



ÁREA TEMÁTICA: Crenças e Religiosidades

A secularização a diferentes *velocidades*: ortodoxia versus heterodoxia religiosa (estudo de caso)

PASSOS, Andreia

Licenciada em Estudos Europeus

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

passos_andreia@hotmail.com

Resumo

Os estudos sociológicos que enveredam por uma abordagem morfológica da religião, mais precisamente, na sua vertente formal e institucional, tendem a ser objecto de crítica por, aparentemente, contribuírem pouco ou muito pouco para o avanço da reflexão sobre o fenómeno religioso na modernidade, e por estarem na base da construção de uma perspectiva redutora e miópica da secularização enquanto sinónimo do declínio da religião nas sociedades contemporâneas. A normatividade religiosa institucional, na maior ou menor importância que ela assume quer para o funcionamento dos diferentes tipos de organização religiosa, quer para os membros destas organizações, continua, porém, a constituir um campo de análise fecundo – e menos saturado do que o que se tende a supor – sobre a secularização enquanto processo complexo e universal, que opera a diferentes *velocidades*, acomodando dinâmicas diversas e contraditórias aos níveis meso e micro-societal.

Palavras-chave: Secularização; normatividade religiosa institucional; Igreja Católica; doxa; paróquia





1.A secularização a partir de um olhar sociológico sobre uma comunidade religiosa

1.1. Os pressupostos de análise

Assumindo-se a modernidade como um quadro pluralista onde diversas expressões religiosas, mesmo que dialécticas, se podem cruzar, adquire especial relevância repensar os esquemas clássicos de análise que perceberam a secularização como um processo unidireccional culminando na retirada definitiva da religião das sociedades contemporâneas.

Recusando dissecar a secularização a partir de um único ângulo, realizámos, no âmbito de uma dissertação de mestrado, uma pesquisa, segundo o método de estudo de caso, em duas comunidades religiosas doutrinária e organizacionalmente distintas: uma, pertencente à Igreja Católica Romana; a outra, às Testemunhas de Jeová, uma seita *revolucionária* na acepção de Bryan Wilson (1992). Procurávamos, deste modo, reflectir sobre o facto de a modernidade secularizada favorecer, por um lado, a um nível meso-societal, isto é, organizacional, a diversidade de grupos religiosos, sejam de natureza universalista, sejam de natureza sectária, e, por outro, a um nível micro, a diversidade de orientações religiosas dentro de uma mesma organização religiosa.

A presente comunicação incide sobre os resultados preliminares obtidos após uma análise estatística também preliminar aos inquéritos recolhidos na Paróquia de Santa Maria de Leça do Balio, em Leça do Balio, freguesia do concelho de Matosinhos. Apesar de, numa fase posterior do nosso projecto, nos interessar comparar estes resultados com aqueles obtidos na comunidade das Testemunhas de Jeová, trazemos, por enquanto, a discussão as principais conclusões que extraímos da análise bivariada aos dados dos inquéritos católicos, nomeadamente, o modo como a secularização pode produzir, no interior de uma comunidade pertencente a uma organização religiosa de carácter mais universalista, atitudes distintas que vão desde a adesão ortodoxa a prescrições normativas da Igreja a uma desvinculação radical relativamente a essas prescrições, ou ainda a uma situação compromissória entre a ortodoxia e a heterodoxia. Independentemente da dinâmica em causa, o que se verifica vai ao encontro da ideia de que a diferenciação funcional, uma das características da modernidade (Willaime, 1995), favorecendo a descoberta do *self*, explica, em parte, a razão pela qual a adesão ao modelo oficial das organizações religiosas se converteu numa questão eminentemente opcional para os indivíduos.

Com base nestes pressupostos, adquiria toda a centralidade para a nossa pesquisa medir a discrepância entre religião individualizada e religião institucionalizada, ou seja, entre as crenças e as práticas religiosas e sociais dos membros da comunidade católica e o modelo oficial da organização religiosa à qual pertenciam, a Igreja Católica. Este tipo de pesquisa tem merecido a crítica de vários autores (Fernandes, 1972; Roof, 1985; Fortuna, 1999), na medida em que, ao pressupor uma aproximação ao fenómeno religioso na sua dimensão estritamente morfológica, deixa de lado todo um conjunto de modalidades de apresentação da religião nas sociedades contemporâneas que não são objecto de conceptualização. A religiosidade dos indivíduos é, nestes termos, aferida única e exclusivamente através da adesão às prescrições doutrinárias e éticas das organizações religiosas, de modo que, havendo uma sobrestimação da importância da mensuração da crença e da prática religiosas de orientação institucional, o desvio à ortodoxia tende a ser automaticamente percebido como uma evidência pura de secularização, no seu significado mais radical (Roof, 1985), ou seja, de inspiração positivista, e não como uma expressão da diminuição da importância social da religião institucionalizada.

