualidade dissociada da religião é o resultado de uma popularização dos valores do movimento *New Age* na cultura ocidental (Heelas, 2003). Juntamente com vários outros sociólogos discordamos de tal afirmação visto a pequena representatividade e influência do movimento *New Age* em pesquisas realizadas nas últimas décadas e outros fenômenos que contribuíram para a formação da espiritualidade moderna-líquida que antecederam o movimento *New Age*.

Botvar (2007) ao analisar os dados da pesquisa norueguesa *Norsk Monitor* entre 1989-2001, verificou que a classificação de Heelas sobre espiritualidade não condizia com os dados recolhidos. A conclusão de Botvar é que a população norueguesa apresentou três dimensões religiosas (e não duas como sugere Heelas): dogmas cristãos, elementos *New Age*, e “espiritualidade” em busca de uma vida espiritual mais rica. A segunda e a terceira dimensões para Heelas seriam apenas uma, formada sob a influência de elementos *New Age*. Os dados demonstraram que a dimensão religiosa da espiritualidade em busca de uma vida espiritual mais rica é a mais uniformemente espalhada entre a população e com uma clara tendência ao crescimento (Botvar, 2007, p. 98). A classificação mais abrangente de Botvar permite uma melhor conceptualização da espiritualidade sem amarrá-la obrigatoriamente ao movimento *New Age* como Heelas o fez.

Seria ingênuo de nossa parte definir as raízes sociológicas da espiritualidade moderna-líquida apenas ao movimento *New Age* a partir da década de 1980 ou algumas décadas antes. Pois antes de tudo isso, a espiritualidade moderna-líquida progressivamente apresenta-se em forma de antítese as anteriores formas religiosas gerando assim dualismos⁷. A espiritualidade moderna-líquida pauta-se por um universalismo pragmático que pode ter suas influências e fundamentos onde o indivíduo bem entender: Cristianismo, *New Age*, *Star Wars*⁸, etc. Por essa razão, tem se verificado a dimensão social que a espiritualidade moderna-líquida possui podendo ser manifesta tanto dentro de organizações religiosas tradicionais como totalmente fora e dissociado delas.

2.4. Definição

⁷ Alguns exemplos: religião versus espiritualidade, religião institucional versus espiritualidade pessoal, tradição comunitária versus experiência pessoal.

⁸ Pessoas têm declarado que sua religião é *Jedi* ou *Cavaleiro Jedi* em alusão a saga de filmes de ficção científica *Star Wars* no Censo de vários países de língua inglesa. Mais informações em https://en.wikipedia.org/wiki/Jedi_census_phenomenon

Com o crescente interesse na espiritualidade, tem se criado uma megatendência (Motak, 2007, p. 133) que faz com que a espiritualidade se torne num sinónimo da vida moderna-líquida.

Pesquisas qualitativas têm associado a espiritualidade

com a conectividade e unidade, relação com Deus (ou um ser transcendente), conectividade com a natureza, relação com outros e consigo próprio, práticas (especialmente oração e meditação), experiências e habilidades paranormais, e por último, mas não menos importante, auto-transcendência [...] que para Bucher⁹ constitui o 'coração da espiritualidade' (Motak, 2009, p. 133).

Apesar da ênfase individual que a espiritualidade manifesta, não podemos ignorar a forma como a mesma busca e se relaciona com o sagrado. Voas e Bruce (2007) defendem que a espiritualidade em última instância deve ter minimamente uma relação com o sagrado.

Há uma variedade de compreensões do que o termo espiritualidade na atualidade significa e engloba. Por esta razão, uma definição sobre espiritualidade precisará ser vasta o suficiente para incluir essas especificidades. Como percebido por vários autores, a “espiritualidade é um conceito multidimensional complexo” (Meezenbroek & Garssen & van den Berg & van Dierendonck & Visser & Schaufeli, 2010, p. 338).

Adotaremos em nosso trabalho a definição de espiritualidade de Pawel Socha, que define a espiritualidade como “uma tentativa [individual] determinada e socioculturalmente estruturada para lidar com as situações humanas existenciais” (Hay & Socha, 2005, p. 589). Juntamente com a definição de Vaughan de que a espiritualidade é “uma experiência subjetiva com o sagrado” (Vaughan, 1991, p. 105). De uma forma concisa, esta definição engloba os valores da modernidade líquida ao mesmo que demonstra a sua contextualização ao atual modelo social, suprimindo através desta experiência subjetiva com o sagrado a falta de promessas transcendentais.

Assim a Espiritualidade moderna-líquida, é uma tentativa individual determinada e socioculturalmente estruturada para lidar com as situações humanas existenciais através de experiências subjetivas com o sagrado.

⁹ Bucher, 2007, p. 45.

Mencionamos aqui a definição de Meezenbroek, Garssen, van den Berg, van Dierendonck, Visser e Schaufeli segundo a qual a espiritualidade é “o esforçar-se de uma pessoa por uma experiência de conexão consigo própria, a busca por conectividade com outros e a natureza, e a busca por conectividade com o transcendente” (2010, p. 338). Para os autores, “*conectividade* é um elemento essencial da *espiritualidade*” (2010, p. 338).

2.5. Tendências

Procuramos definir no capítulo anterior algumas das maiores tendências e influências na construção da mentalidade moderna-líquida. Porém, a religião como subsistema social sob a influência de tais tendências resultará numa perspectiva religiosa moderna-líquida, que acreditamos ser melhor descrita como espiritualidade moderna-líquida. Woodhead e Heelas em seu livro *Religion in Modern times* (2000), ao analisar os resultados da modernidade de nossos dias sobre a religião, apontam quatro tendências/efeitos no universo religioso: secularização, destradicionalização, universalização e sacralização (Woodhead & Heelas, 2000, p.305-306).

Essas quatro tendências, surgem em forma de síntese resultante da relação entre a modernidade-líquida e o universo religioso. Assim, a espiritualidade moderna-líquida agrega facilmente tais tendências ainda que paradoxais e contrárias umas às outras. Ou seja, uma pessoa pode ter uma mentalidade secularizada na qual procura marginalizar mais e mais a religião na forma sólida, ao mesmo que busca sacralizar vários outros aspetos da sua vida ansiando por uma relação mais intensa com o sagrado na forma líquida. Uma pessoa pode não ser parte de nenhuma instituição religiosa e não ver nenhuma relevância em tal relação formal institucional evidenciando claras tendências a destradicionalização, e ainda assim considerar-se parte ativa da comunidade religiosa global demonstrando tendências ao universalismo.

Houtman e Tromp (2018) definem o atual fenómeno da espiritualidade moderna-líquida como “espiritualidade pós-cristã”. Para os autores, o atual fenómeno é construído a partir dos fundamentos da fé cristã e por isso o denominam “pós-cristão”. Para os autores, sete noções interrelacionadas validam-se e legitimam-se umas as outras (Houtman & Tromp, 2018, p.20):

1. *Perennialismo*. A noção de que todas as religiões são em essência iguais e permutáveis.

2. *Bricolagem*. A noção de que alguém precisa contruir a partir de diferentes religiões um caminho religioso que pessoalmente lhe faça sentido.
3. *Difusividade e Imanência do Sagrado*. A noção que o sagrado está presente no cosmos como um espírito impessoal, uma energia, ou força viva.
4. *Vivacidade do cosmos*. A noção de que o cosmos não é inanimado mas vivo.
5. *Holismo*. A noção que o sagrado conecta tudo com o cosmos.
6. *Auto-espiritualidade*. A noção de que o sagrado reside dentro do indivíduo e não fora.
7. *Epistemologia Experiencial*. A noção de que as experiências e emoções são emanações do eu espiritual no interior do indivíduo.

Nestas sete noções, podemos facilmente relacionar as quatro tendências apontadas por Woodhead e Heelas (secularização, destradicionalização, universalização e sacralização) como que a delineá-las. As tendências a secularização e a destradicionalização claramente focam-se nas religiões de forma moderna-sólida, enquanto a universalização e a sacralização focam-se na espiritualidade moderna-líquida. Paralelamente, e em perfeita sincronia com essas tendências e noções acima mencionadas, a atual ênfase da privatização religiosa favorece ainda mais esse dualismo entre a religião na forma moderna-sólida e a espiritualidade moderna-líquida.

Woodhead e Heelas categorizam a religião na modernidade em três grupos ideais: religião de diferença, religião de humanidade e espiritualidades da vida.

As religiões de diferença enfatizam a importância do transcendente, um domínio que está sobre e acima de qualquer coisa de natureza mundana. As religiões de humanidade atribuem consideravelmente maior autoridade e bondade àquilo que o humano tem a oferecer, em particular o exercício da razão. As espiritualidades da vida localizam o sagrado dentro do eu e da natureza, rejeitando a ideia de que o espiritual é essencialmente diferente do que está dentro da ordem das coisas (Woodhead & Heelas, 2000, p.15).

Na prática, dificilmente encontraremos esses modelos em sua forma pura, mas sim interações e combinações entre eles de forma positiva ou negativa produzindo ênfases. Para os autores, duas combinações em especial têm sido geradas atualmente: As religiões experienciais de diferença, que são a combinação da tipologia “religião de diferença” e das “espiritualidades da vida”; E as religiões

experiências de humanidade, que são a combinação das tipologias “religião de humanidade” e das “espiritualidades de vida” (Woodhead & Heelas, 2000, p.148-151). Em ambos os casos, predomina-se uma crescente influência da tipologia “espiritualidades da vida”, resultante de um processo de adaptação em religiões outrora categorizadas exclusivamente como de diferença ou de humanidade. Os argumentos de Woodhead e Heelas comprovam nossa argumentação quanto à atual e crescente megatendência da espiritualidade moderna-líquida.

Conclusão

A cristalização do termo religião e a sua direta vinculação a um formato religioso moderno-sólido foi determinante para o desenvolvimento do termo “espiritualidade” como oposto e distinto da religião na atualidade. Apesar da espiritualidade moderna-líquida ser percebida nas últimas décadas primeiramente em instituições de tipo seitas e cultos, posteriormente várias outras organizações do tipo igreja e denominação têm sido influenciadas por esta tendência. O efeito da liquefação da Igreja - como defende Kees de Groot (2018) ao estudar esse efeito na Igreja Católica Holandesa - é essa espiritualidade pessoal. Segundo Groot, como resultado desta liquefação “a religião [tradicional] tem cruzado as fronteiras da paróquia e está aparecendo em outros contextos sociais” (Groot, 2018, p.1).

Como Botvar (2007) e Groot (2018) argumentam, a espiritualidade que caracteriza a religião na modernidade líquida não está vinculada apenas a movimentos alternativos e a formas pós-religiosas, mas já pode também ser percebida nas religiões consideradas tradicionais. A abrangência do fenômeno da espiritualidade moderna-líquida é tal que o mesmo acaba por ultrapassar e influenciar todo o universo religioso a se orientar a partir desta megatendência. Ou seja, a espiritualidade moderna-líquida passa a ser o objeto e modelo a ser espelhado nos processos de adaptação e inovação religiosa. Para além do universo religioso, a megatendência da espiritualidade moderna-líquida devido a sua natureza volúvel tem ultrapassado a esfera da religião sendo percebida em vários contextos não religiosos.

Capítulo3

Como medir a Espiritualidade?

Tendo por base a definição que traçamos no capítulo anterior, que a espiritualidade é uma tentativa individual determinada e socioculturalmente estruturada para lidar com as situações humanas existenciais através de experiências subjetivas com o sagrado. Metodologicamente precisamos nos perguntar como a podemos medir e validar em termos empíricos.

Anteriormente ao estudo da espiritualidade nos termos moderno-líquido, várias metodologias foram desenvolvidas para estudo e percepção da religião e da religiosidade na vida das pessoas. Apesar da ligeira semelhança entre espiritualidade e religiosidade, por razões contextuais, o estudo da religiosidade sociologicamente focou-se nas dimensões objetiva e materializada da religião. Não que não houve elementos subjetivos e não-materializados presentes na religiosidade individual (como é enfático no caso da espiritualidade), mas que tais dimensões foram desconsideradas.

Glock e Stark (1969) definiram a religião e a religiosidade como um fenômeno formado por cinco dimensões: experiencial, ideológica, comunal, ritualística e consequencial. Coutinho (2016) em análise aos dados da pesquisa *European Values Study* (ESV) de 2008, aponta para a falta de indicadores das dimensões experiencial e comunal da religiosidade. “A dimensão experiencial envolve os sentimentos, emoções e sensações despertadas pelo sobrenatural” (Coutinho, 2016, p.171). A dimensão comunal envolve “o senso de pertença, confiança e envolvimento nas atividades” de determinado grupo religioso (Coutinho, 2016, p.171). Curiosamente, essas duas dimensões deixadas um pouco de lado nas pesquisas acabam por se tornar determinantes no estudo da espiritualidade moderna-líquida.

Na espiritualidade moderna-líquida podemos encontrar as mesmas cinco dimensões que Glock e Stark (1969) definiram para a religião e religiosidade com a alteração de uma especial ênfase nas dimensões experienciais e comunais. Tal semelhança entre a religiosidade e a espiritualidade moderna-líquida nos ajudará a comparar os resultados de nossa pesquisa com outras pesquisas internacionais e nacionais nos indicadores das dimensões ideológica, ritualística e consequencial, como: o ESV de 2008, *International Social Survey Programme* (ISSP) de 2008, e *Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas de 2011* (IRP 2011).

Desde 1960, várias escalas e ferramentas foram construídas para medir a religiosidade/espiritualidade pessoal. Uma das mais usadas na área da psicologia é a *The Spiritual Well-being Scale* (SWBS) criada por Ellison e Paloutzian em 1982, que contém dez perguntas sobre o bem-estar existencial e outras dez sobre o bem-estar espiritual. As 20 perguntas produzem uma nota final que representa a espiritualidade do indivíduo (Moberg, 2010, p. 103). A semelhança da escala SWBS, Pargament (Pargament & Feuille & Burdzy, 2011) desenvolveu a escala Religious Coping (RCOPE) para medir as atitudes religiosas do indivíduo face a situações de stress e dificuldades. A escala principal subdivide-se em duas subescalas, uma que mede as atitudes positivas e outra negativas, produzindo um índice final de bem-estar e espiritualidade do indivíduo (Pargament & Feuille & Burdzy, 2011). Usaremos uma versão resumida da escala RCOPE em nossa pesquisa, como ferramenta de avaliação da dimensão experiencial da religião na vida do indivíduo.

Alguns projetos sobre espiritualidade têm sido realizados nas últimas décadas na área da sociologia. Vejamos alguns deles.

3.1. Projeto Kendal (2000-2002)

O projeto Kendal¹⁰ dirigido por Paul Heelas e Linda Woodhead, teve por objetivo testar a tese da subjetivação empiricamente na cidade de Kendal, no norte da Inglaterra com cerca de 28.000 habitantes. Este projeto dedicou-se a estudar especificamente a espiritualidade em oposição a religião. A pesquisa focou-se em dois grupos: as 25 igrejas e capelas e suas atividades que representavam a religião em Kendal de forma organizada, tradicional e sólida; e os 128 grupos/atividades holísticas que exerciam uma espiritualidade alternativa com influências do movimento *New Age* (loga, tai chi, Reiki, massagem, homeopatia e outros).

De forma quantitativa verificou-se que 7.9% da população de Kendal frequentavam as igrejas e capelas aos domingos. Em comparação com anos anteriores foi percebido um declínio progressivo nas frequências dominicais. As atividades holísticas eram frequentadas semanalmente por 1.6% da população com uma tendência ao crescimento. De forma qualitativa foram realizadas entrevistas com pessoas dos dois grupos (Voas & Bruce, 2007, p. 44-45).

¹⁰ O projeto originou o livro *The Spiritual Revolution: Why Religion is giving way to spirituality* (2005).

Tendo em consideração a definição de espiritualidade moderna-líquida que traçamos em nosso trabalho, não há como não suspeitarmos da comparação quantitativa em relação às frequências. Pois, parece que inerentemente Heelas e Woodhead preocuparam-se com a espiritualidade apenas em termos institucionais desconsiderando a espiritualidade dos indivíduos que se consideram “espirituais” e com uma espiritualidade ainda que sem frequentarem atividades em nenhum dos dois grupos. A metodologia usada apresentou esta deficiência que permitiu que este tipo de espiritualidade totalmente desassociada das instituições fosse eclipsado na pesquisa. Outro pormenor, é a errônea equiparação das igrejas/capelas (religião) com as atividades holísticas (espiritualidade alternativa) em termos de frequência semanal. Longe de serem “igrejas alternativas”, muitas das atividades holísticas identificadas se pautam pela dimensão do serviço, algumas delas sem nenhuma pretensão a filiação. Ao nosso ver, os autores tiveram uma errada premissa ao considerar a espiritualidade como fenômeno exclusivamente oposto a religião. Deveria ter sido feita uma análise mais aprofundada no intuito de mensurar e comparar a espiritualidade dentro, entre e fora de cada um dos grupos estudados.

Apesar de algumas lacunas no projeto quanto a sua metodologia e validação dos dados, os autores concluem que sua pesquisa indica o início de uma revolução espiritual. De opinião contrária, temos David Voas e Steve Bruce (2007), que dizem que esta “espiritualidade inconvenicional é [apenas] um sintoma da secularização, [e] não uma durável contraposição a ela” (Voas & Bruce, 2007, p. 43).

3.2. Projeto Soul Pulse (2014)

Em 2014 o sociólogo Bryan Wright idealizou uma nova ferramenta para estudo da espiritualidade. Ao perceber a dinâmica do fenômeno na vida individual, constatou que uma metodologia de maior abrangência e acompanhamento ao indivíduo acabaria por fornecer uma imagem mais exata e real sobre a espiritualidade das pessoas. O método *Experience Sampling Method* (ESM) desenvolvido por Csikszentmihalyi e Larson em 1987, através de *beepers* e diários em papéis (a tecnologia da época) permitia aos participantes registarem os seus estados e respostas momento a momento durante um período de tempo. Tendo por base a metodologia ESM, os pesquisadores implementaram a recolha de dados dos participantes através do uso de *smartphones* com a metodologia denominada S-ESM (*smartphone - experience sampling method*) (Kucinskaskas & Wright & Ray & Ortberg, 2017, p. 422).

A pesquisa teve por base a premissa de que o fenômeno da espiritualidade é dinâmico e variável na vida do indivíduo, e que se altera de acordo com o tempo (momento), a atividade e a sua relação com outras pessoas. A pesquisa fundamentou-se em quatro variáveis que foram medidas nos inquéritos

diários: Consciência de Deus (como me sinto em relação a Deus), Atividade Atual (o que estou a fazer?), Com quantas pessoas estou?, Com quem eu estou? (Kucinskaskas & Wright & Ray & Ortberg, 2017, p. 423).

Durante 14 dias consecutivos os participantes maiores de 18 anos receberam diariamente em horários variados dois inquéritos, que deveriam ser respondidos assim que fosse possível (com a participação de 2.372 pessoas que moravam nos Estados Unidos e com 47.819 participações diárias). Apesar de não ser uma amostra representativa dos Estados Unidos para uma comparação nacional, a metodologia usada para avaliar a espiritualidade mostrou-se eficiente permitindo uma análise em multinível capaz de separar os efeitos contextuais versus os pessoais (Kucinskaskas & Wright & Ray & Ortberg, 2017, p. 435). A pesquisa teve um caráter experimental visto os participantes escolherem participar nela ao invés de serem selecionados. Ponto negativo (percebido também pelos autores do projeto) foi o enviesamento resultante da participação restrita apenas a pessoas que possuíssem um *smartphone* (Kucinskaskas & Wright & Ray & Ortberg, 2017, p. 436).

3.3. Hipóteses

Espelhando as cinco tendências que destacamos em nosso trabalho como características da modernidade líquida, a religião na forma líquida, ou a espiritualidade moderna-líquida, necessariamente apresentará as mesmas características aplicadas às várias dimensões da religião. As hipóteses propostas abaixo apresentam cenários extremos e ideais (modelos), que ao serem comparados com os dados da pesquisa nos ajudaram a desenvolver uma escala de intensidade em relação a liquidez religiosa:

- Se o individualismo é um dos indicadores da liquidez social, a espiritualidade moderna-líquida será enfaticamente individualista e narcisista sendo indiferente a comunidade ou instituição religiosa. Sendo a dimensão privada da religião supervalorizada.
- Se o universalismo religioso resultante da fragmentação e da globalização for um dos indicadores de liquidez religiosa, a espiritualidade moderna-líquida produz no indivíduo um sistema de crenças fragmentado, não coeso e paradoxal composto por partes de outras crenças.
- Se a digitalidade (virtualização) é um indicador da liquidez social, a espiritualidade moderna-líquida fluentemente usará dos meios digitais e tecnológicos em busca de serviços religiosos para autossatisfação do indivíduo. A liquidez neste sentido fará com que a espiritualidade

moderna-líquida apareça mais e mais em outras áreas que não religiosas da sociedade e da vida do indivíduo através de processos de sacralização.

- Se a subjetividade é um indicador da liquidez religiosa, a espiritualidade moderna-líquida enfaticamente dará a autoridade, a autonomia, a interpretação, o sentido e o propósito quanto a religião e ao sagrado ao indivíduo e conseqüentemente às suas experiências pessoais. Gerando uma ênfase fenomenológica ao invés de ritualística.

Baseando-se em tais hipóteses, a espiritualidade moderna-líquida pode se manifestar em qualquer contexto religioso e em qualquer tipologia de organização religiosa. A influência da espiritualidade moderna-líquida já alcança a sociedade de uma forma generalizada podendo ser percebida dentro ou fora de organizações religiosas tradicionais ou alternativas e até mesmo em organizações sem nenhum cariz religioso como empresas.

Conclusão

Metodologias como o S-ESM são promissoras no estudo da espiritualidade, porém, requerem um nível elevado de recursos tecnológicos e uma equipa de investigação para gerir a demanda dos dados. Por essas razões, teremos em consideração em nossa pesquisa apenas as ferramentas e indicadores que os pesquisadores usaram para medir a espiritualidade.

Optaremos em nossa pesquisa por uma metodologia quantitativa através de questionários. Em vista a ampliar o número de dados recolhidos e elaborar uma imagem o mais próxima possível do cenário nacional Português. As cinco dimensões da religião e religiosidade de Glock e Stark (1969) nos auxiliaram na construção do inquérito de nossa pesquisa, com uma especial ênfase nas dimensões experiencial e comunal.

2ª Parte

Há sinais de Liquidez Religiosa?

Capítulo 4

Liquidez religiosa em Portugal

Em Portugal, visto ser o domínio sociológico da religião ainda pouco explorado (Vilaça, 2006, p. 125-127), podemos concluir que ainda menos explorada é a temática da espiritualidade. A pesquisa sobre a espiritualidade acabava por ser um assunto subjacente e de referência indireta em alguns estudos sociológicos das últimas décadas. Na primeira parte de nosso trabalho buscamos definir o que vem a ser o que vulgarmente chamamos de “religião líquida”. Nesta segunda parte, focaremos no processo de liquefação religiosa que incide sobre as religiões sólidas (que representam a maioria do cenário português), as influenciando a adaptarem-se a megatendência da espiritualidade moderna-líquida.

Os dados do censo de 1900 e subsequentes apresentam o Catolicismo como a religião predominante em Portugal (gráfico 1): 99,87% em 1900, 93,13% em 1940, 95,97% em 1950, 97,89% em 1960, 81,07% em 1981, 77,89% em 1991, 84,05% em 2001 e 81% em 2011. Entretanto, em comparação com os dados do censo de 1900 e o de 1981, houve uma significativa mudança no universo religioso português, onde ao invés de uma minoria de 0,13% de Não Católicos agora, cerca de 1/4 da população é Não Católica (tendo este rácio a se manter a partir da década de 80). Essa mudança, segundo Vilaça, deve-se em boa parte ao fenómeno da pluralização religiosa que “operou-se por duas vias: pela vinda de indivíduos de outros países e por via da conversão” a outras religiões (Vilaça, 2013, p.109). Tendo uma maior ocorrência em contextos urbanos como constatamos nos dados do relatório sobre as *Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas - 2011* (Teixeira, 2011).

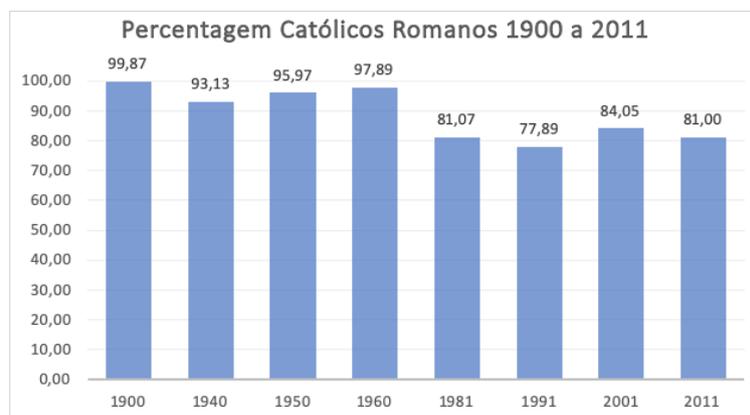


Gráfico 1: Percentagem de Católicos em Portugal de 1900 a 2011

Os decréscimos do Catolicismo eram de se esperar que representassem um acréscimo (transferência) na categoria “Outras Religiões” através daqueles que se converteram a outras religiões, e isso não se comprava totalmente pelos dados dos censos (tabela 1). Apenas uma minoria de católicos mudou de religião.

Tabela 1 – Comparação de variação entre censos do Catolicismo, Outras Religiões e Não sabe/Não responde e Sem Religião

Ano	Católicos %	Outras Religiões %	Diferença % (Não sabe/não responde e Sem Religião)
1981	81,07	1,47	17,46
1991	77,89 (-3,18)	1,79 (+0,32)	20,32 (+2,86)
2001	84,05 (+6,16)	3,03 (+1,24)	12,92 (-7,40)
2011	81,00 (-3,05)	3,87 (+0,84)	15,13 (+2,21)

Em análise aos dados dos censos e ao IRP 2011, podemos perceber que é muito maior o grau de abandono religioso do que o de transferência. Comprovando assim, indícios estatísticos de uma crescente liquefação no universo religioso Português. Dois fatores ajudam-nos a evidenciar isso:

4.1. Os Sem Religião

O primeiro fator se baseia no grupo “Sem Religião” que no censo de 2011 representou 6,85% da população. Mesmo grupo que no censo de 2001 representou 3,92% da população. Em 10 anos houve quase que uma duplicação percentual do grupo “Sem Religião” (gráfico 2).

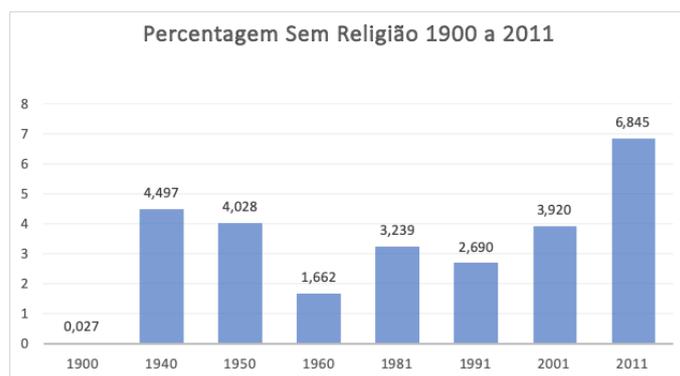


Gráfico 2: Percentagem dos Sem Religião em Portugal de 1900 a 2011

Este grupo composto por aqueles(as) que se consideram crentes sem religião, indiferentes, agnósticos e ateus, é mais bem percebido através dos dados do IRP 2011. Curiosamente o IRP 2011 nos fornece um retrato detalhado sobre a religião em Portugal (visto o cuidado que tiveram para que a pesquisa atingisse um nível de amostragem nacional). A relação entre o censo de 2011 e o IRP 2011, nos ajudará a perceber e a investigar melhor a liquefação religiosa em Portugal.

Através do IRP 2011 (tabela 2) podemos perceber que houve crescimento em todas as subcategorias do grupo “Sem Religião”, com maior relevo nas subcategorias crentes sem religião e indiferentes, representando juntas um aumento de 4%. Se em 1999 as subcategorias crentes sem religião e indiferentes representavam 3,8% dos inquiridos e as subcategorias agnósticos e ateus 4,4%. Comparativamente em 2011, as subcategorias crentes sem religião e indiferentes representaram 7,8% dos inquiridos e as subcategorias agnósticos e ateus 6,3%. Transpondo essas percentagens do IRP 2011 aos dados do censo de 2011, podemos estimar que que 3,76% da população portuguesa considera-se crente sem religião e indiferente e 3,04% agnóstico e ateu.

Tabela 2 – Subcategorias do grupo Sem Religião de 1999 e 2011 (IRP 2011, pp.2-3).

	1999	2011	Aumento %
Crentes sem religião	2,1 %	4,6 %	2,5 %
Indiferente	1,7 %	3,2 %	1,5 %
Agnóstico	1,7 %	2,2 %	0,5 %
Ateu	2,7 %	4,1 %	1,4 %
Total	8,2 %	14,2 %	6,0 %

Uma das possíveis razões para esse aumento é o abandono religioso/desvinculação institucional que em Portugal e na Europa tem sido cada vez mais evidente nas pesquisas. Muitos daqueles que possuem uma tradição religiosa progressivamente se afastam, deixando de ser praticantes, deixando de frequentar a instituição, passando por um período de enfraquecimento de suas convicções religiosas, até que em determinada altura assumem a convicção de que não pertencem mais a tal religião. Salvo as exceções dos que abandonam prontamente a religião por diversos motivos de forma abrupta, o processo de abandono religioso acaba por gerar um efeito residual na vida das pessoas e que é visto nas pesquisas. A tradição familiar, os relacionamentos do indivíduo e algum apreço (senso de obrigação) pela instituição religiosa a que pertencem, favorecem o prolongamento desse efeito residual daqueles que respondem ao censo sendo parte de determinado grupo religioso ainda que não sendo assíduos e praticantes. Já num contexto de liquefação religiosa, onde há uma crescente indiferença a comunidade/instituição e uma ênfase individualista/narcisista, o enfraquecimento dos fatores relacionais e tradicionais acaba por acelerar o processo de abandono religioso. Essa poderia ser uma explicação do rápido crescimento estatístico do grupo “Sem Religião” e das subcategorias crente sem religião e indiferentes em Portugal.

A pluralização religiosa através da via da fragmentação individual (bricolagem religiosa), ajudaria a explicar aqueles que se consideram “Sem Religião”, mas que ainda assim são religiosos. Consideram-se crentes sem religião, que não precisam de nenhuma igreja ou instituição para os amparar e guiar:

constroem o seu próprio caminho a partir da sua liberdade individual. Neste sentido, a pluralização religiosa aparece também como um indicador de liquidez.

A extrapolação dos dados sobre os “Sem Religião” nos censos de 1991 a 2011 indica uma curva de crescimento exponencial. Essa crescente tendência é paralela às crescentes influências contextuais da modernidade líquida na sociedade. Os resultados dos censos até aqui têm se apresentados coerentes com a tese da liquefação religiosa.