Embora reconhecamos a pertinência do argumento, a (maior ou menor) adesão ao modelo oficial de uma organização religiosa levanta questões sobre o lugar da religião de orientação institucional nas sociedades contemporâneas, que fizeram da autonomia individual um dos seus princípios basilares, desafiando o primado tradicional do colectivo sobre o indivíduo. A existência de organizações religiosas mais normativas do que outras remete-nos para considerações sobre o papel ambivalente que a religião de orientação



colectiva continua a exercer em sociedades saturadas pela consciência de um individualismo que ergueram como estandarte, mas, ainda assim, cépticas em relação à legitimidade de qualquer forma de autoridade (Furseth e Repstad, 2006).

Outro dos nossos pressupostos de análise é o de que o impacto da secularização varia em função das organizações religiosas. O Catolicismo e os movimentos sectários não são afectados pela secularização de modo idêntico. O questionamento da autoridade estabelecida, correlativo da valorização da autonomia individual, afecta de modo mais proeminente a Igreja Católica Romana devido a um conjunto de factores que vão desde a dimensão secularizante intrínseca ao Catolicismo (Bolan, 1972) à noção de livre arbítrio enraizada na doutrina oficial. À luz deste argumento, a Igreja Católica Romana está mais predisposta a acomodar internamente orientações religiosas heterogéneas, ou seja, a tolerar *infidelidades* à sua ortodoxia (Fernandes, 2001). A expressividade que esta diversidade tende a assumir no interior da Igreja Católica, sobretudo, nos países da Europa e nos Estados Unidos, é importante para a compreensão do modo como a própria organização gere e sobrevive a essa diversidade, indicativa da prevalência que o *self* foi conquistando, por conflito ou negociação, quer sobre os arranjos formais do Catolicismo institucional quer sobre as próprias reminiscências sectárias que este conserva, mas com as quais, paradoxalmente, se debate por força da sua natureza secularizante. Partindo da noção de que o grau de conformidade entre religião institucionalizada e religião individualizada varia, dentro de uma organização, de indivíduo para indivíduo, há que não desvalorizar os principais factores explicativos de maior ou menor discrepância entre uma e outra, nomeadamente, os processos de socialização do indivíduo no modelo religioso oficial, a sua experiência social e a sua exposição a valores seculares (McGuire, 1992).

Por último, voltamos a recordar que a nossa pesquisa obedeceu ao método de estudo de caso. Por conseguinte, uma das limitações com as quais sabíamos que, à partida, teríamos de lidar era a da generalização dos dados. Não podíamos precipitar-nos a afirmar que os resultados obtidos na comunidade paroquial de Leça do Balio reflectiam as crenças e práticas religiosas dos Católicos portugueses. Cada paróquia é uma comunidade com os seus particularismos, e o ambiente paroquial pode exercer uma influência mais ou menos positiva na promoção da integração dos paroquianos no modelo oficial da Igreja Católica. Ainda assim, julgamos poder sugerir que os resultados preliminares obtidos na comunidade analisada se encontram, genericamente, alinhados com os resultados obtidos em estudos realizados sobre o fenómeno religioso na sociedade portuguesa (cfr. Vilaça, 2006).

1.2. Identidade religiosa na paróquia de Santa Maria de Leça do Balio

Na paróquia de Santa Maria de Leça do Balio, subsiste um significativo fechamento da comunidade ao esbatimento do sentimento de vinculação à Igreja Católica, como se conclui pelo número de inquiridos que responderam sentirem-se próximos (38,2%) ou muito próximos (57,3%) da organização. Apesar de a investigação sociológica levada a cabo em países europeus com uma forte tradição Católica apontar no sentido de um distanciamento progressivo dos indivíduos em relação à Igreja (Dobbelaere, 1995; Fernandes, 2001; Inglis, 2007), há que ter em consideração que esta se mantém como uma entidade estruturante na produção e reprodução das narrativas identitárias, ainda que sem o exclusivismo de outrora. O Catolicismo persiste como um facto marcadamente cultural, reproduzido geracionalmente, o que encontra, aliás, evidência empírica no conjunto de respostas à questão “Sempre foi Católico(a)?”, expressivas da prevalência do monolitismo religioso na comunidade. O *habitus* católico é um *habitus* colectivo; o Catolicismo um património colectivamente herdado, ainda que tal não signifique que esse património não possa ser reconfigurado. É-o, efectivamente, e é precisamente nessa reconfiguração que a identidade religiosa, mais do que a identidade confessional, se constrói.