4.2. Liquidez religiosa interna

A segunda evidência de liquefação religiosa em Portugal são alguns indicadores que mostram sinais de liquefação interna em instituições religiosas. Os censos acabam por nos fornecer uma imagem nacional e simplista do universo religioso. Perguntas como, “A que religião pertence?”, não descrevem propriamente a opinião, a postura, a intensidade e a práticas religiosas das pessoas.

No censo de 2011 o catolicismo representou 81% da população Portuguesa. De acordo com o IRP 2011, a taxa de “Não Praticantes” revelada na pesquisa dentro do grupo católico foi de 43,9%. Nos levando a estimar que 35,56% da população portuguesa é constituída por católicos não praticantes. Quando inquiridos do porque não praticam a sua religião, as três respostas mais escolhidas por todos os grupos foram: Falta de tempo (24,9%); Entende que pode ter a sua fé sem prática religiosa (23,5%); e Desleixo, descuido (16,3%). As três respostas podem facilmente ser interpretadas a luz da espiritualidade moderna-líquida. A falta de tempo, pode ser interpretada como falta de interesse ou importância nas práticas institucionalizadas como frequentar a igreja. O entender que a fé não depende do exercício de práticas religiosas em si já apresenta uma postura fragmentada da doutrina e dos ensinamentos da religião. Desleixo e descuido, pode ser percebida em relação a instituição religiosa que pouco contribui ou que possuiu um peso negativo para o universo do indivíduo.

Na pergunta, “Sem a igreja católica, em Portugal, haveria mais liberdade individual”, 21,1% de todos inquiridos (não apenas católicos) inclinaram-se favoravelmente a essa resposta no IRP 2011. Possibilitando a suposição, que cerca de 1/5 da população portuguesa compreende a igreja católica como limitadora da liberdade individual. Esse indicador se alinha claramente a modernidade líquida, na mentalidade de que as instituições de caráter sólido tentam aprisionar e solidificar em seus moldes os indivíduos moderno-líquidos.

Outro fenómeno interno é a manifestação de novos movimentos religiosos com posturas inovadoras com ênfase na espiritualidade moderna-líquida. As influências da modernidade líquida em diferentes níveis e intensidade inevitavelmente já estão em ação impelindo as religiões para a adaptação e inovação. No caso do catolicismo, vários movimentos de renovação têm surgido e sido englobados na igreja católica, como os Focolares, Carismáticos e Neocatecumenais que foram percebidos e estudados por Costa na cidade de Braga (Costa, 2004). Já no protestantismo, novos movimentos tendem a rutura e a criação de novas igrejas, denominações e religiões. Algo peculiar nestes novos movimentos (tanto católicos como protestantes), é a incrível semelhança que possuem direta ou indiretamente em relação a espiritualidade moderna-líquida.

Conclusão

Como Moniz salienta, as teorias da secularização se baseiam erradamente “no pressuposto de um declínio (constante) da relevância social da religião” (Muniz, 2017, p.81). A tese da liquefação religiosa argumenta em favor de uma mudança de forma e não nas falácias sobre a extinção da religião propostas nas teorias da secularização mais extremadas. A liquefação religiosa explica em simultâneo o declínio e a secularização de determinado tipo de religião e o crescimento da espiritualidade moderna-líquida, apresentando-se como uma teoria mais coerente com a realidade dinâmica e fluída do universo religioso. A igreja/religião nos antigos moldes não se acabou, mas como sugere Groot (2018), ela está sendo liquefeita progressivamente e sendo dispersa como nunca antes em outras áreas da sociedade.

O fenómeno da liquefação religiosa por décadas tem influenciado o universo religioso português e ocidental sendo percebido através de uma série de indicadores na sociedade. Apesar do fenómeno em si já ter alguma idade (décadas), tal aproximação e compreensão da realidade na esfera da religião se apresenta como algo novo na sociologia. Curiosamente, aquilo que muitos pensaram ser um tema subjacente e derivativo na sociologia da religião, tem se mostrado como central e condicionante por detrás de outros temas. Ilustramos essa mudança de perspetiva na figura 1 abaixo.

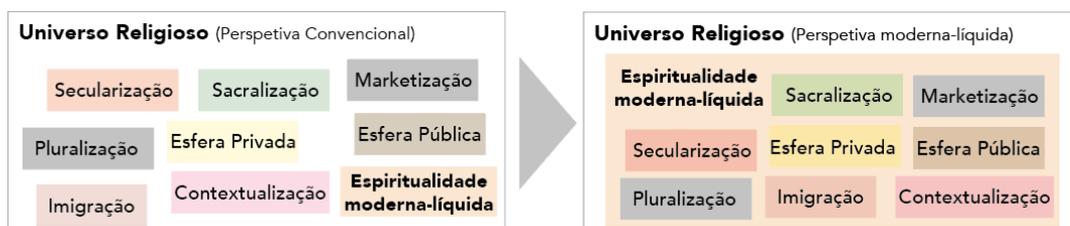


Figura 1 – Mudança de perspetiva/aproximação ao universo religioso.

Encerro este capítulo deixando as reflexões de Rodrigues (2004) sobre o reencantamento do mundo, que mesmo sem uma clara intenção, acaba por descrever o fenómeno da liquefação no universo religioso resultando no pluralismo religioso e numa religiosidade difusa (o que em nosso trabalho denominamos espiritualidade moderna-líquida):

a religião não perdeu importância, mas apenas sofreu, enquanto subsistema cultural, grandes mudanças e adaptações ao mundo de hoje. Na verdade, não há uma redução do espaço da religião na vida colectiva, o que ocorre é uma mudança da sociedade como um todo e da própria religião enquanto fenómeno social. Ao contrário do que muitos autores clássicos previam, verifica-se actualmente um processo de reencantamento do mundo. [...] com a desinstitucionalização da vida religiosa, em função da perda do monopólio religioso pelas Igrejas/religiões históricas, [...] **existe agora um grande pluralismo religioso, caracterizado por uma religiosidade difusa.** (Rodrigues, 2004, p.50, grifo nosso)

A Igreja Evangélica Metodista Portuguesa

O metodismo teve a sua origem através da vida e ministério de John Wesley, um ministro anglicano que viveu no século XVIII e teve uma experiência pessoal de salvação e perdão em Cristo em que sentiu seu coração estranhamente aquecido em 24 de Maio de 1738. Nos anos que seguiram, Wesley nunca deixou de ser anglicano apesar da forte oposição de alguns colegas às suas ideias e teologia. O metodismo nasceu despretensiosamente como um movimento de renovação dentro da igreja anglicana. A exemplo da experiência de Wesley, a teologia metodista ensina que é possível e fundamental ter uma experiência pessoal com Cristo para que o indivíduo possa genuinamente ser salvo pela fé e viver a vida cristã proposta nos Evangelhos. Wesley ao pregar ao ar livre, ao invés de nos grandes templos pouco frequentados da igreja anglicana, aproximou-se das classes operárias e pobres que não tinham muita afeição a religião vinculada a nobreza. Vários convertidos dentre os ouvintes radicalmente experimentaram uma grande transformação pessoal, tornando-se ativos participantes e promotores do movimento metodista na Inglaterra e no mundo. Muitos desses promotores, eram pessoas simples e sem muito estudo, mas que devido a grande devoção e serviço demonstrados, vieram a tornar-se pregadores e ministros metodistas. A teologia wesleyana é precursora das igrejas e denominações evangélicas e posteriormente do Pentecostalismo. Tendo como ênfases: a conversão, a experiência pessoal da fé, a santidade pessoal e social bíblica, o discipulado cristão, a evangelização e o ministério dos leigos (Metodista.pt, Metodismo (Origens), 2019).

O metodismo nasce em Portugal em 1854 através de Thomas Chegwin, um inglês que veio trabalhar nas minas de cobre do Palhal nos arredores da cidade do Porto. Thomas era um leigo vindo da região da Cornualha na Inglaterra onde a sua família mantinha uma estreita relação com o metodismo. A princípio, iniciou reuniões semanais chamadas “classes metodistas” em sua casa para estudo bíblico e oração com compatriotas ingleses e também uma escola dominical para crianças. Chegwin partilhava “porções das Sagradas Escrituras, Novos Testamentos e Bíblias entre os portugueses que trabalhavam na mina” (Aspey, 1971, p.31). Não demorou para que aos poucos alguns portugueses que trabalhavam nas minas participassem do grupo. Chegwin manteve-se como membro de sua igreja metodista na Cornualha e trocava correspondências com a Sociedade Missionária Metodista Wesleyana em Londres que era promotora do avanço do metodismo em outras partes do mundo que não Inglaterra. Cerca de 10 anos mais tarde, outro leigo inglês naturalizado em Portugal, James Cassels iniciou na região de Vila

Nova de Gaia outra classe metodista que deu origem à inauguração da primeira capela metodista em Portugal em 1868. Cassels, por dominar a língua portuguesa, atraiu vários portugueses e não demorou para ganhar também a oposição de alguns párocos católicos que o acusaram de “pescar prosélitos”. Após um processo judicial e condenação por tal crime, foi condenado a seis anos de deportação (Aspey, 1971, p.69). Após recorrer a decisão e ser novamente julgado por um júri, foi absolvido (Aspey, 1971, p.76).

Na sequência da expansão do metodismo em Portugal, a Sociedade Missionária Metodista Wesleyana envia em 1871 o Rev. Robert H. Moreton, para dar continuidade nos trabalhos e finalmente estabelecer legalmente a Igreja Evangélica Metodista Portuguesa (IEMP). Moreton, em seus primeiros anos em Portugal “lançou uma grande cruzada educacional contra a grande taxa de analfabetismo através da abertura de Escolas Primárias” (Metodista.pt, Metodismo (Portugal), 2019). Os laços estreitos com a Igreja Metodista Inglesa foram aos poucos sendo desfeitos a partir de 1984 quando a igreja retornou à liderança nacional até 1996 quando a IEMP assume a sua autonomia.

5.1. Análise Estatística

Em pesquisa ao acervo documental da IEMP, recolhemos os dados estatísticos anuais da igreja nos últimos 30 anos (de 1988 a 2018). Através da análise dos dados foi possível averiguar a taxa de crescimento de membros anual e o crescimento institucional através do surgimento e desaparecimento de igrejas locais. Por escassez documental não analisaremos os 134 anos anteriores ao ano de 1988 da igreja. A IEMP nos últimos 30 anos sofreu um decréscimo de -23,41% de seus membros. Apesar de ligeiros acréscimos, predominam-se os decréscimos ao longo dos anos (tabela 2).

Tabela 3 – Membros da IEMP e Taxa de Crescimento de 1988 a 2018.

Ano	Total de Membros	Taxa de Crescimento	% de crescimento
1988	931		
1989	904	-.023	-2,9 %
1990	923	.021	2,1 %
1991	941	.020	2,0 %
1992	918	-.024	-2,4 %
1993	931	.014	1,4 %
1994	962	.033	3,3 %
1995	903	-.061	-6,1 %
1996	908	.006	0,6 %
1997	934	.029	2,9 %
1999	939	.050	0,5 %
2002	961	.023	2,3 %
2003	925	-.037	-3,7 %
2004	924	-.001	-0,1 %
2006	808	-.126	-12,6 %
2014	827	.023	2,3 %
2015	761	-.080	-8,0 %
2016	708	-.070	-7,0 %

2017	716	.011	1,1 %
2018	713	-.004	-0,4 %

Em termos institucionais, em 1988 havia 19 igrejas e congregações (missões locais¹¹) em Portugal. Neste período de 30 anos surgiram 3 novas igrejas (Lisboa/Telheiras, Moscavide, Gaia) e encerraram-se 8 (Contumil, Águas Santas, Barcelos, Paço, Coimbra, Fojo, Alhos Vedros, Gaia), tendo um total de 14 igrejas e missões locais em 2018. A IEMP sofreu um decréscimo institucional de -26,31 % em 30 anos. A distribuição territorial da IEMP em Portugal concentra-se na região Norte e Centro, sendo inexplorada a região sul do país (figura 2). A Área Metropolitana de Lisboa é a única com registo positivo, devido ao surgimento de novas igrejas compostas maioritariamente de imigrantes angolanos (IEMP de Lisboa/Telheiras) e brasileiros (IEMP de Moscavide).

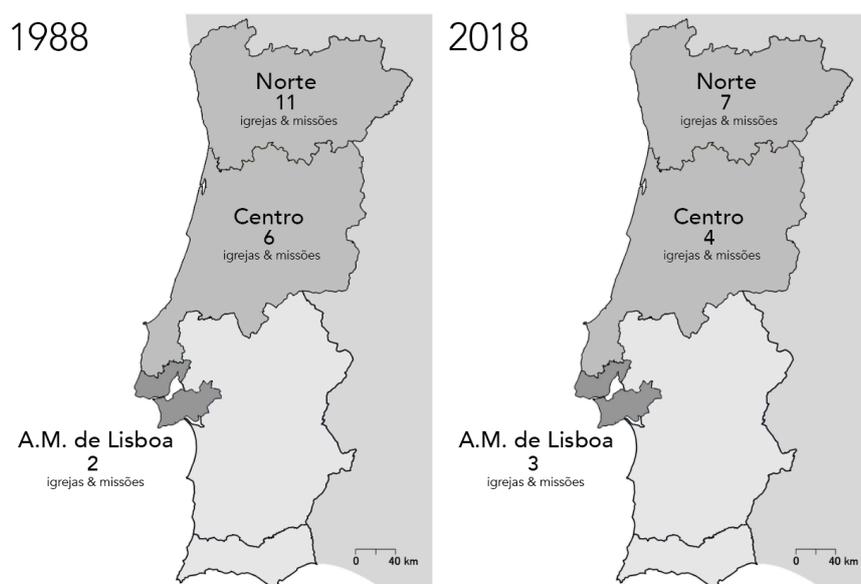


Figura 2 – Distribuição territorial da IEMP em 1988 e 2018.

Das atuais 14 igrejas e missões da IEMP, 13 estão inseridas em espaços urbanos e apenas 1 em espaço rural (IEMP de Valdozende). Tal tendência, desde o princípio da igreja se justificou devido a maior afluência de pessoas aos espaços urbanos em busca de melhores oportunidades profissionais, incluindo também melhores oportunidades para os imigrantes. No princípio foram os ingleses, e atualmente um grande número de africanos e brasileiros imigram para Portugal vindo de igrejas de tradição metodista. Em Portugal, por afinidade procuram a IEMP tornando-se numa importante força de auxílio a missão da igreja, auxiliando na revitalização de algumas igrejas locais e o surgimento de outras.

¹¹ De acordo com os estatutos da IEMP, missões locais são pequenas congregações ligadas a uma igreja local.

Um dos únicos dados padronizados nas estatísticas neste período de 30 anos foi o número de membros de cada igreja local e o total da IEMP a cada ano. No entanto, a partir do ano de 2003 até 2018 (nos últimos 15 anos), foi também registado a média anual de presenças nos cultos dominicais. Esta informação nos ajuda a melhor perceber as dinâmicas envolvidas na igreja, pois supostamente, uma pessoa virá a tornar-se membro da igreja após um período como frequentador da mesma. Não podemos ignorar também uma possível imprecisão do rol de membros quanto ao desligamento daqueles que abandonaram a igreja e que ainda não foram oficialmente desligados do rol de membros, criando assim um efeito retardado de estabilidade que não condiz com a realidade da igreja. Neste sentido, as frequências dominicais mostram-se como um indicador mais preciso e real da vivacidade e tendências ao crescimento ou decréscimo das igrejas. Em análise aos dados estatísticos foi possível constatar a taxa de crescimento das frequências dominicais anuais de toda IEMP (tabela 3).

Tabela 4 – Média de frequências dominicais anuais e Taxa de Crescimento de 2003 a 2018.