Um outro indicador que, aparentemente, poderia fazer supor uma adesão mais ortodoxa à crença e à prática institucionais é o do sentimento de pertença à comunidade paroquial, uma vez que durante séculos, Igreja e comunidade corresponderam a entidades *coterminais* (Turner, 1997). Efectivamente, apesar de ser notória a dispersão de respostas, a análise dos dados revela que metade dos inquiridos se sente próxima ou muito próxima da paróquia (50,6%), o que nos leva a concluir que esta estrutura permanece como um



importante referente na construção da identidade religiosa. Não devemos, contudo, precipitarmo-nos a assumir que o sentimento de identificação com a paróquia é correlativo de um comportamento generalizado de ortodoxia em relação às prescrições normativas e ritualistas da Igreja Católica. Como sugere McGuire, seguindo de perto a análise de Ammerman e McGraw, o desejo de sentimento de pertença que alguns indivíduos alimentam pode ser tão ou mais importante do que o conteúdo específico das crenças do grupo para a criação de um sentido de compromisso entre esses indivíduos (McGuire, 1992). A comunidade paroquial não é o mesmo que uma comunidade de crentes ortodoxos, embora ela deva contribuir, idealmente, para anular comportamentos desviantes ao *corpus* normativo da organização religiosa da qual depende.

O que verificámos é que são diversas as evidências que apontam no sentido de uma afirmação progressiva da individuação no campo religioso, individuação essa que, de algum modo, é também autorizada pela própria Igreja Católica no quadro da estratégia de sobrevivência que a organização adota. A autonomia individual ganha progressivamente espaço sobre as visões de autoridade da hierarquia eclesiástica, o que explica a tendência geral para a polissemia da linguagem dos inquiridos quando atentamos no espectro de respostas às questões do inquérito com um enfoque ou nas propriedades formais das crenças e práticas religiosas ou na influência exercida pela normatividade religiosa na normatividade social.

O facto de 40,4% dos inquiridos considerar que o monopólio da verdade não repousa apenas no Catolicismo, exponencia, pelo menos, teoricamente, as possibilidades de acomodação de crenças e práticas externas à doutrina da Igreja no património religioso dos indivíduos, mesmo daqueles que se consideram praticantes. À luz deste argumento, ganha consistência a ideia avançada por Bryan Wilson de que “na sociedade secular não existem, literalmente, Igrejas. Existem, sim, denominações [...]” (Wilson, 1966: 252).

Ainda a ilustrar a permeabilidade do Catolicismo a outros sistemas de crenças e a progressiva valorização da consciência individual na construção da identidade religiosa em detrimento das orientações eclesiásticas, temos a estrutura diversificada de crenças que os inquiridos sustentam sobre o que acontece depois da morte, com 60,8% a desviar-se do dogma institucional do Catolicismo. Dentro deste conjunto de inquiridos, a maioria (41,6%) sustenta a dúvida existencial, acreditando que algo acontece, embora não saiba bem o quê, o que, de acordo com Vilaça, não deixa de poder significar “a crença numa outra vida”, uma crença que conserva uma carga religiosa (2006: 220); outros há que assumem uma ruptura total com a tradição oficial do Catolicismo por validarem a finitude da morte (4,5%) e outros ainda vão buscar inspiração às correntes do New Age, ao crerem na reencarnação (4,5%). É curioso verificar que 4,5% dos inquiridos partilham da concepção salvífica de que toda a humanidade irá para o céu. Este último conjunto de respostas, apesar de corresponder a um valor percentual baixo, não deve ser desvalorizado porque poderá estar relacionado com o significado que adquire para os indivíduos o conceito de pecado, o que, no âmbito da nossa pesquisa, é útil já que abre mais algumas pistas sobre alguns dos efeitos da secularização, nomeadamente, ao nível do sentido e do valor atribuídos pelos indivíduos ao pecado tal como este é definido pela doutrina oficial da Igreja Católica. O conceito cristão de pecado representa, genericamente, para a sensibilidade moderna, uma forma de negação da liberdade do homem para se realizar em plenitude *neste mundo*, colocando-o em tensão consigo mesmo. O pecado, tal como a moral e a ética, secularizou-se, transformando-se em erro e a Igreja perdeu terreno como agência de controlo social (Turner, 1991), na medida em que o pecado já não significa mais do que a transgressão da normatividade religiosa instituída pela doutrina oficial da Igreja Católica, que, por sua vez, não é mais a autoridade exclusiva de disciplina da vida humana. A ideia de punição eterna entrava a liberdade humana, pelo que a concepção de uma eternidade celestial gozada por todos, independentemente das acções que cometam, parece configurar-se mais confortável para o homem moderno, aligeirando-lhe a consciência de culpa e afrouxando-lhe o sentido de disciplina que a moral do Catolicismo lhe impõe como contrapartida da vida eterna.