Ano	Frequências IEMP	Taxa de Crescimento	% de crescimento
2003	503		
2004	480	-.046	-4,57 %
2006	452	-.058	-5,83 %
2008	435	-.038	-3,76 %
2010	456	.048	4,83 %
2011	465	.020	1,97 %
2012	476	.024	2,37 %
2013	507	.065	6,51 %
2014	520	.026	2,56 %
2015	567	.090	9,04 %
2016	613	.081	8,11 %
2017	641	.046	4,57 %
2018	645	.006	0,62 %

Fazendo um breve balanço, nos últimos 30 anos a IEMP sofreu um decréscimo no número de membros de -23,41%, um decréscimo institucional de -26,31% e nos últimos 15 anos um aumento nas frequências dominicais de 28,23%. Visto o número de frequentadores permanecer sempre inferior ao número de membros em rol, podemos apontar dois possíveis fatores para o aumento das frequências: O primeiro, seria através da revitalização e volta a igreja de antigos membros inativos; E o segundo, seria através do aparecimento de novos frequentadores dominicais. De uma forma ou outra, o rol de membros parece ser impreciso quando comparado com as frequências dominicais.

Uma explicação para essa variação poderia ser devido a um aumento significativo da rotatividade dos frequentadores dominicais, que parece incidir principalmente sobre as igrejas em espaços urbanos. Os dados estatísticos por si não conseguem descrever este efeito devido a amostragem semanal. Estas rápidas e imprevistas mudanças características da modernidade líquida, acabam por afetar a vida

religiosa dos fiéis que já não conseguem estar todos os domingos na igreja. Suponhamos que um determinado grupo de fiéis frequente a igreja alternadamente apenas 2 vezes ao mês. Em termos estatísticos, as frequências dominicais podem permanecer as mesmas ou muito próximas umas das outras, sem nunca se aperceber a diferença do público em rotatividade. Assim, hipoteticamente uma igreja de 100 membros ativos, pode justificar uma frequência dominical de cerca de 50 pessoas em constante rotatividade. Esse efeito rotativo pode ser facilmente desconsiderado numa análise superficial, porém, o crescimento desta tendência corresponde a uma crescente liquidez da vida moderna-líquida. Efeito este já percebido em várias comunidades metodistas locais pela observação dos seus pastores(as) em várias intensidades.

5.2. Análise Sociológica

A Igreja Metodista é considerada como uma igreja protestante *mainline* ou *mainstream* devido ao grande número de fiéis e sua influência principalmente na sociedade americana. As heranças teológicas do movimento Wesleyano originalmente identificam a Igreja Metodista como conservadora e evangelical. Usando da classificação de Woodhead e Heelas, a Igreja Metodista é considerada como uma “religião de diferença” que enfatiza a conversão e a transformação pessoal em resposta à submissão à autoridade suprema de Deus, de Cristo e da Bíblia. Assim, Igreja Metodista é considerada uma igreja protestante moderada (Woodhead e Heelas, 2000, p.63). Porém, ao longo dos anos devido a massiva influência da modernidade e ao seu tamanho, alguns ramos da Igreja Metodista têm passado a compreender-se como uma “religião de humanidade” que enfatiza a ética ao invés dos dogmas, a rotinização de seus rituais e a expressão da fé através do serviço à humanidade. Neste sentido, algumas vertentes da igreja têm se apresentado vulgarmente como liberais.

No caso Português, a Igreja Metodista numa primeira fase - os primeiros 17 anos - através dos dois primeiros leigos a igreja e sua teologia configurou-se como “religião de diferença”. Após a chegada do Rev. Robert H. Moreton, a igreja passou a assumir-se mais e mais como uma “religião de humanidade” focando-se no trabalho social com especial ênfase nas escolas primárias. Esta ênfase foi mantida até meados da década de 1990 quando a igreja voltou a ser liderada por portugueses. Desde então, a Igreja Metodista Portuguesa tem retornado progressivamente às suas raízes identitárias afirmando-se como uma “religião de diferença”. Pela observação do discurso dos pastores e participação nos cultos percebe-se a influência da “religião experimental de diferença”, que é a junção da “religião de diferença” com as “espiritualidades da vida” (que é em outras palavras, a espiritualidade moderna-líquida

combinada de forma simbiótica à forma tradicional, histórica e conservadora da igreja em vários níveis e intensidades). Uma das razões para isso é a chegada de alguns missionários *reverso* (*reverse mission*) vindos em sua maioria do Brasil com a intenção de “fazer missão” em Portugal e na Igreja Metodista Portuguesa. Seja potencializado ou não por missionários estrangeiros, a Igreja Metodista Portuguesa – e várias outras denominações históricas - tem passado por um processo de revisão interna devido ao crescente insucesso da igreja na evangelização, expansão e crescimento em meio a uma sociedade secularizada.

Por se tratar de um grupo não homogêneo, precisamos considerar que há exceções em meio a diversidade dos membros da própria igreja. Não apenas no caso da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa, mais comumente encontraremos em várias congregações crentes que participam da igreja, e que possuem uma postura teológica diferente da identidade da igreja. Com a crescente fragmentação da vida moderna líquida os vínculos comunitários são cada vez mais tênues e frágeis devido a supervalorização da dimensão individual. Essas questões acabam por reforçar uma mentalidade abrangente e flexível quanto a identidade da instituição religiosa, a fim de manter-se a unidade e a coesão comunitária em meio a crescente diversidade individual. Esta diversidade interna - para além de ser um indicador de liquidez religiosa - acaba por gerar um processo de fragmentação institucional interna fazendo com que a Igreja Metodista Portuguesa tenha “várias faces” dependendo de qual comunidade local visitar e também de qual grupo de fiéis entrevistar dentro dessas comunidades.

Um bom exemplo disso é o estudo realizado por Fonseca sobre a revitalização da Igreja Metodista do Mirante na cidade do Porto em 2015. Em sua pesquisa, buscou compreender esta comunidade e as suas dinâmicas internas. Em linhas gerais, definiu a Igreja do Mirante e as demais Igrejas Metodistas em Portugal como liberal, rotinizada e que “ênfatiza a tradição, o passado e hábito; e valoriza a segurança e a previsibilidade” (Fonseca, 2015, p.23). Algo a se considerar na Igreja do Mirante, devido às reuniões semanais que acontecem nos lares chamadas de “célula” e ao culto da tarde que possuiu uma metodologia mais contemporânea, flexível e diferente do culto tradicional da manhã. Tais dinâmicas atraem e moldam uma identidade conservadora com especial enlevo à dimensão pessoal da fé. Assim, se entrevistássemos os participantes das células e do culto da tarde possivelmente veríamos uma visão da Igreja Metodista e sua identidade diferente daqueles que apenas participam no culto tradicional da manhã. Assim qualquer análise sociológica à Igreja Evangélica Metodista Portuguesa que não investigue a igreja como um todo, irá ser na melhor das hipóteses uma mera suposição. Procuraremos testar e

medir essa diversidade interna em nossa pesquisa e avaliar os perfis identitários da igreja a partir de seus participantes.

Conclusão

A forma como as pessoas vivem e se relacionam com a IEMP progressivamente tem mudado à luz da modernidade líquida e conseqüente espiritualidade moderna-líquida. Nossa tese baseia-se no pressuposto de que todo o universo religioso tem sido influenciado através de um processo de liquefação religiosa. Sendo essa nova forma líquida da religião (espiritualidade moderna-líquida) o escopo das adaptações e inovações religiosas dos nossos dias.

Considerando que a IEMP é uma denominação protestante histórica com 166 anos em Portugal, claramente a instituição possui uma herança organizacional, teológica e religiosa na forma moderna-sólida. Nosso objetivo será investigar se há ou não indícios desta liquidez religiosa e em que intensidade ela se manifesta na denominação.

Descrição dos Resultados da Pesquisa

Em 2018 foi registado uma média total de frequências dominicais de 550 adultos e 95 crianças em toda a IEMP. Nossa pesquisa teve por objetivo alcançar a totalidade dos frequentadores dominicais da IEMP maiores de 15 anos no período da pesquisa em 2019. A distribuição dos inquéritos em papel foi feita nos cultos de todas as igrejas locais da IEMP nos dias 15, 22 e 29 de Setembro de 2019. Os presentes nestas reuniões foram convidados a participarem da pesquisa de forma voluntária. Posteriormente, os inquéritos preenchidos foram depositados em uma urna lacrada em cada igreja local até o início de Novembro de 2019. No mesmo período, foi disponibilizado o preenchimento dos inquéritos em formato digital através da internet para quem o desejasse. Foi aconselhado que as pessoas participassem apenas uma vez na pesquisa, porém devido ao anonimato no preenchimento era possível que houvesse múltiplas participações. A pesquisa teve o apoio do Conselho Presbiteral, o órgão interno que representa todos os pastores(as) da IEMP, bem como o auxílio dos pastores responsáveis pelas igrejas locais da IEMP na entrega, aplicação e recolha dos inquéritos.

Em comparação com a média de frequências dominicais de 2018, tivemos uma taxa de participação de 47,09% em toda a IEMP. Com 259 respostas ultrapassamos a amostragem mínima desejada de 227 respostas, que representava uma amostra com 95% de confiabilidade e 5% de margem de erro em uma população de 550. Conforme a tabela 5 abaixo, apresentamos a taxa de participação de cada igreja local.

Tabela 5 – Taxa de resposta ao inquérito por igreja local

Igreja	Frequência dominical de adultos 2018	Participantes Em Papel	Participantes Online	Total de participação	% de participação	Taxa de participação
Braga	45	18	1	19	42,22 %	.422
Valdozende	64	15	9	23	35,94 %	.359
Mirante	117	61	29	90	76,92 %	.769
Monte Pedral	18	13	1	14	77,78 %	.779
Lordelo	25	11	1	12	48,00 %	.480
Aveiro & Frossos	53	15	9	24	45,28 %	.453
Mourisca do Voga	20	5	-	5	25,00 %	.250
Aguada de Cima	32	8	-	8	25,00 %	.250
Oliveira de Azeméis & Ramilos	11	2	-	2	18,18 %	.182
Moscavide	40	-	-	-	-	-
Telheiras	110	55	4	59	53,64 %	.536
Moita	15	3	-	3	20,00 %	.200
Total IEMP	550	205	54	259	47,09 %	.471

Devido a grande variação de idade e público na participação da pesquisa, usamos em simultâneo os formatos em papel e online do inquérito para evitar enviesamentos de conveniência. Supostamente, as pessoas com mais idade teriam uma maior conveniência no preenchimento do inquérito em papel enquanto os mais novos no preenchimento online. Obtivemos 205 respostas através dos inquéritos em papel correspondendo a 79,2% das respostas, e 54 através do inquérito online correspondendo a 20,8% das respostas.

Contrariamente do que era esperado, a participação online não diminuiu a partir da categoria dos mais jovens (15 a 24 anos). O que se apercebeu foi uma distribuição mediana na participação online entre os grupos etários dos 15 aos 64 anos representando 92,6% das respostas (tabela 6). Apenas as últimas duas categorias que representam os respondentes acima de 65 anos apresentaram valores muito abaixo da média representando 7,4% das respostas online. Assim podemos concluir que a participação online não tem a ver propriamente com a faixa etária, mas sim com outras influências adversas como por exemplo a vida profissional e escolar, que por necessidade impelem os indivíduos a digitalidade.

Tabela 6 – Participações Online por igreja local e faixa etária

Igreja	Total de Participação	Participações Online (%)		15 a 24	25 a 34	35 a 44	45 a 54	55 a 64	65 a 74	75 ou mais
				anos	anos	anos	anos	anos	anos	
Braga	19	1	5,3%	-	-	-	1	-	-	-
Valdozende	23	9	39,1%	1	2	2	3	-	1	-
Mirante	90	29	32,2%	6	6	5	5	5	-	2
Monte Pedral	14	1	7,1%	-	-	-	1	-	-	-
Lordelo	12	1	8,3%	1	-	-	-	-	-	-
Aveiro & Frossos	24	9	37,5%	-	1	3	2	3	-	-
Mourisca do Voga	5	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Aguada de Cima	8	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Oliveira de Azeméis & Ramilos	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Moscavide	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Telheiras	59	4	6,8%	1	-	-	1	1	1	-
Moita	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Total IEMP	259	54		9	9	10	13	9	2	2
	100%	20,8%		16,7%	16,7%	18,5%	24%	16,7%	3,7%	3,7%
				92,6%					7,4%	

De todos os respondentes, 102 são homens e 141 são mulheres, apresentando assim um público equilibrado com a predominância do sexo feminino (54,4%) conforme o gráfico 3. Apenas nas igrejas de Braga, Aveiro e Mourisca do Voga a predominância foi inversamente do sexo masculino. A faixa etária menos representada foi entre os 25 aos 34 anos com 6,9% de participação (tabela 7). Os demais grupos etários se apresentam de forma mediana variando entre 13,1% a 18,1% (gráfico 4). As faixas etárias entre 35 aos 64 anos representam a maioria dos respondentes (51,7%) nos levando a supor que a maioria da IEMP é composta por este público, seguido daqueles com 65 ou mais anos (27,4%) e por aqueles com 15 a 34 anos (20%).

Tabela 7 – Participações por sexo e faixa etária por igreja local

Igreja	Total de Participação	Homens	Mulheres	15 a 24 anos	25 a 34 anos	35 a 44 anos	45 a 54 anos	55 a 64 anos	65 a 74 anos	75 ou mais anos
Braga	19	9	8	-	2	3	1	3	4	5
Valdozende	23	8	14	4	3	5	4	2	4	1
Mirante	90	31	55	13	8	12	16	18	7	15
Monte Pedral	14	6	6	2	-	3	3	2	3	1
Lordelo	12	5	6	3	3	-	3	1	1	1
Aveiro & Frossos	24	14	9	-	1	4	2	8	5	4
Mourisca do Voga	5	3	2	-	-	-	1	1	-	3
Aguada de Cima	8	3	4	1	-	1	1	-	3	2
Oliveira de Azeméis & Ramilos	2	2	-	-	-	1	-	-	1	-
Moscavide	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Telheiras	59	20	35	11	1	13	16	9	7	2
Moita	3	1	2	-	-	-	-	1	-	2
Total IEMP	259	102	141	34	18	42	47	45	35	36
	100%	39,4%	54,4%	13,1%	6,9%	16,2%	18,1%	17,4%	13,5%	13,9%
				20%		51,7%			27,4%	

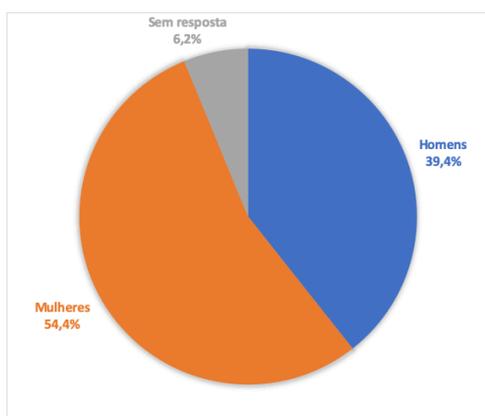


Gráfico 3 – Sexo dos respondentes

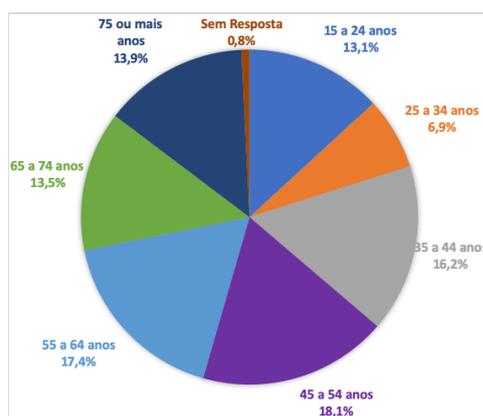


Gráfico 4 – Faixa etária dos respondentes

Dos respondentes, 81,9% considera-se membro da IEMP e 33,2% exercem alguma função de liderança e serviço na igreja (tabela 8). A partir da questão “14. Há quanto tempo frequenta a Igreja Metodista?” pudemos avaliar os momentos em que a igreja foi mais efetiva na evangelização e retenção de membros. Assim, em alusão estimamos que 47,8% da igreja é composta por pessoas que passaram a frequentá-la em algum momento anterior a 1989. Aqueles que chegaram à igreja entre 1989 e 1999 representam 11,6%, e todos aqueles que chegaram a partir de 1999 até 2019 representam 37,5% da igreja. Esta informação nos é útil para perceber melhor a efetividade da própria igreja nas últimas décadas em relação a evangelização. Os números de membros nas estatísticas da igreja em si não especificam claramente aqueles que deixaram e aqueles que ingressaram na igreja. Assim, de uma forma impercetível nas estatísticas, há uma renovação interna significativa acontecendo através da chegada desses novos membros. Estimamos que 1/3 da IEMP é composta por pessoas que começaram a frequentá-la a partir de 1999. As dinâmicas internas geradas através desta movimentação no rol de membros das igrejas locais acabam por desencadear processos de mudança em vários níveis (identitário, teológico, eclesiológico, litúrgico, comunitário e etc.) afetando a igreja como um todo.