Este argumento vai, de resto, ao encontro do que Dobbelaere disse a respeito da tendência, entre os Católicos, para uma secularização da ética (1985), e que se traduz numa descoincidência entre a



normatividade religiosa institucional e a conduta social dos indivíduos. Aliás, esta descoincidência encontra, de igual modo, fundamentação empírica nos resultados que obtivemos, ainda que nem sempre tenhamos verificado coerência ao nível das respostas dadas. Por exemplo, no domínio da bioética, as respostas às questões sobre o aborto e sobre a eutanásia ou se apoiam na autoridade eclesiástica ou então recusam-na. Por exemplo, 64,3% dos respondentes que discordam totalmente da afirmação de que, independentemente das circunstâncias, uma mulher nunca pode realizar um aborto, pois só Deus é o Senhor da vida, reprovam a prática da eutanásia, precisamente com base no argumento religioso. Este aspecto é extremamente interessante, e está alinhado com o argumento avançado pelo autor norueguês Henriksen, segundo o qual, mesmo quando existe validação da autoridade religiosa, esta resulta de uma opção feita pelos próprios indivíduos com base nas suas preferências e nas suas experiências (Henriksen, 2005). No caso do aborto, apesar de, para cada uma das situações hipotéticas previstas nas várias questões formuladas, termos registado uma taxa de não respostas que variou entre os 18% e os 32,6%, a maior percentagem de respostas obtidas tende a desviar-se radicalmente das prescrições da Igreja Católica sobre a matéria. As únicas excepções registam-se nas questões sobre a tolerância ao aborto no caso de a mulher não desejar ter o filho ou de não ter condições para o sustentar, em que a maior percentagem de respostas reprova a legitimidade do acto. Ainda em relação ao aborto, não deixa de ser interessante atentar nos resultados obtidos para a questão “Concorda ou discorda de que, independentemente das razões, uma mulher nunca deve poder realizar um aborto, pois só Deus pode tirar a vida?”. O facto de 14,6% dos inquiridos terem admitido, nesta questão, que concordavam totalmente com a ideia de que Deus é o dador da vida humana e de que, em caso algum, o ser humano pode dispor da vida do próximo, implicaria que, nas questões formuladas previamente, a mesma percentagem fosse obtida para o conjunto de opções que retiravam liberdade à mulher na tomada de decisão sobre a realização do acto, o que não acontece a não ser nas duas situações que identificámos anteriormente; em todas as outras questões essa percentagem fica muito aquém como claramente se deduz.

Esta incoerência no discurso dos inquiridos que responderam, de modo contraditório, às várias questões colocadas sobre o aborto, leva-nos a avançar com a seguinte proposta de explicação: apesar de aceitarem objectivamente a validade da norma ético-religiosa que condena, em qualquer circunstância, a possibilidade de o ser humano decidir sobre o direito à vida de um outro ser humano dado o carácter divino que a vida assume para o Cristianismo, quando confrontados com uma moral de situação, ou seja, com o exemplo de uma situação concreta, negam o carácter absoluto da mesma norma que dizem aceitar, o que traduz bem a ideia de que embora o poder de Deus seja reconhecido, a noção de capacidade autónoma de escolha continua a repousar, em primeiro lugar e sem restrições, no homem. Se no tema do aborto, as opiniões dos inquiridos revelam uma maior predisposição para a acomodação de *infidelidades* à ortodoxia da Igreja, na questão formulada sobre o tema da eutanásia, a ortodoxia ganha prevalência clara sobre a heterodoxia, com uma condenação significativa da morte assistida. O que é curioso verificar, nesta como em outras questões que incidem sobre a influência exercida pela normatividade religiosa na normatividade social dos indivíduos, não é tanto o facto de a selecção de normas, crenças e práticas se inscrever numa tendência para um *detachment* face às prescrições da organização religiosa e para a subjectivização - que é, de resto, expressiva da busca de novos universos de sentido mais coadunados com os problemas e as circunstâncias, as interrogações e as motivações concretas dos indivíduos na singularidade das suas experiências - mas sim o facto de, por vezes, a justificação da selecção dessas doutrinas, normas e práticas se apoiar em argumentos que fazem supor, quase que contraditoriamente, que a normatividade religiosa institucional se torna preponderante na regulação de valores e normas, sejam elas políticas económicas, familiares ou culturais. Por exemplo, no plano da moralidade sexual, 76,4% dos inquiridos mostraram-se contrários à legalização, pelo Estado Português, do casamento entre homossexuais e lésbicas, sob o argumento de que o casamento entre pessoas do mesmo sexo é contrário às leis da vida, e, por isso, de Deus. A resposta está alinhada com a doutrina da Igreja Católica, que, embora sublinhe veementemente a sua rejeição face a qualquer tipo de discriminação ensaiado contra homossexuais e lésbicas, se opõe ao reconhecimento legal daquelas uniões, por elas se encontrarem em oposição à lei moral natural e se fecharem ao dom da vida, fundamento deduzido da lei natural (Kowalewski, 1993). Ainda



no plano da moralidade sexual, o argumento religioso já não parece intervir, de modo significativo, na construção da opinião sobre a coabitação pré-matrimonial sustentada por 37,1% dos inquiridos, para os quais aquela modalidade de coabitação é admissível. O mesmo se passa em relação à fraude fiscal ou fuga de impostos, em que parece haver, consoante, as circunstâncias, alguma licitude moral para a adopção daquele tipo de conduta. De notar, porém, que, em relação ao tema dos impostos, verificámos uma percentagem elevada de não-respostas, o que poderá ser indicativo de que se trata de um tema delicado, dada a amplitude que o fenómeno da fraude fiscal assume na sociedade portuguesa.

Tal como esclarecemos no início desta comunicação, não era nossa pretensão, no âmbito da pesquisa que realizámos, identificar qual das comunidades estudadas possuía os membros mais *religiosos*, até porque a nossa aproximação ao objecto de estudo deixa de lado indicadores que são extremamente pertinentes para uma mensuração multidimensional da religiosidade. O nosso objectivo era, sim, identificar a comunidade religiosa que exercia um maior controlo normativo, o que implicava trabalhar com os conceitos de ortodoxia e heterodoxia, e problematizar sobre a coexistência de organizações religiosas mais normativas com outras menos normativas no quadro de uma modernidade secularizada. Por conseguinte, não devemos assumir que as discrepâncias que temos vindo a analisar entre as respostas dos inquiridos e o modelo oficial do Catolicismo sejam tomadas automaticamente como um reflexo de uma menor religiosidade, até porque somos forçados a reconhecer que, actualmente, a experiência religiosa está largamente disseminada na sociedade, assumindo formas que nem sempre correspondem a formas públicas e institucionalizadas (Acquaviva, 1993). Ao mesmo tempo, não devemos enveredar por argumentos que ou percebem negativamente a normatividade religiosa, tomando-a como um entrave a uma vivência sincera da religião ou então, positivamente, tomando-a como uma estratégia de depuração das impurezas da mundaneidade. O que importa reter é que a aceitação ou a recusa dessa normatividade repousa no indivíduo e pode ser negociada entre ele e a sua organização religiosa, de modo a que os interesses de uns e de outros sejam satisfatoriamente salvaguardados. Kowalewski, a propósito de um estudo sobre a gestão da mudança e da tradição na Igreja Católica Romana nos Estados Unidos, sugere que a relativa estabilidade da Igreja Católica resulta de duas situações: da existência quer de leigos dissidentes da doutrina oficial que reconhecem, todavia, na Igreja algum sentido de compromisso e de aproximação à sociedade através das reformas que promove, quer de leigos que, embora considerem a Igreja, mais precisamente, as suas instâncias hierárquicas superiores, intransigentes na moral que postulam, estão inseridos em comunidades católicas (a Igreja numa dimensão local) que acomodam com mais flexibilidade, e menor intransigência, as directivas das hierarquias superiores da Igreja, permitindo concessões (Kowalewski, 1993).