Tabela 8 – Respondentes Membros, Não membros, Envolvidos na liderança e anos de frequência na IEMP por igreja local

Igreja	Total de Participações	Membros	Não membros	Envolvidos na Liderança	Frequenta a IEMP							
					Menos de 1 ano	Entre 1 e menos de 2 anos	Entre 2 e menos de 5 anos	Entre 5 e menos de 10 anos	Entre 10 e menos de 20 anos	Entre 20 e menos de 30 anos	Entre 30 e menos de 50 anos	Há mais de 50 anos
Braga	19	17	1	9	1	2	1	-	-	1	6	7
Valdozende	23	22	-	11	1	-	1	-	4	1	16	-
Mirante	90	74	14	22	4	1	16	7	9	6	21	23
Monte Pedral	14	11	3	4	1	-	1	-	3	5	1	3
Lordelo	12	8	2	5	-	1	2	3	2	-	2	1
Aveiro & Frossos	24	20	3	6	2	1	2	-	2	2	5	10
Mourisca do Voga	5	3	-	1	-	-	-	1	-	1	1	2
Aguada de Cima	8	8	-	3	1	-	-	-	1	1	2	2
Oliveira de Azeméis & Ramilos	2	1	1	1	1	-	-	-	-	-	-	1
Moscavide	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Telheiras	59	45	4	23	3	2	1	4	16	13	12	6
Moita	3	3	-	1	-	-	-	-	-	-	2	1
Total IEMP	259	212	28	86	14	7	24	15	37	30	68	56
	100%	81,9%	10,8%	33,2%	5,4%	2,7%	9,3%	5,8%	14,3%	11,6%	26,2%	21,6%
					37,5%					11,6%	47,8%	

6.1. Há indícios da Espiritualidade Moderna-Líquida na IEMP?

Na primeira parte de nosso trabalho procuramos apresentar e definir em teoria o que seria a espiritualidade moderna-líquida moldada contextualmente pelo atual paradigma da modernidade líquida. Nossa pesquisa teve em sua concepção várias ferramentas construídas a fim de avaliar esses indícios e testar a teoria que propomos.

6.1.1. Há diferença entre o Religioso e o Espiritual?

Num primeiro momento, procuramos medir a percepção e diferenciação entre o religioso e o espiritual. A direta associação do termo religioso com a religião aos moldes moderno-sólidos faz com que a percepção deste conceito em alguns casos seja considerada como negativa. Neste sentido, o adjetivo religioso é interpretado como sinónimo de algo mecânico, padronizado, fixo e rígido; enquanto o termo “espiritual”, aparece como algo positivo, flexível e mais coerente com o indivíduo. Em análise às questões: “27. Considera-se uma pessoa religiosa?” e “28. Até que ponto acha que é uma pessoa espiritual?”, dos respondentes, 6,6% consideram-se espirituais mais não religiosos (positivamente espirituais e negativamente/neutralmente religiosos). E inversamente, 5% consideram-se religiosos, mas não espirituais (positivamente religiosos e negativamente/neutralmente espirituais).

Com a exceção dos dois casos acima mencionados, a grande maioria respondeu de forma semelhante às questões 27 e 28, considerando o religioso e o espiritual como sinónimos. Sendo que 71,8% dos respondentes consideram-se positivamente religiosos e espirituais e 5,4% consideram-se religiosos e espirituais de forma negativa e neutra. Apesar da semelhança nas respostas deste grupo,

em geral foi possível verificar uma ligeira inclinação favorável a terminologia “espiritual”, que levou 88,1% dos respondentes a considerarem-se positivamente espirituais e 86,3% positivamente religiosos (tabela 9). Apenas 1,2% considerou-se nem religioso nem espiritual.

Tabela 9 – Comparação percentual entre o Religioso e Espiritual

(q.27) Pessoalmente considera-se uma pessoa Religiosa?			(q.28) Até que ponto acha que é uma pessoa Espiritual?		
Nada religiosa	5,4%	13,8%	11,9%	1,7%	Nada espiritual
Pouco religiosa	4,2%			4,7%	Pouco espiritual
Nem religiosa nem não religiosa	4,2%			5,5%	Nem espiritual nem não espiritual
Razoavelmente religiosa	56,3%	86,3%	88,1%	51,5%	Razoavelmente espiritual
Muito religiosa	26,7%			31,9%	Muito espiritual
Extremamente religiosa	3,3%			4,7%	Extremamente espiritual

Tais dados nos ajudam a perceber a formação de quatro categorias: Religiosos e espirituais, Religiosos mas não espirituais, Espirituais mas não religiosos, Nem religiosos nem espirituais. Em nossa pesquisa, foi comprovado que o maior grupo é formado por aqueles que se consideram tanto Religiosos e Espirituais (71,8%), seguido dos que se consideram Espirituais mas não religiosos (6,6%), os Nem religiosos nem espirituais (5,4%) e os Religiosos mas não espirituais (5%) (tabela 10). Curiosamente foi também percebida essa categorização na pesquisa realizada pelo Pew Reserach Center em Junho de 2017 em contexto Americano (Pew, 2017). Apesar das diferenças percentuais e ignorando a diversidade entre as amostras, tanto em nossa pesquisa como na Pew 2017, as duas primeiras categorias mais bem representadas são formadas pelos indivíduos que valorizam positivamente o espiritual. A semelhante ênfase no espiritual no contexto Americano e Português favorece a tese da liquefação religiosa como fenômeno globalizado, ao mesmo tempo que demonstra a crescente influência da espiritualidade moderna-líquida em ambos os casos.

Tabela 10 – Percentagens e Comparativo entre a compreensão do religioso e espiritual

	Religiosos e Espirituais	Espirituais mas não religiosos	Nem religiosos nem espirituais	Religiosos mas não espirituais
Nossa Pesquisa	71,8%	6,6%	5,4%	5%
Pew 2017	48%	27%	18%	6%

6.1.2. Há vivência privada do sagrado?

Na questão 36 buscamos medir a sensação de proximidade com Deus dos respondentes em diferentes atividades. Primeiramente, definimos atividades religiosas que se realizam em contexto comunitário como participar de um culto, orar com outras pessoas, cantar músicas na igreja, assistir a uma pregação e estudar a Bíblia com outras pessoas. Em segundo, definimos atividades religiosas individuais como orar sozinho e ler a Bíblia sozinho. E por último, uma série de atividade não religiosas

como trabalhar, descansar, ter uma refeição com amigos, caminhar ou treinar e contemplar uma obra de arte. A partir de cada uma dessas categorias formamos um índice com a média das respostas em cada uma delas. Nosso objetivo foi perceber como o sagrado era experienciado a partir de cada grupo de atividade com especial foco no universo privado e extrarreligioso. As respostas variavam entre 1 a 5, em que 1 significava ‘nada’ próximo de Deus e 5 significava ‘muito’ próximo de Deus. Numa análise geral, as pessoas sentem-se mais próximas de Deus ao realizar atividades religiosas individuais (4,34), seguido das atividades religiosas comunitárias (4,17) e por último, atividades não religiosas (3,34). As mulheres apresentaram um maior sentimento de proximidade com Deus do que os homens (tabela 11).

Tabela 11 – Médias das respostas de 1 a 5 a pergunta “quando te sentes mais próximo de Deus?”

	Atividades Religiosas comunitárias	Atividades Religiosas individuais	Atividades não religiosas
Homens	4,06	4,25	3,09
Mulheres	4,25	4,42	3,52
Média Total	4,17	4,35	3,34

Dos respondentes à questão 36, 1,5% responderam sentir-se mais próximos de Deus em atividades não religiosas do que atividades religiosas comunitárias e individuais; 21,2% sentem-se mais próximos de Deus ao realizarem atividades religiosas individuais do que atividades religiosas comunitárias e atividades não religiosas; e 8,9% sentem-se mais próximos de Deus ao realizarem atividades religiosas comunitárias do que atividades religiosas individuais e atividades não religiosas. Considerando os valores abaixo de 1 como “nada próximo de Deus”, de 1 a 3 como “pouco próximo de Deus” e de 3 a 5 como “muito próximo de Deus”, cerca de 25,5% respondeu sentir-se muito próximo de Deus ao realizar atividades dos três grupos (atividades religiosas comunitárias, religiosas individuais, não religiosas) e cerca de 13,9% sente-se muito próximo de Deus em atividades religiosas comunitárias e individuais e pouco próximo de Deus em atividades não religiosas.

Os resultados nos mostram que a maioria das pessoas vivenciam o sagrado principalmente na dimensão privada, confirmando assim a tendência individualista da modernidade-líquida. Em média, a maioria das pessoas sentem-se muito próximos de Deus ao realizarem atividades não religiosas. Esta tendência a sacralização de contextos não religiosos como já anteriormente teorizamos é um sinal de liquefação religiosa, através da manifestação da espiritualidade moderna-líquida trazendo o sagrado aos lugares onde ele nunca antes esteve. Será este um indício do reencantamento do mundo como previu Berger (1999) e Rodrigues (2004)? Possivelmente sim.

6.1.3. Há valorização da espiritualidade?

Ao definirmos a espiritualidade moderna-líquida como uma tentativa individual socioculturalmente estruturada para lidar com as situações humanas existenciais com experiências subjetivas com o sagrado, diretamente apontamos a espiritualidade moderna-líquida como uma ferramenta funcional de auxílio e amparo ao indivíduo em meio às situações adversas. Em vista a tentar medir a espiritualidade dos respondentes desenvolvemos a questão 38: “Indique o seu grau de concordância em relação às frases abaixo que melhor descrevem a sua atitude quando enfrenta situações de grande stress e dificuldade”. A pergunta foi formada com seis frases que deveriam ser respondidas numa escala de 1 (nada) a 5 (muito). Os valores das três primeiras perguntas¹² somadas formam uma escala negativa, e as últimas três perguntas¹³ somadas formam uma escala positiva com pontuação máxima de 15 e mínima de 3. Assim, ao subtrairmos a escala negativa da escala positiva obtemos uma escala que vai de -12 a +12 representado os extremos entre uma espiritualidade fraca e forte e ao meio uma espiritualidade moderada. Para uma melhor distinção os valores de -6 a 0 consideraremos como “espiritualidade moderada fraca” e de 0 a 6 como “espiritualidade moderada forte” (figura 3).

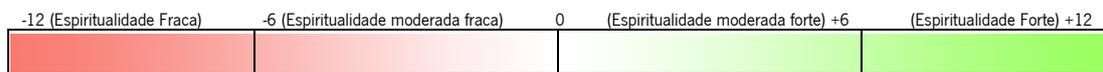


Figura 3 – Escala de medição de espiritualidade/religiosidade.

A média geral de espiritualidade medida através desta escala foi de 7,23 indicando a predominância de uma espiritualidade forte (figura 4). Ou seja, a maioria dos respondentes faz uso da espiritualidade como uma ferramenta de auxílio em situações de stress e dificuldades. As mulheres, com a média de 7,97 apresentaram um nível maior de espiritualidade do que os homens (6,20).

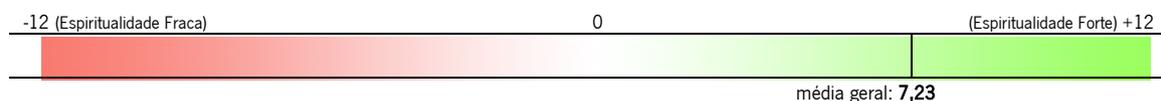


Figura 4 – Média geral de espiritualidade dos respondentes.

A frequência na oração é um dos fatores diretamente relacionados a espiritualidade. Como pudemos perceber, as pessoas que oram “mais do que uma vez ao dia” apresentaram uma média na escala de espiritualidade de 8,66 e os que “nunca ou quase nunca” oram uma média de 1,5. Conforme

¹² a. Pergunto-me por que razão Deus me abandonou; b. Pergunto-me por que razão minha igreja e meus líderes não me ajudam; c. Pergunto-me o que fiz, para Deus permitir que passe por isso.

¹³ d. Sinto que Deus está comigo e Ele me ajudará a ultrapassar essa dificuldade; e. Vejo o cuidado de Deus para comigo através do apoio de outras pessoas que me ajudarão a vencer os desafios; f. Vejo como Deus está a tentar fortalecer-me e a capacitar-me a ultrapassar essas situações.

a tabela 12 abaixo é possível verificar um aumento linear entre a frequência na oração e no índice da espiritualidade, ou seja, quanto mais a pessoa ora mais forte é a sua espiritualidade e vice-versa. Há uma diferença significativa de 3,68 entre aqueles que oram “poucas vezes” daqueles que oram “algumas vezes na semana”. A regularidade na prática da oração parece ser determinante para o aumento da espiritualidade da pessoa e vice-versa.

Tabela 12 – Média do índice de espiritualidade por frequência na oração.

21. Com que frequência costuma orar?	Média
Nunca ou quase nunca	1,5
Poucas vezes	2,77
Algumas vezes na semana	6,45
Uma vez por dia	7,18
Mais do que uma vez ao dia	8,66

Os grupos com maiores índices de espiritualidade foram: os grupos etários dos 25 a 34 anos (9,5) e dos 65 a 74 anos (9); os moçambicanos (9) e brasileiros (9,55); e os espirituais mas não religiosos (8,29) (tabela 13). Apenas 5,8% dos respondentes obtiveram um valor igual ou inferior a zero na escala de espiritualidade.

Tabela 13 – Média do índice de espiritualidade por grupos.

		Espiritualidade Fraca	Espiritualidade Moderada Fraca	Espiritualidade Moderada Forte	Espiritualidade Forte
Sexo	Homens				6,2
	Mulheres				7,97
Idade	15 a 24 anos			5,59	
	25 a 34 anos				9,5
	35 a 44 anos				6,59
	45 a 54 anos				6,7
	55 a 64 anos				7,69
	65 a 74 anos				9
	75 ou mais anos				7,71
Nacionalidade	Portuguesa				7,34
	Angolana			5,74	
	Moçambicana				9
	Brasileira				9,55
Perfil religioso	Indiana			4	
	Nem Religioso nem espiritual			5	
	Religioso mas não espiritual			6	
	Espiritual mas não religioso				8,29
	Espiritual e Religioso				7,42
Média Geral					7,23

6.1.4. Há uma dimensão que represente a espiritualidade moderna-líquida?

Em vista a investigar a dimensão ideológica dos respondentes desenvolvemos a questão 35. Nela, uma série de indicadores em relação à crença foram apresentados numa escala de concordância *likert*. Reduzindo as respostas (excluindo os casos *pairwise*) obtivemos 5 componentes com valores iguais ou superiores a 4. O primeiro deles, mas bem representado, composto por onze elementos delinea o

que seria um perfil cristão conservador (religião de diferença). O segundo componente, formado por 9 elementos, delinea o perfil da espiritualidade moderna-líquida (espiritualidades da vida). O terceiro, apresenta um perfil com ênfase mística e sobrenatural. O quarto, apesar da crença em talismãs, acredita na ciência e na democracia como melhor garantia para humanidade. O quinto é enfaticamente cético em relação à ciência e favoravelmente inclinado às questões da fé (tabela 14).

Tabela 14 – Componentes extraídos da questão 35.

	1	2	3	4	5
35a. Tenho uma maneira pessoal de me relacionar com Deus, sem precisar de ir aos cultos ou igrejas		,576			
35b. Cada pessoa é um ser espiritual, e esta dimensão espiritual deve ser despertada e estimulada	,523	,446			
35c. Há um tipo de espírito ou energia cósmica que permeia toda a vida		,643			
35d. O divino não é originado a partir do exterior, mas sim dentro de cada pessoa		,648			
35e. A única e verdadeira religião não existe, mas há várias verdades que podem ser encontradas em todas as religiões do mundo		,690			
35f. Acredito num Deus com quem tenho uma relação pessoal	,828				
35g. Acredito na Ressurreição	,897				
35h. Acredito no Céu	,888				
35i. Acredito no inferno	,718				
35j. Acredito que o ser humano tem uma natureza pecadora	,742				
35k. Acredito nos milagres sobrenaturais, sonhos e visões	,642		,411		
35l. Acredito na Reincarnação		,555			
35m. Acredito na Astrologia e nos horóscopos		,553	,427		
35n. Acredito em talismãs e objetos de sorte	-,494		,405	,485	
35o. Confiamos demasiado na ciência e não o suficiente na fé religiosa					,472
35p. De uma forma geral, a ciência moderna causa mais prejuízos do que benefícios					,663
35q. A ciência moderna é a melhor garantia para o futuro da humanidade		,535		,421	
35r. A minha vida espiritual é mais importante do que a vida profissional	,655				
35s. A democracia é a melhor garantia para o futuro da humanidade		,487		,422	
35t. Acredito que Deus fala comigo através da Bíblia	,884				
35u. Diante de decisões importantes deve orar e ler a Bíblia em busca de orientação	,847				

Ao executar um teste confiabilidade em toda questão 35 obtivemos um alfa de cronbach de ,718. De forma isolada o primeiro componente (b, f, g, h, i, j, k, r, t, u) apresentou um alfa de cronbach de ,918; o segundo (a, b, c, d, e, l, m, q, s) um alfa de cronbach de ,742. Devido a baixo valor no alfa de cronbach do terceiro (,049), quarto (,485) e quinto (,274) componente, os desconsideraremos em nosso estudo.

Em vista a medir e equiparar os dois perfis geramos novas variáveis com a média das respostas em cada perfil. O perfil cristão consolidado, isto é, os que responderam em concordância com o perfil cristão e em discordância com o perfil da espiritualidade moderna-líquida representam 48,26% dos respondentes. Aqueles que responderam em concordância com o perfil cristão e também com o perfil da espiritualidade moderna-líquida foram 22,78%, representando assim um grupo misto que possui influências da espiritualidade moderna-líquida. Dos respondentes, 2,32% estão em concordância com o perfil da espiritualidade moderna-líquida e em discordância com o perfil cristão. 9,65% responderam de forma neutra ou em discordância em ambos os perfis.

Usando a terminologia de Woodhead e Heelas sobre os perfis religiosos, 48,26% se configura como religião de diferença, 22,78% como religião experimental de diferença e 2,32% como espiritualidades da vida. Para além de comprovar a presença do perfil da espiritualidade moderna-líquida em nossa pesquisa foi possível avaliar o seu grau de influência, que resumidamente afeta 25,1% dos respondentes, representando $\frac{1}{4}$ da IEMP. Isolando as repostas em concordância de cada perfil foi percebido que: 86,96% marcaram concordar totalmente com as crenças do perfil cristão e 13,04% concordam parcialmente; e 38,46% marcaram concordar totalmente com o perfil da espiritualidade moderna-líquida e 61,54% concordam parcialmente. Essa informação nos ajuda a perceber que o perfil cristão em nossa pesquisa mostrou ser mais consolidado nos respondentes do que o perfil da espiritualidade moderna-líquida. No entanto, esses valores nos mostram uma crescente transição e influência do perfil da espiritualidade moderna-líquida sobre o perfil cristão que há algumas décadas atrás supostamente deveria atingir valores próximos da totalidade. Por falta de estudos anteriores, não temos base para comparação em vista a determinar a velocidade dessa transição.

6.1.5. Há fragmentação religiosa originando a bricolagem de crenças?

Como anteriormente apresentamos, existe um grupo misto que representa 22,78% dos respondentes que em algum grau exercem a bricolagem tanto com crenças cristãs como da espiritualidade moderna-líquida. Com base na questão 35 procuramos medir a concordância dos respondentes em crenças aparente ambíguas como por exemplo “g. acreditar na ressurreição” e também “l. acreditar na reencarnação”. O exemplo acima ao ser testado revelou que 10,04% dos respondentes concordam com ambas as crenças, e 43,24% concordam que acreditam na ressurreição e discordam da reencarnação, e 0,4% concorda com a reencarnação e discorda da ressurreição. Novamente, este teste destacou a formação de três perfis: um perfil cristão consolidado, um perfil misto cristão e misturado com o perfil da espiritualidade moderna-líquida, e o perfil da espiritualidade moderna-líquida.

6.1.6. Há indícios de digitalidade (virtualização) na vida religiosa?

A pergunta “18. Com que frequência participa ou assiste a Cultos ou mensagens religiosas pela Internet?” nos ajudou a medir em que grau a digitalidade afeta a vida religiosa dos respondentes. Comparamos ambas as frequências presenciais nos cultos dominicais da IEMP e as frequências em participação a cultos ou mensagens religiosas pela internet. Dos respondentes, 61,39% são mais frequentes na participação presencial na IEMP do que em cultos ou mensagens religiosas pela internet;

9,65% são mais frequentes ao assistir e participar de cultos e mensagens religiosas online do que presencialmente na IEMP; e 12,74% possuem o mesmo nível de frequência presencial na IEMP e em cultos e mensagens religiosas pela internet. Os dois últimos grupos, somando um total de 22,39% dos respondentes, são os grupos mais afetados pela digitalidade. Numa análise por idade (tabela 15) pouco se pode distinguir devido a semelhança nas participações entre os grupos etários e a sua representatividade na pesquisa. O que vale destacar é que 23,55% dos respondentes participam ou assistem a uma ou mais vezes por semana a cultos e mensagens religiosas pela internet. Claramente a digitalidade tem colaborado para a propagação da espiritualidade moderna-líquida ao possibilitar o acesso a uma variedade de serviços religiosos de maneira desassociada das instituições religiosas físicas.

Tabela 15 – Frequência em cultos ou mensagens religiosas pela Internet por faixa etária.

	Nunca ou quase nunca	Uma a duas vezes por ano	Várias vezes por ano	Uma a duas vezes por mês	Uma vez por semana	Mais de uma vez por semana	Total
15 a 24 anos	13	3	3	3	6	5	33
25 a 34 anos	4	0	4	2	3	5	18
35 a 44 anos	14	1	8	4	5	7	39
45 a 54 anos	24	1	7	0	2	7	41
55 a 64 anos	17	3	4	4	4	7	39
65 a 74 anos	18	1	2	0	2	4	27
75 ou mais anos	15	1	3	1	4	0	24
Total	105	10	31	14	26	35	221
	40,54%	3,86%	11,97%	5,41%	23,55%		

Conclusão

Tendo em consideração que a Igreja Evangélica Metodista Portuguesa tem uma herança religiosa moderna sólida devido aos seus 166 anos de existência, os vários testes realizados tiveram por objetivo avaliar se havia ou não indícios de um processo de liquidez religiosa interna manifestando traços da espiritualidade moderna-líquida em seus vários níveis. Os vários indicadores da pesquisa comprovaram a tese da liquefação bem como a presença de um perfil da espiritualidade moderna-líquida na Igreja Metodista em cerca de ¼ da população pesquisada.

Considerações Finais

Na primeira parte de nosso trabalho buscamos definir o que é a religião líquida. Partindo do macro contexto social da modernidade líquida, todos os demais subsistemas sociais como a religião têm passado por um processo de liquefação social. Essas alterações no tecido social fazem com que dinamicamente surjam respostas contextuais religiosas em vista a uma adequação a este novo *status quo*. Como os próprios termos sugerem, essa adaptação religiosa tem primordialmente a sua ênfase numa alteração na forma e conseqüentemente em seu conteúdo. Assim, esta nova forma religiosa líquida pode manifestar-se em diferentes confissões e instituições religiosas, contextualizando-as à modernidade líquida a fim de também estarem presentes e disponíveis na sociedade e de alguma forma conquistarem o direito de serem parte do universo privado dos fiéis. Esta nova face da religião que definimos como espiritualidade moderna-líquida tem um crescente e positivo capital simbólico associado, que é construído em detrimento da concepção da religião na forma sólida e tradicional. A espiritualidade moderna-líquida devido a sua natureza fluída possibilita que seus valores e práticas sejam facilmente mesclados em contextos extrarreligiosos, e que melhor acompanhem a transitoriedade e fluidez que marcam a vida de um indivíduo moderno-líquido.

Na segunda parte de nosso trabalho apresentamos a tese da liquefação religiosa, sugerindo que todo universo religioso tem sofrido alterações em algum grau devido a influência do macro paradigma social da modernidade líquida. Tendo como alvo e modelo a espiritualidade moderna-líquida, antigas confissões e instituições religiosas têm sido impingidas a mudarem a sua antiga forma e conteúdo. Esse embate cultural sobre as religiões tradicionais tem gerado reações fundamentalistas por um lado e adaptativas por outro. Focamos nosso estudo na dimensão adaptativa da religião, buscando compreender e estudar como essa relação contextual tem afetado as religiões tradicionais e de caráter sólido em Portugal. Nossa pesquisa foi direcionada à Igreja Evangélica Metodista Portuguesa que possuiu uma clara herança religiosa sólida devido aos seus 166 anos de presença em Portugal e por representar um dos principais ramos do protestantismo histórico tanto em Portugal como no mundo.

Nossa pesquisa identificou a formação de três perfis identitários: perfil cristão; perfil misto cristão com espiritualidade moderna-líquida, perfil da espiritualidade moderna-líquida. Como era de se esperar, nossa pesquisa mostrou a predominância do perfil cristão na IEMP com 48,26% dos respondentes. No

entanto, 22,78% dos respondentes enquadraram-se no perfil misto cristão com a espiritualidade moderna-líquida, e 2,32% no perfil da espiritualidade moderna-líquida. Os outros indicadores em nossa pesquisa também nos ajudaram a confirmar essa tendência e coerência em relação à amostra, demonstrando que cerca de $\frac{1}{4}$ dos respondentes estão a passar por um processo de liquefação religiosa sob a influência da espiritualidade moderna-líquida em algum grau.

Apesar da IEMP representar uma minoria religiosa, acreditamos que o nosso estudo não é propriamente um caso isolado, mas sim correlato com inúmeras outras instituições religiosas com perfil religioso sólido semelhante que estão também presentes em contextos moderno-líquidos. A relevância do estudo de liquefação religiosa tem se mostrado fundamental para uma melhor compreensão de outros fenômenos que de forma dinâmica afetam o campo religioso, tendo como exemplos a secularização, a sacralização, o pluralismo, o fundamentalismo, e outros.

As influências da espiritualidade moderna-líquida e o processo de liquefação religiosa já estão em curso em nossa sociedade em vários níveis. Tal como já se percebe uma crescente polarização entre a religião e a espiritualidade moderna-líquida, a pressão contextual exercida tanto a nível individual como institucional tem feito com que a temática da espiritualidade tenha se tornado em uma megatendência. Se socialmente, já há essa preponderância da espiritualidade em nossos dias, só podemos esperar para o futuro uma ainda maior massificação do tema. Tendo em mente a natureza dinâmica e pendular da religião na sociedade, podemos idealizar o “pêndulo da religião” em alguns casos a distanciar-se do extremo do secularismo e da objetividade e a inclinar-se favoravelmente à sacralização e à subjetividade. Acreditamos ainda não estar próximo do extremo da sacralização e da subjetividade, mas caminhando para lá, para então se iniciar pendularmente o seu declínio ao outro extremo. A velocidade das mudanças na sociedade tem aumentado significativamente na modernidade-líquida nos levando a supor que a velocidade das dinâmicas da religião também esteja a aumentar. Assim, ao invés de cerca de 2 séculos movendo-se da cultura objetiva para a subjetiva, como foi o caso da cultura e da religião na modernidade, futuramente teremos um crescente senso de transitoriedade resultante das constantes e cada vez mais rápidas oscilações entre os extremos.

Nossa pesquisa buscou estudar toda a IEMP em suas várias comunidades locais em Portugal. Tivemos uma taxa de participação elevada em nossa pesquisa, porém desde o princípio sabíamos que não seria possível obter um nível de amostragem nacional. Assim, obtivemos uma excelente amostragem da IEMP que nos ajudou por dedução a termos algumas noções de como a liquidez religiosa tem afetado

o universo religioso Português. Os dados obtidos através da pesquisa nos forneceram uma grande variedade de dados que devido ao foco de nossa pesquisa não foram apresentados em sua totalidade e servirão para posteriores estudos e publicações. Nossa pesquisa teve um caráter investigativo interno na IEMP; seria interessante que estudos posteriores fossem realizados tendo em vista um caráter investigativo externo (e até nacional se possível) a fim de obtermos uma melhor base de comparação para a temática da espiritualidade moderna-líquida e da liquidez religiosa em Portugal e outros países Europeus.

Bibliografia

Adams, Paul (2015). Migration: Are more people on the move than ever before?, in *BBC News*, 28 May 2015. Consultado em Fevereiro, 2019, em <https://www.bbc.com/news/world-32912867>

Bauman, Zygmunt (1989). *Modernity and The Holocaust*, USA: Cornell University Press.

Bauman, Zygmunt (1997). *Postmodernity and its discontents*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Zygmunt (1998). Postmodern religion?, in Heelas, Paul (1998). *Religion, Modernity and Postmodernity (ed.)*, Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd. pp. 55-78.

Bauman, Zygmunt (1999). *Modernidade e Ambivalência*, Rio de Janeiro: Zahar.

Bauman, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*, UK: Polity.

Bauman, Zygmunt (2013). *O mal-estar da Pós-modernidade*, Rio de Janeiro: Zahar.

Beck, Ulrich (1992). *Risk Society: Toward a New Modernity*, London: Sage.

Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological theory of religion*, Garden City, NY: Doubleday.

Berger, Peter L. (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (ed.)*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Berger, Peter L. (2000). A Dessecularização do Mundo: uma Visão Global, in *Religião e Sociedade*, 21(1). Rio de Janeiro. pp. 9-24.

Botvar, Pål Ketil (2007). Why New Age Is Giving Way to Spirituality: The Silent Revolution within Alternative Religiosity, in **Furseth, Inger & Leer-Salvesen, Paul** (2007). *Religion in Late Modernity: Essays in Honor of Pal Repstad*, Trondheim: Tapir Academic Press. pp. 87-100.