Se atentarmos no conjunto de respostas obtidas para a questão sobre a frequência da missa, constatamos que 78,8% dos inquiridos admitem assistir à missa uma vez por semana, o que nos leva a supor que se tratará da missa dominical, o acto cultural central na liturgia católica, um “alimentador e dinamizador da fé e da crença” na acepção de Teixeira Fernandes (1976: 167). Para Dobbelaere, a frequência da missa dominical é mais um dever, uma obrigação, uma tradição, um acto cultural social, que não tem de ser sustentado por uma crença pessoal (Dobbelaere, 1993). Todavia, somos levados a rejeitar a prevalência da hipótese de que a maior parte dos que vão à missa o fazem apenas por uma questão de obrigação ou de tradição. Ainda que a frequência dominical possa assentar, para alguns, mais num motivo de sociabilidade do que num motivo de religiosidade – por exemplo, Wood considera que a típica pessoa que vai à missa está, antes de mais, interessada, em participar da experiência comunitária de encontrar e conviver com *peças de bem* (McGuire, 1992) – no contexto da modernidade, em que os indivíduos tendem a rejeitar fórmulas ritualistas, repetitivas, mesmo que estas correspondam a práticas enraizadas culturalmente, é difícil sustentar a tese de que a frequência da missa dominical resulta do peso da obrigação ou da tradição na decisão dos indivíduos (Martin, 1996), até porque, seguindo de perto o argumento de Teixeira Fernandes, “para a grande maioria dos homens, na sociedade moderna, a prática religiosa perdeu todo o sentido. Forçados a assistir a cerimónias religiosas que não compreendiam, ou a custo entendiam, diminuindo a pressão social e alteradas as condições gerais em que a prática religiosa se realizava, imediatamente a abandonaram” (Fernandes: 2001, 5). Vale a pena, por isso, atentarmos nos resultados da



questão que formulámos sobre o significado da mensagem transmitida pela homilia e que mostram que 48,3% dos inquiridos afirmam que ela lhes transmite esperança e fé em Cristo e na Igreja; 20,2% admitem que a mensagem tem um sentido prático para as suas vidas; 19,1% afirmam que a homilia lhes transmite algo com o qual se identificam; e apenas 3,4% consideram que a mensagem é meramente moralista.

Pensamos, por isso, que a acção pastoral pode ter efectivamente um papel importante na maior ou menor identificação com a Igreja Católica, o que pode favorecer, mas não determinar, a diminuição do distanciamento ao modelo oficial, até porque como Kowalewski argumenta, o clero local não se limita a ser um mero depositário e executante das directivas oficiais da organização, exercendo o seu ministério no quadro concreto da sua experiência pastoral, o que exige, não raras vezes, um esforço de compromisso e de negociação com os leigos, facto que pode mesmo implicar o comprometimento de alguns ensinamentos morais do modelo oficial da Igreja (Kowalewski, 1993). Esta questão é extremamente pertinente à luz da reflexão sobre os níveis de ortodoxia e de heterodoxia religiosa. Como referimos anteriormente, um dos factores que poderá explicar as dissonâncias entre crença e prática individuais e crença e prática instituídas está relacionado com o modo como o indivíduo é socializado no modelo oficial. A Igreja Católica Romana, até ao Vaticano II, possuía um modelo explícito daquilo que deveria ser a religiosidade individual (McGuire, 1992). O Catecismo Católico não é mais do que um texto de referência para a aprendizagem da fé de acordo com os cânones doutrinários da Igreja. No entanto, não nos podemos esquecer que a socialização religiosa pressupõe a participação de vários intermediários responsáveis pela maior ou menor integração dos indivíduos no modelo oficial da Igreja, desde a família ao próprio clero. Assim, o modelo oficial pode chegar à criança ou ao adulto mais ou menos desvirtuado. Para McGuire, a falta de conhecimento em relação a algumas crenças religiosas não é mais do que um produto da socialização. A autora argumenta que o indivíduo pode estar exposto a um conjunto incoerente de crenças e práticas que se distanciam da retórica oficial de religião, mas que lhe são, porém, transmitidas como elementos dessa retórica (McGuire, 1992) e, neste ponto, a acção pastoral assume também responsabilidades na maior ou menor dissonância entre as retóricas de uns e de outros. Convém mencionar que, na paróquia de Santa Maria de Leça do Balio, a acção pastoral tem enfatizado a importância de uma socialização doutrinária mais exigente dos fiéis. Como constatámos da análise dos dados, a leitura da Bíblia é, por exemplo, uma prática pouco regular entre os inquiridos, sendo que mais de um terço admite nunca ler a Bíblia. O valor percentual não é, de todo, surpreendente, tendo em conta que a catequização dos Católicos não promoveu, durante muito tempo, o contacto com uma das principais fontes de Fé, a Bíblia. Ainda assim, 77,5% dos inquiridos percebem-na ou como o registo da Palavra de Deus ou como um livro escrito por homens inspirados por Deus, sendo que esta última afirmação corresponde à versão oficial da Igreja. Surpreendente é verificarmos que 39,3% dos inquiridos defendem uma leitura literal da Bíblia, atitude classificada como fundamentalista pela própria Igreja. À data de aplicação do nosso inquérito, não eram organizadas, por exemplo, quaisquer sessões comunitárias orientadas para o estudo periódico da Bíblia. Contudo, o pároco vinha agitando a consciência da comunidade, lançando duras críticas ao conhecimento incipiente dos Católicos no que concerne à doutrina oficial da Igreja e alertando para os *perigos morais* que resultavam dessa situação. Actualmente, a paróquia realiza duas sessões mensais para o estudo comunitário das Sagradas Escrituras.

Um dos factores que poderá contribuir para uma maior proximidade em relação à comunidade paroquial é o desempenho de funções. Encontramo-nos num domínio que nem sempre toca o da religiosidade. O facto de um indivíduo desempenhar uma função no seio da sua comunidade paroquial não significa que ele seja mais religioso ou mais fiel à ortodoxia eclesial do que um indivíduo que não desempenhe função alguma. O desejo de um certo prestígio social, de se ser conhecido pela comunidade como uma pessoa de bons princípios (respeitabilidade) ou simplesmente o desejo de convívio poderão levar certas pessoas a quererem fazer parte, por exemplo, do coro ou do Conselho Pastoral da sua paróquia. De qualquer modo, pensamos que o desempenho de funções é um indicador importante de participação na dinâmica da Igreja. Ora, como observa Teixeira Fernandes, a “participação é um indicador importante do sentido da identidade. Quanto maior é a identificação, mais tenderá a manifestar-se o empenhamento” (Fernandes, 2001: 126). A



participação pode, assim, potenciar, mas não determinar, a identificação com o modelo oficial da Igreja. Na comunidade estudada, a percentagem de inquiridos que admitiu não desempenhar quaisquer funções é equivalente à percentagem de indivíduos que declarou desempenhar uma e mais do que uma função: 43,8%. A maior ou menor participação dos indivíduos nas actividades da sua paróquia deve também ser compreendida a partir das estratégias que esta acciona para a promoção efectiva da integração dos seus membros, do ponto de vista tanto comunitário como do da adesão ao modelo oficial da organização religiosa. Interessar-nos-á, numa fase posterior, refinar a nossa análise dos dados, e verificar se existe alguma relação entre o desempenho de funções na Igreja e o nível de ortodoxia religiosa.

2. Conclusões

A análise preliminar aos dados dos inquéritos recolhidos na paróquia de Leça do Balio parece indiciar que o ainda significativo sentimento de pertença à Igreja Católica não inibe a manifestação de crenças e práticas particulares, o que pode ser expressivo da volatilidade da legitimação da ortodoxia religiosa institucional como referente exclusivo de estruturação do pensamento e da acção dos inquiridos. Ao mesmo tempo, verificamos que esses *particularismos religiosos*, indicadores de “uma individualização da atitude religiosa” (Vilaça, 2006: 226), coexistem com crenças e atitudes que obedecem à norma religiosa institucional, o que, numa leitura mais precipitada, poderá ser entendido, surpreendentemente, como um recuo daquela mesma individualização. O que nos parece realmente importante reter, a partir da análise estatística simples que efectuámos, é que a problematização da secularização não pode ser extremada nem dissociada da questão da individualização. Vimos como, numa mesma comunidade religiosa, os indivíduos podem ter crenças e práticas mais ou menos ortodoxas, mais ou menos heterodoxas. A ortodoxia e a heterodoxia não nos dizem se esses indivíduos são mais ou menos religiosos, mas constituem indicadores importantes que podem contribuir para um refinamento do conceito ou do modelo de secularização.