Brandão, Sebastião Hugo (2016). Religião na Pós-modernidade, in *Ciências da Religião: história e sociedade*, v.14, n.1, jan./jun, São Paulo. pp. 56-72.

Brown, Rick (2011). The Kingdom of God and the Mission of God: Part 1, in *International Journal of Frontier Missiology*, 28:1 Spring 2011, pp. 5-12.

Bruce, Steve (1998). Cathedrals to cults: the evolving forms of religious life, in Heelas, Paul (1998). *Religion, Modernity and Postmodernity (ed.)*, Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd. pp. 19-35.

Bucher, Anton A. (2007). *Psychologie der Spiritualität*, Weinheim: Beltz Verlag.

Caldeira, Rodrigo Coppe (2010). Resenha, in *Horizonte*, v. 8, n. 16, jan./mar., Belo Horizonte. pp. 177-181.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.

Carroll, John (1993). *Humanism: The Wreck of Western Culture*. London: Fontana.

Costa, António Joaquim Brito Figueiroa Jardim (2004). *Sociologia dos novos movimentos eclesiais: focolares, carismáticos e neocatecumenais em Braga*, Tese de doutoramento em Sociologia, disponível in <http://hdl.handle.net/1822/961>

Coutinho, José Pereira (2016). Religiosity in Europe: An index, factors, and clusters of religiosity, in *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 81, 2016, pp.164-188.

Csikszentmihalyi, Mihaly & **Larson**, Reed (1987). Validity and reliability of the experience-sampling method, in *Journal of Nervous and Mental Disease*, 175(9), pp. 526–536.

Davie, Gracie (2002). *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, Oxford: Darton, Longman & Todd Ltd.

Dawson, Andrew (2011). Consuming the Self: New Spirituality as “Mystified Consumption”, in *Social Compass*, 58(3), pp. 309-315.

Dyson, Esther (1998). *Release 2.1: a design for living in the digital age*, New York: Broadway Books.

Dobblaere, Karel (1981). Secularization: A Multi-Dimensional concept, in *Current Sociology*, volume 29, number 2, summer.

Dobblaere, Karel (2002). *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussels, Belgium: Presses Interuniversitaires Européennes.

Douglas, Mary (1982). *In the Active Voice*, Oxon, UK: Routledge.

Elliot, Anthony & **Lemert**, Charles (2006). *The New Individualism: The Emotional Costs of Globalization*, Oxon, UK: Routledge.

Etzioni, Amitai (1995). *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, London: Fontana Press.

Flanagan, Kieran & **Jupp**, Peter C. (2007). *A Sociology of Spirituality*, Burlington, VT: Ashgate Publishing company.

Fonseca, Pedro Daniel Monteiro (2015). *Bancos de Igreja: de esquecidos, a estranhamente aquecidos. Uma comunidade protestante em mudança no coração do Porto*. Dissertação de Mestrado em Sociologia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Setembro de 2015.

Furseth, Inger & **Repstad**, Pål (2006). *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, Aldershot, England: Ashgate Publishing company.

Giordan, Giuseppe (2007). Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory, in **Flanagan**, Kieran & **Jupp**, Peter C. (2007). *A Sociology of Spirituality*, Burlington, VT: Ashgate Publishing company. pp. 161-180.

Gladen, Matthew E. (2016). *Sapient Circuits and Digitalized Flesh: The Organization as Locus of Technological Posthumanization*, Indianapolis: Defragmenter Media.

Glock, Charles & **Stark**, Rodney (1969). *Religion and Society in Tension*. Chicago, IL: Rand McNally & Co.

Greer, Robert C. (2003). *Mapping Postmodernism: a survey of Christian options*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Groot, Kees de (2018). *The Liquidation of the Church*. Abingdon: Routledge.

Heelas, Paul (1996). *The New Age Movement: The celebration of the self and sacralization of modernity*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Heelas, Paul (1998). *Religion, Modernity and Postmodernity (ed.)*, Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd.

Heelas, Paul & **Seel**, Benjamin (2003). An Ageing New Age?, in **Davie**, Grace & **Heelas**, Paul & **Woodhead**, Linda (2003). *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures (eds)*, Aldershot: Ashgate. pp. 229-248.

Heelas, Paul & **Woodhead**, Linda (2005). *The Spiritual Revolution: why religion is giving way to spirituality*, Oxford, UK: Blackwell Publishing.

Hefner, Robert W. (1998). Secularization and citizenship in Muslim Indonesia, in Heelas, Paul (1998). *Religion, Modernity and Postmodernity (ed.)*, Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd. pp. 147-168.

Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*, New York: Harper & Row.

Hensley, Jeffrey (1996). Are Postliberals Necessarily Antirealists? Reexamining the Metaphysics of Lindbeck's Postliberal Theology, in Phillips, Timothy & Okholm, Dennis (1996). *The Nature of Confession (ed.)*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press. pp. 69-80.

Hervieu-Léger, Danièle (2008). O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes.

Hiebert, Dennis (2018). "The Massive Subjective Turn:" Sociological Perspectives of Spirituality, in *Journal of Sociology and Christianity*, Volume 8, Number 2, Fall.

Holmes, Peter R. (2007). Spirituality: Some Disciplinary Perspectives, in **Flanagan**, Kieran & **Jupp**, Peter C. (2007). *A Sociology of Spirituality*, Burlington, VT: Ashgate Publishing company. pp. 23-42.

Houtman, Dick & **Tromp**, Paul (2018). *Post-Christian Spirituality: Misconceptions, Obstacles, Prospects*, disponível in https://www.researchgate.net/publication/332230024_Post-Christian_Spirituality_Misconceptions_Obstacles_Prospects

Hume, David (1976). *The natural history of religion*. Oxford: Clarendon Press.

Juergensmeyer, Mark (1993). *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press.

Jung, Carl (1976). The Difference Between Eastern and Western Thinking, in *The Portable Jung*, New York: Penguin Press.

Koch, Bradley A. (2014). Who Are the Prosperity Gospel Adherents?, in *Journal of Ideology: A Critique of Conventional Wisdom*, Volume 36.

Kucinskis, Jaime & **Wright**, Bradley & **Ray**, D. Matthew & **Ortberg**, John (2017). States of Spiritual Awareness by Time, Activity, and Social Interaction, in *Journal for the Scientific Study of Religion*.

Lambert, Yves (1999). Religion in Modernity as a New Axial age: Secularization or New Religions Paradigms?, in *Sociological Analysis*, 60(3), pp. 303-333.

Lipovetsky, Gilles (2004). *Os Tempos Hipermodernos*, São Paulo: Barcarolla.

Lipovetsky, Gilles (2010). *A Cultura-mundo: Resposta a uma Sociedade Desorientada*, Lisboa: Edições 70.

Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, London, UK: MacMillan Publishing Company.

Lyotard, Jean-François (1986). *O Pós-moderno*, Rio de Janeiro: José Olympio.

Maalouf, Amin (2009). *As Identidades Assassinas: Um manifesto de Indignação contra a loucura que incita à violência e à morte em nome da «identidade»*, Portugal: Difel.

Martin, Bernice (1998). From pre- to postmodernity in Latin America: the case of Pentecostalism, in Heelas, Paul (1998). *Religion, Modernity and Postmodernity (ed.)*, Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd. pp. 102-145.

Martin, David (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, UK: Blackwell Publishing.

Martin, David (1996). Religion, Secularization and postmodernity: Lessons from the Latin-America case, in **Repstad**, Pål (1996). *Religion and Modernity: Modes of co-existence* (ed.), Oxford: Scandinavian University Press.

Marujo, António (2008). *A Religião não se foi embora, só mudou de face e de lugar*. Consultado em Fevereiro, 2019, em <https://www.publico.pt/2008/12/05/jornal/a-religiao-nao-se-foi-embora-so-mudou-de-face-e-de-lugar-286824>

Metodista.pt (2019). *Metodismo (Origens)*. Consultado em Agosto, 2019, em https://www.metodista.pt/conteudo.php?id=1&area=sobre_nos

Metodista.pt (2019). *Metodismo (Portugal)*. Consultado em Agosto, 2019, em https://www.metodista.pt/conteudo.php?id=2&area=sobre_nos

McGuire, Meredith B. (1997). Mapping Contemporary American Spirituality: A Sociological Perspective, in *Christian Spirituality Bulletin* 5 (1), Spring, pp. 1-8.

Meezenbroek, Eltica de Jager & **Garsen**, Bert & **van den Berg**, Machteld & **van Dierendonck**, Dirk & **Visser**, Adriaan & **Schaufeli**, W. B. (2010). Measuring spirituality as a universal human experience: a review of spirituality questionnaires, in *Journal of religion and health*, 51(2), pp. 336–354.

Moberg, David O. (2010). Spirituality Research: Measuring the Immeasurable?, in *Perspectives on Science and Christian Faith*, Volume 62, Number 2, June 210, pp. 99-114.

Motak, D. (2009). Postmodern spirituality and the culture of individualism, in *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 21, pp. 149-161. Consultado em Março 2019, in <https://doi.org/10.30674/scripta.67348>

Moniz, Jorge Botelho (2017). As falácias da secularização: análise das cinco críticas-tipo às teorias da secularização, in *Política & Sociedade – Florianópolis – Vol. 16 – nº 36 – Maio/Ago. de 2017*. pp.74-96.

Negroponte, Nicholas (1995). *Being Digital*, New York: Vintage Books.

Nichols, Stephen J. (2012). The Kingdoms of God: The Kingdom in Historical and Contemporary Perspectives, in Morgan, Christopher W. & Peterson, Robert A. (2012). *The Kingdom of God*, Wheaton: Crossway.

Norsk Monitor (1989-2001). in <https://www.ipsos.com/nb-no/NorskMonitor>

Pargament, Kenneth & **Feuille**, Margaret & **Burdzy**, Donna (2011). The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping, in *Religions* 2011, 2, pp.51-76.

Pew Research Center (2017). *More Americans now say they're spiritual but not religious*. Consultado em Janeiro, 2020, em <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/09/06/more-americans-now-say-theyre-spiritual-but-not-religious/>

Pew Research Center (2018). *Being Christian in Western Europe*. Consultado em Março, 2019, em <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/>

Pierucci, Antônio Flávio (2008). De Olho na Modernidade Religiosa, in *Tempo Social*, vol. 20, n°. 2, Novembro, pp. 9-16, São Paulo. Consultado em Fevereiro, 2019, em <http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/01.pdf>

Possamai, Adam (2018). *The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism*, Sydney, Australia: Palgrave Mcmillan.

Rheingold, Howard (1991). *Virtual Reality*, New York: Summit Books.

Rodrigues, Donizete (2004). *Em nome de Deus: a religião na sociedade contemporânea* (org.), Porto: Edições Afrontamento.

Schaanning, Espen (1992). *Modernitetens opplosning* [The dissolution of modernity], Oslo: Spartacus.

Simmel, Georg. (1968/1918). "The Conflict in Modern Culture", in *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, translated and edited by P. Etzkorn. New York: Teachers College Press, pp. 11-26.

Sorokin, Pitirim A. (1937). *Social and Cultural Dynamics*, 4 vols, Piscataway, NJ: Transaction Publishers.

Stark, Rodney & **Bainbridge**, Williams Sims (1987). *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.

Swanson, Donald S. (2009). *Society, Spirituality, and the Sacred: A Social Scientific Introduction*, Toronto: University of Toronto Press.

Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, Mark C. (1998). Terminal Faith, in Heelas, Paul (1998). *Religion, Modernity and Postmodernity* (ed.), Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd. pp. 36-54.

Teixeira, Alfredo (2011). *Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas - 2011*. CESOP & CERC, UCP.

Tschannen, Olivier (1992). *Les Theories de la Secularisation*. Genève (Suíça): Librairie Droz.

Tzounis, Efthymios (2017). Constructing and Deconstructing the Terminology of Spirituality: A Journey Back to the Greek Roots, in *Journal of Traditional Medicine & Clinical Naturopathy*, Volume 6: 248, Issue 4.

Van der Veer, Peter (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of Chicago Press.

Vaughan, F. (1991). Spiritual issues in psychotherapy, in *Journal of Transpersonal Psychology*, 23, pp.105-119.

Vilça, Helena (2006). *Da Torre de Babel às terras prometidas: Pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Afrontamentos.

Vilça, Helena (2013). Novas Paisagens Religiosas em Portugal, in *Didaskalia*, XLIII, (2013) I. pp.77-110.

Virilio, Paul (1991). *L'écran du désert*, Paris: Galilée.

Voas, David & **Bruce**, Steve (2007). The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred, in **Flanagan**, Kieran & **Jupp**, Peter C. (2007). *A Sociology of Spirituality* (ed.), Burlington, VT: Ashgate Publishing Company. pp. 43-62.

Wallis, Roy (1976). *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*, London: Heinemann.

Wexler, Philip (2000). *The Mystical Society: An Emerging Social Vision*, Boulder, CO: Westview Press.

Wittgenstein, Ludwig (1975). *Investigações Filosóficas*, São Paulo: Abril Cultural.

Wood, Matthew (2010). The Sociology of Spirituality: Reflections on a Problematic Endeavor, in **Turner**, Bryan S. (2010). *The Sociology of Religion* (ed.), Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd. pp. 267-285.

Woodhead, Linda & **Heelas**, Paul (2000). *Religion in Modern Times: An interpretive Anthology*, Oxford, UK: Blackwell Publishers.

Anexo 1 – Inquérito da Pesquisa

Ao participar deste inquérito, a sua opinião será ouvida e registada de FORMA CONFIDENCIAL E ANÓNIMA. As respostas serão utilizadas para dois fins: eclesiais (ação pastoral e organização da igreja) e académicos numa dissertação de Mestrado em Sociologia da Universidade do Minho com a orientação do Prof. António Joaquim Costa. Qualquer dúvida entre em contacto com o Rev. Albert Canfield através do e-mail: albert.canfield@igrejametodista.pt.

A sigla “Ns/Nr” é a abreviação da opção “Não Sabe/Não responde”.