Por este motivo, continuamos a insistir na proficuidade da abordagem da secularização a partir da análise morfológica da religião institucionalizada. A maior ou menor adesão à normatividade oficial de uma determinada organização religiosa constitui um importante ponto de partida para analisar a secularização sobretudo enquanto processo em que as crenças e as práticas religiosas se tornam progressivamente dependentes, em primeiro lugar, das opções e interesses dos indivíduos, que legitimam ou deslegitimam, em maior ou menor grau, a importância social da religião de orientação institucional. As próprias organizações religiosas, mesmo as mais normativas, acomodam, ainda que de modo diverso, essa individualização no seu funcionamento. A individualização da atitude religiosa não significa a privatização dessa atitude, mas a autonomia de que o indivíduo dispõe para reconfigurar ou conservar a sua identidade religiosa dentro ou fora de um sistema institucionalizado de crenças e de práticas.

Bibliografia



- ACQUAVIVA, Sabino (1993), "Some reflections on the parallel decline of religious experience and religious practice", em Eileen Barker, James A. Beckford e Karel Dobbelaere, *Secularization, Rationalism and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*, Oxford, Clarendon Press, pp. 47-57.
- BOLAN, Valmor (1972), *Sociologia da Secularização: a composição de um novo modelo cultural*, Petrópolis, Editora Vozes.
- DOBBELAERE, Karel (1985), "La Dominante Catholique", em Liliane Voyé, Karel Dobbelaere, Jean Remy e Jaak Billiet, *La Belgique et ses Dieux – Eglises, Mouvements Religieux et Laïques*, Louvain-la-Neuve, Recherches Sociologiques, pp.193-220.
- DOBBELAERE, Karel (1993), "Church Involvement and Secularization: Making Sense of the European Case", em Eileen Barker, James A. Beckford e Karel Dobbelaere, *Secularization, Rationalism and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*, Oxford, Clarendon Press, pp. 19-36.
- FERNANDES, António Teixeira (1972), *A religião na sociedade secularizada – Factores pessoais na transformação da personalidade religiosa*, Barcelos, Companhia Editora do Minho.
- FERNANDES, António Teixeira (2001), *Formas de Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*, Oeiras, Celta Editora.
- FURSETH, Inger e REPSTAD, Pal (2006), *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*, Hampshire, Ashgate Publishing Company.
- FORTUNA, Carlos (1999), "Estradas e Santuários/ Percurso sócio-religioso dos peregrinos-caminhantes a Fátima" em Carlos Fortuna, *Identidades, Percursos, Paisagens Culturais. Estudos sociológicos de cultura urbana*, Oeiras, Celta Editora, pp. 73-90.
- HENRIKSEN, Jan-Olav (2005), "Changing Conditions of Change: Progress Report about a Research Project in Norway", *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 20, n.º 3, pp. 373-380. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/13537900500249988> [Data de acesso: 14 de Agosto de 2007].
- INGLIS, Tony (2007), "Catholic Identity in Contemporary Ireland: Belief and Belonging to Tradition", *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 22, n.º 2, pp. 205-220. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/13537900701331064>. [Data de acesso: 14 de Agosto de 2007].
- KOWALEWSKI, Mark R. (1993), "Firmness and Accommodation: Impression and Management in Institutional Roman Catholicism", *Sociology of Religion*, Vol. 52, n.º 2, pp. 207-217.
- MARTIN, David (1996), "Remise en question de la théorie de la sécularisation", em Grace Davie e Danièle Hervieu-Léger (direc.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, Éditions La Découverte.
- MCGUIRE, Meredith B. (1992), *Religion: The Social Context*, Belmont, Wadsworth Publishing.
- ROOF, Wade Clark (1985), "The study of Social Change in Religion", em Phillip E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, California, University of California Press.
- TURNER, Bryan (1997), *Religion and Social Theory*, Londres, Sage.
- VILAÇA, Helena (2006), *Da Torre de Babel às Terras Prometidas. Pluralismo Religioso em Portugal*, Porto, Edições Afrontamento.
- WILLAIME, Jean Paul (1995), *Sociologie des Religions*, Paris, Presses Universitaires de France.
- WILSON, Bryan R. (1966), *Religion in Secular Society*, Middlesex, Penguin Books.
- WILSON, Bryan R. (1992), *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford, Clarendon Press.