1. Sexo: Masculino Feminino

2. Estado Civil: Solteiro(a)
 Casado(a)
 Vive em União de Facto
 Divorciado(a)/Separado(a)
 Viúvo(a)
 Não Sabe/Não Responde (Ns/Nr)

3. Em qual dos escalões de idade está?

15-24 anos	25-34 anos	35-44 anos	45-54 anos	55-64 anos	65-74 anos	75 ou mais anos
<input type="checkbox"/>						

4. Em que Freguesia e Concelho reside atualmente? _____ Ns/Nr

5. Há quanto tempo está a viver no local onde reside atualmente?

Viveu sempre aqui	Vive aqui há mais de 10 anos	Há 2 a 10 anos	Há menos de 2 anos	Ns/Nr
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

6. Qual a sua nacionalidade? Portuguesa Outra: _____

7. Qual é a sua situação atual face ao emprego?

- Trabalho por Conta Própria (trabalhador independente ou patrão)
- Estou Empregado(a) (trabalho por Conta de Outrem)
- Estou Desempregado(a)
- Sou Reformado(a)/Pensionista
- Não se Aplica (estudantes)

8. Qual o seu grau de instrução? E qual é/era o dos seus pais?

	Inquirido	Pai	Mãe
1. Nunca andou na escola	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
2. 4º ano – 1º ciclo do Ensino Básico	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
3. 6º ano – 2º ciclo do Ensino Básico	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
4. 9º ano – 3º ciclo do Ensino Básico	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
5. Secundário – 12º ano	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
6. Curso Médio – Freq. Ensino superior	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
7. Curso Superior – Licenciatura	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
8. Mestrado	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
9. Doutoramento	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
10. Não sabe/Não responde (Ns/Nr)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

9. Quando tinha 10 anos, o seu pai e sua mãe tinham as seguintes práticas religiosas? E atualmente, ou quando faleceram?

	Quando eu tinha 10 anos		Atualmente ou quando faleceram		Ns Nr
	Pai	Mãe	Pai	Mãe	
a. Vai ou ia ao culto semanalmente	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
b. Vai ou ia ao culto ocasionalmente	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
c. Ora ou orava em família	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
d. Pertence ou pertencia a um ou mais grupos ou movimentos religiosos	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
e. Desempenha(va), tarefas regularmente na igreja ou comunidade religiosa	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

10. Antes de frequentar a Igreja Metodista frequentava outra igreja? Se sim, qual?

Sim. Qual? _____ Não Ns/Nr

11. Qual a sua atual posição religiosa?

- Metodista
 Outro Protestante/Evangélica
 Católica Romana
 Outra Religião. Qual? _____
 Crente sem religião
 Não Crente (ateu, agnóstico, indiferente)
 Não Sabe/Não Responde (Ns/Nr)

12. Que Igreja Metodista frequenta?

1. Braga
 2. Valdozende
 6. Aveiro & Frossos
 7. Mourisca do Voga
 8. Aguada de Cima
 9. Oliveira de Azeméis & Ramilos

3. Mirante
 10. Moscavide
 4. Monte Pedral
 11. Telheiras
 5. Lordelo
 12. Moita

13. Numa escala de 1 a 10, qual o seu grau de envolvimento na Igreja Metodista nas seguintes áreas?

	Nenhum										Ns Nr
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
a. Participação (cultos, estudo bíblico, pequenos grupos)	<input type="checkbox"/>										
b. SERVIÇO (E.D, louvor, limpeza, direção de cultos, etc)	<input type="checkbox"/>										
c. Contribuição Financeira (Ofertas & Compromissos)	<input type="checkbox"/>										

14. Há quanto tempo frequenta a Igreja Metodista?

Menos de 1 ano	Entre 1 e menos de 2 anos	Entre 2 e menos de 5 anos	Entre 5 e menos de 10 anos	Entre 10 e menos de 20 anos	Entre 20 e menos de 30 anos	Entre 30 e menos de 50 anos	Há mais de 50 anos	Ns Nr
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

15. Com que frequência participa nos Cultos da Igreja Metodista?

Nunca ou quase nunca	Uma a duas vezes por ano	Várias vezes por ano	Uma a duas vezes por mês	Uma vez por semana	Mais de uma vez por semana	Ns Nr
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					

16. Com que frequência participa nas seguintes atividades da Igreja Metodista?

	Nunca ou quase nunca	Uma a duas vezes por ano	Várias vezes por ano	Uma a duas vezes por mês	Uma vez por semana	Ns Nr
a. Estudo Bíblico	<input type="checkbox"/>					
b. Pequenos Grupos/Célula	<input type="checkbox"/>					
c. Escola Bíblica Dominical	<input type="checkbox"/>					

	Nunca ou quase nunca	Ocasionalmente	Irregularmente	Regularmente	Sempre	Ns/Nr
d. Atividade do Grupo de Jovens	<input type="checkbox"/>					
e. Atividade de Mulheres (federação, déboras)	<input type="checkbox"/>					
f. Grupo fechado no Facebook ou WhatsApp com irmãos e irmãs da igreja	<input type="checkbox"/>					

17. Costuma ir a cultos de outras igrejas ou outras religiões?

- Sim. Quais? _____
 Não
 Ns/Nr

18. Com que frequência participa ou assiste a Cultos ou mensagens religiosas (devocionais, palestras, pregações) pela INTERNET?

Nunca ou quase nunca	Uma a duas vezes por ano	Várias vezes por ano	Uma a duas vezes por mês	Uma vez por semana	Mais de uma vez por semana	Ns Nr
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					

19. Com que frequência assiste a Cultos ou mensagens religiosas pela TELEVISÃO?

Nunca ou quase nunca	Uma a duas vezes por ano	Várias vezes por ano	Uma a duas vezes por mês	Uma vez por semana	Mais de uma vez por semana	Ns Nr
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					

20. Marque abaixo, no máximo de 3, as razões pelas quais participa/frequenta a Igreja Metodista?

- a. Educação e tradição familiar
- b. Conforto Espiritual
- c. A igreja é solidária com os crentes (necessidades materiais, situações de desemprego e saúde, etc.)
- d. Crença/Fé pessoal
- e. Identificação com a doutrina Metodista Wesleyana
- f. Ser fiel a mim próprio e à minha consciência
- g. Obtenção da saúde e da Proteção de Deus
- h. Acontecimento importante da vida pessoal (doença, sofrimento, alegria, etc.)
- i. É o lugar onde me encontro com os meus amigos
- j. A forma litúrgica dos cultos (hinos, músicas, pregação, etc.)
- k. O modo como sou acolhido pelas pessoas
- l. Foi na igreja metodista que me converti
- m. Outro. Qual? _____
- n. Não Sabe/Não Responde (Ns/Nr)

21. Com que frequência costuma orar?

Nunca ou quase nunca	Poucas vezes	Algumas vezes na semana	Uma vez por dia	Mais do que uma vez ao dia	Ns Nr
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				

22. Caso costume orar, da lista abaixo, no máximo de 5 respostas, quais são as suas motivações ao orar?

- a. Busca de paz interior
- b. Pedir a Deus por mim

- c. Pela minha família (filhos, pais, cônjuge)
- d. Por bênçãos na vida financeira, profissional e material
- e. Pela igreja e sua missão de alcançar pessoas para Cristo
- f. Pela conversão das pessoas das minhas relações (familiares, colegas, amigos, etc)
- g. Por que me ensinaram que eu devo orar
- h. Por bênçãos e dons espirituais
- i. Para conhecer a Deus e a Sua vontade
- j. Para ser feliz
- k. Para ser perdoado
- l. Pelos necessitados e pobres no mundo
- m. Pela paz mundial e pelos governantes
- n. Por saúde
- o. Não Sabe/Não Responde (Ns/Nr)

23. De um modo geral, pensa que a Igreja Metodista tem-no(a) ajudado em algum destes aspetos?

	Sim	Não	Ns Nr
a. Ajuda-me nos meus problemas espirituais	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
b. Ajuda-me na educação dos meus filhos	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
c. Ajuda-me na minha relação conjugal e familiar	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
d. Ajuda-me a conhecer a Bíblia e aplicar os seus princípios na minha vida.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
e. Orienta-me perante os desafios de natureza moral da sociedade contemporânea (sexualidade, eutanásia, aborto, etc)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

24. É membro da Igreja Metodista Portuguesa?

- Sim (Passe à questão 26) Não Ns/Nr

25. Caso não, por que razão/razões não é membro da Igreja Metodista Portuguesa?

- a. Não acho importante vincular-me a uma igreja
- b. Não vejo que diferença isso faria
- c. Ainda tenho dúvidas e inseguranças na minha fé
- d. Não me identifico com o tipo de culto da igreja
- e. Não me identifico totalmente com as doutrinas e posições da igreja
- f. Outro. Qual? _____
- g. Não Sabe/Não Responde (Ns/Nr)

26. Exerce alguma função de liderança na Igreja Metodista?

- Sim (pastores, diáconos, líderes de célula, junta local, órgãos nacionais, etc.)
(departamento dos jovens & mulheres, ministérios, professores da Escola Dominical) Não Ns/Nr

27. Pessoalmente considera-se uma pessoa religiosa?

Nada religiosa	Pouco religiosa	Nem religiosa nem não religiosa	Razoavelmente religiosa	Muito religiosa	Extremamente religiosa
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

28. Independentemente de se considerar uma pessoa religiosa ou não, até que ponto acha que é uma pessoa espiritual?

Nada espiritual	Pouco espiritual	Nem espiritual nem não espiritual	Razoavelmente espiritual	Muito espiritual	Extremamente espiritual
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

29. Lembra-se de ter falado alguma vez de assuntos ou temas religiosos, no último mês, com:

- a. Familiares
- b. Amigos
- c. Colegas de Trabalho
- d. Vizinhos
- e. Outras Pessoas
- f. Não falou de assuntos ou temas religiosos

30. Marque abaixo, se nos últimos 6 meses:

- a. Procurou evangelizar pessoas das suas relações pessoais
- b. Procurou evangelizar pessoas fora das suas relações pessoais
- c. Procurou incentivar pessoas a irem à igreja
- d. Procurou incentivar outros(as) irmãos(ãs) a tornarem-se mais comprometidos com a igreja
- e. Orou com pessoas que não frequentam a igreja
- f. Não teve segurança para partilhar a sua fé e incentivar outras pessoas
- g. Para dar um bom testemunho cristão não tenho de partilhar a minha fé
- h. Não sabe/Não responde (Ns/Nr)

31. Qual é a sua opinião sobre a Bíblia? (Marque apenas 1)

- É a Palavra de Deus e é para ser seguida.
- É a Palavra de Deus, mas nem tudo deve ser seguido.
- A Bíblia acima de tudo é um conjunto de lendas, histórias e valores morais registados pelos homens.

32. Com que frequência lê a Bíblia?

Nunca ou quase nunca	Poucas vezes	Algumas vezes na semana	Uma vez por dia	Mais do que uma vez ao dia	Ns Nr
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				

33. Caso leia a Bíblia, quais são os seus hábitos de leitura?

	Sim	Não	Ns Nr
a. Leio a Bíblia regularmente no telemóvel/tablet	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
b. Leio a Bíblia regularmente em papel	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
c. Leio a Bíblia somente na igreja	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
d. Leio a Bíblia através da revista "No Cenáculo"	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
e. Leio a Bíblia através de planos de leitura de aplicativos no telemóvel/tablet/computador	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
f. Leio a Bíblia escolhendo partes aleatórias	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
g. Leio as partes da Bíblia que o Espírito Santo me dirige	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

34. Marque abaixo, no máximo de 5, que mudanças aconteceram na sua vida pessoal depois de começar a frequentar a Igreja Metodista:

- a. Maior sentido e propósito na Vida
- b. Convertei-me, nasci de novo e tenho agora um maior compromisso com Cristo
- c. Passei a sentir-me mais feliz
- d. Passei a ser uma pessoa melhor
- e. Tenho uma relação mais próxima com Deus
- f. Oro diariamente
- g. Leio a Bíblia diariamente
- h. A relação com a minha família (filhos, pais, irmãos) mudou positivamente
- i. A minha relação com os colegas da escola/trabalho mudou positivamente
- j. A minha relação com o namorado(a)/cônjuge mudou positivamente
- k. Abandonei determinados comportamentos
- l. Maior desejo de ajudar os outros
- m. Não sabe/Não responde (Ns/Nr)

35. Por favor indique até que ponto concorda ou discorda com as seguintes frases:

	Discordo totalmente	Discordo parcialmente	Nem concordo nem discordo	Concordo parcialmente	Concordo totalmente	Ns / Nr
a. Tenho uma maneira pessoal de me relacionar com Deus, sem precisar de ir aos cultos ou igrejas	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
b. Cada pessoa é um ser espiritual, e esta dimensão espiritual deve ser despertada e estimulada	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
c. Há um tipo de espírito ou energia cósmica que permeia toda a vida	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
d. O divino não é originado a partir do exterior, mas sim dentro de cada pessoa	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
e. A única e verdadeira religião não existe, mas há várias verdades que podem ser encontradas em todas as religiões do mundo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
f. Acredito num Deus com quem tenho uma relação pessoal	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

g. Acredito na ressurreição	<input type="checkbox"/>					
h. Acredito no Céu	<input type="checkbox"/>					
i. Acredito no Inferno	<input type="checkbox"/>					
j. Acredito que o ser humano tem uma natureza pecadora	<input type="checkbox"/>					
k. Acredito nos milagres sobrenaturais, sonhos e visões	<input type="checkbox"/>					
l. Acredito na Reincarnação (depois da morte a alma transita para outro corpo)	<input type="checkbox"/>					
m. Acredito na Astrologia e nos horóscopos	<input type="checkbox"/>					
n. Acredito em Talismãs e objetos de sorte	<input type="checkbox"/>					
o. Confiamos demasiado na ciência e não o suficiente na fé religiosa	<input type="checkbox"/>					
p. De uma forma geral, a ciência moderna causa mais prejuízos do que benefícios	<input type="checkbox"/>					
q. A ciência moderna é a melhor garantia para o futuro da humanidade	<input type="checkbox"/>					
r. A minha vida espiritual é mais importante do que a vida profissional	<input type="checkbox"/>					
s. A democracia é a melhor garantia para o futuro da humanidade	<input type="checkbox"/>					
t. Acredito que Deus fala comigo através da Bíblia	<input type="checkbox"/>					
u. Diante de decisões importantes devo orar e ler a Bíblia em busca de orientação	<input type="checkbox"/>					

36. Numa escala de 1 a 5, em que 1 significa 'nada' e 5 significa 'muito', marque por favor em que medida te sentes mais próximo de Deus ao realizar as seguintes atividades:

	Nada 1	2	3	4	Muito 5	Ns Nr
a. Trabalhando	<input type="checkbox"/>					
b. Orando sozinho(a)	<input type="checkbox"/>					
c. Descansando	<input type="checkbox"/>					
d. Lendo a Bíblia sozinho(a)	<input type="checkbox"/>					
e. Participando num culto	<input type="checkbox"/>					
f. Orando com outras pessoas	<input type="checkbox"/>					
g. Cantando/ouvindo louvores/músicas na igreja	<input type="checkbox"/>					
h. Assistindo a uma pregação (na igreja, televisão ou internet)	<input type="checkbox"/>					
i. Numa refeição com os amigos	<input type="checkbox"/>					
j. Caminhando ou Treinando (fazendo exercícios)	<input type="checkbox"/>					
k. Estudando a Bíblia com outras pessoas	<input type="checkbox"/>					
l. A contemplar uma obra de arte	<input type="checkbox"/>					

37. Costuma acompanhar ou ler as seguintes publicações e sites?

	Sim	Não	Ns Nr
a. A newsletter "Voz Metodista"	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
b. O site da Igreja Metodista (www.igrejametodista.pt)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
c. A revista "Portugal Evangélico"	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
d. A revista de devocionais "No Cenáculo"	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
e. A Igreja Metodista nas redes sociais (facebook)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

38. Indique o seu grau de concordância em relação as frases abaixo que melhor descrevem a sua atitude quando enfrenta situações de grande stress e dificuldade:

	Nada 1	2	3	4	Muito 5	Ns Nr
a. Pergunto-me por que razão Deus me abandonou.	<input type="checkbox"/>					
b. Pergunto-me por que razão a minha igreja e os meus líderes não me ajudam.	<input type="checkbox"/>					
c. Pergunto-me o que fiz, para Deus permitir que eu passe por isso.	<input type="checkbox"/>					
d. Sinto que Deus está comigo e Ele me ajudará a ultrapassar essa dificuldade.	<input type="checkbox"/>					
e. Vejo o cuidado de Deus para comigo através do apoio de outras pessoas que me ajudarão a vencer os desafios.	<input type="checkbox"/>					
f. Vejo como Deus está a tentar fortalecer-me e a capacitar-me a ultrapassar essas situações.	<input type="checkbox"/>					

39. Indique o seu grau de concordância:

	Discordo totalmente	Discordo parcialmente	Nem concordo nem discordo	Concordo parcialmente	Concordo totalmente	Ns / Nr
a. Os membros da igreja devem suportá-la e mantê-la financeiramente.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
b. Embora não seja membro da igreja e apenas a frequente, entendo que também devo dar algum contributo.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
c. Deus dá-me tanto que eu devo dar tudo o que posso para ajudar a igreja.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
d. Devemos dar a Deus o dízimo dos nossos rendimentos (mínimo de 10%).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
e. A igreja é autossuficiente e não precisa das minhas contribuições.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
f. Contribuir para instituições sociais é tão importante quanto contribuir para a igreja.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>